

# ACRASIA ENTRE ARISTÓTELES E SÓCRATES

*Pierre Destrée*

LOUVAIN-LA-NEUVE

A concepção e explicação que Aristóteles nos propõe do fenômeno da acrasia parece ser um verdadeiro paradoxo. De um lado, ele parece dar aval ao que a opinião comum, dos gregos aos nossos dias, tem por acrasia: é uma falta de domínio de si devido à fraqueza da vontade. Assim, para parafrasear o exemplo famoso de Aristóteles, posso perfeitamente saber, de modo geral, que comer fatias de torta prejudica minha saúde e, de modo particular, que esta fatia de torta aqui é prejudicial à minha saúde, no entanto a como, simplesmente porque não tenho a vontade de não a comer. Minha resolução de me abster de comer fatias de torta e, portanto, de me abster de comer esta que se encontra sobre a mesa à minha frente é por assim dizer “anulada” pelo desejo de degustá-la. Esta concepção se encontra em certas passagens do livro VII da *Ethica Nicomachea*, nas quais Aristóteles diz que o acrático age contra sua decisão de não comer esta fatia de torta, e em outras passagens de sua obra, em particular em um texto do *De anima* em que apresenta a acrasia como um conflito entre dois desejos (III 11 434a12-14). Porém, de outro lado, Aristóteles parece também defender, em particular no capítulo *EN VII iii/5*<sup>1</sup>, uma concepção fortemente intelectualista: a acrasia não tem por causa uma falta ou fraqueza da vontade, mas uma falta de conhecimento. Se

---

(1) É por convenção que faço referência a este texto, que pertence a um livro comum, citando-o como proveniente da *Ethica Nicomachea*. Para falar estritamente, parece-me que se deveria antes citá-lo como proveniente da *Ethica Eudemia*, pois os três livros comuns estão por diversas razões mais próximos do estilo dos livros próprios da *Ethica Eudemia*.

sucumbo ao meu desejo de comer esta fatia de torta, é que, no momento em que a como, “perdi”, de algum modo, este conhecimento que me impede de a comer.

Nos primeiros capítulos do livro VII, este paradoxo cristaliza-se em torno da figura de Sócrates. Segundo Aristóteles, Sócrates nega que possa existir a acrasia, isto é, o conflito entre razão e desejo, na medida em que a má escolha é sempre devido à ignorância. Se como esta fatia de torta, é porque, no momento em que a como, não tenho, ou não tenho mais, o saber moral que me proíbe de comer este tipo de torta. Ora, uma tal concepção da falta moral, que é portanto exclusivamente uma falta de conhecimento, parece estar em total contradição com relação à experiência de todos os dias e por esta razão Aristóteles a rejeita categoricamente: “dizer isto é dizer algo que está em conflito com o que patentemente parece ser o caso” (ii/3, 1145b27-28). Porém, ao longo de todo o livro VII, por várias vezes, Aristóteles admite que a acrasia é, de algum modo, uma falta de conhecimento e, no fim do capítulo iii/5, chega mesmo a fazer um certo elogio a Sócrates (cf. iii/5 1147b13-17).

Desde o séc. XIX, os intérpretes tentaram resolver este paradoxo, no qual a figura de Sócrates está no centro, tomando partido seja pela primeira, seja pela segunda possibilidade desta alternativa. Os defensores de uma interpretação intelectualista compreendem a explicação dada em VII iii/5 seja negligenciando totalmente estas outras passagens que parecem claramente menos “intelectualistas” e mais próximas da visão comum, seja acusando Aristóteles de nos apresentar duas versões incompatíveis da acrasia<sup>2</sup>. Porém, os defensores de uma interpretação não-intelectualista levam a sério os textos de Aristóteles que dão aval à concepção comum da acrasia e tentam minimizar a problemática da ignorância, em VII iii/5, interpretando-a de maneira quase metafórica como uma

---

(2) São sobretudo Robinson, Joachim, Gauthier-Jolif e, mais recentemente, Timmermann, Grgic, Bostock e Vergnières. Era já a leitura dos comentadores gregos e latinos. Entre eles, note-se que Robinson, Joachim, Timmermann, Grgic e Vergnières não mencionam estes outros textos, enquanto Bostock, mas também já Ross (1923, p. 244), acusam Aristóteles de se contradizer. Quanto aos comentadores gregos, não parecem ver conflito entre estes dois tipos de texto.

falta de desejo<sup>3</sup>. Os primeiros pensam que Aristóteles dá finalmente aval à posição de Sócrates, enquanto os segundos pensam que a referência a Sócrates em VII iii/5 deve ser compreendida de modo irônico.

Gostaria de defender uma posição conciliadora. Conforme ao seu método habitual, Aristóteles tenta conciliar estas duas concepções antinômicas corrigindo ambas<sup>4</sup>. Ele aceita a opinião comum que vê na falta ou fraqueza da vontade a causa da acrasia. Porém, aceita também a explicação socrática na medida em que há igualmente uma falta de tipo cognitivo no momento mesmo do ato acrático. Sua discussão vai focalizar-se na questão do saber. Aristóteles vai aceitar – e reconciliar – estas duas posições antinômicas precisando seus alcances. A opinião comum estima que o acrático “sabe” que o que faz é moralmente condenável no momento em que age; Sócrates pensa que ele não “sabe”, mas se pode reconciliar estas duas posições se se compreende o termo “saber” em sentidos diferentes. Sócrates tem razão em falar de ignorância se por “ignorância” se entende falta de “saber prático”, mas está errado se se entende qualquer tipo de “saber”. A opinião comum tem razão em dizer que o acrático tem um saber, mas se trata somente de um “saber teórico”; ela está errada se pensa que se trata de um “saber prático”.

Vou defender esta posição em dois momentos. Inicialmente, tentarei defender uma interpretação intelectualista da famosa passagem VII iii/5 1047a24-b17, sempre levando em conta a diferença entre conhecimento teórico e conhecimento prático, que está no centro das interpretações não-intelectualistas. Em seguida,

---

(3) São, em graus diversos e com argumentos bem diferentes no detalhe, Dahl, Charles, Broadie, Natali, Scaltsas, Gosling. Acrescento que encontramos as premissas deste tipo de interpretação sobretudo no comentário de Burnet.

(4) Não posso aqui entrar nos detalhes da famosa passagem metodológica de 1145b2-7, sobretudo a questão de saber se os *phainomena*, os *legomena* e os *endoxa* constituem ou não uma mesma realidade. Limito-me a supor, para o que se segue, que os *endoxa* a respeito dos quais Aristóteles diz que devemos « deixar valendo » contêm pelo menos tanto os (ou pelo menos certos) ditos de Sócrates, assim como a opinião comum referida em 1145b13-14.

tentarei mostrar que os outros textos de Aristóteles, nos quais parece aceitar a concepção comum de acrasia, não estão em contradição com este tipo de leitura.

\*

Como anunciei, penso que a oposição entre Sócrates e a opinião comum é mais aparente que real e que há um meio de ler esta primeira parte do livro VII (os capítulos ii/3 e iii/4-5) como a tentativa que Aristóteles faz de as conciliar. Porém, antes de ler em detalhe a famosa passagem do capítulo iii/5 em que Aristóteles nos dá sua explicação causal da acrasia, é preciso ter bem em mente qual é a aporia que se trata de resolver. Esta aporia é enunciada de início: “mas se poderia pôr o problema seguinte: em que sentido quem age de maneira acrática possui um juízo correto?” (1145b21-22). Esta aporia visa à opinião comum que Aristóteles acaba de mencionar: “o acrático age por causa de seu estado afetivo, sabendo que o que faz é reprovável” (1145b12). Porém, por que é preciso se perguntar qual tipo de juízo é o do acrático? Porque Sócrates negou que o acrático tivesse um tal juízo. Cito a seqüência da passagem: “alguns negam que seja possível agir assim se se sabe: seria surpreendente se, quando o conhecimento está em nós – este era o pensamento de Sócrates – outra coisa o sobrepujasse e o arrasasse como a um escravo. Sócrates costumava resistir inteiramente a esta idéia como se não houvesse algo como comportar-se sem controle; ninguém, diria, age contrariamente ao que é melhor enquanto apreende que está fazendo isso, mas somente por causa da ignorância. Dizer isto é dizer algo em conflito com o que patentemente parece ser o caso e precisamos perguntar acerca do estado afetivo do agente: se é por causa da ignorância, que modo de ignorância está envolvido, pois é evidente que a pessoa que age sem controle não pensa em fazer isso antes de estar no estado afetivo em questão” (1144b22-31). Esta passagem é, na minha opinião, capital para compreender o sentido da empreitada de Aristóteles. À primeira vista, Aristóteles parece rejeitar categoricamente todo o *logos* de Sócrates, que contradiz a experiência, a saber, o fato de negar a realidade da acrasia e o fato que o acrático sabe o que faz. Porém, como então compreender que admite tam-

