

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Ação e conhecimento em Aristóteles
Estudo da acrasia a partir da *Ética Nicomaqueia*

Dioclézio Domingos Faustino

São Paulo

2013

Dioclézio Domingos Faustino

Ação e conhecimento em Aristóteles

Estudo da acrasia a partir da *Ética Nicomaqueia*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Professor Doutor Marco Antônio de Ávila Zingano

São Paulo

2013

Para os poço-branquenses,

– a minha crença inabalável no desejo do conhecimento me faz lutar para que chegue o dia em que todos os cidadãos poço-branquenses possam, de fato, escolher ler esse trabalho que ora apresento.

RESUMO

FAUSTINO, Dioclézio Domingos. *Ação e conhecimento em Aristóteles – estudo da acrasia a partir da Ética Nicomaqueia*. 2013. 72 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 2013.

Esta dissertação consiste em um estudo sobre a acrasia como um problema filosófico a partir da ética de Aristóteles. Diferente de Sócrates que negava a existência da acrasia no campo moral, Aristóteles consagrará a quase totalidade do livro VII da *Ética Nicomaqueia* ao estudo desse tema. Para Sócrates se o agente conhece a regra moral, ele agirá conforme esse conhecimento, caso o indivíduo aja diferentemente ao que a regra moral determina é porque, então, ele não possuía verdadeiramente o conhecimento moral. Aristóteles, por sua vez, defende que o acrático age contrariamente a sua deliberação, àquilo que julga como sendo o melhor a ser feito. A partir desse quadro, analisamos a crítica aristotélica à tradição socrática e os argumentos de Aristóteles em defesa da existência da acrasia.

PALAVRAS-CHAVES: acrasia, ação, conhecimento, ética.

RÉSUMÉ

FAUSTINO, Dioclézio Domingos. *Action et connaissance chez Aristote. Étude de la acrasie à partir de l'Éthique à Nicomaque*. 2013. 72 f. Dissertation (Maîtrise). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 2013.

Cette dissertation est une étude sur acrasie comme un problème philosophique à partir de l'éthique d'Aristote. Contrairement à Socrate, qui a nié l'existence de la acrasie dans le domaine moral, Aristote consacre une grande partie de le livre VII de *l'Éthique à Nicomaque* pour l'étude de ce sujet-là. Pour Socrate, si l'agent sait la règle morale, il agira selon cette connaissance, si l'individu agit différemment de ce qui détermine la règle morale est parce qu'alors il ne possède pas vraiment la connaissance morale. Aristote, à son tour, soutient que l'homme acratique agit contrairement à sa décision – à ce qu'il juge être le mieux à faire. Dans ce cadre, nous analysons la critique aristotélicienne de la tradition socratique et les arguments d'Aristote dans la défense de l'existence de l'acrasie.

MOTS-CLÉS: acrasie, action, connaissance, éthique.

AGRADECIMENTOS

A escritura e finalização deste trabalho representam também parte do término de uma fase muito importante em minha vida. Ao longo deste período, várias pessoas me acompanharam e me ajudaram. Seria certamente impossível nomeá-las todas aqui. Embora não sendo citadas expressamente, cada uma delas sabe o quanto foram importantes para mim.

Agradeço ao professor, amigo e primeiro orientador José Carlos Estêvão pela acolhida, generosidade e incentivos iniciais para pesquisa em filosofia: fundamentais e decisivos para mim. Ao professor Marco Zingano pela orientação firme e diálogo produtivo e desafiador; sua elegância na escrita e no trato das questões de filosofia antiga são exemplares. Ao professor Luiz Henrique, pelas observações no exame de qualificação: seu estilo persuasivo e inteligência são sempre motivadores; ao professor Roberto Bolzani pela leitura atenta e minuciosa de meu texto, que me foram muito úteis.

Estudar filosofia na USP foi um dos melhores empreendimentos que fiz em minha vida. A professora Marilena Chauí cuja alegria e amor ao saber são para mim exemplares: o rigor com o qual, em suas aulas, analisava os textos de Espinosa foi para mim formador; agradecendo a ela, agradeço assim aos professores do Departamento de Filosofia aos quais devo minha formação e, se este meu trabalho tem algum mérito, é o de tentar expressar um pouco da formação que recebi.

Às meninas da Secretaria que tornam o Departamento uma segunda casa para mim: Maria Helena, Verônica, Roseli, Geni e Luciana. Marie também pela amizade e muito mais do que ela mesma imagina.

O *Grupo de leitura da Ética Nicomaqueia* tornou o meu trabalho menos solitário e, além do mais, são uma prova de que a amizade e a filosofia são parceiras desde sempre, assim agradeço pelos diálogos sempre acalorados e fraternos de: Juliana, Hugo, André, Tomás, Fernando, Winner, Sheila e Fernanda.

Quero também dizer que fiz outros percursos, além do acadêmico, que certamente também contribuíram para minha formação até aqui. Jofâm Antunes de Macedo e Maria Rita Kehl, em fases diferentes e cada um a seu modo, me acompanharam em caminhos não menos tortuosos. Ao Jofâm pelo acolhimento; e à Maria Rita por me conduzir a novos horizontes – e não só por isso!

Juliana Ortigosa Aggio certamente merece um capítulo à parte. Por permitir que eu possa viver plenamente um dos sentimentos mais belos de que o ser humano é capaz: a amizade. Agradeço também à Juliana e ao Diógenes, meu irmão, pela leitura final do texto deste trabalho.

Sou inteiramente aristotélico quando *o Filósofo* diz que a amizade é uma das condições para felicidade. Não consigo imaginar minha vida sem ter tido a amizade, o carinho e o companheirismo de Jussara Rodrigues, Mishene Pinheiro, Erika

Cavalcante, Peterson de Aguiar, David Varjão, Giovanna Usai, Elias Araújo, Elias Ferreira, Ivanildo Santos e Daniela Rozados. Ao Thiago Nascimento e ao Bruno Almeida pela delicadeza dos encontros.

Agradeço também aos meus alunos – caminhos que apontam para o novo – que suportaram as manias antigas de um jovem professor, e que propuseram novos estímulos para minha relação com o saber. Descobri que os olhos brilhantes e carregados de desejo pelo saber dos alunos são uma fonte inesgotável de estímulo para meu trabalho. Aos novos amigos Hobert, Hebert e Cláudia, e por serem muitas vezes como luzes – na escuridão que, infelizmente, se encontra a educação pública em meu país.

À minha família, efetivo porto seguro para as intempéries imprevisíveis da vida. Aos meus irmãos, amores eternos e partes de mim: Dhaylli, Dalvanira, Décio e Diógenes – também pela amizade e cumplicidade infinitas. A Adeilson, meu sobrinho: razão e amor. Aos meus pais Maria Lindalva Faustino e Damião Domingos. À minha mãe por sempre ter acreditado e apostado nos meus sonhos, e por ter feito verdadeiros sacrifícios para me oferecer uma educação de qualidade; e o que é mais importante: com quem comecei a aprender o valor do conhecimento.

Minha graduação e mestrado certamente não teriam sido realizados a contento sem os auxílios e bolsas que me foram concedidos ao longo da minha formação. Agradeço ao CNPq e à Capes pelas bolsas de Iniciação Científica e Mestrado e também à USP pelas bolsas de Permanência Estudantil, que foram igualmente fundamentais.

PROCURAR O QUÊ

O que a gente procura muito e sempre não é isto nem aquilo. É outra coisa.

Se me perguntam que coisa é essa, não respondo, porque não é da conta de ninguém o que estou procurando.

Mesmo que quisesse responder, eu não podia. Não sei o que procuro. Deve ser por isso mesmo que procuro.

Me chamam de bobo porque vivo olhando aqui e ali, nos ninhos, nos caramujos, nas panelas, nas folhas de bananeiras, nas gretas do muro, nos espaços vazios.

Até agora não encontrei nada. Ou encontrei coisas que não eram a coisa procurada sem saber, e desejada.

Meu irmão diz que não tenho mesmo jeito, porque não sinto o prazer dos outros na água do açude, na comida, na manja, e procuro inventar um prazer que ninguém sentiu ainda.

Ele tem experiência de mato e de cidade, sabe explorar os mundos, as horas. Eu tropeço no possível, e não desisto de fazer a descoberta do que tem dentro da casca do impossível.

Um dia descubro. Vai ser fácil, existente, de pegar na mão e sentir. Não sei o que é. Não imagino forma, cor, tamanho. Nesse dia vou rir de todos.

Ou não. A coisa que me espera, não poderei mostrar a ninguém. Há de ser invisível para todo mundo, menos para mim, que de tanto procurar fiquei com merecimento de achar e direito de esconder.

Carlos DRUMMOND DE ANDRADE

“[...] Sábios em vão

Tentarão decifrar

O eco de antigas palavras

Fragmentos de cartas, poemas

Mentiras, retratos

Vestígios de estranha civilização [...]”

Chico BUARQUE, “Futuros amantes”, no álbum *Paratodos* (1993).

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO.....	10
INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I: A acrasia como problema filosófico.....	17
CAPÍTULO II: Virtude e conhecimento em Sócrates.....	34
CAPÍTULO III: A acrasia segundo Aristóteles.....	48
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64
BIBLIOGRAFIA.....	69

APRESENTAÇÃO

A escolha do tema deste trabalho se deveu a uma inquietação minha. Inicialmente, interessava-me investigar um “problema trivial” – e muito geral: as relações entre aquilo que chamamos “teórico” e o que chamamos “prático”, os limites de cada um e suas relações. O contato com a literatura filosófica logo me fez perceber que se tratava de um problema clássico, discutido por diversos ângulos e por diversas correntes ao longo da história da filosofia – e também por outros diversos campos além do filosófico. Escolhi tratar este problema do ponto de vista da ética. A partir disso, este problema se traduziu aqui nesta *Dissertação* como as relações entre *conhecimento e ação*.

A acrasia, então, logo se mostrou como um tema privilegiado para discutir esse problema. A isso se soma, claro, o meu desejo – e verdadeiro fascínio – pela filosofia grega antiga, e em especial por Aristóteles. Durante a minha graduação me ocupei particularmente do estudo da filosofia de Aristóteles, principalmente do estudo de sua ética. Mas foi somente ao final da graduação que o problema da relação entre o “teórico” e o “prático” se tornou inquietante para mim, e eu então escolhi tratar dele a partir da filosofia de Aristóteles e me utilizando de sua ética.

A ética de Aristóteles vive um momento efervescente neste começo do século XXI. A literatura recente sobre o tema é imensa, praticamente intransponível. Em recente *Companion* à obra de Aristóteles, Jonathan Barnes, na *Introdução*, nos lembra que Aristóteles “sempre foi reputado um importante filósofo e sempre foi reputado um filósofo difícil”, e Barnes continua: “este par de juízos torna nada surpreendente o fato de que os escritos de Aristóteles tenham sido objeto, desde a Antiguidade, de profunda e contínua crítica. Antigos livros eruditos, comentários acadêmicos e exposições populares, produtos da reflexão solitária e as atas de conferências, colóquios e simpósios – escrevinhando sem parar, por dois mil anos, e nunca mais rapidamente que nas últimas décadas”.

Não é sem razão que é praxe se dizer, ao começar um comentário aos textos de Aristóteles, que tal empreendimento pode incorrer facilmente em temeridade – vício, aliás, condenável por Aristóteles. O que ainda se teria a dizer sobre a obra de um dos filósofos mais comentados de toda a história da filosofia? Aquele que toma esse desafio sente-se, não poucas vezes, tentado a desistir de tal tarefa. A literatura secundária é praticamente exaustiva (sem exageros: para cada parágrafo escrito por Aristóteles, há bibliotecas de comentários). Talvez, o que me anime, e em que eu leve alguma vantagem, é o fato de Aristóteles ter sido ainda pouco comentado na língua de Camões. Neste início de século XXI, muitas das principais obras do Estagirita permanecem sem

tradução para o vernáculo. Então, Aristóteles pode soar ainda como uma novidade em língua portuguesa.

Por outro lado, Aristóteles é antes uma obra que um autor. Digo isso porque, mesmo o leitor de seus textos no original grego, percebe que ali se trata, antes de tudo, de uma compilação de variantes, onde cada partícula, palavra e frase parece ser fruto da longa tradição e dos interventores que cuidaram de lapidar seu pensamento para constituir essa obra milenar. Disso resulta também a razão que muitos intérpretes de sua obra começam se questionando o que teriam mais a dizer a respeito de Aristóteles. Comigo não foi diferente: eu, um jovem pesquisador, estando no Brasil, no começo do século XXI... Ao começar a escrever este trabalho, já me deparei com bibliotecas e bibliotecas sobre cada parágrafo de partes dos textos que me propus analisar. É assustador, em um primeiro momento! Você tem a sensação de que está navegando em meio ao imenso oceano Pacífico, em um barco a velas, na recorrente iminência de um naufrágio.

Não pude então fugir da pergunta: *por que Aristóteles?* Para respondê-la me acolheu Ítalo Calvino em “Por que ler os clássicos?”, o escritor italiano diz: “Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer.” E, assim, talvez, eu leve alguma vantagem exatamente por estar aqui no Brasil e escrever em língua portuguesa; língua que pouco se interessou em traduzir e comentar a obra de um dos filósofos, certamente, mais comentados de todos os tempos, nascido em Estagira em 384 a. C. Aristóteles, em pleno século XXI, parece não ter tido ainda a oportunidade de se expressar efetivamente na língua de Camões. Então, falar de Aristóteles em português pode parecer ter algum ar de ineditismo. O que, nos anos 60, o professor Oswaldo Porchat, em *Ciência e dialética em Aristóteles*, p. 33, nos dizia a respeito do trabalho com os textos de Aristóteles ainda continua válido: “preferimos, no entanto, sempre que nos foi preciso citar os textos, propor a nossa própria tradução, na ausência de boas traduções em português para a grande maioria das obras de Aristóteles. O que exigiu de nós um não pequeno esforço, dada a inexistência de uma linguagem filosófica técnica em nossa língua”.

Por fim, embora o texto e a filosofia de Aristóteles ainda tenham aos olhos do século XXI bastante interesse e vigor, reabilitar a filosofia do mais célebre dos estagiritas não é uma tarefa fácil. Não sei se consegui algum sucesso, possíveis leitores deste trabalho é que o dirão. Tenho, evidentemente, consciência das limitações desta pesquisa que agora apresento, dos problemas que deixo sem resposta ou mesmo sem formulação. Mas se, ao menos, este modesto trabalho contribuir para despertar alguma curiosidade na filosofia grega antiga já terá tido algum mérito.

