

6 **EN VII, I-X**

6.1 **O método da investigação**

Na abertura do livro VII da *EN*, Aristóteles anuncia um novo começo. Dado que o vício e a virtude já foram examinados nos livros anteriores, e a declaração inicial de Aristóteles que afirma que os estados de caráter (*ta ethe*) a serem evitados são o vício, a *akrasia* e a bestialidade, e que seus contrários são a virtude, o autocontrole (*enkrateia*) e a virtude sobre-humana, de início parece que o livro VII será dedicado à discussão tanto da *akrasia* quanto da bestialidade (*theriotés*) e da virtude sobre-humana.

O argumento que segue esta declaração, no entanto, faz apenas um pequeno esboço do que seriam a bestialidade e este misterioso tipo de virtude, antes de declarar que o seu estudo deve ser adiado para depois, e que a investigação que abre o livro VII se dedicará especialmente ao estudo da *akrasia*⁴². Junto com ela, serão discutidas a fraqueza (*malakía*) e a luxúria (*tryphés*) assim como o autocontrole (*enkrateia*) e a resistência (*kartería*). A investigação, afirma o filósofo, procederá da seguinte maneira (1145b2-10⁴³): em primeiro lugar, serão apresentadas as diferentes opiniões recebidas (*ta endoxa*) a respeito dos objetos da investigação; em segundo lugar, serão apontadas as dificuldades que tais opiniões implicam; por fim, será estabelecido quais destas opiniões devem ser preservadas e quais devem ser descartadas. Segundo o filósofo, se as dificuldades puderem ser resolvidas e um mínimo dessas opiniões puder ser preservado, incluindo nesse mínimo, talvez, as mais importantes, então teremos atingido uma compreensão adequada dos fenômenos em questão.

Para os fins da presente investigação, será útil que nos desviemos da maneira como Aristóteles procede em seu texto. Ao invés de apresentar primeiro as *endoxa* que Aristóteles se propõe a investigar e depois as dificuldades que elas implicam, apresentarei aqui cada opinião seguida da dificuldade levantada em relação a ela, para depois passar à explicação aristotélica do fenômeno da *akrasia*.

⁴² O livro VII da *EN* contém duas investigações que só estão ligadas pelo fato de partilharem um mesmo método de investigação. A investigação sobre a *akrasia* vai do capítulo I ao capítulo X. O resto do livro é dedicado a uma investigação acerca do prazer.

⁴³ Cf. também (*EN* I, 9, 1098b27).

6.2

A primeira opinião: *akrasia* e *malakia*, *enkrateia* e *karteria*

A primeira opinião apresentada por Aristóteles afirma que (1) o autocontrole (*enkrateia*) e a resistência (*karteria*) fazem parte das disposições louváveis, enquanto que a *akrasia* e a fraqueza (*malakia*) estão entre as condenáveis (1145b8-11). Embora tal afirmação não seja jamais questionada por Aristóteles, é importante ressaltar que, de início, não está claro o que diferencia, por um lado, a *enkrateia* da *karteria* e, por outro, a *akrasia* da *malakia*. Com efeito, parece ser perfeitamente plausível afirmar que o homem controlado é resistente, e que o acrático é fraco. Aristóteles só nos dará sua razão para distinguir entre os quatro termos no sétimo capítulo do livro VII da *EN*.

Segundo Aristóteles:

No que diz respeito aos prazeres e às dores do tato e do paladar, e aos correspondentes apetites e rejeições, que dizem respeito à *akolasia* e à temperança, é possível tanto ter uma disposição tal de forma a ser vencido (*hettastai*) pelo que a maioria dos homens conquista, quanto a conquistar até mesmo o que vence a maioria dos homens. Os homens que manifestam tais disposições em relação ao prazer são o *akrates* e o *enkrates*, em relação à dor, o *malakos* e o *karterikos* (*EN* 1150a9-15)

Para Bobonich, como para a maioria dos intérpretes, o filósofo estaria afirmando aqui que a *akrasia* é a disposição do homem que é mais fraco do que a maioria no que diz respeito aos prazeres, e a *enkrateia* a disposição do homem que é mais forte do que a maioria no que diz respeito aos prazeres. Por outro lado, a *malakia* seria a disposição do homem que é mais fraco do que a maioria no que diz respeito às dores, e a *karteria* a disposição do homem que é mais forte do que a maioria no que diz respeito às dores (BOBONICH, 2005, P. 137). Segundo tal interpretação, o que separaria a *akrasia* e a *enkrateia*, por um lado, da *malakia* e da *karteria*, do outro lado, seria o fato de que as duas primeiras disposições têm a ver com o prazer, ao passo que as duas últimas têm a ver com a dor.

Como ressalta Bobonich, no entanto, tal distinção é problemática. Com efeito, ainda no próprio livro VII da *EN* (1148a5-14), Aristóteles afirma, por um lado, que é *akratés* tanto aquele que persegue os prazeres excessivos quanto aquele que esquiva-se das dores tais como a fome, o calor ou o frio, e as demais dores ‘do tato e do paladar’, não por escolha mas sim contra sua própria razão, e, por outro lado, que aquele que se excede em relação aos divertimentos (*paidia*)

deve ser classificado como *malakos*, argumentando que tal hábito é na verdade desejo de descanso e, portanto, preguiça (1150b16-19).

