



Sobre o fenômeno da acrasia na filosofia de Aristóteles

*Felipe Fernandes Vieira Santos**

Resumo: O presente artigo¹ tem o objetivo de servir como uma apresentação não-exaustiva do conceito de acrasia na filosofia de Aristóteles, presente na interseção de duas grandes áreas de seu pensamento, a saber, sua ética e sua psicologia. Nossa intenção é compreender no que consiste uma ação acrática e as causas que levam o indivíduo a agir desse modo, e o faremos por meio de uma análise do que Aristóteles apresenta nas obras *Ética Nicomaqueia* e *De Anima*. Por fim, discorreremos acerca do intelectualismo socrático apresentado em *EN VII 3*, apresentando brevemente o modo como o problema pode ser resolvido conciliando a passagem com os outros escritos do autor.

Palavras-chave: Ética Aristotélica; Acrasia; Intelectualismo Socrático; Filosofia Antiga

About the phenomenon of akrasia in Aristotle's philosophy

Abstract: This article intends to be a non-exhaustive presentation of the concept of *akrasia* in Aristotle's philosophy, present in the intersection of two big areas of his thought, namely, his ethic and his psychology. Our intention is to comprehend what an akratic action consists in and the causes that drives an individual to act this way, and we will do so by a brief analysis of what Aristotle says in the *Nicomachean Ethics* and *De Anima*. Finally, we will discuss about the Socratic

* Graduando no curso de Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: felipe.vieira@ufu.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4244474654850272>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8715-4357>

¹ Agradeço imensamente ao professor Dr. Fernando Mendonça pela cuidadosa e paciente orientação ao longo do período de pesquisa e produção do presente artigo.

intellectualism found in *EN VII 3*, briefly showing how the problem might be solved reconciling the passage with Aristotle's other writings.

Keywords: aristotelian ethics; akrasia; socratic intellectualism; ancient philosophy.

O conflito de desejos: acrasia e *enkrateia*².

*EN I 13*³ é uma passagem na qual Aristóteles se dedica a introduzir noções relevantes para sua investigação acerca da natureza das virtudes (*aretai*), logo após estabelecê-las como constituintes do *bem humano* (*eudaimonia*, *EN I 7 1098a 15*). Para que tenha sucesso, ele precisa estabelecer alguns conceitos-chave que reverberarão por toda sua investigação dentro e fora das *Éticas*. Na passagem em questão, o pensador trata da divisão psicológica de um ser humano para então seguir com sua investigação, e o faz tomando como evidência para a divisão proposta o conflito de desejos (*orexeis*) que indivíduos acráticos e encráticos testemunham em suas almas. Lemos:

Com efeito, elogiamos, no homem que se controla [i.e. encrático] e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e

² Diferente do termo “*akratēs*”, o termo “*enkratēs*”, que diz respeito ao indivíduo cujo caráter é marcado pela presença da *enkrateia*, não foi incluído no vocabulário da língua portuguesa. Porém, faremos uso do termo artificial “encrático” como antônimo de “acrático”.

³ Para passagens de *EN I*, *II* e *III*, utilizaremos a tradução de Zingano (2008); para passagens de *EN VII*, faremos uso dos trechos traduzidos por Mendonça no artigo “Precisão teórica e a constituição do *explanandum* apropriado em *EN VII 3*” (2019). Em alguns casos também faremos uso da tradução de Rowe & Broadie (2002) para o livro VII. Por fim, para as passagens citadas diretamente no corpo do texto da obra *De Anima*, fizemos uso da tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), enquanto para as notas de rodapé utilizamos a tradução de Hamlyn (1993).

puxa em sentido contrário à razão. Assim como, quando se decide movimentar para a direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: os ímpetos dos acráticos vão em direções contrárias (EN I 13 1102b 14-21).

Essa passagem destaca o aspecto mais importante da natureza da acrasia e de sua contraparte, a *enkrateia*: o conflito presente na alma de ambos os agentes. Enquanto a razão os exorta a agir de um modo, seus apetites intentam movê-los na direção contrária. O trecho reflete uma importante passagem na obra *De Anima* (III 9-10) quando Aristóteles argumenta que nem a presença do desejo nem a da razão é decisiva ou autoritativa para a ação do indivíduo, como fica evidente por meio dos fenômenos da acrasia e da *enkrateia*⁴. Isso torna necessária uma análise do conflito presente na alma de ambos os agentes de modo mais amplo.

O termo “*orexis*” diz respeito a um gênero de desejos que envolve três espécies distintas. A primeira Aristóteles chama *impulso* (*thumos*), dizendo respeito ao desejo pela preservação da vida e da imagem. Este não será relevante para o presente estudo. O segundo é chamado *apetite* (*epithumia*), e são eles os desejos que dizem respeito ao paladar e ao sexo⁵. Por último, Aristóteles fala do *querer* (*boulēsis*), um desejo racional por aquilo que o indivíduo concebe como um bem⁶. O

⁴ “In these lines [DA III 9-10] he argues that neither of these is authoritative or decisive (*κρίσιον*) for locomotion, by appeal to the phenomena of *akrasia* and its opposite, *enkrateia* (continence, strenght of will, self-control)” (MOSS, 2012, p. 103).