bém que é preciso investigar qual é o gênero de ignorância que afeta o acrático? Na verdade, o que Aristóteles recusa é sobretudo a conclusão de Sócrates: não pode haver acrasia. Porém, não rejeita a explicação que Sócrates dá ou pelo menos não rejeita absolutamente a idéia de uma ignorância que, de uma maneira ou outra, é causa de uma má escolha. Parece que Aristóteles faz aqui uma censura a Sócrates: se Sócrates tem razão em falar de ignorância, está errado ao não precisar o que entende por “ignorância”. Daqui o programa que Aristóteles se propõe: nos explicar em que sentido se pode falar de ignorância no fenômeno da acrasia. Porém, este programa concerne também ao saber que a opinião comum atribui ao acrático: ao dar razão a Sócrates, pelo menos ao aceitar o conceito de ignorância, pronto a precisá-lo, Aristóteles tampouco pode aceitar como tal o conceito de um saber, a menos que precise em que sentido é preciso entender este termo. A questão da ignorância e do saber são duas faces de uma mesma moeda: a aporia a resolver consiste em determinar exatamente em que sentido o acrático tem e não tem o saber quando age acriticamente.

Após esta breve observação preliminar, tentemos agora ler o famoso capítulo *EN VII iii/5*. Começemos resumindo brevemente a interpretação tradicional tal como se encontra muito claramente defendida no comentário de Gauthier-Jolif. Seguindo o Parafraste (141, 30-31), é certamente preciso ver nas famosas linhas 1147a31-34 dois silogismos concorrentes<sup>5</sup>. O devasso, como diz Aristóteles nas linhas precedentes, tem um e um só silogismo: “se tudo o que é doce deve ser provado e isto (um item particular) é doce, necessariamente ao mesmo tempo se fará também isso, com a condição que se possa fazê-lo e não se é impedido” (1147a29-30). O acrático se distingue do devasso de dois modos: possui um saber prático moralmente bom, e portanto uma regra moralmente boa que lhe interdita comer doces (ou, pelo menos, doces em excesso que alterariam sua saúde), que serve de

---

(5) Vários intérpretes (e.g. Kenny, Natali, McKerlie) tentaram opor-se a esta apresentação, considerando que a frase “tudo o que é doce é agradável” era a primeira parte da menor. Porém tal interpretação está em conflito com um exemplo prévio de um silogismo similar, em 1147a6, no qual a expressão “tal alimento é seco” é explicitamente dito ser universal.

premissa maior ao seu silogismo; mas possui também um saber geral que lhe serve de premissa maior a um outro silogismo: “tudo o que é doce é agradável” (a32). A premissa menor do silogismo do devasso é a mesma que a dos dois silogismos do acrático: “isto é doce”. O resultado do silogismo do devasso é claro: a subsunção que faz da menor sob a maior leva à conclusão que Aristóteles considera como equivalente à ação, que é, no caso, a de comer o doce. Mas a qual conclusão, a que ação leva o silogismo do acrático? À mesma conclusão e à mesma ação que a do devasso: ele come o doce. Como isso é possível? Como a regra moral que o acrático possui não pôde evitar uma tal ação? Ou, dito em termos socráticos, como o saber prático não pôde “ter a força” (é o sentido da a-crasia) de resistir à atração do prazer de comer este doce?

Segundo a interpretação tradicional intelectualista, o acrático cometeu, como já dizia Tomás de Aquino, um erro de subsunção; antes que submeter a menor sob a maior que é prescrita por sua razão prática, ele a pôs sob a outra maior, “tudo o que é doce é agradável” e tirou, portanto, a conclusão de comer esta fatia de torta. O acrático não chegou à boa conclusão que teria sido a ação de evitar a fatia de torta, pois, por causa de sua *epithumia*, não utilizou sua primeira maior. Segundo Gauthier-Jolif, a fórmula central de sua descrição está nas três pequenas palavras *hautê de energei*, compreendendo o referente de *hautê* como sendo a segunda maior, que está portanto em ato, enquanto a primeira permanece em potência.

Os intérpretes não-intelectualistas formularam duas objeções principais contra este tipo de leitura.

A primeira objeção consiste em mostrar que, segundo os próprios termos do duplo silogismo exposto em 1147a31-35, Aristóteles indica claramente que o acrático inferiu na verdade duas conclusões: “a razão diz, portanto, de se abster disto, mas o apetite o leva (a comê-la)” (a34), no qual a primeira conclusão é marcada particularmente pelo advérbio “portanto” (*oun*). Se se toma a sério esta proposição, será preciso interpretar de outro modo a expressão *he teleutaia protasis* da linha b9; se o acrático inferiu a boa conclusão, além da má, Aristóteles não poderia dizer, como o compreende a interpretação tradicional, que o acrático não possui o conhecimento da premissa menor (que é preciso reescrever como: “isto é

uma coisa doce que pertence à classe das coisas de que devo me abster”). Por *teleutaia protasis*, é preciso portanto compreender a conclusão do primeiro silogismo. Não é portanto a premissa menor que é objeto de ignorância, mas a conclusão: “você não deve comer esta fatia de torta”<sup>6</sup>.

A segunda objeção visa à natureza da ignorância. A interpretação tradicional estima que esta *agnoia* (que é explicitamente mencionada na linha b6) é um erro puramente cognitivo que é exatamente do mesmo tipo que os erros analisados nos *Primeiros Analíticos*. Como se vê claramente segundo a passagem paralela da *MM* que remete já a este texto, o tipo de erro descrito nos *Pr.An.* é exatamente o que se encontra na segunda solução. Porém, esta segunda solução descreve somente a situação da acrasia impetuosa, que não se deve confundir com a acrasia fraca, que é a acrasia no sentido estrito. Em suma, a interpretação tradicional compreende a acrasia fraca em termos de um erro puramente intelectual porque confunde os dois tipos de acrasia. A acrasia impetuosa pode ser compreendida como um erro de juízo, já que Aristóteles nos diz explicitamente que se pode preveni-la refazendo nossa atenção, mas não é precisamente isto que basta a fazer para curar o acrático fraco. E ela os confunde porque lê as três primeiras soluções como um conjunto homogêneo, no qual as duas primeiras soluções, que indubitavelmente são de tipo intelectualista, estão no mesmo nível que as duas seguintes. Porém, não pode se tratar de um conjunto homogêneo na medida em que Aristóteles apresenta sua terceira solução precisando que se trata, agora, de compreender a expressão ‘ter ciência’ “de um outro modo do que as que mencionamos” (1147a10-11), isto é, de um modo diferente das duas primeiras. Ora, qual é esta diferença? Para os intérpretes não-intelectualistas, a metáfora do bêbede e, sobretudo, a do ator são capitais, pois permitem compreender a *agnoia* de outro modo que como uma falta de ordem puramente cognitiva. Um bêbede que diz que deve parar agora de beber compreende perfeitamente o sentido de suas palavras, so-

---

(6) Esta interpretação foi sobretudo sustentada por Kenny e por Santas, depois foi retomada por Charles, Dahl, Bogen e Moravcsik.

bretudo se está ligeiramente bêbedo, e o mesmo ocorre com o ator quando recita uma peça de teatro; por outro lado, o que “ignoram” em um sentido não-cognitivo deste termo ou aquilo de que não se apercebem é o alcance de suas palavras. A distinção aqui operante é entre o prático e o teórico, que Aristóteles explicitamente faz nas linhas 1147a26-28. O acrático compreende o sentido da conclusão que enuncia: “não devo comer esta fatia de torta”, mas a pronuncia como faz o homem bêbedo que diz que “devo parar agora de beber” ou o ator que diz no teatro “te amo” à heroína: é, como se diz, sem conseqüência, isto é, sem efeito na realidade. São, como se diz, “palavras no ar”. Por quê? Pela razão evidente que o sujeito que as exprime não sente o desejo correspondente ao que profere. O homem bêbedo não tem nenhum desejo de parar de beber, assim como o ator não sente nada relativamente à heroína.