São Paulo, novembro de 2013.

INTRODUÇÃO

UMA FALHA NA RAZÃO?

“Todos os homens desejam por natureza saber.”

ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980a1.

A RAZÃO PRÁTICA E A RAZÃO TEÓRICA

É verdade que em filosofia as questões são sempre bastante controversas. Isso em certa medida alimenta a própria filosofia, e acabou por constituir grande parte de sua história ao longo do tempo. No caso do tema deste trabalho, têm-se alguns adicionais. Em torno da *acrasia* gravita um bom número de controvérsias e ela mesma é motivo de contestação. A ponto de ter sido dito: “talvez a *acrasia* seja um dos melhores exemplos de falso problema na literatura filosófica: tomando sua existência em consideração, caso encontre nisso um problema, você já cometeu um erro filosófico”¹.

Aristóteles, a primeira vista, parece ter deixado não poucas lacunas neste assunto. Mas a *acrasia* em si parece um assunto que tem uma peculiaridade bastante paradoxal. Ela revela um problema na razão, uma espécie de falha na razão (como entrar no *campo da falha racional* fazendo uso da razão?). Embora estejamos falando de falha na razão de um ponto de vista muito preciso que é a *razão prática* – ou razão no campo ético – não deixa de tratar-se de um tema delicado para Filosofia, ou seja, que é a falha disso mesmo que a constitui, isto é, a razão. Talvez isso seja uma primeira e grande dificuldade. Porque, assim, defender a *acrasia* também pode implicar defender uma certa franqueza da razão. Aristóteles defende e elabora expressamente uma teoria da *acrasia*, e quanto a isso ele não nos deixou dúvidas. Ele escreveu onze capítulos de sua *Ética Nicomaqueia* sobre esse assunto.

¹ “Perhaps *acrasia* is one of the best examples of a pseudo-problem in philosophical literature: in view of its existence, if you find it a problem you have already made a philosophical mistake.” In: LEMMON, E. J. Moral Dilemmas, *Philosophical Review*, 71, 1962, p. 144-145.

Como então dar forma conceitual, ou filosófica, a esse tema tão paradoxal? A acrasia é, em linhas gerais, o fato de o indivíduo saber o que é o melhor a ser feito e não fazê-lo. Contudo, isso, por um certo aspecto, parece tão trivial! Isso acontece quase todos os dias em nossas vidas cotidianas. Pequenos deveres não cumpridos. Pequenas regras (para nós tão familiares) quebradas ou não cumpridas. Toda essa controvérsia e disputa no campo filosófico – visto por esse ângulo da vida cotidiana – parece não ter lugar, uma vez que é muito comum... Mas será que é a isso que Aristóteles se refere? Acompanhando a letra dos textos de Aristóteles é disso mesmo que ele fala? Devemos investigar com bastante calma. O texto mais expressivo que temos sobre essa questão são exatamente esses onze capítulos da *Ética Nicomaqueia*. O modo como Aristóteles escolheu para tratar deste tema não foi o dos mais claros. Indo para o texto, vê-se que ele o construiu como um verdadeiro combate. Primeiro, Aristóteles apresenta os termos da disputa. Esses termos são as opiniões que se tem a respeito deste “problema”. Ele faz um recenseamento sobre as opiniões que se tem a respeito da acrasia – são em número de seis. E apresentada essas opiniões, ele faz uma espécie de análise de uma a uma e apresenta as aporias que elas suscitam.

Devemos estar atentos ainda para alguns dos problemas que a acrasia suscita, dentre eles: se ela é, realmente, um conflito entre razão e desejo e como ela se ajusta a doutrina do silogismo prático. E, ainda, em que medida Aristóteles concede a Sócrates – que era contrário à existência da acrasia – pontos em que ele, Sócrates, estaria correto.

Se a acrasia é um conflito entre razão e desejo ou, enfim, que tipo de conflito ocorre no acrático. Sustentaremos que a acrasia é um conflito entre razão e desejo. Aristóteles é claro em dizer que o acrático não faz uma escolha deliberada pelo

prazer. Isso é um ponto que ele expressa claramente. Mas o acrático *faz* uma escolha deliberada. Só que ele age *contra* essa escolha deliberada – e também contra seu pensamento. Se ele faz uma escolha deliberada – embora Aristóteles não diga expressamente o que deliberadamente o acrático escolhe – esta só pode ser pelo o que se deve ser feito como moralmente bom.

Lá no tratado da virtude moral da *Ética Nicomaqueia* temos que a escolha deliberada se faz sobre um objeto que julgamos dever ser feito. O acrático escolhe sobre algo moralmente bom, porque, caso contrário, não haveria conflito. Então, tudo se passa como se o acrático tivesse deliberado por um objeto moralmente bom. Só que no momento da ação ele não realiza esta escolha. Mas é importante salientar também que ele não fez uma escolha deliberada pelo prazer – ora, ele é então “vítima” das circunstâncias e age tomado pelo apetite e pelo prazer? Não, o acrático é responsável por seus atos. Então, quando dizemos que o acrático não age deliberadamente é no sentido de que ele não escolheu deliberadamente agir de maneira viciosa. Embora, naquelas circunstâncias ele tenha agido. E, como sabemos também – crônica de um fracasso anunciado –, ele se arrepende.

Assim, nesta *Dissertação*, procurei compreender o papel da acrasia na a partir ética de Aristóteles. Parti da leitura de que, diferente de Sócrates que negava a existência da acrasia no campo moral, Aristóteles consagrará a quase totalidade do livro VII da *Ética Nicomaquéia* ao estudo desse tema. Por sua vez, Sócrates defende que, se o agente conhece a regra moral, ele agirá conforme esse conhecimento, caso o indivíduo aja diferentemente ao que a regra moral determina é porque, então, ele não possuía verdadeiramente o conhecimento moral. Aristóteles defende que o acrático age contrariamente a sua escolha, àquilo que julga como sendo o melhor a ser feito. A

partir desse quadro analisamos os argumentos de Aristóteles em defesa da existência da acrasia (bem como as dificuldades de dar forma conceitual a esse fenômeno) e a sua crítica à tradição socrática.

CAPÍTULO I

O PROBLEMA DA POSSIBILIDADE DA ACRASIA

*“Ó doce abraço,
ó meiga pele e hálito suave dos filhos!
Ide! Ide! Não posso contemplar-vos
mais, mas sou vencida por males.
Sim, compreendo quais males farei.
O furor é superior à minha decisão,
ele causa os maiores males aos mortais. [...]
Não te aviltes, nem te recordes de filhos
amadíssimos, que geravas; mas por esta
breve vida, esquece-te de teus filhos.
Depois, pranteia! Ainda que os mates,
foram queridos e eu mulher de má sorte.”*

EURÍPEDES, *Medéia*, Tradução de Jaa Torrano, p. 91 e 101.

[1]. A ACRASIA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

“Um método que se pretenda rigoroso não se alimenta de preconceitos nem sabe o que vai encontrar: descobre.”

PORCHAT, O., *Ciência e dialética em Aristóteles*, p. 30.

Ainda hoje, passados mais de dois mil anos de sua primeira formulação, o problema da possibilidade da acrasia² continua bastante controverso. Com efeito, quando esse fenômeno é analisado sob o ponto de vista moral³ parece constituir uma contradição. Ele pode ser expresso, basicamente, com a seguinte questão: como um indivíduo, livre de impedimentos, pode agir contrariamente ao seu melhor juízo, àquilo que julga como o melhor a ser feito?

Uma das primeiras respostas que podemos oferecer a essa pergunta pode parecer um tanto evidente: não agimos, de fato, contrariamente aos nossos melhores juízos, se julgamos que algo é o melhor a ser feito, e nada nos impede, o fazemos.

Esse problema foi trazido à cena filosófica, pela primeira vez, por Sócrates – aliás, foi seu discípulo, Platão, quem lhe deu voz e também a ocasião de falar desse tema em seus *Diálogos*: mas, para *negar* a possibilidade de um tal fenômeno. Conforme o pensamento socrático, saber o que é o bem seria uma condição necessária e suficiente para engajar o agente na realização de uma ação efetivamente boa, uma vez

² Para o verbete “acrasia”, que é uma simples transliteração da palavra grega “akrasia”, o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* oferece a seguinte definição: “1. ausência de regra, de ordenação, de comedimento; desregramento, intemperança. 2. fraqueza de vontade; condição de quem, apesar de saber o melhor a ser feito, faz outra coisa”. Em grego clássico, a palavra ainda tem o sentido de “intempérie, de um mal tempo, de um desregramento das condições atmosféricas” (Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine. Paris, Hachette, 1963, p. 65). Embora ganhe precisões conceituais e limites de aplicação, o sentido filosófico que a palavra ganhará não diferirá de modo muito significativo do uso comum.

³ A acrasia também foi um assunto da medicina grega antiga, tratada por Hipócrates em *Da medicina antiga*, VII.

que o conhecimento seria capaz de nos governar – donde a impossibilidade de se saber o que é o melhor e não fazê-lo. Por conseguinte, as ações más se fundamentariam em um algum déficit cognitivo⁴. Assim, a acrasia surge à cena filosófica para, na verdade, ser rechaçada.

Ao longo de toda a história da filosofia, muito se discutiu essa questão – e inclusive logo depois que ela foi formulada por Sócrates. Aristóteles, discípulo de Platão, ofereceu, sem dúvida, novas perspectivas para a análise do “suposto” fenômeno da acrasia; ele consagrou a quase totalidade de um dos dez livros de sua *Ética Nicomaquéia* à investigação desse problema; e, além de defender a existência da acrasia no campo moral, ele ainda endereçou, expressamente, críticas às teses de Sócrates⁵.

E mesmo em nossos tempos, nos anos 70 do século passado, na esteira da longa história deste problema, um dos filósofos que o formulou muito claramente foi Donald Davidson⁶. O filósofo americano expõe o fenômeno da acrasia nos seguintes termos: “fazendo *x* um agente age de maneira acrática se e somente se: a) o agente faz *x* intencionalmente; b) o agente acredita que há uma outra ação possível *y* ao seu alcance; e c) o agente julga que, considerando todas as coisas [*all things considered*], seria melhor fazer *y* que *x*.”

⁴ Na discussão com Protágoras, Sócrates nega a existência do fenômeno da acrasia rejeitando a possibilidade da fraqueza do conhecimento. Ele afirma que o conhecimento não pode ser “arrastado”, mas ele constitui um recurso suficiente para o homem. Assim, alguém com tal saber não pode se portar como um escravo, que não possui seu próprio controle. Sócrates diz: “Se alguém conhece o que é o bem e o que é o mal, nada pode dominá-lo ou lhe obrigar a fazer coisas diferentes das que a ciência lhe prescreve.” (PLATÃO, *Protágoras*, 352c).

⁵ A doutrina socrática a qual tomarei como referência neste trabalho é a dos *Diálogos* de Platão. Não me deterei na questão de investigar se é exatamente a estes textos que Aristóteles se reporta ou ainda a qual figura de Sócrates ele alude (isto é, se ao Sócrates de Xenofonte, ou ao de Aristófanes, ou mesmo ao de Platão) – embora, haja relevância neste tipo de investigação, este não é o objetivo deste trabalho. De fato, o que me interessa para o desenvolvimento desta pesquisa é fazer um trabalho de comparação entre a ética de Aristóteles e a ética de Platão da fase dos diálogos ditos “socráticos”, e mais especificamente no diálogo *Protágoras*.

⁶ Cf. DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*, p. 22.

Assim esquematizado, o fenômeno da acrasia nos parece menos controverso. De fato, muitas vezes, acontece de sabermos o que deve ser feito, e mesmo darmos a nossa anuência a isso que deve ser feito, e ainda como correspondendo inclusive ao nosso melhor juízo, mas não agimos conforme esse conhecimento; esse nosso melhor juízo não resulta em uma ação efetiva.

Apesar de tudo isso – de termos tanto evidências e argumentos de que a acrasia é possível, quanto de que ela não é –, ao olharmos um pouco mais de perto esse fenômeno, ele revela um problema de fundo.

Porque, na verdade, o “suposto” fenômeno da acrasia revela de fato um problema filosófico mais profundo, qual seja: o que acontece quando, numa situação moral, há um confronto entre a razão e o desejo, ou entre elementos de ordem racional e elementos de ordem desiderativa? A resposta de Sócrates é que se o agente possui o conhecimento, a razão é que governará a ação do agente e ele agirá conforme a razão determina, em contrapartida, para Aristóteles, pode acontecer de o agente saber o que dever ser feito, mas agir sob a tutela do desejo, isto é, o agente pode agir de maneira acrática.

Todavia, tomemos, primeiramente, somente uma dessas questões para analisarmos melhor o problema. E esse ponto pode ser expresso com a pergunta: qual o papel do conhecimento na ação humana, que função desempenha o conhecimento quando agimos? Assim, tomemos, pelo menos inicialmente, o partido daqueles que defendem que a acrasia, de fato, é possível, que ela ocorre e está presente no cenário moral. Tomemos, então, o partido de Aristóteles, que a defende. Mas tomemos essa tese como aceita apenas por uma questão de método, ou seja, para entendermos o problema. Assim, a pergunta ficaria: qual o papel do conhecimento no fenômeno da acrasia, que

tipo de conhecimento está em jogo em uma ação considerada acrática? Feito esse recorte, o que pretendemos aqui nesse capítulo é, inicialmente, apenas mostrar como o fenômeno da acrasia é filosoficamente coerente em Aristóteles. Defenderemos que Aristóteles, embora dirija críticas à posição de Sócrates, enfatiza, em um sentido relevante, o papel do conhecimento na ação ao descrever o fenômeno da acrasia, a fim de torná-lo possível. Para isso, apresentaremos, principalmente, a doutrina do silogismo prático e algumas noções da teoria da ação formulada pelo Estagirita em sua ética. Começemos, então, com Aristóteles. Vamos precisamente ao livro VII da *Ética Nicomaquéia*⁷ – livro onde o filósofo discute extensamente esta questão.