⁵ Quanto a natureza dos desejos apetitivos, pode-se complementar fazendo referência aos apetites naturais, não-naturais e a-naturais. Os apetites naturais dizem respeito àquilo que é da natureza dos animais. Os não-naturais são prazeres que resultam de deformações ou do hábito. Os apetites a-naturais dizem respeito às coisas que se opõem a própria natureza. Quanto a esse último, Aristóteles toma o exemplo de uma figura mitológica grega que se alimenta de crianças logo após retirá-las do ventre na mãe. Para mais sobre essa subdivisão entre os prazeres, ver Muñoz (2002, p. 204-211).

⁶ “Se, então, estas posições não são satisfatórias, não se deve dizer que é objeto do querer sem mais e segundo a verdade o bem, enquanto o que aparece a cada um é o bem aparente?”

querer é tomado por Aristóteles como um desejo exclusivamente humano, distintamente racional. Ambos, o querer e os apetites, são constituídos por formas diferentes de uma cognição avaliativa do indivíduo, ainda que os dois tipos tenham como objeto algo bom, seja genuíno, no caso do querer⁷, seja aparente, no caso dos apetites. Desse modo, quando, em *EN* I 13, Aristóteles fala sobre um conflito entre razão e desejos, ele está fazendo referência à oposição entre o querer e os apetites de um indivíduo. Como lemos no *De Anima*:

Na verdade, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo (pois a vontade [i.e. *boulēsis*] é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade [i.e. querer]) (*DA* III 10 433a 23-25).

Quais são as implicações do trecho em questão? Aristóteles defende a tese de que, ainda que a presença do desejo não seja condição suficiente para a efetivação de uma ação, ela é, sem dúvidas, necessária. Certamente não diríamos que um indivíduo iria até a geladeira de sua casa, pegaria um pedaço de bolo de chocolate e o comeria se ele não tivesse um desejo por fazê-lo (pelo menos não voluntariamente). *Conhecer* algo não implica uma ação *de acordo com aquilo de que se tem conhecimento*⁸. Diz-

Assim, ao homem virtuoso é objeto do querer o bem segundo a verdade; ao homem de pouco valor, o que é aleatório, assim como, com respeito aos corpos, aos que estão em bom estado são saudáveis aquelas coisas que são tais segundo a verdade; aos que estão doentes, outras coisas o serão (e similarmente com as coisas amargas, doces, quentes, pesadas e outras deste tipo)” (*EN* III 6 1113a 23-30).

⁷ Essa é uma afirmação não muito preocupada com os poréns que dela poderiam surgir. Mesmo o *bem* enquanto objeto do querer deve ser compreendido como um bem *segundo aquele indivíduo*. Como bem observa Moss, “essas passagens [*de An.* 433a 27-29; *MA* 700b 23-29; *EN* III 4 1113a 23-24] caracterizam o objeto do desejo (*orexis*) como bem ou como bem aparente. A discussão que rodeia a passagem da *EN* a respeito de uma espécie particular de desejo, querer (*boulēsis*), é a mais explícita. Aqui Aristóteles argumenta que o objeto do querer sem qualificação é o bem — i.e. o bem genuíno; apesar disso, cada pessoa *quer* aquilo que parece um bem *segundo a própria concepção*, e, além disso, apenas pessoas virtuosas *querem* aquilo que é realmente um bem (*EN* 1113a 15-31)” (2012, p. 4).

⁸ “Nor is the part concerned with reasoning and what is called the intellect what produces

se, então, que a natureza do conflito testemunhado na alma dos agentes encráticos e acráticos, sendo uma oposição entre razão e desejos, é, em última instância, uma oposição entre duas espécies de desejos, a saber, querer e apetites. Entretanto, uma questão permanece: se ambos os indivíduos são caracterizados por terem em sua alma um conflito entre espécies distintas de desejos, o que os diferencia? A resposta é simples: a ação. Enquanto o encrático age de acordo com sua razão, ou seja, enquanto ele age de acordo com seu desejo racional, o acrático rende-se aos seus apetites e efetiva uma ação que contraria a exortação de sua parte racional.

Temporalidade: querer, deliberação e *prohairesis*.

Quando, em uma passagem de *DA*, Aristóteles fala sobre o aspecto que diz respeito à temporalidade das ações acráticas e encráticas, ele parece fazer referência a um empreendimento que ficaria mais claro na *EN*, a saber, a deliberação e tudo aquilo que ela envolve. Lemos:

Uma vez que ocorrem desejos que são contrários uns aos outros, e isso acontece quando o argumento [i.e. *logos*] e os apetites forem contrários, e ocorre naqueles que têm percepção de tempo (pois o intelecto, de um lado, ordena resistir por causa do futuro, mas o apetite, de outro lado, ordena agir por causa do imediato. Pois o imediatamente agradável mostra-se simplesmente [*haplōs*] agradável e simplesmente [*haplōs*] bom, por não olhar o futuro), então, o que faz mover seria de uma única espécie: a capacidade de desejar enquanto tal. (*De Anima* III 10 433b 5-12)

movement; for the contemplative intellect contemplates nothing practicable, and says nothing about what is to be avoided and pursued, while the movement always belongs to one who is avoiding or pursuing something. But even when it contemplates something of the kind, it does not straight way command avoidance or pursuit, e.g. it often thinks of something fearful or pleasant, but it does not command fear, although the heart is moved, or, if the object is pleasant, some other part” (*De Anima* III 9 432b 26-35).