Este tipo de leitura apóia-se sobretudo em dois detalhes do texto. Primeiro: o verbo *sumphuênai* em 1147a22 que os intérpretes não-intelectualistas compreendem como se Aristóteles quisesse dizer um conhecimento que ainda não foi incorporado, isto é, misturado ao desejo<sup>7</sup>. Em seguida, em 1147a30-31, a precisão que Aristóteles acrescenta quanto à modalidade de execução da conclusão do silogismo prático: “se tudo o que é doce deve ser comido e isto (um item particular) é doce, necessariamente se fará também isso, desde que se possa fazê-lo e não se é impedido” (1147a29-30). Habitualmente, compreende-se esta última proposição, como outras similares, como indicando a possibilidade de um impedimento exterior, dada a coincidência entre a conclusão e a ação. Sabe-se, no entanto, que talvez não seja sempre total, pelo menos no silogismo do manto, em *De motu* 7, no qual a conclusão “é preciso fazer um manto” não implica necessariamente a ação mesma de fazer um manto: posso, com efeito, tomar hoje a decisão de fazer um manto, mas deixar a execução para amanhã, depois jamais o fazer por pura procrastinação, sem, porém, jamais pôr em questão a própria decisão. Em suma,



entre a conclusão do silogismo prático, ou a decisão tomada, e a própria ação, pode ter um certo jogo que permitiria a perda do desejo de pôr em execução esta decisão, e é precisamente o que ocorre, segundo os intérpretes não-intelectualistas, no caso da acrasia: aqui, contrariamente ao caso do devasso, o que o “impede” de agir segundo a decisão é justamente o fato de não sentir ou não sentir mais o desejo.

Penso que o interesse principal deste tipo de interpretação consiste em acentuar a especificidade da *agnoia* implicada na acrasia, que não pode ser de natureza puramente cognitiva, sob pena de não ser crível; seu argumento mais forte, que me parece difícil de negar, repousa na distinção que fez o próprio Aristóteles na linha 1147a26-27, entre teoria e prática, de modo que é preciso compreender as comparações ou as metáforas do homem bêbedo ou do ator no nível da *praxis* e compreender as outras metáforas, as do homem adormecido e do demente, como analogias a respeito das quais é preciso adaptar o sentido para o nível da *praxis*. Todavia, os argumentos nos quais se apóia este tipo de interpretação não me parecem convincentes.

Como assinalaram numerosos intérpretes<sup>8</sup>, é realmente difícil crer que *teleutaia protasis* possa significar aqui “conclusão” antes que “premissa menor”, que é seu sentido habitual. É verdade que o termo *protasis* pode significar “proposição”, mas não há outro exemplo em todo o *corpus aristotelicum* onde *teleutaia protasis* tenha o sentido de conclusão; o mesmo vale para a expressão *eschatos horos* em 1147b14, que é visivelmente um sinônimo. E, sobretudo, Aristóteles utiliza o termo técnico *sumperanthen*, na linha 1147a27, quando nos apresenta sua teoria do silogismo prático. Não se vê, portanto, por que teria utilizado, algumas linhas adiante, a expressão *teleutaia protasis* com um sentido tão inabitual. Ademais, para que a *agnoia*, qualquer que seja sua natureza, possa incidir na conclusão, é preciso que se possa compreender também que a conclusão do silogismo prático não seja diretamente, ou imediatamente, a própria ação. Porém, qualquer que seja a inter-

---

(8) A começar por Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* 287-289; veja também Natali e Bostock.

pretação que se possa dar do caso do manto no *De motu* (voltarei a isso), parece igualmente difícil ver em nosso texto da *EN* uma tal distinção, na qual o impedimento seria interno ao agente, pois o exemplo do silogismo no qual este impedimento possível intervém é o de um devasso que, ao contrário do acrático, não é jamais impedido desta maneira, já que nunca há, nele, um outro desejo que viria substituir o de fazer o ato que decidiu fazer! No devasso, nunca há impedimento interno; só pode haver impedimentos externos, por exemplo o de não poder pegar esta fatia de torta porque tem os dois braços quebrados ou porque a fatia de torta está na vitrine de uma loja fechada. Se poderia pensar que não ocorre o mesmo no caso do acrático, que, ele, poderia ser sujeito de um impedimento interno, mas Aristóteles não o diz explicitamente.

Enfim, a interpretação não-intelectualista tem razão em indicar que Aristóteles quer nos dar uma outra explicação do que significa 'ter ciência' a partir da linha 1147a10. Pode-se, com efeito, considerar que as duas primeiras soluções, na qual a segunda é na verdade uma aplicação da primeira, concerne exclusivamente ao acrático impetuoso, enquanto a terceira diz respeito ao acrático fraco. No primeiro caso, com efeito, o acrático impetuoso possui um saber, mas somente em potência, por oposição à atualidade ou à utilização do saber. Alguns traduzem mesmo o verbo *theôrein*, das linhas 1146b33 e 35, por "prestar atenção" e se sabe que a 'cura' do acrático impetuoso incide neste ponto: basta lembrá-lo que possui um saber para que possa atualizá-lo. Ademais, nas linhas 1147b11-12, Aristóteles lembra a diferença entre os dois tipos de acrático: o acrático impetuoso não tem este saber (quer se trate da conclusão ou da menor), isto é, não o atualiza, como o diz a linha 1147a7, enquanto o acrático fraco possui um saber aos moldes de um homem bêbedo que cita os versos de Empédocles. Isto dito, onde se situa exatamente a distinção entre nossos dois tipos de acrático? Como bem viram numerosos intérpretes, Aristóteles retoma certamente a distinção que faz em outros textos, principalmente em uma passagem do *De Gen. An.* (735a9-11), na qual distingue o geômetra que exerce a arte do geômetra mas que no momento não a exerce efetivamente do geômetra que dorme e que, portanto, está impedido de a exercer. Há portanto três níveis de saber, ou mais exatamente três sentidos

para a expressão 'ter ciência': possui-la no sentido de a estar utilizando efetivamente, possui-la em potência no sentido que pode servir-se dela e a possuir em potência no sentido em que se poderia exercê-la se se tivesse a possibilidade. Para nossa análise, o mais importante está em ver que este saber em potência é um saber totalmente inativo e mesmo inativável por causa do estado em que se encontra o agente: a sonolência, a demência ou a embriaguez impedem o agente de ativar o saber que possui. Dito de outro modo, e qualquer que seja o seu sentido exato, o saber do acrático, cujo estado é comparado ao destes, é totalmente em potência ou totalmente tornado impotente e inativo. E não bastará, com efeito, lembrar-lhe que sabe bem que deve abster-se disto ou daquilo para que pare sua má ação; quem dorme deverá acordar, o demente curar-se e o bêbedo deixar passar seu estado antes de poder pôr em prática seu saber que, portanto, "perdeu", de um modo ou outro, durante o tempo de seu *pathos*. Repito, é preciso compreender a natureza desta ignorância ao nível da *praxis*, mas o erro da interpretação não-intelectualista é o de minimizar ou negligenciar esta descrição do saber do acrático que é do mesmo gênero que o saber em potência do geômetra que dorme. É preciso manter em mente esta descrição para apreciar em que sentido exatamente se poderá dizer que o acrático tem consciência de agir mal no momento em que come a fatia de torta.

Após estas observações críticas, devemos agora ir ao centro de nossa problemática. Penso que as famosas linhas 1147a31-35, nas quais Aristóteles enuncia o duplo silogismo do acrático, põem dois problemas. Para os intérpretes intelectualistas, não há dúvida que é a *epithumia* que impede o acrático de efetuar a inferência do bom silogismo e que permite ou incita o acrático a fazer o mau silogismo e a inferir a má conclusão que é o ato de comer a fatia de torta. Porém, estes intérpretes não explicam claramente por que e como esta *epithumia* consegue impedir o agente de fazer a boa inferência. Para os intérpretes não-intelectualistas, é preciso dizer antes que a *epithumia* tomou o lugar do desejo racional, da *boulêsis*, cuja ausência explica por que o sujeito, que enuncia a conclusão do bom silogismo, no entanto não realiza a ação. Contudo, não explicam como ocorre que não há desejo racional. Ora, esta é a questão crucial, que o próprio

Aristóteles se faz quando acrescenta: “pois ela (= a *epithumia*) pode mover cada uma das partes (do corpo)”<sup>9</sup>. O que significa que, neste caso, no qual a *epithumia* nos leva a comer a fatia de torta, é com efeito a *epithumia* que tem a capacidade de mover todas as partes de nosso corpo (das pernas que nos permitem de nos aproximar da mesa às mãos que tomam a fatia de torta e aos maxilares que se abrem), enquanto não há precisamente uma *boulêsis* capaz de nos parar, isto é, de parar estas mesmas partes de nosso corpo.