No que diz respeito à primeira afirmação, poder-se-ia argumentar que, se há um tipo de dor que é decorrente da não satisfação de desejos que a ação incontinente satisfaz, então não há nada que nos impeça de afirmar que o *enkrates* deve ser capaz de resistir a esta dor, assim como que alguns casos de *akrasia* poderiam ser imputados justamente à falha em resistir a esta mesma dor. Se é esse realmente o caso, então o homem que não resistir a tais dores poderia ser chamado tanto de *akrates* quanto de *malakos*, assim como o homem que resistir poderia ser chamado tanto de *enkrates* quanto de *karterikon*.

Já a segunda afirmação nos mostra um caso onde Aristóteles parece decidir quase que arbitrariamente ao classificar tal indivíduo como *malakos* e não como *akrates*, se é verdade mesmo que o que separa ambas as disposições é o fato de que a primeira tem a ver com as dores e a segunda com o prazer. Com efeito, o que nos impede de dizer que o homem que se excede nos jogos o faz pelo prazer que tem ao fazê-lo? Que tal divertimento apresente a vantagem de ser fácil, no sentido de não exigir grandes esforços, não exclui a possibilidade que o prazer proporcionado pelos jogos seja ele mesmo a razão da escolha.

Sendo assim, talvez o melhor fosse não afirmar que se trate realmente de quatro disposições diferentes, mas sim de duas disposições, a saber, ser mais forte ou mais fraco do que a maioria dos homens, e que tais disposições recebem nomes diferentes quando se manifestam em relação à dor ou ao prazer. No entanto, se tais diferenciações fossem meramente nominais, seria difícil explicar por que Aristóteles afirma ainda no livro VII que a *enkrateia* é uma qualidade mais louvável do que a *karteria* (1150a32-1150b1). Segundo o filósofo, a *karteria* implica somente o ter sucesso em resistir (*antekhein*) ao passo que a *enkrateia* implica na mestria (*kratein*), sendo assim, e dado que não perder (*me ettastai*) é diferente de vencer (*nikan*), nos diz o filósofo, o autocontrole é uma qualidade mais louvável (*airetoteron*) do que a resistência.

Como ressalta Bobonich, no entanto, este argumento ainda não convence diversos especialistas (BOBONICH, 2005, P. 149). Não é difícil perceber de onde emana um tal ceticismo. Em primeiro lugar, não está claro por que a vitória sobre as dores é classificada aqui como uma mera ‘não-derrota’, enquanto a vitória sobre os prazeres é classificada como uma mestria. Como veremos mais adiante,

segundo Aristóteles o *enkrates* se diferencia do *sophron*, isto é, do temperante, exatamente pelo fato de possuir desejos nefastos. É o temperante, e não o auto-controlado, quem possui verdadeiramente a mestria de seus desejos. Em segundo lugar, não parece haver nenhum motivo para afirmarmos que a vitória sobre as dores é menos louvável do que a vitória sobre os prazeres. Ao que tudo indica, para que uma distinção forte entre as quatro disposições seja fundamentada filosoficamente, seria necessário ou bem mostrar por que a vitória sobre as dores é menos louvável do que a vitória sobre os prazeres, ou então encontrar algum outro ponto relevante a partir do qual seja possível comparar e diferenciar tais estados. Gauthier e Jolif, por exemplo, optam pela segunda opção e nos apresentam dois argumentos que visam manter a separação entre a *enkrateia* e a *karteria* (GAUTHIER e JOLIF, 2002, P. 640-641).

O primeiro argumento ressalta a suposta diferença etimológica – na qual o próprio Aristóteles, segundo os autores, estaria confiando – dos verbos *kratein* e *karterein*. Segundo os autores, enquanto o primeiro significa dominar, ter a posição de comando, o segundo é um sinônimo de *antechein*, que significa aguentar firme, resistir, etc. Ainda que aceitemos o que nos propõem os autores, parece difícil que tal argumento possa ser usado para mostrar que a *enkrateia* é em si mesma mais louvável do que a *karteria*. Digamos, por exemplo, que a dor à qual o indivíduo tenha que resistir seja consideravelmente maior do que o prazer que ele tenha que dominar. Isso não implicaria, é claro, que esse prazer fosse necessariamente fraco. Mesmo que aceitemos, como propõe Aristóteles, que a *enkrateia* tenha que ser uma resistência a um desejo forte para que seja louvável, ainda é possível admitir que a força de tais desejos possa variar consideravelmente. Dado que o filósofo reconhece que a intensidade de tais sentimentos é levada em conta na hora de atribuir elogios ou censura, será mesmo possível afirmar que a *enkrateia* é, em si mesma e, portanto, sempre, mais louvável do que a *karteria*?

O segundo argumento propõe uma outra forma de distinguir entre o *enkrates* e o *karterikos*. Segundo os autores, enquanto o primeiro domina a concupiscência causada pela expectativa de prazeres excessivos, o outro suporta a dor advinda da insatisfação dos desejos naturais. No entanto, é forçoso admitir que os prazeres naturais admitem o excesso. Essa definição, portanto, carrega consigo uma implicação importante: de fato, não raramente a dor advinda da insatisfação dos

desejos naturais – como o desejo por comida e de bebida – será causada pela resistência ao desejo dos prazeres excessivos que caracteriza a *enkrateia*. Pois está claro que o desejo que caracteriza a *akrasia* é um desejo de excesso, isto é, um desejo que vai contra a boa medida. Dado que: (1) o *enkrates*, como ressalta o próprio Aristóteles, possui o desejo pelo excesso no que diz respeito a certos prazeres naturais; (2) a despeito disso, no entanto, ele age de acordo com o que manda a boa regra; e (3) a *entrakeia* é uma disposição de agir de certo modo habitualmente, e não de forma isolada; parece razoável concluir que se um homem é verdadeiramente *enkrates*, isto é, se ele o é habitualmente, então ele deve necessariamente ser *karterikos*. De outro modo, ele não resistiria às dores nas quais seu comportamento implica, e tornar-se-ia, por definição, um *malakos*.