A percepção de tempo envolve um processo que abarca, grosso modo, três conceitos-chave na psicologia moral aristotélica: o querer, a deliberação e a *prohairesis*. Em *EN III* Aristóteles estabelecerá uma discussão essencial para a compreensão do que é uma ação de um caráter virtuoso, cujo detalhamento não será de grande relevância. Será valioso, porém, um dos critérios a serem considerados para definir o que seria uma ação desse tipo⁹: a deliberação, um cálculo racional empreendido por um indivíduo em busca do esclarecimento de um querer, tendo em vista estabelecer os meios adequados para que ele seja alcançado. Isso, porém, não significa que a deliberação é um processo exclusivo do caráter virtuoso. Todos os outros caracteres¹⁰ deliberam acerca de um desejo, mas o virtuoso delibera *bem* acerca desse desejo.

Um indivíduo pode ter um desejo racional de ser saudável. Considerando, porém, que esse desejo ainda se encontra em um estado genérico, isto é, que, ainda que o indivíduo tenha o desejo por um fim (ser saudável), ele não conhece os meios que possibilitam alcançar esse fim, deve-se estabelecer um processo deliberativo que permitirá esclarecer em

⁹ “[a ação é considerada virtuosa,] primeiramente, quando sabe [i.e. quando o indivíduo tem conhecimento das circunstâncias relevantes nas quais se desenvolve a ação]; em seguida, quando escolhe por deliberação [*prohairoumenos*], e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável” (*EN II 3 1105a 32-34*).

¹⁰ Aristóteles apresenta em sua filosofia quatro tipos de caracteres. São eles o caráter virtuoso, encrático, acrático e o vicioso. A virtude e o vício são ambos caracterizados pela harmonia entre a razão e os apetites do indivíduo, mas distinguem-se quanto aos seus objetos de desejo: ao considerarmos que o vicioso possui razão e apetites exortando-o a agir em busca de um desejo que é mau, enquanto o virtuoso possui ambos apontando para aquilo que é bom. Podemos considerar ainda outros dois caracteres se considerarmos a contagem feita na passagem de *EN VII 1*, quando Aristóteles faz referência à bestialidade e ao caráter divino. Porém, ele não parece atribuir a nenhum dos dois grande relevância em sua filosofia moral, provavelmente por serem ambos considerados bastante raros entre os homens (*EN VII 1 1145a 28-34*). Por isso, mantemos a contagem dos tipos de caráter limitada aos quatro já citados.

que consiste *ser saudável*¹¹, delimitando, assim, o caminho que o levará ao fim desejado. Se é, suponhamos, comer uma determinada quantidade de arroz no almoço acompanhando uma determinada porção de salada e carne, além de fazer tais e tais exercícios com tal e tal frequência, e ainda criando hábitos adequados de sono, tudo isso será estabelecido a partir de um processo deliberativo. Assim, os meios anteriormente obscuros para alcançar um fim agora foram delimitados de modo que o agente possa agir tendo em vista a realização de seu desejo racional. Isso fica claro quando, em 1112b 11, Aristóteles vai dizer que o que é delimitado pela deliberação são os *meios* que buscam um fim ainda distante, de tal modo que, delimitando os passos necessários para que ele seja alcançado, “o último termo na análise é o primeiro na execução” (1112b 24). Parece pertinente relacionar essa passagem ao modo como o indivíduo estabelece os meios para alcançar um fim temporalmente distante. Nisso parece consistir a deliberação: considerando um fim, traçar os caminhos adequados para que, em cada passo, se aproxime o objeto daquele que age. Ao resultado do processo deliberativo Aristóteles dá o nome de *prohairesis*¹², que consiste em um desejo posterior às considerações de certas condições para a realização de seu objeto (Angioni, 2011, p. 310-311).

¹¹ É de suma importância considerar também que não há deliberação acerca de tudo, mas apenas do que está no poder do agente. Deixar isso claro é o primeiro passo que Aristóteles toma para seguir com seu exame (EN III 5 1112a 20-30). Deixando de lado os exemplos acerca dos quais não há deliberação, devemos ter em mente que “deliberamos [apenas] sobre coisas que estão em nosso poder, i.e. que podem ser feitas: são as que restam”. Desse modo, não há deliberação (pelo menos não completa) sobre todos os desejos de um indivíduo. Parece não fazer sentido deliberar sobre como posso voar sem qualquer auxílio mecânico exterior, ou como ficar rico dando três pulos e uma volta em meu próprio eixo. Aristóteles deixa isso claro quando diz que quando o indivíduo se depara com alguma impossibilidade, o cálculo é interrompido (EN III 5 1112b 25).