As duas questões cruciais são, portanto: por que a *epithumia* impede o sujeito de inferir a conclusão a partir do bom silogismo? E por que não há *boulêsis*, mas somente a *epithumia* que pode pôr em movimento as partes do corpo do acrático? Aristóteles não responde explicitamente a estas duas questões, mas penso que se pode reconstruir o que deveriam ser suas respostas a partir de outros textos. Com efeito, não se notou suficientemente que esta quarta solução, particularmente breve para nos dar a “causa” da acrasia, parece ser apresentada pelo próprio Aristóteles como um tipo de resumo de uma outra problemática quando remete seu leitor aos “fisiólogos” que poderão explicar mais longamente e em detalhes como o acrático pode recuperar o saber. De outro lado, talvez tampouco tenha sido dada a devida importância ao advérbio *phusikôs* (1147a24), pelo qual Aristóteles caracteriza esta quarta solução. Alguns pensaram que esta explicação era “física” na medida em que as três primeiras soluções ainda eram somente “dialéticas”, isto é, aproximações que ainda não eram a explicação verdadeira da acrasia, ou mesmo, como alguns intérpretes não-intelectualistas parecem pensar, que unicamente esta explicação “física” deveria ser a verdadeira explicação de Aristóteles. Porém, esta interpretação é pouco provável, dado que Aristóteles não

---

(9) Certos intérpretes (Kenny (1979), 159; Wiggins (1978), 260; Charles (1984), 130; Bostock (2000), 129) compreendem este texto como significando: “cada uma (das partes da alma) pode mover (o corpo)”, algo como uma lembrança de sua teoria do movimento em que “cada uma” designaria a parte racional da alma, da qual a *boulêsis* é o desejo correspondente, e a parte irracional ou *epithumia*. Porém não se vê bem o que esta lembrança vem fazer aqui, sobretudo porque não há aqui uma *boulêsis* capaz de parar o movimento do acrático.

nos diz que estas três primeiras soluções eram somente *logikôs* (um termo que, com efeito, tem freqüentemente – talvez mesmo sempre? – um sentido negativo) e re-toma expressamente o exemplo – ou a metáfora – do homem bêbedo da terceira solução, que não pode, portanto, ser rejeitada como não sendo “verdadeira”. Em todo caso, portanto, é preciso tomar o termo *phusikôs* como significando “do ponto de vista do estudo da *phusis*”, visto que se trata da causalidade<sup>10</sup>. Estas duas observações me levam, portanto, a dizer que é preciso ler esta solução à luz das pesquisas, claramente mais detalhadas, expostas nos não menos famosos capítulos do *De motu* e do *De anima* que nos apresentam a teoria aristotélica do movimento dos seres vivos, e sobretudo do homem, e onde se examina também a questão, ainda que de passagem, da acrasia.

Esta aproximação cria evidentemente um problema metodológico importante, já que estas duas passagens são quase tão misteriosas quanto a nossa da *EN* e que não se pode tratar de explicar o *obscurum per obscurius!* Sem poder entrar aqui nos detalhes destes capítulos nem em suas eventuais diferenças, pode-se todavia extrair alguns pontos cruciais para nosso problema. No *De anima*, o ponto de partida da investigação de Aristóteles é relativamente claro: trata-se de saber qual das faculdades da alma é a que permite o movimento do ser vivo. A resposta é, ela também, relativamente clara, pelo menos em sua formulação geral: é tanto a inteligência quanto o desejo, toda a questão consistindo em saber em que medida é tanto uma quanto o outro. De outro lado, do ponto de vista do objeto, o ponto de partida de Aristóteles é também bem claro: como repete várias vezes, o motor primeiro de todo movimento de um animal é um fim (*De motu* 6 700b15-16), isto é, um bem que é o objeto de desejo (*to orekton*) ao mesmo tempo que é um objeto de pensamento (*to dianoêton*). Este objeto descrito como motor primeiro e imóvel é a cada vez o fim de toda ação ou movimento dos seres vivos. Deste ponto de vista também, a questão que se coloca é a de saber como e em que medida se opera a

---

(10) Neste sentido aceito a tese de Bostock (1991), que vê nesta explicação “física” um tipo de acréscimo que, em verdade, não é realmente necessário para o silogismo prático do homem político como tal, que poderia contentar-se com a terceira solução.

passagem, se se pode dizer, da desejabilidade do objeto como tal ao desejo do próprio ser vivo e em que medida suas faculdades intelectuais e desiderativas estão implicadas nesta transferência.

Parece-me, para ser breve, que se pode tirar destas duas séries de textos os dois momentos essenciais (ver-se-á que há ainda um terceiro momento) de todo movimento ou de toda ação, do ponto de vista do agente. Qual é a causa última da ação? Sem nenhuma dúvida, como Aristóteles repete diversas vezes, esta causa é o desejo ou, mais exatamente, uma das três formas ou espécies de desejo que são a *epithumia*, o *thumos* e a *boulêsis*. Este primeiro momento explicativo é expressamente afirmado por Aristóteles, mas se extrai também de sua insistência em recusar de fazer do *nous* ou da *dianoia* a causa última ou direta da ação: por ela própria, a inteligência não pode pôr nada em movimento, ela deve sempre estar acompanhada do desejo. O segundo momento explicativo da ação decorre, ele também, desta insistência: se é verdade que a inteligência não pode ser a causa última da ação, ela não menos é uma causa da ação. Mas em que sentido? No sentido em que a causa última da ação que é o desejo ou a faculdade desiderante depende da inteligência. Penso que uma das passagens-chave da teoria aristotélica da ação é a seguinte: “as partes orgânicas são preparadas pelas afecções, as afecções pelo desejo e o desejo pela representação, que é produzida seja pelo pensamento seja pela sensação” (*De motu* 8 702a17-19). É a representação que é a causa do desejo, o segundo momento explicativo da ação. Mas em que sentido exatamente? Em que e como a representação pode “preparar” o desejo? Justamente ao ser a representação do bem que é objeto de desejo. Se se leva a sério a tese de início de Aristóteles, a saber, que a causa última do movimento é um bem que é um desejável (o bem sendo a causa do desejo), é preciso que o sujeito conheça, de um modo ou outro, este bem. Como Aristóteles diz em sua célebre fórmula: “desejamos uma coisa porque ela nos parece boa” (*Met.* XII 7, 1072a29). É preciso, portanto, que este bem, para suscitar nosso desejo de o obter, esteja presente em nosso “espírito”; para agir, é preciso que nos representemos este objeto como um bem. Esta é a razão pela qual Aristóteles insiste no papel (embora não o explique) da *phantasia* nestes dois textos sobre a causa do movimento dos ani-

mais, a ponto de ter como equivalentes os termos de *phantasia* e de intelecto prático: para que o objeto de desejo se torne um objeto real de desejo para um agente, é preciso que este agente se o represente como sendo um bem; e, quando se o representa como um bem, ele o deseja imediatamente. “As representações (*phantasmata*) são como percepções para a faculdade da alma (*dianoêtikê psuchê*): cada vez que afirma ou nega que tal objeto é bom ou mau, ela o persegue ou o evita. Eis por que nunca pensa sem representação” (*DA* III 7 431a14-17). Aristóteles repete que este bem pode ser um bem real ou um bem aparente, e usa para isso o mesmo verbo “aparecer” (*phainesthai*): o bem aparente é um *phainomenon agathon* e a faculdade que o representa é a *phantasia*. Porém, esta utilização, negativa por assim dizer, da *phantasia* não deve obscurecer que em verdade é todo bem, verdadeiro ou somente “aparente”, que deve ser “representado”, que deve ser um bem “que aparece”. Aristóteles o diz na *EN* em uma fórmula geral: “cada um de nós visa ao que nos aparece como bom” (III v/7 1114a31-32)<sup>11</sup>.

Se é verdade que a quarta solução de nosso texto de *EN* VII iii/5 remete implicitamente a estas explicações “físicas” das causas do movimento ou da ação que encontramos no *De anima* e no *De motu*, proponho ler nossas linhas 1147a31-35 à luz destas explicações. A causa do movimento acrático é indubitavelmente a presença da *epithumia* que “leva” o agente a pegar uma fatia de torta, o que Aristóteles explica acrescentando que é ela que “é capaz de pôr em movimento cada uma das partes de nosso corpo”. Ela é, efetivamente, capaz, haja vista à ausência de toda *boulêsis* que viria parar o sujeito ou fazê-lo renunciar à fatia de torta. Mas qual é a causa desta *epithumia*? E qual é a causa desta falta de *boulêsis*? À luz de nossos dois textos do *De anima* e do *De motu*, só pode ser a *phantasia*. O que não produz a *boulêsis* é a falta de *phantasia logistikê* que não apresenta esta fatia de torta como sendo um não-bem de que se deve abster (Aristóteles diz, de modo bem forte, “fugir”); o que produz a *epithumia* que leva o agente a pegar esta fatia de torta é a *phantasia*, no caso uma *phantasia aisthêtikê*, que apresenta esta fatia de

---

(11) Sobre o papel da *phantasia*, ver sobretudo Labarrière e Hankinson.

torta como um bem “aparente”, isto é, como algo agradável a ser desejado. Formalizada em termos de silogismo prático, esta explicação “física” torna-se a de uma subsunção da menor “isto é uma fatia de torta” sob a maior “tudo o que é doce é agradável (= é um bem)”, enquanto não ocorre a boa subsunção da mesma menor sob a boa maior.