Sendo assim, não creio que os argumentos apresentados por Gauthier e Jolif sejam satisfatórios. Por fim, poder-se-ia dizer talvez que a *karteria* e a *malakia* dizem respeito a um grupo ainda mais restrito de dores, a saber, aquelas advindas da abstenção de satisfazer na medida certa, e não de forma excessiva, os desejos naturais. Tal argumento poderia sublinhar que às vezes um homem deverá passar fome, sede, frio e todo tipo de privações no que tange às suas necessidades mais básicas, e que chamamos resistentes justamente aqueles que resistem a tais dores como se deve. Mas não deverá tal homem resistir também ao seu inevitável desejo de desrespeitar a medida que lhe convém em tal situação e satisfazer seus desejos naturais? Como seria possível, então, separar o *enkrates* do *karterikon*?

Sendo assim, é necessário admitir que não conhecemos nenhuma fundamentação possível não somente para a distinção forte entre a *malakia* e a *karteria* por um lado, e a *akrasia* e a *enkrateia* por outro, mas também para a afirmação de que a *enkrateia* seria mais louvável do que a *karteria*. No entanto, não podemos excluir a possibilidade de que a análise dos textos da obra aristotélica acerca do prazer – que não fazem parte da presente investigação – possam trazer uma nova luz para a razão desta distinção. Dado o objetivo da presente investigação, no entanto, deveremos postergar a análise detida dessa questão para outra ocasião.

6.3 A segunda opinião: autocontrole e obstinação

A segunda opinião apresentada por Aristóteles afirma que (2) o homem que possui o autocontrole é aquele que se mantém fiel a seu raciocínio, e o incontinente (*akratés*) é aquele que o abandona facilmente. Em relação a esta opinião, são apresentadas duas *aporias* (1145b10-12). A primeira afirma que se o autocontrole torna um homem fiel a *todas* as suas opiniões, ele pode então ser algo reprovável, a saber, no caso em que ele fizer com que o indivíduo se recuse a abandonar uma opinião falsa. E se, por outro lado, a *akrasia* faz com que ele abandone *qualquer* opinião, então ela será louvável em alguns casos, a saber, quando ela fizer com que ele abandone uma opinião falsa⁴⁴. Ora, tais conclusões entram em conflito direto com o que foi afirmado em (1).

A estratégia adotada por Aristóteles para combater esta primeira *aporia* torna-se rapidamente compreensível à luz de sua teoria do ato voluntário. Dado que nós só somos louvados e reprovados pelo que fazemos voluntariamente, para descartar o primeiro caso proposto pela *aporia* bastará que o filósofo mostre que aquele que se mantém fiel a uma opinião falsa voluntariamente não é *enkrates*. No que diz respeito ao segundo caso, o que importa ressaltar é que a *akrasia* não é um caso de abandono louvável, mas sim reprovável, de uma deliberação prévia. É o que faz o filósofo em 1151a29-1151b23.

Começemos pelo caso no qual um homem persiste numa opinião que sabe ser falsa. Segundo Aristóteles, é necessário saber distinguir entre o obstinado (*iskhurognómonas*) e o homem controlado (*enkratés*). O primeiro é difícil de convencer, não se deixando facilmente persuadir a mudar de opinião. O que move tal homem, segundo Aristóteles, é o próprio prazer que propicia o fato de não se deixar convencer, prazer esse que advém de um sentimento de vitória. Tal homem, argumenta o filósofo, se parece portanto mais com o *akolastos* do que com o *enkrates*, pois ele também escolhe deliberadamente desfrutar de um prazer nefasto (sem, no entanto, saber que ele é nefasto). O *enkratés*, ao contrário, resiste

⁴⁴ O mesmo problema é formulado de maneira diferente quando Aristóteles afirma que então parece ficar aberta a possibilidade de que um homem pode chegar na virtude combinando a estupidez (*aphrosyne*) com a *akrasia*. Tal homem, nos diz Aristóteles, teria a opinião errada a respeito do que fazer por causa de sua estupidez, mas não agiria de acordo com tal opinião por conta de sua intemperança. Isso é, ele acabaria fazendo a coisa certa por acidente. Tal argumento, segundo o filósofo, é oriundo dos sofistas.

aos desejos e às paixões, mas não à persuasão racional. Tal homem não vê nenhum mérito intrínseco em persistir numa mesma opinião, mas sim em resistir aos desejos nefastos que nele se manifestam.

A diferença apontada por Aristóteles é clara. Como ressalta Broadie, o filósofo esclarece que a *enkrateia* não implica numa fidelidade à opinião, isto é, que o *enkrateis* pode ser convencido a mudar de opinião sem com isso deixar de ser *enkrateis* (BROADIE, 2005, P. 167-172). É importante ressaltar, no entanto, que Aristóteles parece assumir que a *enkrateia* possa se manifestar, ainda que acidentalmente, tendo por fundamento uma opinião falsa. É o que parece estar dito em 1151a34-35, quando é admitido que embora seja essencialmente a opinião verdadeira que o *enkrateis* mantém e o *akrateis* abandona, não pode ser descartada a possibilidade de que, acidentalmente, o seja também a opinião falsa. Aristóteles, no entanto, faz mais do que mostrar que o *enkrateis* está aberto à persuasão. Ele afirma que o não deixar-se convencer é motivado em si mesmo pelo desfrute de um prazer nefasto, e dado que a indulgência em tais prazeres é característica do *akolastos* por oposição ao *enkrateis*, não parece um exagero afirmar que Aristóteles mostra que o homem obstinado está mais próximo do primeiro do que do segundo.