[2]. UM ESBOÇO GERAL DO TRATADO DA ACRASIA: *EN*, VII 1-11

O tratado da acrasia⁸ ocupa os onze primeiros capítulos do livro VII da *Ética Nicomaquéia*. O plano geral do tratado parece muito claro. Em grandes linhas, podemos descrevê-lo como contendo uma introdução e o método para análise desse novo tema (capítulo 1), as opiniões sustentadas em relação a esse assunto (capítulo 2), as aporias decorrentes dessas opiniões (capítulo 3) e, por fim, as soluções formuladas pelo próprio Aristóteles como respostas às aporias suscitadas (do capítulo 4 ao 11)⁹.

⁷ A *Ética Nicomaquéia* (ou *EN*) será referida, como é praxe para as obras de Aristóteles, do seguinte modo: primeiro, pelo nome da obra e pelo número do livro em algarismos romanos; seguido do número do capítulo e da página em algarismos arábicos; e, por fim, a referência às colunas pelas letras “a” ou “b” e ao número das linhas em algarismos arábicos. Essa notação faz referência à edição canônica de Bekker (*Aristotelis opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri*, editio Academia regiae Borussica, 5 vol. Berlin, 1831).

⁸ A denominação “tratado da acrasia” é nossa e se refere a *EN*, VII, 1-11.

⁹ John M. Cooper parece até mesmo ver uma espécie de progressão na estrutura geral do tratado ao definir suas partes como construídas, cada uma, como um “step” ou “stage” que consistem “in applying the

Assim, o capítulo 1 faz uma introdução geral ao novo tópico que Aristóteles se propõe a investigar, a saber, os *traços do caráter a se evitar*. Desse modo, embora a acrasia seja o assunto que ocupará a maior parte do tratado, outras falhas morais serão também analisadas. A acrasia, por sua vez, não é propriamente um vício, nem uma virtude. Aristóteles já nas primeiras linhas diz “que são três os traços do caráter a se evitar: vício, acrasia e bestialidade”, ὅτι τῶν περὶ τὰ ἥθη φευκτῶν τρία ἐστὶν εἶδη, κακία ἀκρασία θηριότης; ora, o vício, a acrasia e a bestialidade são caracterizados no escopo geral das “τὰ ἥθη φευκτῶν”¹⁰; desse modo, a acrasia, e os demais elementos que ele enumera, estariam sob uma mesma rubrica, qual seja, essas disposições do caráter a serem evitadas.

As opiniões que serão objeto de análise no tratado são em número de seis¹¹. Aristóteles faz uma espécie de recenseamento, que não pretende ser exaustivo, daquilo que é comumente dito a respeito da acrasia. A restrição que ele faz é que tais opiniões apresentadas sejam as “reputadas (...), ou, na falta delas, a maior parte delas que o são, ou as mais importantes”¹². Com efeito, são teses que encontramos ou bem em obras de Platão ou bem são afirmações resultantes de alguma suposta confusão conceitual. De qualquer modo, é a partir da análise dessas opiniões que Aristóteles formulará questões ou *aporias* que elas mesmas suscitam. Contudo, ao fim das contas,

method as set out there to this topic”; cf.: COOPER, J. M., *Nicomachean Ethics VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles*, In: NATALI, C. (ed.) *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*. Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 9.

¹⁰ Do lado oposto a esses *traços do caráter a serem evitados* estão seu contrários, que são enumerados como sendo, respectivamente, a virtude, a continência e a perfeição divina. Richard Bodéüs propõe de maneira bastante didática a seguinte “escala decrescente de perfeição”: 1) a perfeição divina; 2) a virtude moral; 3) o domínio de si ou continência; 4) a ausência do domínio de si ou acrasia; 5) o vício; e 6) a bestialidade. Os dois extremos (1 e 6) não somente representam, segundo Bodéüs, *formas* de perfeição ou desvios diferentes de todo o resto, mas gêneros de coisas que, por excesso ou por falta, estão fora do domínio humano. Cf.: ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. Tradução, apresentação, notas e bibliografia de R. Bodéüs. Paris, Flammarion, 2003, p. 346, n. 5.

¹¹ Essas opiniões, apresentadas em VII, 2, podem, para uma maior comodidade, ser delimitadas e enumeradas da seguinte forma: opinião 1: 1145b9-10; opinião 2: 1145b10-12; opinião 3: 1145b12-14; opinião 4: 1145b14-17; opinião 5: 1145b17-19; opinião 6: 1145b19-20.

¹² *EN*, VII, 2, 1145b5-6.

veremos que Aristóteles parece não rejeitá-las por completo; ele acaba, em algum sentido, conservando muitos pontos dessas teses inicialmente apresentadas como opiniões¹³.

A apresentação e exame das aporias que é feito na sequência do tratado (capítulo 3) prepara o terreno para as soluções que serão apresentadas por Aristóteles. Com efeito, podemos dizer que as aporias surgem da comparação e confronto do que dizem essas diversas opiniões; assim, o filósofo faz esse exame prévio desses pontos controversos que, desse modo, servirão como motes para o desenvolvimento das soluções.

[3]. A APORIA ACRASIA/CONHECIMENTO

Para o ponto que nos interessa neste trabalho, nos deteremos na análise da opinião 3 e na descrição da aporia referente a essa opinião. A opinião é a seguinte:

“Ademais, o acrático (*akratēs*) age, por sua parte, sabendo (*eidos*) que ele pratica ações vis, porque ele é possuído pela afecção (*pathos*), enquanto o indivíduo continente (*enkrates*), sabendo que seus apetites (*epithumiai*) são vis, não os obedece porque ele é possuído pela razão (*logos*).”¹⁴

Desta opinião, em especial, Aristóteles conservará muitos elementos. Uma vez que esta tese, ao oferecer uma descrição do acrático e de sua diferença em

¹³ O próprio Aristóteles faz essa ressalva, vejamos: “Eis, portanto, os tipos de questões (*aporiai*) que se apresentam. Mas há em tudo isso coisas a eliminar e outras a conservar. Resolver a questão é, com efeito, descobri-la”, *EN*, VII, 4, 1146b5-7.

¹⁴ *EN*, VII, 2, 1145b12-14.

relação ao indivíduo continente (*enkrates*), dá algum lugar para existência da acrasia – embora, como veremos adiante, Aristóteles refinará os termos de sua causa e de seu funcionamento. Mas é precisamente esta opinião que Sócrates combatia, já que ele, de modo algum, concordava com a existência da acrasia¹⁵. Em seguida, Aristóteles formula a primeira aporia – que resulta da análise da opinião descrita acima. O cerne da aporia pode ser percebido na seguinte passagem:

“Mas podemos nos perguntar como ocorre que se tenha uma vista correta sobre as coisas (*hupolambanon orthos*), quando damos sinais de acrasia (*akrasia*)?”¹⁶

A formulação desta aporia tem algumas sutilezas que devemos observar. À primeira vista, a dificuldade que Aristóteles apresenta consiste em saber como é possível que um agente faça um julgamento correto, *orthos hupolepsis*, a respeito de uma situação e, no entanto, aja contrariamente àquilo que julga correto, em outras palavras, como é possível uma desarmonia entre o correto julgamento e a ação? Mas a sutileza consiste em observar que Aristóteles já na própria formulação da aporia toma um partido, ou seja, ele toma como dada a existência da acrasia. Porque, de fato, ele se pergunta como é possível “que se tenha uma vista correta sobre as coisas, *quando damos sinais de acrasia (akrateuetai tis)*”, ou seja, ele parte do fato de que o agente está em acrasia; e, poucas linhas depois, ele retoma a formulação dessa aporia, agora questionando que tipo de conhecimento está em jogo no caso dos acráticos, Aristóteles

¹⁵ Aristóteles, mais adiante, descreverá melhor a posição de Sócrates, ao dizer: “Seria surpreendente, uma vez a ciência (*epistēmēs*) nele, segundo a crença de Sócrates, que um indivíduo fosse dominado por algo outro que o arrastaria de maneira indecisa como um ser servil. Sócrates, com efeito, combatia comumente o argumento que lhe opunha com a convicção de que a acrasia não existe; pois ninguém – julgava ele –, se possuía uma ideia, agiria de encontro com isso que tem de melhor: se age assim, é, ao contrário, por ignorância (*agnoian*).” *EN*, VII, 3, 1145b23-28.

¹⁶ *EN*, VII, 4, 1145b21-22.

diz: “Assim, portanto, é preciso ver se os acráticos agem com conhecimento de causa ou não, e de qual maneira pode-se dizer que eles sabem o que eles fazem”¹⁷.

A partir disso, Aristóteles oferece, ao longo de VII 3, quatro soluções para esta aporia, a saber: (i) o fato de se ter um conhecimento em ato e se fazer ou não uso dele; (ii) em uma ação, fazer uso da premissa universal, mas não da particular; (iii) que ter ciência se diz em vários modos; e, por fim, (iv) a introdução da doutrina do silogismo prático¹⁸. Eu vou me ater à análise apenas desta última solução, ou seja, a que trata da natureza do silogismo prático porque nela é que fica clara a distinção entre a sua doutrina e a de Sócrates e é exatamente neste ponto que Aristóteles justifica também um certo retorno a Sócrates.

Embora não encontremos nas obras de Aristóteles, nas quais ele se ocupa da doutrina do silogismo em geral, uma análise pormenorizada desta forma específica de silogismo – que chamamos silogismo prático –, ele utiliza um bom número desse tipo de raciocínio ao longo de seus escritos – podemos encontrar pelo menos oito exemplos no *corpus* aristotélico¹⁹. Um ponto, ao menos, podemos sustentar: que ele faz uso deste recurso para representar a ação humana e tal artifício nos permite melhor compreender o que está em jogo no momento da ação – o que para análise do fenômeno da acrasia é relevante porque Aristóteles privilegia o momento da ação do acrático.

¹⁷ Cf.: *EN*, VII, 4, 1146b7-8.

¹⁸ Cf.: *EN*, VII, 3. Com algumas nuances, Richard Robinson descreveu muito bem essas quatro soluções em seu brilhante artigo “Sobre a Akrasia em Aristóteles” In: ZINGANO, M. (org.). Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo, Odysseus Editora, 2010, p. 66-72.

¹⁹ Temos, dentre esses, um exemplo dado em *Do Movimento dos Animais*, 701a13-14: “Todo homem dever caminhar”[premissa maior], eu sou um homem [premissa menor], logo eu caminho [conclusão]”.

Assim, a premissa maior representa uma regra universal, enquanto a menor, se refere à situação particular na qual ocorre a ação, e a conclusão descreveria o próprio ato²⁰.

[4]. *EN*, VII 3: TRATAMENTO DA APORIA ACRASIA/CONHECIMENTO

Dito isso, no *tratado da acrasia*, e fundamentalmente no capítulo III, há, ao menos, três passagens que julgamos cruciais para fundamentar a interpretação que propomos inicialmente e que elas têm o silogismo prático como uma peça importante na montagem da argumentação. Como dissemos acima, a nossa leitura insiste no fato de que Aristóteles, embora dirija críticas à posição intelectualista de Sócrates, privilegia, em um sentido relevante, o papel do conhecimento na ação, ao descrever o fenômeno da acrasia. E com isso queremos ressaltar uma certa dívida para com Sócrates que Aristóteles revela ao apresentar a doutrina do silogismo prático e que fica ainda mais clara quando, ao final da apresentação de sua argumentação, ele próprio tentar explicar a sua diferença em relação à doutrina de Sócrates. Assim, estas três passagens (ou seções) a que nos referimos são as seguintes: (i) 1146b35-1147a10, em que há a apresentação do primeiro argumento utilizando a doutrina do silogismo; (ii) 1147a24-b3, onde é feita a apresentação do segundo argumento também utilizando a doutrina do silogismo; e, por fim, (iii) 1147b9-17, passagem em que o próprio Aristóteles

²⁰ Sobre a doutrina do silogismo prático, leiamos uma passagem do artigo muito instrutivo de Michel Crubellier *O silogismo prático ou como o pensamento move o corpo*: “Assim, a ação não é inferida nem deduzida a partir de duas premissas; mas ela resulta de sua síntese e de sua fusão, da mesma maneira que o conteúdo da conclusão resulta da composição das premissas. A fórmula desta fusão é dada no *De anima*: ‘o que move em todo caso é o bem [...]; não todo o bem, mas o bem realizável na ação’. Pois, do mesmo modo que a maior é a ‘premissa do bem’, a menor é a ‘premissa do possível’: seu objeto específico é um *praktōn*, ou seja, uma ação possível, um *affaire* no sentido etimológico da palavra, isto é, um elemento de minha situação presente que se encontra acessível à minha ação”, p. 23-24.

“harmoniza” sua tese com a doutrina socrática. Analisemos, portanto, mais detidamente, cada uma dessas seções. A primeira, pois, diz o seguinte:

“Ademais, uma vez que existem dois tipos de proposições (*protasis*), nada impede que aquele que tem o conhecimento das duas de agir de encontro a esse conhecimento (*epistēmē*), se, todavia, ele fizer uso da universal (*katholou*), e não da particular (*kath'hekasta*). Com efeito, são as coisas particulares que são executáveis (...). Assim, saber que todo homem obtém benefícios de alimentos secos é uma coisa; mas: isso é uma das coisas desse gênero? Eis o que o agente ou bem ignora, ou bem não tem atualmente presente no espírito.”²¹

Nesta primeira passagem, de modo geral, Aristóteles, além desenhar os primeiros contornos do que está em jogo no momento da ação, o faz se servindo dos termos da lógica do silogismo. O agente pode ter o conhecimento da proposição universal e da particular, mas não fazer uso destas últimas no momento da ação. E, por outro lado, pode acontecer de o agente ignorar que tal situação é o caso da aplicação da regra universal – embora, neste caso, não se possa propriamente imputar responsabilidade moral ao agente, mas Aristóteles, neste ponto, de sua argumentação parece querer apenas desenhar um esquema dos elementos que estão em jogo no momento de uma ação.

E, na sequência, ainda apresentando os argumentos dos quais se vale para resolver a aporia acrasia/conhecimento, o filósofo explica melhor o funcionamento do silogismo e também como ocorre a acrasia.

Aristóteles começa a segunda seção (1147a24-b3) ressaltando que podemos entender a causa da acrasia observando as coisas de um ponto de vista físico – e, embora ele não explique o que exatamente seria esta visão física ou natural, pode-se interpretar – pelo menos aqui nesta passagem – que ele se refira à descrição que será

²¹ EN, 5, 1146b35-1147a7.

feita adiante dos elementos psicológicos e corporais que estão em jogo quando o indivíduo age de maneira acrática.