Porém, sobra ainda uma questão essencial que é preciso resolver: por que é precisamente uma *phantasia* deste tipo que faz este agente ver esta fatia de torta como uma coisa agradável – portanto desejável – antes que o outro tipo de *phantasia*? É aqui que é preciso acrescentar um terceiro momento na análise da ação: a *phantasia* é ela própria “preparada” pelo desejo ou, mais exatamente, pelo estado da faculdade desiderante no momento em que entra em cena o objeto que vai provocar o movimento ou ação. Deve-se, pelo menos por necessidade da explicação causal, distinguir dois desejos ou dois momentos no desejo. Há o desejo que é causa última da ação: é, no caso do nosso acrático, o de comer esta fatia de torta. A causa deste desejo é a representação desta fatia de torta como sendo um bem. Esta fatia de torta é assim não somente um objeto do desejo, mas também, pois reconhecido como desejável, efetivamente desejado pelo agente. Porém, para que este agente o veja ou se o represente como um bem deste tipo, isto é, como um desejável segundo o agradável, é preciso haver nele previamente um desejo que se pode dizer mais geral, que é o de comer coisas doces. Penso que este terceiro momento está bem presente na análise de nossas linhas 1147a31-35, em particular na linha a33: “quando ocorre haver um apetite no agente (*tuchêi d’epithumia enousa*)”. Esta precisão que dá Aristóteles ao utilizar a expressão *hotan tuchêi* é, penso, capital. Aristóteles não quer dizer que a visão da torta suscita o desejo de comer uma fatia, mas que ocorre ao agente, neste momento, estar tomado por um desejo de comer coisas doces ou agradáveis. E que é sob o pano-de-fundo de um tal desejo que verá a torta como sendo algo agradável de comer, o que suscitará seu desejo de comer uma fatia, aqui e agora. É preciso precaver-se contra um erro: não quero absolutamente dizer que, segundo Aristóteles, é porque desejo algo que ele nos parece bom. O “realismo” de Aristóteles é aqui estrito: é porque um objeto é bom, isto é, desejável que pode me parecer bom e que,



portanto, posso desejá-lo. Igualmente, o estado presente de meu desejo geral é causa não da condição do objeto, que é desejável (pois doce, portanto agradável) independentemente do agente, mas da condição de minha *phantasia* ou, mais exatamente, do exercício, ou *aisthêtikos* ou *logistikos*, de minha *phantasia*. O que se passa, portanto, no caso do acrático é que o estado de seu desejo geral, no momento de ver esta torta, é um estado de apetite que permite somente o exercício de sua *phantasia aisthêtikê*, cujo bem que se representa é precisamente um bem “aparente”, isto é, o agradável.

É verdade que este terceiro momento não parece estar presente nas análises das causas do movimento nas passagens do *DA* e do *De motu*. Porém, é uma doutrina que Aristóteles menciona claramente alhures<sup>12</sup>, em particular na *EN*, da qual se deve citar *in extenso* uma das mais importantes passagens para nosso tema:

“Diremos então que, para a pessoa moral, o objeto de vontade é o que é assim verdadeiramente, enquanto, para a pessoa perversa, é como o acaso o terá, assim como, no nível físico, as coisas que verdadeiramente são sadias são sadias para as pessoas em bom estado, enquanto um diferente conjunto de coisas é sadio para os que estão doentes ..., pois o homem moral discrimina corretamente em cada grupo de circunstâncias e em cada grupo de circunstâncias o que é verdadeiro lhe aparece (*talêthes autôi phainetai*) ... Porém, a maioria está enganada e o engano parece ocorrer por causa do prazer, pois parece ser uma boa coisa quando não o é (*ou gar ousa agathon phainetai*)”. (III iv/6 1113a25-31).

A comparação do homem *spoudaios* com um homem em boa saúde é esclarecedora para nossa questão da acrasia: é porque está “em boa saúde” que o verdadeiro, isto é, o verdadeiro “prático” ou o bem verdadeiro, pode *aparecer-lhe*, enquanto os *polloi*, que não estão “em boa saúde”, se enganam em suas avaliações, tomando o prazer pelo bem verdadeiro. Não se trata aqui diretamente da re-

---

(12) Cf. por exemplo *De Insom.* 2 460b3ss.; ver Hankinson, p. 55.

apresentação de tal objeto como agradável antes que não-bom, mas de uma falta de avaliação geral. Porém, o que vale aqui de modo geral, onde, parece, Aristóteles condena todas as escolhas feitas pelos *polloi*, pode ser aplicado ao nosso caso dos acráticos, sobretudo se aproximarmos esta passagem de uma outra do livro VI:

“Cadeias de raciocínio prático têm um ponto de início – ‘já que o fim, isto é, o que é bom, é tal-e-tal’ (o que quer que seja; para o argumento, seja o que alguém escolhe), e isto não é aparente (ou *phainetai*) exceto à pessoa que possui excelência, visto que a maldade distorce e causa a pessoa ficar enganada acerca dos pontos iniciais de ação” (VI xii/13 1144a31-36).

Aqui, com efeito, Aristóteles aplica o princípio geral do erro de juízo que consiste em tomar o prazer por um bem verdadeiro ao erro particular que consiste em se enganar “sobre os princípios de conduta”, isto é, na escolha da boa maior do silogismo. Trazido ao nosso caso, deve-se dizer que o erro do acrático consiste precisamente em não “ver” o princípio de sua ação, isto é, a boa maior de seu silogismo ou, para falar mais precisamente, em não o utilizar em tal ou tal caso particular, em não subsumir, portanto, este caso particular sob esta boa máxima. Em suma, este acesso de *epithumia* o impede de se servir de seu saber prático moralmente bom, o impede, portanto, de se representar esta fatia de torta como algo ruim que é preciso evitar e não suscita nenhuma *boulêsis* que o faria evitar comer esta fatia de torta. A comparação do homem de bem com um homem em boa saúde e a dos *polloi* com os homens doentes se encontra também *mutatis mutandis* em nosso texto sobre a acrasia: o acrático, que se encontra em um tal acesso de apetite, é como um demente, um homem bêbedo ou quem dorme, cujo corpo está alterado. Já que a representação, sendo uma faculdade sensitiva, é dependente do estado corporal dos órgãos sensitivos, compreende-se por que estas alterações corporais podem afetá-lo: estas diversas comparações têm, portanto, por objetivo nos fazer compreender por que o acrático é incapaz de utilizar sua representação de tipo deliberativo. Como quem dorme ou o demente é incapaz de utilizar seu sa-

ber por causa de uma alteração de suas faculdades, o acrático é incapaz de utilizar seu saber prático, mais precisamente incapaz de pôr em obra sua *phantasia logistikê*. Aristóteles o diz expressamente nas linhas 1147b6-9: assim como o homem bêbedo deve recuperar-se primeiro e quem dorme deve acordar-se para recuperar o uso de seus saberes, é somente quando tiver recuperado seu estado normal que o acrático poderá novamente utilizar seu saber prático e pôr em obra sua *phantasia logistikê*.

Penso que a distinção entre o encrático e o acrático pode corroborar isso. Como explicar, com efeito, que o homem temperante, o encrático, pode resistir aos assaltos de sua *epithumia*? Aristóteles repete que o encrático é capaz de obedecer à razão porque “permanece inflexível sob o assalto da paixão e do apetite” (1151b9). O acrático assemelha-se, diz ainda Aristóteles, a alguém que se embriaga rapidamente, enquanto o encrático, continuando a comparação, é alguém que pode beber bastante sem ficar ébrio. Em suma, o encrático não perde o uso de sua *phantasia bouleutikê* quando está sob o efeito da *epithumia*. Mas graças a quê? Devemos dizer que o acrático possui um saber prático geral menos seguro (Irwin e Mele, que estimam que este saber é, no fim das contas, o saber da felicidade e que apresentam o acrático como alguém que pode variar em sua concepção de felicidade, do mesmo modo que um homem com saúde estima que a saúde é a felicidade) ou que sofre uma *epithumia* mais forte (Bodéüs)? Porém, não é isso que Aristóteles responde. Ao contrário, ele insiste no fato que o encrático sente também assaltos fortes de *epithumia*. E repete que o acrático, assim como o encrático, se distingue do devasso na medida em que ambos têm um saber prático intacto. A resposta a esta questão está, em minha opinião, no último capítulo de nosso livro VII. Trata-se de uma dupla resposta. De um modo geral, é a questão do hábito que está em jogo. Como Aristóteles diz ao concluir, a acrasia consiste finalmente em maus hábitos e são estes hábitos que é preciso poder mudar se se quer curar esta falta. Um trabalho mais difícil que o de curar a acrasia impetuosa, para a qual se trata de uma cura de tipo intelectual, mas um trabalho que Aristóteles estima possível, enquanto é sem dúvida impossível curar um verdadeiro devasso, cujo caráter mau se tornou uma verdadeira natureza, rebelde a toda intervenção

exterior. Mas em que consiste exatamente estes maus hábitos ou este caráter deficiente? Aristóteles nos diz algumas linhas acima, quando compara o acrático, o encrático e o insensível: “o homem acrático não persiste na regra porque gosta demais dos prazeres do corpo” (1151b25-26), enquanto o homem encrático persiste porque gosta deles de modo comedido. Esta distinção permite precisar o que eu disse: finalmente, a causa do exercício da *phantasia aisthêtikê* que apresenta ao acrático esta torta como agradável é o prazer que se tem, de modo habitual, com os apetites e seus objetos. É o mau hábito, pois não comedido, de ter prazer com tais objetos que, de modo sem dúvida sistemático, faz o acrático perder sua faculdade de *phantasia bouleutikê* e exercer somente sua *phantasia aisthêtikê*.