¹² O termo *prohairesis* abre portas para uma vasta discussão acerca de sua tradução. Zingano (2008) traduz como “decisão”, como também o faz Irwin (2019) e Rowe (2002). Angioni (2011), por outro lado opta por traduzir o termo como “propósito”, justificando o termo em seus comentários à sua tradução do Livro VI no artigo “*Phronesis* e virtude do caráter em Aristóteles: comentários à *Ética a Nicômaco VI*”. Para não nos determos no debate, utilizaremos o termo grego.

Enquanto o *querer* dizia respeito ao fim desejado pelo agente, a *prohairesis* constitui esse mesmo desejo, agora tendo como objeto os meios que levam ao fim. Ela possui o conteúdo conativo capaz de mover o indivíduo rumo à realização da *boulēsis* há pouco genérica e agora deliberada¹³. Nosso agente possui agora não apenas um desejo de ser saudável, mas também um desejo pelos meios que possibilitarão alcançar o objeto do querer. Essa *prohairesis*, entretanto, não deve ser entendida como uma quarta categoria de desejo além dos três citados anteriormente. Ela consistirá em um estado epistêmico associado a um estado volitivo (Muñoz, 2002, p. 146) advindo do querer, constituindo, grosso modo, a associação entre o conhecimento dos meios necessários para que se alcance um fim e a *boulēsis* por esse mesmo fim.

Desse modo, a ação racional diz respeito a um comportamento que visa a realização de um desejo não imediatamente alcançado. O indivíduo que age racionalmente tem percepção do tempo no sentido de que ele age de acordo com os meios que levam a um fim ainda distante, e esses meios não são os objetos absolutos de seu desejo. Não é o caso do apetite. Seu objeto, por sua vez, é imediatamente alcançado, enquanto a ação racional, ainda que, na ação, produza prazer no agente (pois é constituída pelo desejo racional¹⁴), busca a realização de um desejo cujo objeto não é imediatamente alcançado no momento da ação.

Aristóteles, assim, estabelece como se diferenciam os agentes encráticos e acráticos: enquanto o encrático, tendo percepção do tempo, age de acordo com a *prohairesis* resultante de seu processo deliberativo, o acrático rende-se aos seus apetites que lhe possibilitam alcançar seu objeto

¹³ “Dado que o objeto de escolha deliberada [*prohairesis*] é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação” (EN III 5 1113a 9-12).

¹⁴ “[...] while some desires are for things genuinely good, and others for things merely apparently good, every desire is for something that appears good to the one who desires it” (MOSS, 2012, p. 4).

de desejo imediato. Quando nos voltamos para a análise de uma ação acrática, admitimos que sua ação é posterior a um processo deliberativo empreendido pelo agente tendo em vista a realização de um querer por ela esclarecido, como é também contrária à *prohairesis* resultante desse processo. Aristóteles deixa isso bastante claro em 1111b 13-18:

o acrático age por apetite [*epithumōn men prattei*], não escolhendo deliberadamente [*prohairoumenos*]; o homem continente [i.e. encrático], ao contrário, age escolhendo deliberadamente, não por apetite. E é à escolha deliberada que o apetite se opõe [...]. (EN III 4 1111b 14-16)

O agente fica, assim, dividido entre dois desejos, cada um baseado em uma diferente forma de avaliação cognitiva: quando o indivíduo se move de acordo com o querer, ele se move de acordo com algo que sua razão aponta como sendo boa. Por outro lado, quando ele é movido por seus apetites, ele se move de acordo com algo que ele compreende como prazeroso (MOSS, 2012, p. 104).

O problema do intelectualismo socrático¹⁵.

Até aqui deixamos estabelecido o modo como Aristóteles apresenta a acrasia em seus escritos: uma ação apetitiva resultante de um conflito entre razão e desejos e, em última instância, um conflito entre razão e apetites na alma do indivíduo. Entretanto, há um problema que surge ao lermos algumas passagens de EN VII 3, cuja relevância é tal que, se interpretadas erroneamente, podem colocar em risco toda a tese aristotélica a respeito da acrasia. O livro em questão é caracterizado

¹⁵ Devo o conteúdo desta seção aos artigos “Aristóteles e a refutação do intelectualismo socrático na explicação da acrasia em EN VII.1-3” (2014) e Precisão teórica e a constituição do explanandum apropriado em EN VII.3 (2019), ambos escritos pelo professor Dr. Fernando Mendonça.

especialmente por ser aquele no qual Aristóteles trata diretamente da acrasia, não de modo lateral como nas várias passagens nas quais ela é citada¹⁶. O problema é que ali o pensador parece render-se a uma tese contrária àquela apresentada em outras partes do *corpus*. O pivô desse aparente rompimento da tese aristotélica seria o posicionamento de Sócrates diante da acrasia. A tese socrática, ou pelo menos como Aristóteles a entende¹⁷, parece ser seu extremo oposto. Sócrates defenderia uma tese que supõe o conhecimento como condição suficiente para uma ação de tal e tal tipo. Isto é, se um indivíduo conhece que deve agir de tal modo, ele assim o fará¹⁸. Não há para ele qualquer cenário em que alguém, sabendo que deve fazer X, e tendo seus desejos voltados para Y, decide fazer Y, opondo-se a X. Desse modo, Sócrates defenderia a impossibilidade da existência da acrasia. Para ele, o que acontece quando um indivíduo age de modo incorreto seria um erro que se deve ao poder da aparência (*dunamis tou phainomenou*), que atua de modo a confundir a mente do indivíduo, fazendo com que ele aja de modo tal que, ainda que acredite ser correto, é mal (MENDONÇA 2011, p. 13).