No que diz respeito à possibilidade da *akrasia* ser louvável, Aristóteles ressalta que é perfeitamente possível que as pessoas abandonem suas deliberações por motivos outros que não a incontinência. O exemplo citado é Neoptolemus, personagem do *Philoctetus* de Sófocles. Na peça, Odisseu tem a missão de ir buscar Filocteto e o Arco de Herácles, que um vidente havia dito serem necessários para a vitória grega sobre os Troianos. Uma vez que Filocteto odiava Odisseu e os gregos por o terem abandonado na ilha de Lemos, só resta a este último convencer Neoptolemo a enganar Filocteto, para ganhar sua confiança, se apossar do arco e capturá-lo. Neoptolemo resiste honrosamente aos argumentos de Odisseu, mas acaba sendo persuadido. No entanto, depois de ganhar a confiança de Filocteto, e quando já tem o arco na mão, Neoptolemo vê Filocteto ter uma crise aguda de dor no pé. Sentindo-se envergonhado, Neoptolemo hesita, sua consciência se manifesta, e ele devolve o arco.

Ora, parece claro que tal exemplo não é um caso de *akrasia*. A personagem em questão decidiu abandonar sua deliberação após refletir melhor, e não devido à pressão de um desejo interno. A prova de que trata-se de casos diferentes é o fato de que Neoptolemo não se arrependeu ao tomar o arco, mas sim após ver a dor de

Filocteto. Além disso, ainda que admitamos, como Aristóteles, que o que levou Neoptolemo a agir como agiu foi o prazer advindo de dizer a verdade, vale ressaltar, como faz o filósofo, que nem todos aqueles cuja conduta é guiada pelo prazer são ou bem casos de *akolasia* ou bem casos de *akrasia*. Como veremos mais adiante, para Aristóteles tanto a *akolasia* quanto a *akrasia* têm a ver com prazeres peculiares, e não com qualquer prazer, prazeres esses que são nefastos e vergonhosos (*aiskhran*). Ou seja, não há nada de louvável na *akrasia*, e se há algo de louvável no abandono de uma opinião então ele não é devido à *akrasia*.

Assim é respondida a primeira *aporia*. A segunda *aporia* decorrente da segunda opinião afirma que aquele que persegue o prazer por convicção e escolha, isto é, o *akolastos*, é um homem melhor do que o *akratés*, na medida em que o primeiro, caso seja convencido de que está agindo mal, pode mudar sua opinião e conseqüentemente mudar seu comportamento, enquanto que no caso do *akratés* o problema é exatamente que a mudança de opinião não implicaria na mudança do comportamento. Tal raciocínio, é claro, se baseia na semelhança entre o *akolastos* e o *enkrates*, a saber, no fato de que ambos agem de acordo com sua escolha deliberada, por oposição ao *akrates*. Com efeito, dado que o *akolastos* se assemelha mais ao *enkrates* do que o *akrates*, e que o *enkrates* é, dos três, o que está mais próximo da virtude, pode parece razoável afirmar que o *akolastos* estaria mais perto da virtude do que o *akrates*.

No entanto, se é verdade que em seu agir de acordo com sua própria deliberação o *akolastos* pode ser assemelhado ao homem virtuoso, é importante lembrar que, segundo Aristóteles, o vício também é voluntário. Mais do que isso, como vimos anteriormente, segundo Aristóteles a verdadeira ação viciosa é aquela que é executada por uma escolha deliberada. Sendo assim, é forçoso reconhecer que o simples fato de que ele aja de acordo com sua deliberação não coloca o *akolastos* mais próximo da virtude do que do vício. Muito pelo contrário, segundo Aristóteles a *akolasia* é um vício, e é exatamente por isso que Aristóteles afirma que o *akolastos* age deliberadamente e não se arrepende de seus atos, enquanto que o *akratés* se arrepende invariavelmente de seu ato (*EN* 1150b29-35), e que (2') o *akolastos* é mais digno de censura do que o *akratés*.

Como ressalta Broadie, para Aristóteles o arrependimento do *akrates* nos mostra que ele falha ao tentar alcançar seus próprios objetivos práticos, coisa que não acontece com o *akolastos*. O *akratés*, ao contrário do *akolastos*, queria ter

agido de outra maneira porque deliberou e decidiu agir de outra maneira. É justamente porque *ele está consciente de que seu comportamento é uma falha* que o *akrates* não pode deixar de estar consciente de sua própria condição de *akrates*, ao contrário do vicioso (BROADIE, 2005, P. 163-164). Para que consigamos reformar o *akolastos*, portanto, deveremos primeiro convencê-lo de que ele precisa se reformar, algo que não será necessário no caso do *akratés*. É justamente isso que o filósofo nos diz quando afirma que no *akratés* ‘o princípio não está corrompido’.