Assim, depois dessa nota inicial, Aristóteles introduz propriamente suas teses. Ele diz inicialmente que: “A premissa universal (*katholou*), com efeito, exprime uma opinião (*doxa*), enquanto a segunda diz respeito a coisas particulares (*kath’hekaston*) – das quais a percepção (*aisthēsis*) tem domínio. Ora, quando elas engendram uma só, é preciso, necessariamente, que o que delas é concluído seja, nesse caso, declarado pela alma (*psuche*).” Um dos pontos importantes deste trecho é a primazia que Aristóteles dá à percepção porque seria ela o elemento de que o agente se utiliza para apreensão da premissa menor. E é a premissa menor, por sua vez, que diz respeito à situação particular propriamente. O exemplo seguinte que Aristóteles formula é fundamental para entender o problema.

“Por exemplo, suponhamos que <i> a opinião universal (*katholou doxa*) que possui o agente lhe interdita de experimentar < tudo o que doce >, mas que, por outro lado, ele tenha <ii> a opinião (*doxa*) de que tudo o que é doce é agradável: se ele vê que tal coisa é doce e se esta última opinião se apresenta em ato em seu espírito, enquanto, justamente, ele tem apetite (*epithumia enousa*) – certamente, há a proposição que lhe ordena abster-se, mas é o apetite que o conduz, pois é ele que tem a capacidade de pôr em movimento cada parte de nós mesmos.”²²

Este trecho é crucial porque é aqui que Aristóteles oferece a descrição mais completa do fenômeno da acrasia. Este exemplo deixa bem claro que no fenômeno da acrasia há, primeiramente, um conflito de opiniões: neste exemplo, ilustrado pelo conflito da opinião <i>, opinião que possui o agente que lhe interdita de experimentar

²² EN, VII, 5, 1147a31-b3. Com grifos e notações minhas.

tudo o que doce, e a opinião <ii>, opinião de que tudo o que é doce é agradável. O acrático, portanto, tem essas duas opiniões em seu espírito. Uma vez estando em uma situação em que tenha de escolher entre (i) e (ii), embora saiba que (i) é o melhor a ser feito, pois tem essa proposição no espírito como uma opinião universal, ele age conforme (ii). O acrático age conforme (ii) porque é esta última opinião que se apresenta *mais forte* em seu espírito no momento da ação. Assim, o acrático, ao agir conforme (ii), ele age *por appetite*, seguindo, portanto, o que é lhe é prazeroso no momento.

Esquemáticamente, a ação do acrático seria a seguinte:

Momento (a):

Opinião <i>: Não se deve experimentar o que é doce

Opinião <ii>: Tudo o que é doce é agradável

Momento (b):

Tudo o que é doce é agradável

Tal coisa é doce

Experimento tal coisa doce

Na linha seguinte, Aristóteles prossegue ainda explicando o fenômeno da acrasia, mas, agora, em um tom mais conclusivo:

“Por consequência, ocorre que se é vítima de acrasia por efeito de algum tipo de argumento, ou seja, de uma opinião. Esta, no entanto, não é, nela mesma,

contrária à reta razão (*orthō logō*); ela se opõe apenas acidentalmente (*kata sumbebēkos*), pois é o apetite que lhe <a ela> é contrário, não a opinião.”²³

Este trecho apresenta algumas dificuldades, embora ele não contrarie a interpretação que seguimos até aqui. Quando Aristóteles diz que “se é vítima de acrasia por efeito de algum tipo de argumento, ou seja, de uma opinião”, entendemos que ele se refira ao conflito de opiniões contrárias que o acrático possui em sua alma, mas que no momento da ação, uma delas acaba prevalecendo, e é exatamente aquela que busca o prazer, fazendo-o agir por apetite. Agora, quando ele diz que esta opinião (de que “tudo o que é doce é agradável”, no caso do exemplo que usa) “não é nela mesma contrária à reta razão (*orthō logō*), ela se opõe apenas acidentalmente (*kata sumbebēkos*)”, tal afirmação provoca alguma dificuldade. Para essa dificuldade, interpretamos que Aristóteles queira dizer que a opinião que o acrático acaba por seguir está na *mesma rubrica* das opiniões, isto é, no terreno da razão, ao passo que o apetite do acrático está totalmente alheio à razão e lhe é inclusive contrário – donde ele conclui o período dizendo: “pois é o apetite que <a ela, à reta razão,> lhe é contrário, não a opinião.”

Por fim, na terceira seção que selecionamos para análise, Aristóteles retoma mais expressamente seu diálogo com Sócrates.

“Por outro lado, sendo dado que a última proposição (*teleutaia protasis*) é a opinião (*doxa*) que se faz a partir do sensível (*aisthētou*) e que é ela que governa as ações (*kuria ton prakseon*), é, portanto, ela que um indivíduo atormentado pela afecção (*pathei*) ou bem não possui, ou bem a tem como se dela tivesse conhecimento (*epistasthai*) somente verbal (*legein*), a maneira do bêbado que declama os versos de Empédocles. De fato, dado que o último termo não é universal, e não parece ter caráter científico como universal, o que

²³ EN, VII, 5, 1147b1-3.

ocorre parece com o que Sócrates buscava mostrar: não é, com efeito, o que parece ser a ciência (*epistēmēs*) no sentido forte que é presente quando se produz a afecção, e não é ela que se encontra arrastada para todas as direções por causa da afecção, é, ao invés disso, o conhecimento sensível (*aisthētikēs*).”²⁴

Aqui Aristóteles dá primazia ao conhecimento perceptivo que o agente mobiliza no momento da ação. Assim, uma vez em estado de acrasia, e possuindo tanto a premissa universal que o ordena a seguir a razão, como a premissa universal que o impõe a seguir o apetite, o acrático acaba sendo levado por esta última e pela percepção que lhe demanda o apetite, isto é, de que tal situação lhe é prazerosa. Desse modo, embora tenha em sua alma a premissa universal que segue a razão, o acrático, no momento da ação não faz a conclusão a partir dela (tal é o caso daquele que se controla – o continente²⁵), porque tomado pelas afecções não consegue fazer uso correto de sua percepção; e neste sentido é que se pode dizer que há uma falha no conhecimento perceptivo no acrático.

Em contrapartida, Aristóteles parece querer resguardar a tese de Sócrates. Mas ele o faz de maneira um tanto controversa. A controversa consiste em entender por que Aristóteles usa o termo ciência (*epistēmē*) neste ponto de seu argumento. Se com ciência, Aristóteles aqui se refere ao conhecimento científico, próprio das ciências teóricas, é curioso: tal fato é curioso porque, provavelmente, nem o próprio Aristóteles, pensara em pôr esse tipo de conhecimento em questão – e tampouco Sócrates. Por outro

²⁴ EN, VII, 5, 1147b13-17.

²⁵ Marco Zingano descreve claramente as figuras do acrático (*akratēs*), do continente (*enkrates*) e do temperante (*sōphrōn*), leiamos: “O homem que se controla, assim como o acrático sabem o que deve ser feito; enquanto o primeiro mantém-se firme, o segundo, por fraqueza da vontade, termina por fazer o contrário do que reconhece como sendo o dever. (...) O homem que se controla difere do homem temperante na medida em que enfrenta um conflito entre as partes da alma, enquanto, no temperante, não há nenhum conflito, pois sua vontade quer harmonicamente o que ordena a razão.” *Aristóteles: tratado da virtude moral*, p. 87.

lado, se com ciência Aristóteles esteja se referindo à premissa universal que possui o acrático e que, portanto, de fato, não é abalada, posto que ela poderá depois ser recuperada pelo próprio acrático, teríamos um Aristóteles um tanto socrático.

Um Aristóteles socrático no sentido de que, para tornar filosoficamente coerente a possibilidade da acrasia, o Estagirita, de fato, precisa garantir que, em um sentido forte, o conhecimento da premissa universal que segue a razão não pode ser abalado. Porque, como ele mesmo dirá: o acrático, uma vez praticada a ação, *sofre um tipo de conflito* pois, ele, em sentido relevante, conhece a regra moral e faz o melhor juízo sobre como agir em determinada situação. Assim, qualquer leitura que se faça, Aristóteles ainda deixa revelar uma dívida com a tradição socrática, que parece não ter liquidado por completo: a dívida consiste exatamente em ter de postular um conhecimento inabalável no campo moral que, com outras palavras, Aristóteles denomina: conhecimento em potência.

[5]. A DÍVIDA DE ARISTÓTELES

No século XX, o comentador inglês Richard Robinson, em seu instigante artigo *Aristóteles e a acrasia*²⁶, publicado nos anos 50, reacendeu a polêmica acerca do problema da acrasia. Robinson, amparado em uma passagem de 1147b6, a saber: “como a ignorância é dissipada e o acrático retoma o seu conhecimento”, fundamentalmente,

²⁶ Originalmente publicado em francês: ROBINSON, R. L'acrasie selon Aristote. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 80, (1955), p. 261-280. Atualmente traduzido para o português na coletânea: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo, Odysseus Editora, 2010, p. 65-83.

defendeu que Aristóteles não explica o tipo essencial de acrasia, qual seja, aquela em que ocorre quando *um homem age de modo errado embora entenda perfeita e completamente, no próprio momento em que pratica o ato, que está errado*; essa, precisamente, seria a essência da acrasia e o único tipo de acrasia que precisaria de explicação; mas, é exatamente o único tipo de acrasia que Aristóteles não explica – escreve o intérprete. Todavia, Robinson argumenta que, com efeito, Aristóteles não precisa explicar esse tipo de acrasia, pelo simples fato de que esse tipo de acrasia nunca ocorre. Esse seria um caso totalmente imaginário, ao passo que Aristóteles pretende, antes, explicar a realidade – desse modo, Robinson salvaguarda as teses do Estagirita.

De fato, percorrendo o cerne do argumento aristotélico no tratado da acrasia, Aristóteles não nos oferece a explicação para este “tipo de acrasia” descrito no parágrafo anterior. Esse descompasso tão contundente entre o conhecimento e a ação não parece estar no horizonte de Aristóteles; em alguma medida ele precisa dar um papel para o conhecimento em sua ética. E, assim, talvez aqui, ao tentar se livrar tão expressamente do peso do intelectualismo socrático, ele tenha, ao mesmo tempo, dado pistas de sua dívida com a tradição que ele próprio carrega em sua filosofia. Essas pistas, por sua vez, põem sempre em questão a possibilidade da acrasia.

CAPÍTULO II

VIRTUDE E CONHECIMENTO EM SÓCRATES

“Outra coisa que também me parece metafísica é isto: – Dá-se movimento a uma bola, por exemplo; rola esta, encontra outra bola, transmite-lhe o impulso, e eis a segunda bola a rolar como a primeira rolou. Suponhamos que a primeira bola se chama... Marcela, – é uma simples suposição; a segunda, Brás Cubas; – a terceira, Virgília. Temos que Marcela, recebendo um piparote do passado rolou até tocar em Brás Cubas, – o qual, cedendo à força impulsiva, entrou a rolar também até esbarrar em Virgília, que não tinha nada com a primeira bola; e eis aí como, pela simples transmissão de uma força, se tocam os extremos sociais, e se estabelece uma coisa que poderemos chamar – solidariedade do aborrecimento humano. Como é que este capítulo escapou a Aristóteles?”.

MACHADO DE ASSIS, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Cap. XLII.

1. A PERSONAGEM SÓCRATES: O *FILÓSOFO* DE PLATÃO

“Sócrates, cujas lições diziam respeito exclusivamente a assuntos morais, tendo, neste domínio, buscado o universal, foi o primeiro a direcionar o pensamento sobre as definições.”
ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6, 987b1-5.

Como dissemos anteriormente²⁷, o problema da possibilidade da acrasia foi tratado, no campo da filosofia, primeiramente por Sócrates. De fato, em seus primeiros *Diálogos*, Platão, por intermédio de uma de suas personagens mais ilustre – Sócrates – negava que fosse possível ocorrer a acrasia. É verdade também que o “Sócrates” que mais teve sucesso na história da filosofia foi exatamente a personagem construído por Platão em seus escritos.

Sócrates é, sem dúvida, um dos personagens mais intrigantes de toda história da filosofia. A começar pelo fato de a posteridade a ele fortemente reporta-se atribuindo o título de “pai da filosofia” ou mesmo o tomando como um divisor de águas na filosofia; além de muitos filósofos da posteridade reivindicarem uma certa herança da filosofia socrática. Entretanto, Sócrates nada escreveu! Tudo o que conhecemos da filosofia de Sócrates, portanto, é por intermédio de fontes indiretas. Xenofonte, Aristófanes, Platão e, inclusive, o próprio Aristóteles são as fontes antigas que nos legaram testemunhos da filosofia de Sócrates.

A partir desse fato, digamos histórico (não se sabe exatamente o porquê de Sócrates nada ter escrito), uma das figuras de Sócrates que teve mais sucesso na

²⁷ Cf.: *Cap. I*, p. 18.

história da filosofia foi exatamente, como dissemos, aquela construída por um de seus discípulos mais geniais: Platão. A personagem Sócrates desempenha um papel central em muitos dos diálogos platônicos. Nos chamados “diálogos de juventude” de Platão, Sócrates é quem, de fato, aparece como representando a função daquele que conduz o diálogo e encaminha as discussões para uma direção por ele motivada. Estes diálogos, não sem razão, pois, são chamados de *diálogos socráticos*.

Desde o fim do século XIX, costuma-se classificar os diálogos de Platão em três grupos cronológicos, cada conjunto correspondendo a uma fase pela qual passara o desenvolvimento da filosofia platônica, são elas: fase de juventude, de maturidade e velhice. A partir daí, a filosofia de Sócrates estaria melhor apresentada nos diálogos de juventude. Os diálogos que estão compreendidos nesta primeira fase de Platão são: *Apologia de Sócrates, Críton, Hípias Menor, Hípias Maior, Íon, Alcibíades, Laques, Menexeno, Eutífron, Górgias, Cármides, Mênon, Lísias, Eutidemo e Protágoras*²⁸.

A partir deste quadro inicial, faremos um recorte conforme o tema que nos interessa especificamente aqui nesta pesquisa, a saber, a relação da tese socrática da virtude como conhecimento e a implicação desta tese na negação da acrasia. Assim, o diálogo *Protágoras* será nosso objeto de investigação, uma vez que nele Sócrates, de maneira mais expressa, se detém em combater uma possível tese que ele nomeia “se deixar vencer pelo prazer”²⁹, isso porque esta tese estará em desacordo com a tese socrática da virtude como conhecimento. Devemos dizer também que é verdade que

²⁸ Cf. DORION, A-L. *Comprender Sócrates*, p. 34.