Seria fácil, considerando o que vimos até aqui, dizer que a tese de Aristóteles se opõe prontamente à tese socrática. Afinal, até o presente momento de nossa discussão a acrasia tem se apresentado como um fenômeno em que uma ação contrária à razão é efetivada partindo de um conflito entre desejos opostos na alma daquele que que age. O problema é

¹⁶ Ver *EN* I 3 1095a 10; *EN* I 13 1102b 14 - 1103a 10; *EN* III 4 1111b 13-14; *EN* III 7 1114a 16; *EN* VI 10 1142b 16-17; *DA* III 9 433a 1-3; *DA* III 11 434a 12-14.

¹⁷ Considerando que Aristóteles estabelece sua argumentação tendo como ponto de partida aquilo que ele compreende ter sido proposto por Sócrates, não temos qualquer intenção de examinar os diálogos platônicos para definir se Aristóteles entendeu ou não a posição de Sócrates corretamente: nossa intenção é compreender Aristóteles em seus próprios termos.

¹⁸ “[...] seria ridículo afirmar, como o fizestes, que o homem, muitas vezes, apesar de saber que o mal é mal, não deixa de praticá-lo, embora tenha a liberdade de decidir-se de outra forma, por ser arrastado e subjugado pelo prazer, para voltardes a afirmar que o homem, embora conhecendo o bem, não se decide a praticá-lo, por encontrar-se dominado pelo prazer do momento” (*Protágoras*, 355a-b).

que na passagem de *EN VII 3 1147b 15*, Aristóteles parece dar uma certa concessão à tese socrática admitindo que a natureza da acrasia diz respeito, de fato, a um estado de ignorância, não de um conflito entre desejos opostos na alma do agente. Aristóteles não chega a negar a existência da acrasia, mas parece abandonar tudo aquilo que já foi dito por ele a seu respeito. Assim, se interpretarmos a passagem equivocadamente, atribuiremos a Aristóteles um posicionamento totalmente estranho à sua filosofia. A primeira grande dificuldade com a qual nos depararíamos ao atribuímos ao pensador uma concessão à tese intelectualista é o modo como a acrasia em termos de ignorância se acomodaria no *corpus*, e o que ela colocaria em risco se o fizesse. Entende-se que tratá-la como efeito, em última instância, de um estado de ignorância do agente ameaçaria toda a psicologia moral aristotélica. Isso fica claro quando lemos o capítulo 13 do primeiro livro da *Ética Nicomaqueia* e vemos Aristóteles utilizando a ação acrática e o conflito de desejos na alma dos indivíduos encráticos e acráticos como argumento para a própria existência da alma e suas divisões¹⁹. Ali temos, de um lado, a razão, e uma outra parte a ela contrária, que diz respeito aos apetites. Desse modo, ao negar a acrasia como uma ação resultante de um conflito entre desejos opostos e afirmá-la como um estado de ignorância do agente, nega-se também a própria existência da alma como Aristóteles a compreende.

Por isso, assumimos um posicionamento que defende que a passagem não constitui um abandono por Aristóteles de sua teoria até então defendida, mas sim uma descrição do mesmo fenômeno partindo de uma análise acerca do tipo de conhecimento possuído pelo indivíduo acrático, isto é, um olhar sob um outro aspecto, mantendo, diferentemente das propostas intelectualistas, sua tese original. Entendemos que o objetivo de Aristóteles é, partindo da tese socrática, investigar o aspecto epistemológico da acrasia. Para isso, ele faz uso da figura do silogismo das ações, ou silogismo prático, para explicar como pode alguém agir de modo

¹⁹ Ver *EN I 13 1102b 14 - 1103a 10*.

contrário àquilo que conhece.

Voluntariedade e ignorância: o silogismo prático.

Antes de prosseguir com sua investigação acerca do tipo de conhecimento detido pelo acrático, Aristóteles deve considerar os diversos usos possíveis do termo *epistēmē*, deixando claro em qual sentido se diz que o acrático detém o conhecimento, i.e. tem *epistēmē*. Logo depois de estabelecer que o acrático age em relação ao mesmo objeto que o intemperante²⁰, Aristóteles apresenta os modos em que se é possível conhecer: i) conhecer e fazer uso do conhecimento que se possui e ii) conhecer e não fazer uso desse conhecimento. Lemos:

Mas já que ‘conhecer’ é dito de dois modos (ora, é dito conhecer tanto alguém que possuindo conhecimento não o utiliza, quanto alguém que o utiliza). O possuir e não contemplar o que deve fazer é diferente do possuir e contemplar. Esse, pois, parece estranho, mas não é surpreendente se age não contemplando. (EN VII 3 1146b31-35).