Segundo Aristóteles:

(...) a virtude preserva o princípio (*archen*) enquanto o vício o destrói, e o ponto de partida em matérias práticas é o fim proposto, que corresponde às hipóteses matemáticas, de modo que assim como nas matemáticas também nas matérias práticas este não é apreendido através do raciocínio, mas através da virtude, seja ela natural ou adquirida pelo treinamento na opinião correta no que diz respeito ao princípio (EN 1151a15-20)

O princípio preservado pelo *akrates*, portanto, é o fim *proposto* pela deliberação e não o fim de fato perseguido na ação. No que diz respeito a este último, o *akrates* e o *akolastos* não se diferenciam, isto é, ambos acabam perseguindo de fato a satisfação de determinados desejos. Não obstante, o *akrates* ainda reconhece o fim verdadeiro, isto é, o mesmo fim reconhecido pelo homem virtuoso, como devendo ser o fim de sua ação. É isso que, segundo Aristóteles, o diferencia do *akolastos* e o aproxima do homem virtuoso. E é por isso que o *akrates* é mais fácil de reformar do que o *akolastos*.

6.4

A terceira opinião e a explicação platônica da *akrasia*

A terceira opinião apresentada por Aristóteles afirma que (3) o incontinente, sabendo que o que ele faz é mau, faz por causa da paixão (*diá páthos*), enquanto que aquele que possui o autocontrole, sabendo que seus apetites são perversos, recusa-se a segui-los por causa da regra que ele se impôs (1145b12-15). Embora tal opinião não seja questionada por Aristóteles, é importante notar que é na forma de uma objeção à esta terceira opinião que é apresentada a opinião de Sócrates a respeito da incontinência. Será importante analisarmos tal objeção à

parte, portanto, para que possamos esclarecer a maneira como o próprio Aristóteles compreendeu Sócrates.

O trecho que introduz a opinião de Sócrates pode ser lido da seguinte maneira:

Como pode um homem agir de forma incontinente (*akrateuetai*) se apoiando na verdade (*upolambanon orthos*)? Alguns dizem que ele não pode fazê-lo *sabendo* (*epistamenon*) que o seu ato é mau; uma vez que, como afirmou Sócrates, seria estranho se, quando um homem possui o conhecimento, alguma outra coisa o conquistasse (*kratein*) e o arrastasse (*perielkein*) como um escravo. Sócrates costumava combater essa visão, sugerindo que a *akrasia* não existe dado que ninguém, afirmava ele, age contrariamente ao que acredita ser o melhor sabendo que o que faz é mau, mas somente por ignorância. Tal teoria está em desacordo com os fatos (*amphisbetei tois phainomenois*), de modo que deve-se investigar mais uma vez esta paixão (*to pathos*). (EN 1145b22-29).

É importante ressaltar que a palavra *phainomena*, que é traduzida neste trecho na maioria das vezes por “fatos” ou “fenômenos”, foi utilizada algumas linhas acima por Aristóteles fazendo referência às *endoxa*. Não obstante, como ressaltam Gauthier e Jolif, dado que algumas das *endoxa* enunciadas entram em conflito umas com as outras, seria estranho que tal conflito fosse ressaltado somente quando a opinião socrática é introduzida. Ao que tudo indica, portanto, é de um conflito com os fatos, isto é, com o fenômeno da *akrasia*, que Aristóteles está falando aqui. Se o incontinente age mesmo por ignorância, nos diz Aristóteles, é necessário dizer de que tipo de ignorância se trata, pois está claro que ele não acredita que deva agir da maneira como age antes da ação.

A maioria dos intérpretes, no entanto, reconhece que, ao contrário do que esta primeira crítica parece indicar, a análise aristotélica da *akrasia* conserva um certo sentido da opinião socrática. Com efeito, como veremos, após apresentar sua solução para o problema da *akrasia* Aristóteles conclui que sua investigação o levou à mesma conclusão que Sócrates buscou estabelecer (1147b13-14). Resta saber qual o sentido preciso em que a conclusão de Sócrates é aqui recuperada.

Tal pergunta, é claro, só poderá ser adequadamente respondida no final do presente capítulo. No momento, gostaria de chamar atenção para outra coisa que Aristóteles diz logo em seguida. Segundo o filósofo, já em seu tempo existiam autores que aceitavam a doutrina socrática ‘numa forma modificada’. Para estes, embora não seja possível agir contra o conhecimento, é totalmente possível agir contra a opinião, e eles afirmam também, é claro, que o incontinente possui não o

conhecimento mas apenas a opinião. Aristóteles, no entanto, descarta essa visão. Antes que possamos analisar os argumentos de Aristóteles, no entanto, devemos compreender o que exatamente afirmam os que sustentam uma tal doutrina.

Segundo Gauthier e Jolif, essa forma modificada da teoria socrática deve ser compreendida da seguinte maneira:

Os que sustentam a opinião que é exposta aqui pensam, com Sócrates, que ninguém que possui o conhecimento pode ser vencido pela paixão e conduzido a agir mal; mas, para evitar encontrarem-se em desacordo com os fatos, eles concedem que a opinião (*doxa*) pode ser derrotada; assim, poder-se-ia ser incontinente mesmo ajuizando corretamente – mas ajuizando a partir de uma opinião e não do conhecimento. (GAUTHIER e JOLIF, 2002, P. 594).

Se é essa realmente a opinião visada, então não se trata da mesma explicação que encontramos na obra platônica. Como vimos, segundo Platão o incontinente abandona o juízo correto por acreditar, ainda que brevemente, num juízo falso que lhe foi sugerido pelas aparências. Segundo Platão, caso o indivíduo possua o juízo correto no momento da ação, ele jamais agirá de forma incontinente. Creio, no entanto, que o argumento de Aristóteles pode, e deve, ser compreendido num outro sentido. Tal fica claro se tivermos em mente que tal argumento visa excluir a possibilidade de reduzirmos o problema da *akrasia* ao agir contra o opinião, excluindo portanto que um indivíduo possa agir contra o conhecimento (1146b24-26).