²⁹ *Protágoras*, 352e.

Sócrates não usa expressamente o termo *acrasia* neste diálogo³⁰, mas o problema do conflito entre o saber e as afecções no que diz respeito ao agir humano é claramente tratado por Sócrates ao final do diálogo *Protágoras*, e é a esta tese que Aristóteles refere-se ao formular o problema da *acrasia* em *Ética Nicomaqueia VII*.

Assim, pois, constituiu-se a leitura de que a ética de Sócrates é decididamente intelectualista, visto que recusa admitir, contrariamente à opinião amplamente difundida – denominada no contexto do diálogo como a opinião da *maioria dos homens* – de que um agente, sabendo o que é o bem, possa, no entanto, não fazê-lo em razão da força e do vigor de uma afecção qualquer: quer se trate da cólera, do medo, do desejo ou mesmo do prazer³¹.

O intelectualismo socrático, pois, como bem descreve René Lefebvre, seria portador de ao menos três características: (a) uma teoria da alma na qual não haveria representação dela como “multipartida”, o que deixa a possibilidade de a ação em geral, e da boa ação em particular, efetivar-se por uma relação ao bem cuja motivação seria de ordem cognitiva; (b) a promoção de paradoxos, a saber, que ninguém age mal voluntariamente, que a virtude é saber (da qual decorreria a sua unidade) e que a virtude pode ser ensinada; e, por fim, (c) a negação da realidade e da possibilidade da *acrasia*³². Portanto, esse primeiro Sócrates que Platão descreve constrói um ambiente que é favorável ao primado da razão em assuntos morais e não haveria assim lugar para possibilidade da fraqueza do conhecimento.

³⁰ Platão somente usará expressamente o termo *acrasia* em sua última fase. Temos como exemplo de seu emprego em *Leis*, V, 734b. Mas é verdade que já em sua segunda fase, na *República*, por exemplo, com a teoria da tripartição da alma a *acrasia* torna-se teoricamente admissível.

³¹ Cf. DORION, A-L. *Op. cit.*, p. 69.

³² Cf. LEFEBVRE, R. *Do intelectualismo do Protágoras ao pluralismo das Leis*, p. 43-44.

Lemos nas páginas do *Protágoras*: “se alguém conhece o que é o bem e o que é mal, nada pode dominá-lo ou lhe obrigar a fazer coisas diferentes daquelas que a ciência lhe prescreve”³³. Esta é, pois, uma das teses centrais que corroboram o intelectualismo socrático. Esta tese é antecedida e sucedida por uma série de argumentos nos quais Sócrates constrói sua doutrina da virtude como conhecimento.

De maneira geral, o diálogo *Protágoras* se ocupa de um problema inicial, e que acaba dando coerência temática ao diálogo, que é se a virtude pode ou não ser ensinada. O enredo do diálogo tem, pois, o sofista Protágoras como um dos personagens principais, uma vez que ele se apresenta como um professor que pretende ensinar a virtude política aos seus ouvintes; ele está em Atenas, na casa de Cálías, e promove um encontro no qual professará seu ensino. Protágoras diz ensinar a virtude política, mas a virtude pode ser ensinada? Eis uma objeção que Sócrates propõe. Para responder a esta objeção, será preciso, pois, definir a virtude. Esta questão, de certo modo, percorrerá todo o diálogo. E, depois de uma série de intervenções, a virtude será investigada sob um novo prisma: se ela é uma ou múltipla.

Assim, a tese de que a virtude é um conhecimento – ou a “doutrina da virtude como ciência”, como também é chamada – é introduzida no contexto da discussão de Sócrates e o sofista Protágoras em torno da questão da unidade da virtude. Sócrates havia posto a questão da unidade da virtude no início do diálogo³⁴ e, após uma

³³ *Protágoras*, 352c.

³⁴ Em 329c-d, Sócrates põe, inicialmente, o problema da unidade das virtudes perguntando ao seu interlocutor Protágoras: “Tu disseste, de fato, que Zeus havia enviado aos homens a Justiça e a Vergonha; em teu discurso, por outro lado, tu falaste várias vezes da justiça, da sabedoria, da piedade e de todas outras qualidades deste gênero, como se elas fossem algo único, em uma palavra: a virtude; eu gostaria que tu me desses uma explicação precisa sobre este assunto: a virtude é uma coisa única, e a justiça, a temperança e a piedade são suas partes, ou bem todas as qualidades que acabo de citar são nomes de uma mesma realidade única?”. Essa questão animará grande parte do diálogo. Haverá o desenvolvimento de, ao menos, quatro argumentos para esta questão, que Sócrates conduzirá com o intuito de mostrar a unidade das virtudes.

série de argumentos e uma interrupção, ela é agora retomada. Sócrates então, mais uma vez, questiona o sofista: “Saber (*sophía*), temperança (*sophrosúnē*), coragem (*andreía*), justiça (*dikaíosunē*) e piedade (*hosiótēs*), que são cinco nomes diferentes, remetem a uma única coisa ou, sob cada um desses nomes, existe uma certa realidade própria, uma coisa, que possui a cada vez sua capacidade específica e é absolutamente distinta das outras?”³⁵. O intuito de Sócrates, com efeito, é buscar uma definição para a noção de virtude e ele a conduz pelo exame da unidade entre elas.

Ora, Sócrates, ao interrogar Protágoras, tenta convencê-lo de que há algo de comum entre as virtudes. Fazendo uso do recurso de comparação com as técnicas (pois a arte de mergulhar, de cavalgar, por exemplo, teriam um certo saber envolvido na execução destas técnicas), o filósofo busca diferenciar, por exemplo, a audácia da coragem, argumentando que há um saber no corajoso que é ausente no audaz; tal raciocínio leva Sócrates a concluir que a coragem teria um saber que a caracterizaria. Conclusão que Protágoras rechaça, e argumenta que a coragem “provem da natureza de uma boa alimentação da alma”³⁶. A recusa de Protágoras dessa tese leva Sócrates a uma nova investigação do papel do conhecimento. Nas páginas seguintes do diálogo, o que Sócrates buscará defender é que a virtude é conhecimento e que ele é que dirige uma vida virtuosa.

³⁵ *Protágoras*, 349b.

³⁶ *Protágoras*, 350a-351b.

2. A DOUTRINA DA VIRTUDE COMO CONHECIMENTO

Sócrates, nas linhas seguintes do diálogo³⁷, introduz a questão do bem viver (*eu zēn*) e sua relação com o prazer (*hedone*) e com o conhecimento. Podemos dizer inicialmente que Sócrates, de maneira geral, tem como objetivo provar que a virtude sendo um conhecimento (ciência), o prazer não teria o poder de vencê-la, uma vez que a ciência é quem comanda aquele que conhece o bem.

Numa primeira parte da argumentação socrática ele questiona: “Protágoras, tu também vais, como a maioria, chamar de más certas coisas agradáveis e boas certas coisas desagradáveis? Pois o que eu digo é: enquanto agradáveis, porventura nisso elas não são boas, a menos que algo outro delas resulte? E, por outro lado, as desagradáveis não são igualmente más enquanto desagradáveis? [...] E as que chamas agradáveis não são aquelas que participam do prazer ou causam prazer?” Desta primeira parte do argumento, o que Sócrates quer introduzir é que não se pode dizer que é mal em si o que é prazeroso enquanto tal, nem bom em si o que é desagradável em quanto tal. É pelas consequências que se deve julgar se um certo prazer é um bem ou um mal. Sócrates planeja fazer uma espécie de limpeza conceitual e não identificar pura e simplesmente o prazer ao bem, como se poderia inicialmente acreditar. Ele não faz mais do prazer um padrão ou critério suficiente de medida do que é o mal e do que é o bem.

Na sequência do diálogo temos, pois, a célebre tese de Sócrates de que a virtude é conhecimento, eis o texto: “Se alguém conhece o que é o bem e o que é o mal, nada pode dominá-lo ou lhe obrigar a fazer coisas diferentes das que a ciência lhe

³⁷ 351b.

prescreve”³⁸. Esta tese é proferida exatamente num contexto em que Sócrates constrói sua argumentação em defesa da primazia do conhecimento em relação ao prazer. Como veremos é contra uma tese de um “hedonismo radical” – este hedonismo radical, aliás, é atribuído à “maioria dos homens” – que o filósofo afirmará o primado do conhecimento. Sócrates, por sua vez, não excluirá por completo o prazer de sua concepção de vida feliz, mas com certeza dará o posto de comando ao saber.

Assim, para introduzir esta questão, em 351b, Sócrates inicia uma discussão com Protágoras sobre o que significa o viver bem (*eu zēn*). Num primeiro momento, é estabelecido que esse viver bem é *viver agradavelmente* (*hēdeōs zēn*). E deste ponto inicial estabelecido, chega-se a esmiuçar um pouco o que seria este *agradável* (*hēdus*). Este “agradável” é, sem delongas, associado ao prazer (*hēdonē*) e ambos, Sócrates e Protágoras, acordam sobre este ponto. Sócrates diz: “Dás o nome de agradável ao que está ligado ao prazer ou é causa do prazer?”, avaliação com a qual Protágoras prontamente admite: “Perfeitamente”.

Mas se o prazer é tomado como causa deste agradável, e o agradável, por seu turno, fora relacionado ao *viver bem*, teríamos como consequência que o prazer seria, ao final das contas, o fundamento deste viver bem; o prazer é que seria algo a ser buscado para a realização de uma vida feliz. Desse modo, o prazer seria de fato um bem a ser perseguido? A partir deste ponto, Sócrates formula a questão que guiará grande parte das discussões nesta parte do diálogo: o prazer em si (*hēdonē autos*) é ou não um bem?

Para tratar desta questão, Sócrates propõe que será preciso passar para um outro grau de investigação, será necessário examinar o conhecimento (*epistēmē*). E

³⁸ PLATÃO, *Protágoras*, 352c.

já tendo investigado a relação entre o prazer e o agradável, agora o filósofo se propõe a examinar no pensamento (*dianoia*) o próprio conhecimento. Sócrates faz uso do diálogo com seu interlocutor para a investigação: “já tendo visto, pelo o que dissestes, qual é a tua maneira de pensar a respeito do bom e do agradável, precisarei perguntar-te: vamos, Protágoras, descobre-me também esta outra parte de teu pensamento. Que opinião fazes tu do conhecimento?”. E o conhecimento, pois, será examinado, nas páginas seguintes do *Diálogo*³⁹, em sua relação como o prazer (*hēdonē*).

A investigação parte do fato de que a maioria dos homens (*tois pollois anthrōpois*) defende que: (i) o prazer é capaz de vencer o conhecimento e que, portanto, (i') mesmo tendo o conhecimento do que é o melhor, eles são levados a fazer o que ordena o prazer. O resultado é que “ser vencido pelos prazeres” é uma condição, uma experiência (*to pathēma*) vivida pelos homens. Sócrates se ocupará, pois, em investigar o que significa exatamente essa experiência (*pathēma*) que os homens explicam com a opinião de que se trata de “ser vencido pelos prazeres” (*hupo tōn hēdonōn hēttasthai*) – o que tais homens pensam explicar quando fazem uso desta expressão. Isso porque Sócrates pretende introduzir a sua tese do primado do conhecimento e este fato, “ser vencido pelos prazeres”, que é reivindicado pela maioria dos homens, seria, por conseguinte, uma tese evidentemente contrária. A refutação desta tese contrária, como veremos, será o *leitmotiv* dessa discussão⁴⁰.

³⁹ PLATÃO, *Protágoras*, 351b-357b.

⁴⁰ Que ocorre de 352a-357b.

Sócrates, inicialmente, propõe investigar o caso de deixar-se dominar pelos prazeres da comida, da bebida e do amor – uma vez que são nestas circunstâncias em que a maioria dos homens diz ocorrer o império do prazer: “Que outras coisa, amigos, entendeis por isso [‘ser vencido pelos prazeres’], se não for, por exemplo, como nos casos tão frequentes em que vos deixais dominar pelos prazeres da comida, da bebida ou do amor, conscientes de que são práticas nocivas, e, apesar disso, vos entregais a elas?”⁴¹.

A argumentação socrática consiste, primeiramente, em dizer que, mesmo estes homens, concordam que *deixar-se dominar* por esses prazeres é algo nocivo. E o caráter nocivo dessa obediência é que ela, embora cause prazeres imediatos (no momento em que se pratica a ação), acarreta males futuros; e, ademais, essas práticas nos privariam, assim, de desfrutar prazeres ulteriores, já que elas nos causariam algum dano. Por outro lado, há algumas atividades que se apresentam dolorosas no momento em que são praticadas – tais como os exercícios físicos, as expedições militares, os tratamentos médicos – todavia, elas proporcionam bens ulteriores àqueles que as praticam – a boa forma física, a vitória e a saúde, por exemplo. Ora, tendo em vista esses dois lados da questão, Sócrates argumentará que aquele que se atém somente à dor ou ao prazer resultante do *momento* em que a ação ocorre para determinar que algo seja um bem, ou um mal, erra. Erra porque tal pessoa não leva em consideração as consequências de seu ato para o futuro, havendo, pois, uma desconsideração precisa dos bens e males que acarretará. Assim, com esse argumento, o filósofo dissocia a noção de bem (e mal) da consideração *exclusiva do prazer imediato*. Temos, então, uma primeira parte da refutação. Nessas atividades que envolvem prazeres e dores, se não são

⁴¹ PLATÃO, *Protágoras*, 353c.

consideradas as consequências futuras das ações, faremos uma escolha errada dos prazeres e das dores a evitar e a acolher.

Mas esta refutação ainda se mostra insuficiente (embora necessária para um primeiro ataque ao problema) porque ela prova somente que o agente *erra* ao não fazer a escolha certa sobre que prazeres deve acolher e que dores deve evitar – tendo em vista bens e males imediatos ou ulteriores –, e, portanto, ele formula uma concepção também errada do que seja o *bem* e o *mal*. Mas não prova que o (i) conhecimento *não possa ser* vencido pelos prazeres e também ainda carece de uma explicação para o que seja (ii) essa experiência (*to pathēma*) por que passa os homens quando diante de tais afecções – já que não se trataria de ser *vencido pelos prazeres*, como então interpretá-la? Para tratar dessas questões, haverá um segundo momento da argumentação.