É bastante tentador atribuir o primeiro tipo de conhecimento ao agente acrático. Ora, se o problema é agir contrariamente à *epistēmē* possuída, parece pertinente dizer que o acrático não faz uso da *epistēmē*. Entretanto, devemos levar em conta a seguinte consideração: como

²⁰ “For it is not in relation to every type of object that ‘un-self-controlled’ applies without qualification, but in relation to the same ones as ‘self-indulgent’, nor does it apply by being, without qualification, related to them, for then lack of self-control would be self-indulgence, but by being related to them in a certain way. For the self-indulgent type is drawn even as he decides to go in that direction, because he thinks one should always pursue what offers pleasure now; whereas the un-self-controlled type doesn’t think one should, but pursues it all the same” (EN VII 3 1146b 19-24). Na passagem Aristóteles intenta estabelecer que o objeto em relação ao qual um indivíduo é acrático é o mesmo do indivíduo intemperante: os prazeres do paladar e do sexo (EN VII 4 1147b 23-34).

observado por Mendonça (2019)²¹ e anteriormente por Moss (2012)²², apesar de a investigação como um todo ter como objeto o conhecimento do acrático, a primeira parte de *EN VII 3* constitui uma tentativa de Aristóteles de nos mostrar que é claramente possível ter conhecimento de algo e ainda assim agir contrariamente a ele, mas não ainda fazendo alusão direta à acrasia. Por isso não se deve atribuir o primeiro tipo de conhecimento, isto é, conhecer sem utilizar, ao acrático. A intenção de Aristóteles é mostrar que, se a tese socrática defende a inexistência da acrasia por ser supostamente impossível agir contrariamente ao conhecimento que se tem, ela é logo derrotada, e ele o faz por meio de uma estrutura do seguinte tipo:

1. Não devo comer carne suína;
2. Isto é uma carne suína;
- C. Não devo comer isto.

No silogismo prático, ou silogismo das ações, [1] representa a prescrição racional resultante do processo deliberativo, [2] a premissa que diz respeito ao conhecimento das circunstâncias particulares na qual se desenvolve a ação, e [C] o conhecimento de que, naquele contexto, o indivíduo *deve* agir de tal e tal modo. Segundo Aristóteles, um agente pode ter conhecimento de [1], isto é, ter conhecimento de sua prescrição racional, e ainda assim não conhecer [2], as circunstâncias particulares da ação. Nesse caso, a ignorância de [2] causa a involuntariedade da ação,

²¹ “Aristóteles não menciona nesse trecho [1146b 31-35] a figura do acrático, e nem mesmo a mencionará no trecho seguinte. [...] A ausência da figura do acrático nesse trecho é importante. A distinção entre (i) possuir conhecimento e não o utilizar e (ii) possuí-lo e utilizá-lo não pode ser entendida de modo a atribuir o sentido (i) ao acrático.” (p. 120-121).

²² “Translators often beg the question by making ‘the incontinent man’ the subject at 1147a8 (thus Ross), although in fact there has been no mention of the *ἀκράτης* within the discussion of ways of knowing at all” (p. 121, n. 35)

como Aristóteles estabelece em *EN III 1*²³. Alguém pode deixar de comer um prato sem ter conhecimento de que aquele prato tinha carne suína. Nesse caso, no que diz respeito a deixar de comer a carne suína, sua ação, em uma descrição relevante²⁴, foi involuntária. Se o caso fosse a ignorância de [1], sua ação não seria contrária à prescrição racional gerada por seu processo deliberativo. O indivíduo comeria a carne sem ter conhecimento de que não deveria fazê-lo. Por meio de ambos os casos, seja a ignorância da primeira ou da segunda premissa, Aristóteles defende sua tese da acusação socrática de que não é possível agir contrariamente ao conhecimento possuído pelo agente.

Desse modo, comprova-se também que nenhum dos casos poderia ser atribuído à acrasia. Havendo ignorância de [1], não há ação contrária à prescrição racional, não sendo esse o caso acrático²⁵. Se, por outro lado, houvesse ignorância de [2], seria o caso de a ação ser considerada involuntária segundo os critérios estabelecidos por Aristóteles em *EN III 1*, impedindo, novamente, a caracterização da ação como acrática.

O conhecimento do acrático.

Há, para o caso do agente acrático, dois silogismos opostos descritos por Aristóteles. O primeiro, que chamaremos de silogismo racional, ou silogismo deliberativo, é semelhante àquele utilizado na subseção anterior. O segundo chamaremos de silogismo apetitivo, que se inicia com uma premissa que expressa o apetite do indivíduo. Ambas as premissas citadas são premissas

²³ “Parecem ser involuntárias as ações praticadas por força ou por ignorância” (*EN III 1 1109b 35*).

²⁴ Quanto à “descrição relevante”, concordo com Mendonça (2019) ao defini-la como uma descrição que captura os elementos que configuram as circunstâncias e as consequências da ação realizada e o estado mental do agente de modo acurado (p. 123, n. 32).