Ora, se compreendermos a dita opinião da mesma maneira que Gauthier e Jolif a compreendem, isto é, como afirmando que o incontinente possui a opinião correta na hora em que age, então é forçoso reconhecer que o descarte desta opinião não será suficiente para que Aristóteles consiga estabelecer que não faz sentido sustentar que o incontinente pode agir contra a opinião correta, mas jamais contra o conhecimento. Prova disso é que o próprio Platão afirmou a pertinência dessa distinção e sustentou que o incontinente não poderia possuir a opinião correta na hora em que age. Para que tal argumento funcione, portanto, nós precisamos compreender a opinião citada por Aristóteles de forma diferente.

Se a manutenção ou o descarte da opinião citada deve implicar na restrição ou não do problema da *akrasia* ao agir contra a opinião verdadeira, então a opinião citada deve ser compreendida como afirmando justamente isso, a saber, que é perfeitamente possível que um homem possua a opinião correta a respeito do que deve fazer num dado momento e, mesmo assim, aja de forma diferente

quando o momento se apresenta, mas que não é possível que este mesmo homem possua o conhecimento a respeito do que deve fazer num determinado momento e não aja da maneira como deve quando o momento se apresenta. Dado que, segundo a interpretação fornecida aqui, é exatamente esta ‘forma modificada’ da doutrina socrática que encontramos no *Protágoras* de Platão, será oportuno fazer uma breve análise dos dois argumentos apresentados por Aristóteles em favor de tal descarte.

O primeiro, que encontramos em 1145b36-1146a4, afirma que se fosse realmente somente contra a opinião e não contra o conhecimento que o incontinente age, isto é, segundo Aristóteles, se tal homem agisse não contra uma convicção forte (*iskhura hypolepsis*) mas sim contra uma convicção fraca, então, nos diz o filósofo, nós poderíamos perdoar um homem que não age de acordo com tais opiniões mas sim de acordo com seus desejos mais fortes (*prós epithymías iskhuras*). Dado que nós não perdoamos nem o vício e nem nenhuma outra qualidade reprovável, nos diz Aristóteles, então a forma modificada da doutrina socrática é falsa.

Este primeiro argumento, no entanto, só se torna plenamente compreensível através do segundo, que encontra-se em 1146b24-31. Neste trecho, Aristóteles afirma que alguns homens confiam em suas opiniões com a mais absoluta certeza, tomando-as por um conhecimento seguro. Sendo assim, argumenta Aristóteles, se é a falta de convicção que leva tais autores a afirmar que a opinião é mais fraca do que o conhecimento, eles devem admitir também que tal diferença é acidental, isto é, que é perfeitamente possível que um indivíduo tenha numa opinião a mesma confiança que ele tem no conhecimento e que, portanto, a opinião e o conhecimento não diferem de forma essencial no que diz respeito à confiança que despertam no indivíduo.

Se o que foi dito acima está correto, devemos afirmar que para Aristóteles o argumento socrático que encontramos no *Protágoras* só faria sentido se postularmos que a confiança do indivíduo acrático na opinião que ele tinha antes da ação já não era forte, ou seja, que o indivíduo não estava totalmente convencido de sua veracidade, e que isto, por si só, já explica o porquê de seu abandono. Aristóteles, segundo tal argumento, estaria afirmando que tal ato seria perdoável exatamente porque uma opinião a respeito da qual se duvida é uma opinião que se tem motivos para acreditar que seja falsa, e ninguém deve se

manter fiel a uma opinião falsa. O incontinente teria, segundo tal argumento, uma boa desculpa para abandonar tal opinião e, portanto, uma boa desculpa também para seu ato.

Proponho que deixemos de lado a parte do argumento que diz respeito ao ser perdoável ou não do ato em questão⁴⁵, e nos centremos sobre a questão da convicção, que é o verdadeiro pilar do argumento aristotélico. Ora, como já mostrei anteriormente, para o Sócrates de Platão não se trata de distinguir entre quanta convicção o indivíduo tinha na opinião verdadeira que ele acaba abandonando. Trata-se antes justamente de distinguir entre a opinião e o conhecimento. É porque a opinião é instável, seja ela qual for, que a *akrasia* é possível, ainda que, a rigor, seja verdadeiro dizer que ninguém age contra aquilo que acha ser o melhor para si. O ponto da análise socrática é que uma avaliação desse tipo, que é fundada numa opinião, e não num saber, é tão instável quanto a própria opinião.

O que Aristóteles propõe, em suma, é que não faz sentido restringir o problema da *akrasia* ao conhecimento porque os homens podem confiar excessivamente em suas opiniões. Ora, mesmo que aceitemos que os homens possam fazê-lo, daí não se seguiria que devêssemos necessariamente abandonar tal restrição. Pois ainda é possível argumentar, do ponto de vista socrático-platônico, que embora não faça sentido afirmar que os homens que tivessem essa excessiva confiança *no momento da ação* teriam abandonado a opinião em prol do que as aparências lhe mostravam, ainda restaria o grupo dos homens que não tem tanta confiança assim em suas opiniões e, poder-se-ia argumentar, seria justamente neste grupo que estariam os eventuais incontinentes.