A segunda etapa da argumentação socrática⁴² consiste em recolocar os termos do problema. Para refutar a tese de que “mesmo sabendo, o agente é vencido pelos prazeres”, Sócrates fará, inicialmente, algumas distinções e proporá a redução dos termos desta questão. O filósofo propõe uma análise dos pares de termos bem (*agathos*) e mal (*kakōs*), de um lado, e agradável (*hēdus*) e desagradável (*anīaros*), de outro, tendo em tela as concepções do *hedonismo radical* (isto é, a concepção da “maioria dos homens”). Anteriormente, ficara estabelecido que a maioria dos homens defendia que:

⁴² De 355b à 356c.

(i) o bem é o prazer e (ii) o mal é o desagradável⁴³. Tais concepções levam a consequências contraditórias. Sócrates demonstra a contradição do hedonismo radical com dois exemplos: [1] um homem conhecendo que o mal é mal o pratica por *ser vencido pelo bem* (ou pelo *prazer* – já que há uma identidade entre ambos); do mesmo modo, [2] um homem conhece que tais coisas são desagradáveis (*ta aniara*), mas as pratica por *ser vencido por coisas agradáveis* (*tōn hēdeōn*) (ou pelo *prazer*, já que o prazer é igualmente identificado com o agradável). Mas em ambos os casos (1 e 2), o agente não deveria fazer exatamente o oposto, já que o prazer teria o comando? Eis a contradição da equação do hedonista radical!

Sócrates, por sua vez, extrai desta análise as *verdadeiras explicações* dos casos exemplificados. No exemplo [1], com efeito, o agente é vencido por tomar um número maior de males no lugar de um número menor de bens, e não pelo império do prazer como a explicação hedonista quer fazer crer; no exemplo [2], dá-se o mesmo e o agente é vencido porque pesou mal o número de coisas agradáveis e de coisas desagradáveis. Portanto, aqueles que dizem ter sido vencido pelo prazer, na verdade, não pesaram corretamente os dados pela escolha correta. Por um lado, diante de *bens* e *males* maiores e menores, ou em menor ou maior número e, por outro lado, diante de *coisas agradáveis* e *coisas desagradáveis*, próximas ou afastadas, maiores ou menores e em menor e maior número, aqueles que dizem que são vencidos pelos prazeres não fazem a correta relação entre esses dados.

⁴³ Como lemos, por exemplo, nas seguintes passagens. PLATÃO, *Protágoras*, 354c: “Sendo assim, considerais que a dor é um mal, e o prazer, um bem”, e em 355a: “Mas ainda está em tempo de vos retardares [homens], no caso de poderes argumentar para provar que o bem é algo diferente do prazer, e o mal do sofrimento”.

Sócrates, pois, formula a doutrina da *arte de medir* (*metrētikē tekhnē*) como uma alternativa ao discernimento diante dessas variáveis. Inicialmente, o filósofo diz que a arte de medir opõe-se à *força das aparências* (*hē tou phainomenou dunamis*). A arte de medir consiste em encontrar a verdadeira relação entre as coisas. Essa relação verdadeira encontra-se, por vezes, ofuscada pelas aparências; assim, algo pode se apresentar como menor ou maior conforme esteja mais próximo ou mais distante de nós; tem-se o exemplo de um som, que estando perto de nós se faz mais forte e mais distante ocorre o inverso. E o fundamento desta arte de medir seria a aritmética. Pois a aritmética é que se ocupa das medidas.

Na passagem de 357a–e, Sócrates conclui a argumentação. Ele retoma os pontos estabelecidos pela refutação da interpretação da *maioria* e afirma que “a escolha de prazeres e de sofrimentos, conforme sejam mais ou menos numerosos, maiores ou menores, ou se encontram mais afastados ou mais perto” é, portanto, fruto da posse do conhecimento das medidas. Este conhecimento, como vimos, é adquirido pela arte de medir (*metrētikē tekhnē*). Assim, uma vez que ficou estabelecido que se trata de um conhecimento, Sócrates poderá, pois, construir o desfecho que ele pretendia, qual seja: demonstrar o papel do saber e, por contraste, mostrar o que a ausência dele provoca.

Sócrates retoma a opinião inicial da maioria: “asseverastes então que muitas vezes o prazer triunfa sobre o homem de conhecimento, e como não quisemos concordar convosco nesse ponto, perguntastes: Sócrates e Protágoras, se isso não é ser vencido pelo prazer, que poderá então ser, e como o explicas?”. O filósofo agora poderá apresentar as consequências dos pontos adquiridos ao longo deste trecho do diálogo. Ora, uma vez que ter o conhecimento das medidas depende de possuir a arte de medir,

aquele que não a possui também não poderá sopesar corretamente os prazeres e as dores em vista de alcançar o bem. Ele é, pois, um ignorante. E sua ignorância, portanto, não permite fazer o cálculo correto para alcançar o bem.

Assim, a ignorância que Sócrates desenha aqui nestas páginas do *Protágoras* é, podemos dizer, uma ignorância radical. Ou seja, o agente que diz *ser vencido pelos prazeres* em nenhum momento sabe o que é o verdadeiro bem. Ele não possui a arte de medir e erra por não saber calcular. Se o soubesse, agiria conforme o conhecimento. Desse modo, portanto, não há espaço para a possibilidade da acrasia. O que a maioria dos homens chama *ser vencido pelos prazeres* é, na verdade, *ignorância*.

CAPÍTULO III

A ACRASIA SEGUNDO ARISTÓTELES

“Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências.”

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, §1.

1. O FENÔMENO E A DETERMINAÇÃO DA ACRASIA.

“Um inseto cava/ cava sem alarme [...] em verde, sozinha,/ antieuclediana,/ uma orquídea forma-se.”

ANDRADE, C. D. de, ‘Áporo’ in *A rosa do povo*

A descrição e o funcionamento do fenômeno da acrasia ainda são bastante controversos. Não sem razão. O texto aristotélico deixa não poucas lacunas. Ademias, embora seja muito claro o plano geral do *tratado da acrasia* (EN VII 1–11)⁴⁴, a construção e apresentação dos argumentos não o são. O texto é constituído pela apresentação de opiniões, descrição de fenômenos, pela formulação de aporias e respostas a essas aporias, e ainda pela inserção de objeções e respostas a essas objeções. Ou seja: a economia do texto é repleta de idas e vindas, avanços e recuos, para a composição e sustentação filosófica de um fenômeno que, em certa medida, Aristóteles apresenta como uma novidade em relação à tradição socrática porque ele quer dar à acrasia, por fim, uma “cidadania filosófica”.

Desse modo, tendo em vista essas particularidades da argumentação, busquemos inicialmente uma descrição e uma delimitação indo a alguns pontos estratégicos do texto; deve-se notar que Aristóteles não oferece expressamente uma definição – nos moldes canônicos: gênero e espécie – da acrasia, embora, por várias vezes, busque uma determinação de sua natureza. Contudo, devemos ter em conta, em primeiro lugar, que Aristóteles diz haver acrasia *stricto sensu* (*haplōs*) e a acrasia por

⁴⁴ Cf. *Cap. I*, p. 21.

semelhança (*kath' homoiotēta*). Ocupemo-nos neste momento em descrever e determinar a *acrasia stricto sensu*.

Neste sentido, se diz que (i) o acrático conhece a regra moral; ele sabe, portanto, o que moralmente deve ser feito em uma dada circunstância. Ocorre que (ii) o acrático não age conforme esse conhecimento; em vez disso, ele age contrariamente ao que ele reconhece como sendo o dever moral. Uma vez realizada a ação, (iii) o acrático arrepende-se de seu ato. Há, então, digamos assim, esses “três momentos” do fenômeno da *acrasia*.

No texto, vemos expressamente a articulação deste fenômeno em *EN*, VII, 6, 1148a4-1 quando Aristóteles, ao tratar exatamente de delimitar a *acrasia stricto sensu (haplōs)*, oferece a seguinte descrição:

“Agora, tomemos as pessoas no que diz respeito aos deleites corporais – dos quais dizemos que são do domínio do temperante (*sōphrōn*) e do intemperante (*akolastos*); aquele que, sem o ter decidido, se mostra excessivo na busca de prazeres, evitando também o que é doloroso – a fome, a sede, o quente, o frio e todos os inconvenientes em relação ao tato e ao gosto –, se ele age contra a sua escolha deliberada (*prohairesis*) e pensamento (*dianoia*), o chamamos de acrático, não em relação a algo – como em relação à falta de domínio da cólera – mas simplesmente (*haplōs*) acrático.”

Veremos adiante que as dificuldades surgem quando começamos a observar as articulações exatas da *acrasia* e suas relações com a teoria moral aristotélica que aspira a um status intelectualista moderado. No entanto, da passagem acima, algumas coisas nos parecem claras. A *acrasia stricto sensu* (doravante, diremos apenas

acrasia) restringe-se ao campo de objetos nos quais também recai a temperança e a intemperança, a saber, os prazeres do gosto e do tato. Em *EN III*, esse campo é precisado na discussão da temperança; ali Aristóteles circunscreve os prazeres em relação aos quais se define o temperante e o intemperante: “Ora, o gênero de prazeres que envolvem a temperança e a intemperança são precisamente os que partilhamos com os outros animais, de onde sua aparência servil e bestial. Eles são, pois, os prazeres do tato e do gosto”⁴⁵. Esta é uma primeira restrição: o que está em jogo na *acrasia*, portanto, são os prazeres táteis e gustativos.

Na segunda restrição, Aristóteles diz que o *acrático* é aquele que, sem ter feito uma escolha deliberada pelo prazer (*hedone*), se mostra excessivo na busca dele, e age contrariamente à sua escolha deliberada (*prohairesis*) e pensamento (*dianoia*). Assim, de um lado, o *acrático* faz uma escolha deliberada: mas não em vista do prazer, embora dê sinais de persegui-lo; por outro lado, ele age contrariamente a essa escolha deliberada que estaria em acordo com a retidão moral, e age também contrariamente ao seu pensamento.

Temos, assim, uma descrição do fenômeno da *acrasia* e de suas principais articulações. Desta descrição podemos dizer que a *acrasia* significa *agir contrariamente à escolha deliberada e pensamento pela busca do prazer*.

Até aqui tudo bem. Temos uma descrição bastante coerente com a ética proposta por Aristóteles. Entretanto, ao final do famigerado capítulo III da *Ética*

⁴⁵ *EN*, III, 13, 1118a23-26.

Nicomacheia, Aristóteles põe a questão: “Mas como se dissipa a ignorância do acrático? Em outras palavras, como ele recupera o seu saber?”⁴⁶. Para isso, então, ele vai dizer que, de um lado, há elementos fisiológicos que não cabe ao filósofo, mas ao naturalista explicar e, de outro lado, há elementos propriamente éticos que, estes sim, são do campo do filósofo. E é assim que Aristóteles faz uso da doutrina do silogismo prático e diz:

“De fato, dado que o último termo [*de um silogismo prático*] não é universal, e não parece ter caráter científico como universal, o que ocorre parece com o que Sócrates buscava mostrar: não é, com efeito, o que parece ser a ciência (*epistēmē*) no sentido forte que é presente quando se produz a afecção, e não é ela que se encontra arrastada para todas as direções por causa da afecção, é, ao invés disso, o conhecimento sensível”.

É bastante surpreendente a introdução deste argumento por parte de Aristóteles em sua conclusão a respeito da acrasia ao final de VII 3. É surpreendente porque é com este argumento que Sócrates busca exatamente negar a existência de um tal fenômeno. Porque, como vimos, para Sócrates, uma vez que esteja presente o conhecimento (*epistēmē*), nada poderá fazer com que o agente faça algo de maneira contrária ao que a ciência prescreve. E aqui Aristóteles usa o mesmo elemento para dizer que, ainda assim, é possível haver acrasia.

Exatamente este ponto: o conhecimento e, o seu par, a ignorância, atribuídos ao acrático é que tem sido um dos pontos mais disputados em torno da questão da acrasia. E o texto de VII 3, como veremos, tem os dados desta disputa.

⁴⁶ Cf. *EN*, 1147b6-7.

2. AS PEÇAS DE VII 3.

De fato, o capítulo 3⁴⁷ do *tratado da acrasia* contém a maior parte das peças do quebra-cabeça que permite a composição do fenômeno da acrasia. Desse modo, a partir de uma leitura mais rente ao texto deste capítulo, tentarei desenhar os contornos deste fenômeno. Movimentar-me-ei tendo em mira dois alvos: descrever o capítulo e o fenômeno acrático. Vamos à análise.

Este capítulo é o primeiro em que Aristóteles começa a resolver as aporias que ele havia imediatamente acabado de formular. E é neste capítulo também que é tratada a aporia, sem dúvida, principal do tratado, a saber: a aporia que está mais estritamente em diálogo com a doutrina socrática, isto é, a questão da relação entre conhecimento e acrasia. Aliás, como é praxe no estilo da escrita de Aristóteles, ele encerra este capítulo dizendo ter tratado suficientemente da questão do saber (*eidota*) e da acrasia⁴⁸. Eu vou, inclusive, utilizar como guia de leitura esta *marca de estilo* que, não só aqui, mas em outros diversos momentos argumentativos de sua obra, o filósofo manifesta: que é uma espécie de epílogo ou uma síntese muito concisa do ponto tratado ao longo de um movimento argumentativo. A *marca* é exatamente a notação, extremamente sucinta, de ele ter tratado, pois, suficientemente *peri men oun tou eidota kai mē, kai pōs eidota endekhetai akrateuesthai*, “sobre o saber e o não saber, e como mesmo tendo o saber age-se de maneira acrática”.

⁴⁷ Este capítulo 3 é dado conforme a edição Bywater e correspondem aproximadamente aos capítulos 4 e 5 da edição Bekker. Assim, temos: Bywater: *EN*, VII, 3 (1146b8-1147b19)/ Bekker : *EN*, VII, 4 (1146b6-1146b24) e 5 (1146b24-1147b19).

⁴⁸ Cf.: 1147b17-19: “*peri men oun tou eidota kai mē, kai pōs eidota endekhetai akrateuesthai, tosaute eirēsthō.*”

O capítulo começa exatamente com o estabelecimento de duas questões: investigar se [i] o acrático age com conhecimento de causa ou não, e de que maneira,⁴⁹ e [ii] em relação a quais objetos se pode dizer que um indivíduo age de maneira acrática⁵⁰. Na prática, como veremos, é a primeira questão que governará a quase totalidade do capítulo.