²⁵ “O acrático age por apetite, não escolhendo deliberadamente; o homem continente, ao contrário, age escolhendo deliberadamente, não por apetite” (*EN III 2 1111b 13*)

universais por constituírem, no caso do silogismo racional, o conhecimento que independe das circunstâncias da ação, e, no caso do silogismo apetitivo, o apetite que o indivíduo tem em relação a comer coisas de tais e tais tipos. Há também uma premissa compartilhada por ambas as premissas universais, essa sendo uma premissa particular que diz respeito à percepção das circunstâncias nas quais se desenvolve a ação. A premissa particular relaciona um determinado objeto ao conhecimento teórico de que ele é um tipo de alimento que deve ou não ser comido, como também se liga ao apetite do indivíduo por ser esse objeto um tipo pelo qual o agente tem desejo.

O silogismo racional do acrático seria estruturado do seguinte modo:

1. Não devo comer bolo de chocolate;
2. Isto é um bolo de chocolate;
- C. Não devo comer isto.

O silogismo apetitivo, semelhantemente:

1. Comer bolo de chocolate é prazeroso;
2. Isto é um bolo de chocolate;
- C. Devo comer isto [pois é prazeroso].

É importante notar que, como dito, a premissa [2] está ativa e é compartilhada por ambos os silogismos. Considerar isso é essencial para descartarmos a possibilidade de o acrático não alcançar a conclusão do silogismo racional.

O agente acrático seria aquele que levaria a cabo a conclusão do silogismo apetitivo, agindo de acordo com seus apetites que o movem a comer o bolo de chocolate. Alguns intérpretes intelectualistas defenderiam que a causa de uma ação acrática seria que o agente não relaciona a premissa menor (“isto é um bolo de chocolate”, ou genericamente, “isto é x”) à premissa maior do silogismo racional, mas apenas à premissa maior do silogismo apetitivo²⁶,

²⁶ “According to the traditional intellectualist interpretation, the akratic has committed a

impedindo que a conclusão “Não devo comer isto” seja alcançada. Há ainda aqueles que optam por traduzir “*teleutaia protasis*”, na passagem de *EN VII 3 1147b 9*²⁷, como “última premissa” (assim dizendo respeito à [2]), concluindo que se o acrático não a possui, ele não alcança a conclusão do silogismo. Entretanto, se a conclusão “não devo comer isto” não é alcançada, isto é, se o agente não tem o conhecimento de que não se deve buscar o objeto pelo qual tem desejo, essa é uma ação involuntária, o que nos impede a caracterizarmos como acrática. Se optarmos, porém, por traduzir “*protasis*” por “proposição”, assim dizendo respeito à conclusão do silogismo prático, evitaremos uma série de problemas que surgem se recorrermos ao termo “premissa”²⁸.

Prosseguindo, a partir 1147a 10 Aristóteles apresenta um terceiro tipo bastante peculiar e esclarecedor de *epistēmē*:

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

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

²⁷ “But since the final premiss [i.e. *proposition, teleutaia protasis*] is both a judgement about something perceived, and what determines actions, either he does not have this because he is affected as he is, or he ‘has’ it in the sense in which we said ‘having’ was not a matter of knowing but only of talking, like the drunk with the verses of Empedocles” (*EN VII 1147b 9-12*).

²⁸ Para uma justificativa para a tradução de “*protasis*” como “proposição”, ver Crivelli & Charles, (2011).

ao daqueles. (EN VII 3 1147a 10-16).

O que Aristóteles quer dizer é que, além dos dois tipos de conhecimento já citados, isto é, conhecimento utilizado e conhecimento não utilizado, há um terceiro tipo de conhecimento que, para ser compreendido, exige alguns exemplos que tornam sua compreensão mais inteligível: é possível conhecer algo sem significar apropriadamente o conhecimento que possui. Seria esse o caso do embriagado que, como diz Aristóteles logo após o trecho referenciado, proclama versos de Empédocles. Ainda que ele conheça e proclame os versos, estando sob influência de paixões, o agente não faz uso desse conhecimento de modo relevante. Do mesmo modo, o ator pode proclamar as mais diversas falas enquanto está no palco representando um personagem, mas esse conhecimento não faz parte da natureza do ator. São palavras jogadas ao vento. O que Aristóteles quer dizer é que a exortação racional do acrático constitui um conhecimento semelhante ao conhecimento possuído pelo embriagado: o acrático conhece que não deve agir de tal e tal modo, mas, estando ele sujeito às suas afecções como o embriagado está sujeito ao álcool e o ator sujeito à responsabilidade de representar um papel, o conhecimento de que sua ação não deve ser executada não é possuído de modo relevante para resultar em uma ação de acordo com a exortação racional. Perceba que não é a ignorância a causa última da ação: mesmo a ignorância é causada pelos apetites do agente. Portanto, a ação acrática não tem sua causa última na ignorância de algo, seja de uma premissa universal, seja das circunstâncias particulares nas quais a ação se desenvolve, mas sim nos apetites do indivíduo que provocam um estado epistêmico incapaz de gerar uma ação em acordo com a *prohairesis* resultante de sua deliberação.