Além disso, a diferenciação entre o saber e a opinião proposta pelo Sócrates de Platão se mostra especialmente pertinente se analisarmos um pouco mais de perto o texto aristotélico. Com efeito, parece digno de nota que Aristóteles afirme em 1146b24-31 que alguns homens não duvidam de suas opiniões, ‘supondo saber de forma segura’ (*all’oiontai akribos eidénai*). O que o filósofo parece sugerir, portanto, é justamente que a confiança de tais homens não se manifesta a respeito de qualquer opinião, mas sim a respeito daquilo que eles *acham que sabem*. O que acontece, portanto, é que determinados indivíduos não

⁴⁵ Como vimos, tal especto não é nem sequer discutido pelo Sócrates de Platão.

têm clareza a respeito da natureza dos juízos que sustentam, não sendo capazes de distinguir entre o que sabem e aquilo a respeito do que opinam. Tal sugestão, aliás, ganha força se lembrarmos da maneira como o próprio Aristóteles define a opinião nos *Analíticos Posteriores*.

Segundo o filósofo:

O conhecimento e seu objeto diferem da opinião e do seu objeto no fato de que o conhecimento trata do universal e procede através de proposições necessárias, e o que é necessário não pode ser de outro jeito. Mas existem algumas proposições que, embora verdadeiras, poderiam ser de outro modo. (...) é a opinião que diz respeito ao que é verdadeiro ou falso e pode ser de outra maneira. Em outras palavras, a opinião é a assunção de uma premissa (*protasis*) que não é mediada e nem necessária. Essa descrição concorda com o fenômeno, pois a opinião, como os eventos do tipo que nós descrevemos, é incerta. Além disso, ninguém pensa que está opinando quando acha que algo não pode ser de outra forma, mas sim pensa que sabe. É quando pensamos que uma coisa é de uma certa maneira, mas que não existe nenhuma razão para que tal coisa não seja de outra maneira, que achamos que estamos opinando (*An. Pos.* 88b30-a9).

Ora, se o motivo pelo qual os homens citados por Aristóteles na *EN VII* confiam em suas opiniões a respeito do que é melhor para si é pelo fato de acharem que possuem o conhecimento, tal como sugere a formulação aristotélica, então duas conclusões se impõem: a primeira, é que se eles descobrirem que não sabem, mas apenas acham, isso sobre o que opinam, então tal confiança deve diminuir; a segunda, que tais homens confiam mais no que sabem do que naquilo sobre o que têm apenas opiniões, dado que sua excessiva confiança numa determinada opinião é consequência justamente de sua incapacidade de separá-la de seu conhecimento.

Por último, gostaria de ressaltar mais uma vez que o que explica o abandono da opinião verdadeira no *Protágoras* não é o fato de que falta convicção ao sujeito. Com efeito, tal aspecto está inteiramente ausente da análise ali empreendida. O que interessa é que se trata de uma opinião, e portanto de algo suscetível ao poder das aparências. É justamente a imunidade a este poder que a *metretiké* confere ao indivíduo. Que essa técnica não possa dispensar o saber moral a respeito dos bens e dos males, descrito por exemplo no *Laches* e no *Charmides*, parece óbvio. De outra forma, o juízo que daí emergiria seria apenas mais uma opinião e, portanto, suscetível ao mesmo poder das aparências que desbancou a opinião correta que o incontinente possuía anteriormente.

Sendo assim, não creio que Aristóteles tenha razão ao afirmar que a sugestão de que o incontinente age não contra o saber, mas sim contra a opinião, não seja de nenhuma importância para o argumento sobre a *akrasia*. Tais observações, é importante ressaltar, visam apenas reafirmar a coerência da reflexão platônica acerca da *akrasia*. No que diz respeito ao pensamento de Aristóteles, no entanto, devemos reconhecer que o critério de instabilidade proposto pelo Sócrates de Platão para diferenciar a opinião verdadeira do conhecimento não poderia ser mantido no caso da *akrasia*.

Como veremos, o que Aristóteles vai propor no livro VII é justamente que o conhecimento também é, em certo sentido, instável. Isto é, que o fato de que um homem possua o conhecimento a respeito do que deve fazer num determinado momento não quer dizer que ele agirá de acordo no momento oportuno, dado que o conhecimento pode estar nele impedido de atuar. Sendo assim, uma vez que, de acordo com Aristóteles, o conhecimento pode ser impedido de atuar por forças outras, então, do ponto de vista aristotélico, ele não nos oferece nenhuma garantia extra em relação à opinião verdadeira no que diz respeito à ação correta.

Antes de retomar a exegese do texto aristotélico, gostaria de ressaltar que não pretendo sustentar, com a leitura aqui defendida, qualquer hipótese a respeito de uma suposta diferença entre a análise socrática e a análise platônica da *akrasia*. O trecho da obra de Aristóteles fala de ‘outros autores’ e não de Platão. Não me parece razoável, portanto, afirmar que se trata da leitura aristotélica do *Protágoras*. Ao contrário, dada a maneira como a opinião de Sócrates foi citada anteriormente, tudo parece indicar que é esta a opinião retirada do *Protágoras* de Platão. Sendo assim, parece forçoso admitir que Aristóteles não tenha compreendido o que é dito lá da mesma maneira como foi compreendido aqui. Dizer que a opinião que Aristóteles atribui a ‘outros autores’ seria advinda de membros da academia que se mantiveram mais próximos do texto platônico parece afirmar algo possível mas, no contexto da presente investigação, fruto de pura especulação.