\*

Gostaria agora de examinar rapidamente três séries de textos que parecem ir de encontro à minha interpretação.

É verdade que o acrático parece obter a conclusão do primeiro silogismo: “é preciso evitar isto”. Porém, se trata realmente de uma conclusão? Sim, para a interpretação não-intelectualista, que então está obrigada a considerar que a expressão *teleutaia protasis* da linha 1147b9 designa uma conclusão. Tentemos agora compreender em que medida Aristóteles admite, no entanto, que o acrático pode obter o que parece ser a conclusão do bom silogismo na linha 1147b34. Indubitavelmente e de acordo com a opinião comum, o acrático, no momento mesmo em que leva à boca a fatia de torta, pode se dizer: “não, não devo comê-la”. Mas tais palavras, como diríamos hoje, são palavras “no ar”, que não são seguidas de nenhum efeito na realidade, exatamente como as do ator quando diz “eu te amo” à heroína. Mas por que são palavras “no ar”? Segundo a explicação pelo silogismo, porque estas palavras “não deveria comer esta fatia de torta” justamente não estão ligadas à maior “não se deve comer o que é doce”. Se Aristóteles tivesse desejado dizer que estas palavras eram realmente uma conclusão, teria utilizado, como o faz na linha 1147a27, o termo de *sumperasma*, que significa, com efeito, “pôr os termos em conjunção”. Mas tinha todas as razões para

não o fazer, no caso do bom silogismo do acrático, pois justamente a frase “não devo comer esta fatia de torta” não podia ser uma conclusão, pois é uma frase não ligada à maior. O caso do acrático que diz “não devo comer esta fatia de torta” é portanto semelhante ao caso dos estudantes que estão no início da aquisição de uma ciência: “o fato de enunciar proposições científicas não é sinal (que possuem realmente a ciência), pois mesmo aqueles que se encontram em tais estados são capazes de enunciar demonstrações ou versos de Empédocles. Assim, os que acabam de aprender agrupam (*suneirousin*) argumentos, mas ainda não possuem o saber, pois devem assimilá-lo (*sumphuenai*) e isto requer tempo”<sup>13</sup>. Penso que é preciso tomar este verbo “agrupar” de modo bem irônico: estes estudantes iniciantes são capazes de recitar demonstrações, isto é, de alinhar ou de pôr junto uma série de proposições, mas ainda não têm realmente o conhecimento, não no sentido em que não compreenderiam cada uma das proposições, mas no sentido em que não compreendem ainda o elo que unicamente dá sentido ao conjunto de uma demonstração. Um aluno, no tempo de Aristóteles como no nosso, pode perfeitamente bem decorar uma demonstração matemática sem poder refazê-la, isto é, pode fazer as inferências que são o motor da demonstração. O mesmo ocorre no caso do acrático, que pode, com efeito, dizer uma maior, dizer uma menor e mesmo dizer uma ‘conclusão’. Mas não se trata de uma verdadeira conclusão, no sentido de um *sumperanthen*, isto é, do ato real de pôr conjuntamente vários termos onde o elo é verdadeiramente “compreendido” pelo agente. Ponho aspas a este verbo na medida em que, com efeito, o elo entre as proposições teóricas e as proposições práticas não é do mesmo tipo. No caso de um silogismo teórico, a categoria da subsunção é o verdadeiro, enquanto, no caso de um silogismo prático, é

---

(13) Rowe e Irwin traduzem *logous* por “palavras”, provavelmente porque não podemos dizer que os versos de Empédocles são argumentos em um sentido forte. Porém, penso que o exemplo dos *prôton mathontes* é mais geral e não precisa significar os *mathontes* dos versos de Empédocles; em segundo lugar, os versos de Empédocles são vistos por Aristóteles como exemplo de um texto científico difícil: é porque estes versos são difíceis que os *mathontes* precisam de tempo para assimilar tal conhecimento, não porque são versos. Penso que se deve entender aqui “argumentos” por estas duas razões.

o bem. A interpretação intelectualista erra aqui ao confundir os dois casos. Porém, é preciso admitir que Aristóteles também faz esta confusão, pois lhe ocorre de falar de uma “verdade prática” e de dizer que somente o *phronimos* tem acesso a esta verdade e não hesita tampouco a escrever que o acrático cometeu um “erro” (*hamartia* –1148a3).

Há, contudo, uma segunda dificuldade à qual é preciso responder agora. No fim de seu tratado sobre a acrasia, Aristóteles parece afirmar, inversamente, que os acráticos fracos agem “contra a sua escolha (*para prohairesin*)” (1151a7) e que “não persistem no que deliberaram”. Aristóteles sugeriria aqui uma outra teoria da acrasia do que a que nos apresentou no capítulo iii/5? Ou então é nossa leitura intelectualista que deve ser modificada? Penso que se pode compreender o que é dito aqui perfeitamente bem nos marcos de uma interpretação intelectualista como a que defendi, levando em conta a leitura geral “conciliadora” de Aristóteles. Se, com efeito, pretende voltar à diferença entre o acrático impetuoso e o acrático fraco, é porque ele quer explicar a opinião comum que vê no fenômeno da acrasia o fato de não “persistir em suas decisões”, como dizemos atualmente. Aristóteles quer assim examinar um fenômeno que ninguém pensaria em negar: posso comer esta fatia de torta embora tenha decidido de não a comer. Porém, é preciso ainda explicar como pode ocorrer que eu possa, como se diz também atualmente, “não seguir minhas boas resoluções”? Parece-me que é fácil reconstruir a resposta de Aristóteles: é porque a decisão ou resolução que tomou o acrático (e que transparece na linha: “<a razão> diz para não comer esta fatia de torta”) não é uma decisão verdadeira, isto é, uma decisão cuja concepção responde à definição do que deve ser uma decisão. Como ele diz ao concluir sua análise da decisão e da deliberação, a decisão é essencialmente um desejo produzido pela deliberação: “é por ter julgado <que é certo> como um resultado da deliberação que desejamos de acordo com nossa deliberação”. Novamente, é porque o agente julga que x é bom ou desejável – o que é obra da deliberação – que desejo fazer x. A *prohairesis* não é assim senão o ponto de chegada da deliberação: é a decisão ou o desejo racional de fazer x. Fica claro, neste esquema, que a decisão de não comer esta fatia de torta não pode ser

uma “verdadeira” decisão, mas somente uma decisão “aparente”, que não é, imediatamente, uma ação. O acrático fraco delibera, ao contrário do acrático impetuoso, mas aqui ainda não se pode tratar de uma “verdadeira” deliberação, pois não pode levar a uma decisão efetiva. Minha leitura é confirmada por uma passagem na qual Aristóteles faz ele próprio o elo entre esta problemática da decisão, exposta nestes capítulos, e nosso capítulo iii/5: “tampouco, então, se comporta o acrático como alguém que tivesse o conhecimento de algo e estivesse considerando este conhecimento, mas como alguém adormecido ou embriagado. E age voluntariamente (já que age sabendo de um certo modo o que está fazendo e para o que está fazendo), mas não é uma má pessoa, pois o que decide é honesto; assim, é meio-mau” (1152 a 14-17). Comparada à do glutão, que decide comer esta fatia de torta com base em sua deliberação feita a partir de seu princípio segundo o qual se deve comer tudo o que é doce, a decisão que toma o acrático de não comer esta fatia de torta é boa. No entanto, é impossível compreender que o acrático tenha tomado uma verdadeira decisão nem mesmo que tenha podido operar uma verdadeira deliberação, na medida em que está no mesmo estado que um homem que dorme ou que está bêbedo. Quando se diz que o acrático tomou a decisão de não comer esta fatia de torta ou, inversamente, que, ao finalmente comer esta fatia de torta, age contra sua decisão, é preciso, portanto, compreender que esta decisão não é realmente uma decisão: é uma decisão “no ar”, exatamente como falamos de uma resolução de um bêbedo. Ou, para dizer em outros termos, é uma decisão puramente teórica e justamente não é uma decisão prática, isto é, uma decisão que se converteria imediatamente em uma ação.