Terence Irwin arrisca-se a afirmar que a concepção Aristotélica da acrasia parece envolver elementos socráticos e platônicos em uma combinação bastante enigmática²⁹. Isso parece, pelo menos em certo sentido, respeitar a

²⁹ “His [Aristotle’s] full account of incontinence [i.e. akrasia], however, includes both

tese Aristotélica, especialmente considerando o fim do terceiro capítulo (*EN* VII 3 1147b 15), quando Aristóteles admite que a afirmação de Sócrates parece estar correta³⁰. Entretanto, ela não deve ser tomada como uma concessão de Aristóteles à tese socrática, como defendem os intelectualistas. Aristóteles concorda com Sócrates no que diz respeito à impossibilidade de o conhecimento ser “arrastado como um escravo”, mas não pelo mesmo motivo. Aristóteles concordaria que o conhecimento não pode ser “arrastado como um escravo” apenas se isso disser respeito à premissa universal. Perceba que em 1147b 10 o pensador afirma que é a proposição particular que controla a ação, e ele diz isso se referindo à conclusão alcançada pelo silogismo racional (“não devo comer isto”). Desse modo, só se deve considerar que Sócrates fala acertadamente ao dizer que o conhecimento não pode ser arrastado como um escravo se isso disser respeito ao conhecimento de universais, isto é, da prescrição racional possuída pelo agente, isso porque a falha do acrático está em não conhecer de modo relevante a conclusão do silogismo racional que, sendo uma proposição sobre particulares, é capaz de gerar a ação. O conhecimento arrastado como um escravo é o conhecimento da proposição (*protasis*) resultante do silogismo racional, não o conhecimento de universais³¹.

Conclusão

Aristóteles apresenta a acrasia em sua filosofia moral, como também em sua psicologia, como uma ação apetitiva resultante de um conflito entre razão e desejos, e, em última instância, um conflito entre o

Socratic and Platonic elements in a rather puzzling combination” (2019, xxvii).

³⁰ “And because the last premiss (*teleutaia protasis*) is not universal and does not seem to express systematic knowledge in the way the universal premiss does, one also seems to get what Socrates was looking for; for it is not what seems to be knowledge in the primary sense that the affective state in question overcomes (nor is it this kind of knowledge that is ‘dragged about’ because of the state), but the perceptual kind” (*EN* VII 3 1147b 13-17).

³¹ Para uma melhor e mais detalhada explicação sobre a suposta concessão de Aristóteles à tese socrática, ver MENDONÇA (2014).

querer, um desejo racional, e os apetites, desejos irracionais, de um indivíduo. Esse conflito constitui a oposição entre uma *prohairesis* alcançada pelo indivíduo após este estabelecer um processo deliberativo com o objetivo de esclarecer um querer, antes genérico, delimitando os meios para alcançá-lo, e seus apetites cujo objeto encontra-se na direção contrária à essa exortação racional. Ela, a exortação racional, diz respeito a um querer cujo objeto encontra-se temporalmente distante, exigindo, portanto, uma percepção temporal do indivíduo para que ele aja de acordo com os meios necessários para que, no futuro, seu desejo racional seja realizado. Por outro lado, seus apetites opõem-se a essa exortação racional, fazendo com que o indivíduo se mova em busca do objeto desses apetites que, diferentemente do objeto de seu querer, pode ser imediatamente alcançado. Essas afecções causadas por seus apetites impedem que o indivíduo possua apropriadamente o conhecimento de que não deve agir contrariamente à sua exortação racional, de um certo modo possuindo e não possuindo esse conhecimento. Aristóteles faz uma representação desse cenário partindo da figura do silogismo prático mostrando que o acrático, apesar de alcançar a conclusão racional de que não deve agir de acordo com seus apetites, não resiste e se rende a eles. Nosso agente, portanto, não possui apropriadamente o conhecimento de que deve fechar a geladeira e acaba, por fim, comendo o bolo de chocolate.

Referências

- ANGIONI, Lucas. *Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários à Ética a Nicômaco VI*. Dissertatio [34], p. 303-345, verão de 2011. DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v34i0.8706>.
- ANGIONI, Lucas. *Aristóteles: Ética a Nicômaco VI*. Dissertatio [34], p. 285-300, verão de 2011. DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v34i0.8705>.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. Editora 34. São Paulo, 2006.
- CRIVELLI, Paolo; CHARLES, David. 'ΠΡΟΤΑΣΙΣ' in *Aristotle's Prior Analytics*. *Phronesis*, v. 56, p. 193-203, 2011. DOI:

<https://doi.org/10.1163/156852811X575899>.

DESTREÉ, Pierre. Aristotle on the Causes of *Akrasia*. IN: BOBONICH, Christopher & DESTREÉ, Pierre (ed). *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden/Boston: Brill, 2007. p. 139-165. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004156708.i-308.39>.

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

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

MENDONÇA, Fernando. *Aristóteles e a Refutação do intelectualismo Socrático na Explicação da Acrasia em EN VII 1-3*. *Philosophos*, Goiânia, v. 19, n.2, p. 69-109, jul./dez. 2014. DOI: <https://doi.org/10.5216/phi.v19i2.32071>.

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

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

MOSS, Jessica. *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, & Desire*. Oxford: Oxford University Press, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656349.001.0001>.

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

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1980.

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

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

Data de registro: 11/11/2022

Data de aceite: 02/10/2023