Aristóteles dará, sem mais delongas, uma resposta à questão [ii]; ele dirá que é precisamente em relação aos objetos com os quais se caracteriza o intemperante, ou seja, os objetos do tato e do paladar, que se deve igualmente determinar o campo da acrasia. E a questão [i], na verdade, se desdobrará numa questão mais geral: a relação do acrático com o conhecimento e ocupará, portanto, todo o restante do capítulo.

Para facilitar uma leitura global do capítulo, podemos dividi-lo basicamente em quatro partes: (a) de 1146b8 à b14, nesta primeira parte há uma formulação inicial das questões a serem discutidas; (b) de 1146b14 à b24, seguintes, estão as respostas à questão sobre que objetos recaem a acrasia; na terceira parte, (c) de 1146b24 à 1147b17, há o tratamento dos problemas referentes à questão se o acrático age com conhecimento de causa ou não; e, por fim, (d) 1147b17 à b19, o alegado epílogo. Veremos que a parte (c) é, pois, a mais importante para o tema em tela neste trecho.

De início, lhes digo que, a meu ver, Aristóteles trata da questão [i] em seis etapas e ela é tratada, pois, fundamentalmente na parte (c) do capítulo. Eu dividirei,

⁴⁹ A questão é posta da seguinte maneira: “*prōton men oun skepteon poteron eidotes ē ou, kai pōs eidotes*”, primeiro, devemos examinar se <o acrático> conhece ou não, e de que maneira conhece.

⁵⁰ Há um terceiro problema que também abre o capítulo que busca dirimir a questão se são o mesmo o homem continente (o *egkratēs*) e o dotado de fortaleza (o *karterikos*); embora, o mencione nesta abertura, Aristóteles não tratará deste problema aqui neste capítulo.

por sua vez, essa parte (c) em seis *seções* que representam *movimentos argumentativos*. Vamos à análise das seções⁵¹.

Inicialmente, na primeira seção [c.I.], Aristóteles desfaz uma suposta explicação para o ato acrático, qual seja: a de que é contra uma *opinião verdadeira* e não em relação ao *conhecimento* propriamente que se manifestaria a acrasia⁵². O filósofo refuta esta explicação argumentando que esta distinção não é relevante porque, ao tipo de saber que o agente possui, não corresponde necessariamente uma maior ou menor convicção (*pistis*) em relação a este saber. Pode-se, pois, agir com grande convicção mesmo possuindo apenas uma opinião e não o conhecimento; neste sentido, ter ciência não resultaria em nenhuma vantagem para engajar um agente numa ou noutra direção do agir. Assim, não se trata de uma questão de possuir ou não um saber verdadeiro sobre o que deve ser feito.

Em seguida, já no segundo movimento [c.II.], Aristóteles diz que utilizamos “conhecer” (*epistamai*) em dois sentidos. Pois tanto do homem que conhece e *não faz uso*, quanto do que conhece e *faz uso* deste conhecimento dizemos que ambos, igualmente, conhecem. Mas, no campo da moral, o uso do conhecimento tem implicações práticas; pois o homem que conhece *o que não deve ser feito* e o faz e aquele que não faz uso deste conhecimento resultará uma grande diferença: pois é o caso de comete-se ou não uma falta moral. Neste argumento, há também uma alusão à doutrina do ato e potência: pode-se possuir algo em potência e trazê-lo a ato ou não – de modo que alguém tendo um conhecimento qualquer pode atualizá-lo ou não e, do

⁵¹ As seis seções são, precisamente, as seguintes: **c.I.:**1146b24-31; **c.II.:**1146b31-35; **c.III.:**1146b35-1147a10; **c.IV.:**1147a10-24; **c.V.:**1147a24-1147b5 ; **c.VI.:** 1147b6-17.

⁵² Cf.: 1146b24-25: “*peri men oun tou doxan alēthē alla mē epistēmēn, einai par' hēn akrateuontai.*”

mesmo modo, esse raciocínio cabe ao que ocorre no fenômeno da acrasia (ou seja, o agente tem o conhecimento do que deve ser feito e dele não faz uso).

Em [c.III.], o filósofo lança mão das distinções entre os tipos de proposição (*protasis*) para evidenciar a mecânica da ação humana. Primeiramente, a distinção entre uma *proposição universal* e uma *proposição particular*; a primeira diz respeito a um juízo estritamente teórico, ao passo que a proposição particular se relaciona com os atos singulares. Desta distinção decorre que o agente pode ter o conhecimento resultante destes dois tipos de proposições, mas não fazer uso dele; ele pode não fazer uso, por exemplo, da proposição particular que está em conexão direta com o ato singular. Aristóteles acrescenta que há uma distinção também no tipo de proposição universal que pode ser resultante ou de uma predicação do objeto (exemplo: “*comida seca faz bem a todo homem*”) ou do próprio agente (“*eu sou um homem*”); neste caso, pode ocorrer também de o acrático não ter uma destas proposições, ou delas não fazer uso⁵³.

Aristóteles, na sequência [c. IV], ressalta um outro sentido de possuir o conhecimento. O filósofo traz o caso em que se inclui a posse do conhecimento por aqueles que dormem, pelos embriagados e os loucos. Nestes exemplos, o indivíduo também não faz um uso próprio do conhecimento ou não se serve dele, mas pode dar sinais de possuí-lo ou de poder possuí-lo. Aristóteles diz que há nestes casos uma alteração material do corpo destes indivíduos, algo que altera a relação deles com o conhecimento; de modo que um bêbado ou um louco, por exemplo, podem exprimir

⁵³ Esta passagem é bastante complexa e traz muitos elementos que nos interessa. Voltaremos a ela nas páginas seguinte.

uma verdade moral, mas que não terá um efeito prático. Do mesmo modo, seria o caso dos acráticos quando estão sob influência das afecções ou apetite.

Finalmente, as sessões [c.V] e [c.VI] são bastante relevantes para argumentação de Aristóteles. Na primeira, ele analisa o mecanismo de funcionamento da ação humana quando o apetite está presente e se contrapõe às opiniões; e, na segunda, por fim, ele inicia com a questão a respeito da ignorância ao questionar como ela se dissipa e o acrático recupera o seu saber. Analisaremos, adiante, os argumentos destas seções. Temos aqui, assim, um mapa de VII 3.

3. ACRASIA: CONHECIMENTO E IGNORÂNCIA.

Voltemos, pois, à questão que propusemos inicialmente acerca do saber e da ignorância. Parece-nos clara a distinção entre Sócrates e Aristóteles no que diz respeito à noção ignorância e ao papel do saber. Em Sócrates, há uma ignorância radical do agente, a ponto de ele nem mesmo possuir a arte de calcular (*metrētikē tekhnē*) que o levaria a alcançar o bem. Mas, em Aristóteles, é conservado algum tipo de saber para o acrático e, também, algum tipo de ignorância: eis dois pontos bastante controversos. Há muitas tentativas dos comentadores em dar uma unidade a todas as peças do quebra-cabeça a respeito da acrasia que Aristóteles apresenta especialmente no texto de *EN VII 3* para tentar resolver esta questão. Tentaremos mostrar as dificuldades e algumas soluções. Proponho que nos atenhamos, principalmente, a duas passagens deste capítulo. A primeira é a seguinte.

“Ademais, uma vez que existem dois tipos de proposições (*protasis*), nada impede que aquele que tem o conhecimento das duas de agir de encontro com esse conhecimento (*epistēmē*), se, todavia, ele fizer uso da proposição universal (*katholou*), e não da proposição particular (*kata meros*). Com efeito, são as coisas particulares que são executáveis. Assim, saber que todo homem obtém benefícios de alimentos secos e que se trata de um homem ou que tal gênero de coisas é um alimento seco é uma coisa. No entanto, isso é uma das coisas desse gênero? Eis o que o agente ou bem ignora ou bem não tem em ato.”⁵⁴

Primeiramente, neste texto, temos que há proposições, ou premissas no caso de constituir-se um silogismo, universais e particulares. O agente pode ter uma delas, ou as duas, e fazer uso ou não do conhecimento advindo de uma delas ou da conjunção das duas (isto é, da conclusão). A meu ver, aqui se desenha a possibilidade de haver, ao menos, dois tipos de acrasia⁵⁵: uma em que o (i) acrático age contrariamente ao conhecimento advindo da conjunção das duas premissas, ou seja, ele tem todas as peças do silogismo e faz a conclusão, no entanto, ele age contrariamente ao resultado; e um outro tipo de acrasia é aquela que (ii) ao acrático *de uma certa maneira* falta (isto é, ele *ignora* ou *não tem em ato*) uma das proposições do silogismo que, portanto, o impede de fazer a conclusão pelo bem.

Na passagem, Aristóteles diz que pode, pois, haver o caso de o agente: (a) ter o conhecimento das duas premissas, o que podemos entender como o conhecimento da conjunção das duas proposições, e não fazer uso desse conhecimento, que resultaria numa ação em harmonia com esse saber. E Aristóteles diz que, neste caso, se trata de fazer uso somente da proposição universal e não da particular, ou seja, o

⁵⁴ EN, VII, 5, 1146b35-1147a7

⁵⁵ Ou seja: fazendo-se uma partição no interior da acrasia *stricto senso*.

agente da proposição universal faz uso somente contemplativo e não um uso que resulte em uma execução. E (b) o outro tipo de acrasia é expresso, na sequência, quando Aristóteles apresenta o exemplo do consumo de alimentos secos. Jules Tricot⁵⁶ formalizou esse exemplo na forma de um polissilogismo, que fica assim representado:

Premissa maior: *Os alimentos secos são bons para todo homem.*

1ª premissa menor: *Eu sou um homem (universal afirmada do agente).*

2ª premissa menor: *Tal espécie de alimento é seco (afirmada da coisa).*

3ª premissa menor: *Este alimento aqui é de tal espécie.*

Conclusão: *Este alimento aqui é bom para mim.*

Pelo exemplo, podemos entender que o acrático pode não ter uma das proposições do silogismo. Aristóteles, ao final do exemplo, expressamente diz que o agente ou bem *ignora* ou bem *não tem em ato* uma das partes do raciocínio que poderia levá-lo a agir retamente. Pelo texto do exemplo, parece ser uma das premissas menores aquela que o acrático não dispõe. O texto diz inicialmente: “[...] saber que todo homem obtém benefícios de alimentos secos e que se trata de um homem ou que tal gênero de coisas é um alimento seco é uma coisa.” Ou seja, o agente tem parte das peças do silogismo que, no caso, são: a premissa maior (*Os alimentos secos são bons para todo homem*) ou uma das premissas menores (*Eu sou um homem / Tal espécie de alimento é seco*). Mas Aristóteles questiona: “[...] isso é uma das coisas desse gênero? Eis o que o agente ou bem ignora ou bem não tem em ato, *all' ei tode toionde, ē ouk ekhei ē ouk energei.*” Então, ao acrático, de alguma maneira, falta a terceira menor (*Este alimento aqui é de tal espécie*). Este é, portanto, o primeiro texto. O segundo texto é o seguinte.

⁵⁶ Cf. n. 3, p. 330, da trad. do autor à *Ética Nicomaqueia*.

“Por consequência, suponhamos que <i> a opinião universal (katholou doxa) que possui o agente lhe interdita de experimentar < tudo o que é doce >, mas que, por outro lado, ele tenha <ii> a opinião (doxa) de que tudo o que é doce é agradável: se ele percebe que tal coisa é doce e se esta última opinião se apresenta em ato em seu espírito, enquanto, justamente, ele tem apetite (epithumia enousa), certamente há a proposição que lhe ordena a se abster, mas é o apetite que o conduz, pois é ele que tem a capacidade de pôr em movimento cada parte de nós mesmos. Por consequência, age-se de maneira acrática, sob o domínio, de certa forma, da razão e da opinião. Estas, no entanto, não são nelas mesmas contrárias à reta razão (orthō logō), elas se opõem apenas acidentalmente (kata sumbebēkos), pois é o apetite (epithumia) que é contrário à reta razão, não a opinião.”⁵⁷

Nesta passagem, Aristóteles exemplifica o caso do conflito que sofre o acrático. No exemplo, o acrático possui tanto a proposição “*não se deve experimentar o que é doce*”, que o interdita de ceder ao apetite, quanto a proposição “*tudo o que é doce é agradável*”, que o anima a experimentar aquilo que é doce. Mas estando em estado de apetite ele cede na busca do prazer. Neste caso, o acrático, ao que o texto indica, possui todas as peças do silogismo que configuram a ação. E, mesmo assim, ele acaba sendo vencido pelo apetite.

4. IGNORÂNCIA PARCIAL E IGNORÂNCIA TOTAL

Tendo analisado estes dois textos, retomemos, por fim, as questões que pusemos em tela e que, a nosso ver, são as mais relevantes em torno do problema da

⁵⁷ EN, VII, 1147a31-1147b3.

acrasia, quais sejam: (i) se o homem acrático age com conhecimento, e se assim o fizer, em que sentido e, por outro lado, (ii) que tipo de ignorância está presente no fenômeno da acrasia. Será útil analisarmos alguns dos principais comentadores contemporâneos a esse respeito.

David Ross⁵⁸ diz que Aristóteles oferece a solução para a possibilidade da acrasia em estágios sucessivos. No estágio em que é tratada a questão do conhecimento e da ignorância, Ross retoma os termos da questão e diz que, de fato, “podemos conhecer atualmente a premissa maior, *os alimentos secos são bons para todo homem*, a menor, *eu sou um homem*, e talvez outras premissas menores (como: *tal espécie de alimento é seco*)”; mas, ressalta Ross, se não conhecermos atualmente a premissa menor final – *este alimento é desta espécie* –, a ausência desta última é que tornaria possível agir de forma acrática. Entretanto, Ross condena esta solução porque ela faria depender a acrasia da ignorância da premissa menor – a qual se refere “a enunciação de um fato *não moral*” (isto é, reconhecimento de algo estritamente cognitivo: esta coisa é de tal espécie) – e, ademais, esta ignorância tornaria a ação involuntária. O intérprete britânico propõe, por conseguinte, que “a ignorância do acrático deva ou incidir na premissa maior ou em algo que seja motivo de censura para o agente ele mesmo”, de modo que, assim, o acrático agiria *por* ignorância, mas não *através da* ignorância. Devemos dizer, porém, que o problema desta solução é que Aristóteles diz expressamente que o acrático possui a premissa maior – o que dificulta, evidentemente, a sustentação dessa parte da interpretação de Ross.