Alguém poderia me objetar que minha leitura repousa na interpretação tradicional segundo a qual a conclusão é, para Aristóteles, uma ação. Porém, se o famoso exemplo do manto que é preciso fazer não pode ser interpretado como uma conclusão que é ao mesmo tempo ou “imediatamente” uma ação, não seria preciso rever de outro modo esta problemática da decisão? Parece-me, porém, à luz do que acabo de dizer sobre a decisão, que o caso do manto a fazer pode também ser interpretado no mesmo sentido. Quando concluo este silogismo prático dizendo

“devo fazer um manto”, esta conclusão não é imediatamente uma ação. Porém o seria se tivesse, aqui e agora, os meios para fazê-lo. Evidentemente, posso não o fazer. Mas, então, o que ocorre? Posso não o fazer por que as circunstâncias mudaram, por exemplo porque agora estou suficientemente com calor e não preciso mais de um manto. Mas então este caso não é mais um problema porque realizo uma nova deliberação e não são somente a deliberação precedente e a conclusão que caem, mas também, finalmente, a premissa maior. Resta o caso no qual as circunstâncias não mudaram e no qual vale sempre a maior. Se não faço este manto, que se dirá? Que precisamente não era uma “verdadeira” resolução.

Há, enfim, uma terceira e última dificuldade à qual é preciso responder. Há pelo menos duas passagens fora de nosso livro *EN VII* nas quais Aristóteles supõe de maneira indubitável que o acrático, no momento mesmo em que realiza seu ato, tem uma “representação” deste ato como não devendo ser feito e que não a tem somente como um saber puramente “teórico”. A primeira passagem está na *EE*, onde Aristóteles compara o encrático e o acrático mediante implicitamente o mesmo tipo de exemplo – comer esta fatia de torta ou não – do que o de nosso texto, já que se trata também da saúde do agente. Contrariamente ao encrático que goza do prazer que lhe trará sua boa saúde por não comer esta fatia de torta, o acrático “sente a dor que tem em perspectiva, pois se dá conta que terá uma saúde ruim (*oietai kakos praxein*)” (II 8 1224b19-21). Se é verdade que o desejo de se abster de comer esta fatia de torta é suscitado pela *phantasia bouleutikê* que representa aos olhos do encrático o prejuízo que isso lhe trará, e portanto também a alegria de não a comer, isto deve também ser verdade do acrático, na medida em que sente dor ao comê-la: é porque tem, ele também, uma certa *phantasia bouleutikê* que lhe apresenta o fato de comer esta fatia de torta como nocivo para sua saúde; como o diz explicitamente Aristóteles, ele tem claramente consciência, no momento mesmo em que come esta fatia de torta, que sofrerá por sua saúde. Uma segunda passagem é o famoso texto do *De anima* no qual Aristóteles nos apresenta a acrasia não como um conflito entre a razão e o desejo, mas entre duas formas de desejo, a *epithumia* e a *boulêsis*: “um desejo prevalece sobre um desejo quando há a acrasia” (III 11 434a14). O que su-



põe que, também neste caso, o acrático usou sua *phantasia bouleutikê*, já que há uma *boulêsis* que está presente face a uma *orexis*.

Sem nenhuma dúvida, Aristóteles nos apresenta aqui uma versão totalmente diferente da de nosso capítulo *EN VII iii/5*, pelo menos como a interpretei, e os intérpretes tinham até aqui, tanto quanto posso ver, a escolha entre a constatação de uma incompatibilidade profunda entre estas descrições (acusando então Aristóteles de se contradizer) e a distinção de duas formas de acrasia, uma acrasia fraca, aquela descrita em *VII 5*, e uma acrasia forte, na qual o agente tem os dois desejos, mas põe somente um em prática (Scaltsas). Podemos excluir a primeira possibilidade com base no princípio de caridade. Mas é preciso também excluir a segunda, pois então é a razão pela qual a escolha de seguir um dos dois desejos que fica totalmente inexplicável (como o admite muito justamente Bostock): se tenho dois desejos iguais em potência, por que realizaria um dos atos a que visam estes desejos? Porém, basta lembrar o famoso exemplo do asno de Buridano, a meio caminho entre o balde de água e um cocho de aveia, que morre de fome e de sede, para pôr à luz o absurdo de tal situação. Na verdade, embora Aristóteles não o diga expressamente, a idéia de vitória o indica claramente: é o desejo mais forte que prevalece sobre o mais fraco. E se minha explicação da causa deste desejo é correta, é assim a representação mais “forte”, isto é, a mais clara, que prevalece: o acrático é assim aquele cuja *phantasia aisthêtikê* é mais forte, o encrático é aquele cuja *phantasia bouleutikê* é mais clara. E isto precisamente porque o primeiro tem o hábito de ter prazeres corporais mais do que o segundo. É a força relativa do prazer que o acrático sente nos prazeres do tato que determina a de sua *phantasia aisthêtikê*.

Creio, portanto, que não se deve opor dois tipos de acrático, mas ver dois graus de acrasia, do mesmo modo que a distinção entre encrateia e acrasia finalmente é somente uma questão de grau e não de natureza. Há assim acráticos que não têm *phantasia bouleutikê* e outros que têm uma, mas muito fraca, contrariamente ao encrático, para poder resistir aos assaltos da paixão. Porém, alguém dirá, enquanto os primeiros são descritos em nosso capítulo *VII iii/5* da *EN*, os outros são examinados nas passagens da *EE* e do *De anima*? Mas é duvidoso isso, na me-

dida em que estas duas passagens não têm por objetivo definir ou descrever o comportamento do acrático, enquanto a passagem da *EN* visa a explicar como se produz a acrasia sem que se faça apelo a uma tal distinção de grau na acrasia. Penso, portanto, que convém compreender a explicação da causa da acrasia descrita em *EN VII iii/5* como a explicação valendo também para os casos descritos alhures, ainda que estes casos nos obriguem a modificar ligeiramente esta explicação. Dir-se-á, com efeito, que a causa geral da acrasia é uma falta de *phantasia bouleutikê*, mas, segundo os casos, esta falta pode ser uma falta completa ou um defeito parcial.

Penso que esta leitura pode ser confirmada se se a aproxima do que disse sobre a decisão. Pode-se, com efeito, imaginar um acrático que teria realizado simultaneamente duas deliberações, que levam a conclusões antagônicas, a de comer esta fatia de torta e a de não comer esta fatia de torta. Como, porém, explicar que termina por seguir a primeira e não a segunda, a não ser que esta não seja uma decisão que tenha suficiente força para impor-se? Porém, se não tem força suficiente, isto se deve a uma falta de *phantasia bouleutikê*, cuja evidência não se impõe. O acrático é comparado a quem dorme, a um demente e a um embriagado, mas se pode estar em todos estes casos de maneira mais ou menos forte. O acrático pode estar levemente biritado e ter uma certa representação desta fatia de torta como sendo nociva para sua saúde, mas pode também estar pesadamente bêbedo e não exercer de modo algum esta *phantasia*. Estes dois casos, porém, como todos os casos intermediários, têm uma única e mesma explicação: é uma falta, maior ou menor, de *phantasia bouleutikê* que é a causa de sua falta, maior ou menor, de desejo racional de se abster de comer esta fatia de torta.

Uma última objeção consistiria em dizer que Aristóteles não teria considerado neste momento o caso de um acrático que, ao comer esta fatia de torta, tem claramente consciência de agir mal e mesmo o saber mais efetivo que houver. Porém, não penso que um tal caso seja o que Aristóteles teria chamado de acrasia, pois, neste caso, o prazer provém de comer algo sob interdição e um tal caso é exatamente o que chamamos de perversidade, o perverso sendo aquele que tem seu prazer ao fazer coisas que sabe serem más e não desejáveis no momento em

que as faz. Aristóteles não descreveu este tipo de falta, mas me parece certo que o poria entre os devassos e não entre os acráticos.