⁵⁸ Cf.: ROSS, D. *Aristóteles*, p. 227-230

René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif⁵⁹ – na já clássica obra de comentário à ética de Aristóteles – dizem que o acrático conhece a maior, mas ele não conhece a menor em sua plena atualidade, ou seja, “ele não tem consciência de que o particular incluso na menor remonta ao universal”; e, acrescentam, que para que um silogismo prático consiga chegar a sua conclusão “é preciso que seja subsumido sob a maior universal um agente particular e um objeto particular”. Gauthier e Jolif reconhecem que a primeira operação, o conhecimento da maior em referência ao agente, não oferece nenhuma dificuldade: se eu sei que os alimentos secos convêm a todo homem, não posso ignorar que eles convêm imediatamente a mim que sou homem. No entanto, pode-se saber que o “*alimento que apresenta tal e tal qualidade é um alimento seco*” e não subsumir sob esta universal *este alimento que tenho diante de mim* porque ignoro que ele possua tal qualidade que o faz ser um alimento seco. E, neste caso, continuam os intérpretes franceses, mesmo possuindo a regra universal, permanecemos impotentes em extrair uma conclusão para tal agente ou tal objeto determinado. Gauthier e Jolif argumentam, entretanto, que nestas passagens Aristóteles visava unicamente mostrar que se pode, sem rejeitar a teoria socrática, admitir a acrasia; com a ressalva de que o ato que é realizado, nas condições evocadas, segundo o ensino de Aristóteles, tem de ser realizado “*malgré soi*”.

David Charles⁶⁰ formula uma solução que apresenta muitas vantagens para a compreensão do problema do saber e da ignorância do acrático. Primeiramente, ele defende que é possível fazer uma partição na acrasia *stricto senso* desmembrado-a em dois tipos. O comentador diz: “um [tipo de] *akratēs* <i> come este doce voluntariamente sem chegar à conclusão ‘não coma este doce’; um <ii> outro chega a

⁵⁹ GAUTHIER & JOLIF. *A Ética a Nicômaco*, Tomo II, p. 606.

⁶⁰ Cf.: CHARLES, D. *Ética Nicomaquéia VII 3: variedades de acrasia*, pp. 41-48.

essa conclusão (a boa conclusão) mas, mesmo assim, voluntariamente come o doce. O último é ciente, enquanto age, que uma ação específica não é para ser feita, mas (de alguma maneira) falha o conhecimento disso.” Sobre o acrático tipo <i>, David Charles oferece uma interpretação muito precisa da passagem em que Aristóteles dá pistas de introduzi-lo, ele chama atenção para o fato de Aristóteles nessa passagem (de 1146b31 à 1147a10) enfatizar “duas maneiras pelas quais alguém pode deixar de apreender algo como parte de um corpo de conhecimentos. [...] A pessoa que não tem ou não exercita a afirmação de que *isto é de tal e tal tipo* (uma carne leve) é para ser entendido como (A) não tendo esta proposição *como parte de um corpo de conhecimentos* [*body of knowledge*] ou tê-la como parte de um corpo de conhecimentos e não exercê-la e não (B) não tendo esta proposição *de modo algum* e não exercendo-a.” Ou seja, o acrático <i>, na verdade, não faz a conexão de que a proposição particular é uma peça de um conjunto de saberes que poderia levá-lo a agir retamente.

A vantagem da solução proposta por David Charles é que, com a noção de *body of knowledge*, pode-se afastar uma noção do que poderíamos chamar *ignorância total* do acrático. Essa *ignorância total*, de fato, faz solapar um dos alicerces da possibilidade da acrasia que é a exigência, na ética aristotélica, de que um ato deve ser voluntário para que a ele possa ser imputado um julgamento moral, ou seja, ser motivo de censura ou louvor. Assim, o que podemos ter no acrático é uma *ignorância parcial* no sentido de que ele não faz a devida conexão de que um saber é parte de um conjunto de saberes ou ele tem esse saber e não o exercita. Nestes termos, a nosso ver, a acrasia pode se apresentar de uma maneira conceitualmente coerente, uma vez que pode afastar-se a noção de involuntário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

ACRASIA: O CONFRONTO ENTRE RAZÃO E DESEJO

“A exceção maior e fundamental é a daquele que, precisamente, chamamos ‘o’ filósofo, porque ele foi, sem dúvida, na Antiguidade, o único filósofo; aquele dentre os filósofos para quem a questão da espiritualidade foi a menos importante; aquele em quem reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo, que é Aristóteles. Contudo, como sabemos todos, Aristóteles não é o ápice da Antiguidade, mas sua exceção.”

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 17.

A RAZÃO E O DESEJO NO CAMPO MORAL

Após este percurso, podemos dizer que a acrasia, na verdade, revela de maneira privilegiada um problema filosófico de fundo, qual seja: a relação entre razão e desejo, ou entre elementos racionais e desiderativos no campo da moral. E é a partir desta chave que buscamos, ao longo destas nossas breves páginas, interpretar a questão da acrasia, tanto em Sócrates como em Aristóteles. Retomemos, por fim, o percurso e o que adquirimos.

Na ética construída por Sócrates, se o agente possui a razão, isto é, se aquele que age sabe o que deve ser feito em uma situação em que haja conflito entre elementos racionais e elementos desiderativos, ele agirá segundo o que determina a razão porque ela tem o poder não só de definir este dever, mas também de fazer com que o agente faça o que este saber determina.

No vocabulário moral socrático, o conhecimento, *epistēmē*, é uma condição necessária e suficiente para o agente vencer o prazer, *hēdonē*, nos casos em que houver um conflito entre esses dois elementos. Deve-se notar, entretanto, que Sócrates não exclui por completo o prazer da ação moral, o ponto é que se deve calcular que escolha o agente deve fazer para obter de fato o verdadeiro bem e, por consequência, ele desfrutará do prazer advindo desta escolha pelo bem, ou seja, o prazer não deve ser o critério primeiro e exclusivo para a escolha moral.

O agente que diz que ‘foi vencido pelos prazeres’, *hupo tōn hēdonōn hēttasthai*, na verdade, usou como critério de ação somente o prazer imediato daquela

ocasião; ora, ele cometeu não somente um erro moral, mas fundamentalmente um erro epistêmico, porque ele não soube calcular de que prazer ou dor devia abster-se, bem como que prazer ou dor devia acolher para alcançar o verdadeiro bem.

Portanto, para Sócrates, um erro moral é, na verdade, um erro epistêmico. Assim, aquele que age de maneira viciosa é, pois, um ignorante, ou seja, é um indivíduo que não possui a arte de calcular, pois é o resultado deste cálculo que o levará a alcançar o bem verdadeiro. Donde não haver lugar para postular a existência da acrasia e, por conseguinte, se o agente faz uma ação viciosa é porque ele não tinha o conhecimento.

Aristóteles, por sua vez, escreverá um novo roteiro para este encontro entre razão e desejo: o enredo é o mesmo, mas os personagens ganharão relevâncias diferentes. De início, para Aristóteles, os elementos desiderativos têm preponderância sobre a razão para a realização de uma ação. Não basta somente saber o que é o bem, ou o que deve ser feito em determinada circunstância, mas é preciso também desejar executar isso que julgamos como o bem ou dever.

Na moral aristotélica, a acrasia é exatamente o indício, por excelência, que evidencia o poder dos elementos desiderativos na ação moral. O acrático conhece a regra moral e ele sabe o que deve ser feito em determinada circunstância. Munido destes instrumentos, ele faz, portanto, uma deliberação, *prohairesis*, pelo bem; todavia, no momento da agir, ele é tomado por afecções e age por apetite, *epithumia*, isto é, ele age em vistas do prazer. A sua deliberação não é suficiente para fazê-lo agir conforme dita a razão e ele acaba, pois, agindo por apetite.

No acrático, as afecções obnubilam o que deve ser feito no momento da ação e depois de recobrada a inteira razão, ele se arrepende. O que é afetado não é a

proposição universal (ou seja, o conhecimento epistêmico da regra moral), mas a proposição particular, que determina o que deve ser feito naquela circunstância. Pode-se ver aqui um resquício do intelectualismo socrático em Aristóteles: e há! Porque, por um lado, no momento em que o agente está em acrasia, há uma ignorância temporária do que deve ser feito (o que o distancia de Sócrates) e, por outro lado, mesmo em acrasia, o conhecimento epistêmico da regra moral não é abalado: em nenhum momento o acrático se esquece da regra moral, da proposição universal (o que o aproxima de Sócrates).

Mas a mudança radical que Aristóteles propôs para constituição de sua ética é que o conhecimento, *epistēmē*, não tem mais o poder suficiente de mobilizar o agente para a ação moral. É tanto assim que a virtude, que é uma das noções fundamentais e centrais da ética de Aristóteles, não poderá mais ser identificada ao conhecimento – como em Sócrates. Na constituição e definição da virtude na ética de Aristóteles entrarão fortemente presentes os elementos desiderativos.

Portanto, a acrasia é, na verdade, o termo encontrado por Aristóteles para interpretar o que, às vezes, pode acontecer no encontro entre elementos racionais e elementos desiderativos quando o agente moral (o acrático) não se mantém firme em sua deliberação a ponto de não conseguir realizar aquilo que ela determina.

Por fim, o problema do confronto entre razão e desejo trazido por Sócrates, e retomado por Aristóteles com novos realces sob o nome de acrasia, revela também outros contornos para a constituição do campo da moral. Uma primeira leitura dos exemplos que tanto Sócrates quanto Aristóteles oferecem podem parecer banais; como sabemos, os exemplos dos casos em que há confronto entre razão e desejo são da esfera do tato e do paladar (sexo, comida e bebida). Donde perguntar-se: como o ato de

comer doces em demasia, ser excessivo nas práticas sexuais ou embriagar-se podem ser julgado pelos óculos da moral? Que moralidade é essa que estes exemplos revelam? Ou mesmo: há, de fato, problemas morais nestes casos? Tais questionamentos são pertinentes. Mas não devemos tomar os exemplos que Sócrates e Aristóteles dão como banais ou mesmo não tendo relevância moral: eles são apropriados e têm grande relevância moral.

A moralidade que eles revelam é, fundamentalmente, da relação do agente com ele mesmo. Agir de maneira descurada consigo mesmo é uma falta moral que deve ser evitada e censurada. A moralidade que estes casos revelam não é, portanto, fundada na relação de um agente com um outro agente, mas do agente com ele mesmo. Donde a acrasia ser a ocasião de tratar deste aspecto da moralidade.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA (FILÓSOFOS):

Aristotelis Opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Edidit Academia Regia Borussica. Editio altera, quam curavit O. Gigon. Berolini, apud W. de Gruyter, 1960-1987. 5 vols.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford, Oxford University Press, [1894] 1962.

_____. *L'Éthique à Nicomaque*. Tradução, apresentação, notas e bibliografia de R. Bodéüs. Paris, Flammarion, 2003.

_____. *L'Éthique à Nicomaque*. Tradução, introdução, notas e índice de J. Tricot. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.

_____. *Nicomachean Ethics*. Tradução, introdução, notas e glossário de T. Irwin. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, [1985] 1999².

_____. *The nichomachean ethics*. Tradução de H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge, Harvard University Press, 1999.

_____. *Éthique à Eudème*. Introdução, tradução, notas e índices de V. Décarie e R. Houde-Sauvé. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

._____. *Marche des animaux - Mouvement des animaux*. Texto estabelecido e traduzido por P. Louis. Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 2002.

._____. *De l'âme*. Tradução de R. Bodeüs. Paris, Flammarion, 1999.

PLATÃO. *Protagoras*. Texto estabelecido e traduzido por A. Croiset. Tomo III, 1^a parte. Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1984.

._____. *Protagoras*. Tradução, introdução e notas de F. Ildefonse. Paris, GF Flammarion, 1997.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA (COMENTADORES):

AUBENQUE, P. *Problemes aristotéliens. Philosophie pratique*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2011.

ASCOMBE, G. E. M. *L'Intention*. Tradução de M. Maurice e C. Michon. Paris, Gallimard, 2002.

BARNES, J., ed. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, UP, 1995.

._____. Aristote dans la philosophie anglo-saxonne. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 75, N°26, 1977. pp. 204-218.

BODÉÜS, R. *Aristote: une philosophie en quête de savoir*. Paris, J. Vrin, 2002.

._____. *et ali. La philosophie d'Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

- CANTO-SPERBER, M. *Éthiques grecques. Essai*. Paris, PUF, 2001.
- DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. Oxford, Clarendon Press, 2001.
- ._____. *Actions et événements*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- DESTRÉE, P. & BOBONICH, C. (eds). *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden/Boston, Brill, 2007.
- DORION, L-A. *Comprender Sócrates*. Trad. de L. M. E. Orth. Petrópolis, Vozes, 2006.
- DEMAN, T. *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1942.
- EURÍPEDES. *Medeia*. Tradução, posfácio e notas de T. Vieira; comentário de O. M. Carpeaux. São Paulo, Editora 34, 2010.
- GAUTHIER, R. A. & JOLIF, J. Y. *L'éthique a Nicomaque: introduction, traduction et commentaire*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1959.
- ._____. *La morale d'Aristote*. Paris, PUF, [1958] 1973.
- GIANNANTONI, G. *Etica aristotelica ed etica socratica*. In: ALBERTI, A. (org.). *Studi sull'etica di Aristotele*. Nápoles, Bibliopolis, 1990.
- LAKS, André & RASHED, Marwan (org.). *Aristote et le mouvement des animaux: dix études sur le De motu animalium*. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

LEFEBVRE, R. & TORDESILLAS, A. (org.). *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

NATALI, C. (ed.). *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Simposium Aristotelicum*. Oxford, Oxford University Press, 2009.

PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo, Editora da UNESP, [1968] 2001.

ROBINSON, R. *L'acrasie selon Aristote*. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 80, (1955), p. 261-280.

ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa, Publicações D. Quixote, 1987.

SIMETERRE, R. *La théorie socratique de la vertu-science selon les "Mémoires" de Xénophon*. Paris, Chez Pierre Téqui, 1938.

VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. Tradução de I. B. da Fonseca. São Paulo, Difel, 2002.

ZINGANO, M. *Vertu et délibération. Un étude de la notion de prohairesis chez Aristote*. Thèse de Doctorat. Paris, 1993.

_____. *Estudos de ética antiga*. São Paulo, Discurso Editorial, 2007.

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

_____. (org.). *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles : textos selecionados*. São Paulo, Odysseus Editora, 2010.