\*

Gostaria, à guisa de conclusão, de voltar ao elo exato entre Aristóteles e Sócrates. O fim de nosso capítulo iii/5 contém uma remissão explícita a Sócrates. Eis o texto (traduzindo a versão dos manuscritos que Bywater edita)<sup>14</sup>: “e porque a última premissa não é universal e não parece exprimir um conhecimento sistemático no modo como o faz a premissa universal, aparece ao final o resultado que buscava Sócrates: este *pathos* (= *acrasia*) não ocorre na presença do que parece ser o conhecimento no sentido primeiro e não é ele que é vascolejado pelo *pathos* (= *epithumia*), mas (ocorre na presença) do (conhecimento) sensitivo” (1147b13-17). É preciso ler esta última frase de toda a investigação sobre todos os sentidos de saber como a resposta à dificuldade da qual Aristóteles partiu, em ii/3 1145b22ss.: Sócrates estima que é impossível que possa existir *acrasia* na medida em que o que se chama “saber” ou ciência é o que há de mais digno e não pode, portanto, ser “vascolejado” como um escravo; é, portanto, de modo impróprio que se chama *akrasia*, isto é, uma falta de força do saber o fenômeno do erro moral, que é em realidade uma falta de saber, uma ignorância. Porém, todo o problema consiste em saber o que Aristóteles aceita desta conclusão. Parece-me que, se se admite o texto tal como nos foi transmitido, há duas coisas que Aristóteles admite com Sócrates. De um lado, é a idéia que não há, com efeito, *akrasia* no nível da ciência ou do saber no sentido primeiro, isto é, em linguagem aristotélica, no nível do conhecimento geral. Como Aristóteles não se cansa de repetir, o acrático guarda sempre intacto este tipo de conhecimento, ao contrário do *akolastos*. De outro lado, é a idéia que esta *acrasia* é impossível se esta ciência está realmente presente. A

---

(14) Este texto, tal como nos foi transmitido por todos os manuscritos (assim como pelos comentadores gregos e latinos), pareceu estranho a numerosos comentadores, que seguiram a correção de Stewart (que corrige *parousês gignetai to pathos* em *periginetai to pathos*).

dificuldade principal pela qual numerosos intérpretes seguiram a correção de Stewart consiste em compreender como Aristóteles podia afirmar aqui que não poderia haver acrasia “em presença” do saber geral quando está bem presente a máxima geral interditando comer coisas doces. Porém, olhando mais atentamente, Aristóteles não utiliza exatamente os mesmos verbos: na linha 1147a32, o verbo é *eneinai* (como, aliás, em 1145b23), enquanto aqui o verbo é *pareinai*. A diferença entre os dois talvez seja, como Hardie disse, uma diferença *à la Pickwick*, mas uma diferença que faz sentido após a explicação de Aristóteles: esta máxima geral encontra-se no espírito do acrático e, neste sentido, ele possui o conhecimento desta máxima, mas, na medida em que não a utiliza, está com efeito ausente do processo de inferência na medida em que não tem nenhum papel aí<sup>15</sup>. Dito de outro modo, Aristóteles chega à mesma conclusão que Sócrates: no momento em que come esta fatia de torta, o acrático “ignora” que esta torta é um mal do qual deve abster-se ou, se o sabe, se trata de um saber puramente teórico e não prático. Porém, obviamente, Aristóteles também mostrou, contra Sócrates, que a acrasia era possível, na medida em que ocorre no nível do conhecimento sensível. Este conhecimento sensível sem dúvida não é a menor como “isto é uma fatia de torta”, mas o elo entre esta menor e a segunda maior: “isto é uma fatia de torta que é agradável”; quando este conhecimento está efetivamente presente, pode ocorrer a acrasia. Do mesmo modo, não é o conhecimento da primeira maior que é vascolejado pela *epithumia* que é causa da acrasia, mas o conhecimento sensível “isto é uma fatia de torta que é agradável, mas deve ser evitado”.

Aristóteles, porém, permanece de fato socrático? Certamente não, na medida em que, contrariamente ao que faz Sócrates, não considera a ignorância do acrático como a causa última de uma má escolha; esta ignorância é somente a descrição da não utilização do saber. A causa da não utilização do saber ou da igno-

(15) Note-se que o substantivo *parousia* tem, pelo menos em duas ocorrências da *EN*, um forte sentido de “presença efetiva” (cf. 1167a6 e 171a28) e, por outro lado, o verbo *pareinai* tem também a significação de “estar à disposição de”.

rância é, obviamente, a *epithumia* e a causa desta *epithumia* que consegue bater o conhecimento sensível são os maus hábitos do acrático. Duas causas que Sócrates, como Aristóteles repete ao longo da *EN* e da *EE*, não viu, pensando que a inteligência somente é suficiente para tornar o agente moralmente bom.

Se minha interpretação deste capítulo está correta, Aristóteles fez o que prometeu fazer segundo o método que estabeleceu no início do livro VII. Ele admite com Sócrates que há uma ignorância no fenômeno da acrasia, mas se deve precisar de que natureza é esta ignorância e onde se situa; a ignorância deve ser compreendida não em um sentido absoluto, como a perda de um saber, mas como a não utilização de um saber; esta ignorância não diz respeito à maior, mas à menor. Aristóteles aceita também a opinião comum que vê na acrasia uma falta da vontade ou do que Aristóteles chama desejo racional, que é, com efeito, vencido por um desejo irracional mais forte e, de outro lado, aceita que o acrático não ignora que o que faz é mau. Porém, com a condição de precisar: esta vontade é fraca ou inexistente porque a representação desta fatia de torta como um mal a ser evitado lhe falta ou é muito fraca; o acrático tem uma certa consciência que o que faz é mau, mas é um saber puramente teórico<sup>16</sup>.

Tradução de *Marco Zingano*

Revisão de *Marcos Gleizer*

#### RESUMO

*A concepção e a explicação que Aristóteles nos propõe do fenômeno da acrasia parece ser um verdadeiro paradoxo. De um lado, ele parece avalizar o senso comum, que considera esse fenômeno uma falta de domínio de*

---

(16) Uma primeira versão deste texto foi apresentada na Universidade de São Paulo e, posteriormente, na Universidade de Lovaina (Louvain-la-Neuve). Agradeço aos participantes destes dois colóquios as suas observações, em particular a Richard Bodéüs, David Charles, Jean-Baptiste Gourinat, Jean-Louis Labarrière, Carlo Natali, Christopher Rowe, Annick Stevens e Marco Zingano. Agradeço igualmente a Doug Hutchinson as suas observações sobre a passagem 1147b13-17.

*si devido à fraqueza da vontade. Por outro lado, contudo, Aristóteles parece também sustentar uma concepção fortemente intelectualista da acrasia. Esse paradoxo se cristaliza na figura de Sócrates. Nesse texto, eu gostaria de defender uma posição conciliadora: Aristóteles não adota nem uma nem outra dessas duas concepções antinômicas, mas, em conformidade com seu método habitual, ele tenta conciliá-las, corrigindo uma e outra. Contra a posição corrente, ele mostra que no momento do ato acrático, o acrático, como um homem bêbado ou adormecido, tem de fato um defeito de conhecimento. Eu tento mostrar que esse defeito é uma falta de phantasia bouleutikê : o acrático não vê - ou não vê mais - esse bolo aqui como não devendo ser comido, e, então, ele não tem vontade de resistir a ele. Mas contra a doutrina de Sócrates, Aristóteles considera que essa falta de conhecimento, ou de utilização do conhecimento prático, por meio da phantasia bouleutikê, é causada pela irrupção de um desejo irracional irresistível, e que esse desejo é ele mesmo causado por uma falta de formação do caráter*

**Palavras-chave:** *acrasia - domínio de si - fraqueza da vontade - defeito de conhecimento - conhecimento prático - phantasia bouleutikê.*

## ABSTRACT

*The conception and explanation that Aristotle proposes about the phenomenon of acrasia seems to be a real paradox. On one hand he seems to warrant common sense which sees this phenomenon as lack of self-control due to the weakness of the will. On the other hand, nevertheless, Aristotle seems also to sustain a strongly intellectualistic conception of acrasia. This paradox crystallizes with the figure of Socrates. In this text I would like to defend a conciliatory position: Aristotle does not assume either one of these two antinomies conceptions, but rather, in harmony with his habitual method, he tries to conciliate them, correcting both. Against the current position, he shows that at the moment of the acratice act, the acratice, as a drunk or sleepy man, has in fact a defect of knowledge. I try to show that this defect is a lack of phantasia bouleutikê : the acratice does not see - or no longer sees - this cake here as something that should not be eaten and, then, he has no will to resist to it. But against Socrates doctrine, Aristotle considers that this lack of knowledge, or of using practical knowledge, through the phantasia bouleutikê, is caused by the irruption of a irresistible irrational desire, and that this desire is itself caused by a fault in character forming.*

**Keywords:** *acrasia - self-control - weakness of the will - lack of knowledge - practical knowledge - phantasia bouleutikê.*

Recebido em 08/2004

Aprovado em 10/2004