Não obstante, como já vimos anteriormente, tais dificuldades não impediram que determinados autores utilizassem o argumento aristotélico para compreender o texto platônico⁴⁶. Nós podemos, agora, perceber o que orientava

⁴⁶ Como vimos nos capítulos anteriores, foi exatamente isso que fez Irwin quando se dedicou ao estudo de tal assunto não somente na obra platônica, mas também nas peças de Eurípides.

tais tentativas: estando convencidos de que a distinção entre conhecimento e opinião não era pertinente para o problema da *akrasia*, tais autores buscavam compreender o argumento que encontramos no *Protágoras* de forma a salvá-lo de uma eventual crítica. Tal tarefa, é claro, foi facilitada pelo fato de que é sem dúvida verdadeiro, em certo sentido, afirmar que segundo o argumento que encontramos ali ninguém age contra aquilo que acha ser o melhor para si. Isso, no entanto, só é verdadeiro num certo sentido, sentido esse que não exclui a pertinência da distinção entre opinião correta e conhecimento para a compreensão do problema da *akrasia*.

Tendo esclarecido de forma suficiente esse ponto, retomo agora à exegese do texto aristotélico.

6.5 Temperança, autocontrole e algumas formas de *akrasia* por analogia: as três últimas opiniões

A quarta opinião enunciada por Aristóteles afirma que (4) o homem temperante (*sóphrona*) é sempre controlado (*enkratés*) e resistente (*karterikon*) (1145b15-18). Alguns homens, nos diz o filósofo, afirmam ainda que o homem controlado e resistente é sempre temperante, mas outros negam. Os que afirmam, nos diz Aristóteles, identificam o *akolastos* e o incontinente, enquanto os que negam separam os dois. No entanto, diz o filósofo, se o autocontrole implica na presença de poderosos desejos nefastos, então o homem moderado não pode ser controlado, e nem o controlado moderado, pois o homem moderado não possui tais desejos. E, de fato, para Aristóteles o autocontrole implica necessariamente na presença de tais desejos, pois caso os desejos fossem bons, a disposição que a impediria de satisfazê-los seria má, o que entraria em conflito com (1), e caso os desejos fossem nefastos porém fracos, não haveria nada de realmente louvável no autocontrole.

Além disso, segundo Aristóteles a temperança é uma virtude da parte irracional da alma, e o homem temperante é justamente aquele que não tem nenhum prazer nas coisas das quais mais desfruta o *akolastos*, isto é, aquele que não encontra prazer no excesso e nem excesso de dor na abstinência de certos prazeres corporais (EN 1119a11-21). Ou seja, o temperante é caracterizado pela moderação de seus apetites, sendo definido como aquele que ocupa a posição intermediária entre o *akolastos* e o raríssimo homem que, devido a sua própria

constituição, goza menos do que deveria dos prazeres corporais e não se mantém fiel à regra. Sendo assim, é apenas por similitude que nós falamos do autocontrole do homem moderado, uma vez que tanto o homem auto controlado quanto o homem moderado se comportam de modo a não ir contra a regra sob o comando dos prazeres corporais. Permanece verdade, no entanto, que o primeiro possui os apetites perversos enquanto que o segundo não os possui. O homem moderado não sente prazer em nada que seja contrário à regra.

A quinta opinião afirma que (5) o homem prudente (*phronimon*) não pode ser incontinente. Aristóteles afirma ainda que havia aqueles que acreditavam que mesmo os homens prudentes e hábeis (*deinous*) podiam comportar-se às vezes de forma incontinente (1145b18-19). Aqueles que acreditam nisso, no entanto, são forçados a admitir que o mesmo homem possa ser ao mesmo tempo prudente e incontinente, o que para Aristóteles é absurdo. Segundo o filósofo, o que marca o homem prudente é a capacidade de deliberar bem (*NE* 1140a24-29), e deliberar bem, é claro, pressupõe ser capaz de levar a deliberação ao seu bom termo, a saber, a ação. Se é justamente nisso que falha o *akrates*, então é realmente um absurdo admitir que o mesmo homem possa ser, ao mesmo tempo e no mesmo sentido, prudente e incontinente.

A sexta e última opinião afirma que (6) existem homens incontinentes no que diz respeito à cólera (*thumou*), à honra (*time*) e ao ganho (*kerdous*) (1145b19-20). Mas se isso é assim, pergunta Aristóteles, qual o significado preciso da palavra *akrasia* quando ela é usada, como é o caso na maioria das vezes, sem nenhuma qualificação? A resposta a esta última *endoxa*, no entanto, nos levará direto ao começo da teoria propriamente aristotélica a respeito da *akrasia*, pois para respondê-la será necessário esclarecer qual é, segundo Aristóteles, o objeto próprio desta disposição.

Passarei, então, imediatamente a tais esclarecimentos.

6.6 Sobre os objetos da *akrasia*

Aristóteles começa a expor sua teoria acerca da *akrasia* com uma declaração metodológica. Em primeiro lugar, nos diz o filósofo, é preciso examinar se o incontinente age com saber ou não, e se ele age com saber em que

sentido podemos dizer que ele sabe. Em seguida, que tipo de objetos devem ser admitidos como entrando na esfera do incontinente e do temperante, ou seja, se a incontinência se relaciona com todo tipo de prazer e de dor ou somente com algumas espécies determinadas.

Mais uma vez, creio que para os fins da presente análise o melhor será não seguir o movimento do texto aristotélico, mas sim dispor os argumentos da forma mais organizada possível. De forma a facilitar a compreensão, começarei esclarecendo quais são, segundo Aristóteles, os objetos da *akrasia*, para só depois passar para a explicação aristotélica do fenômeno.

De início (1147b20-1148b14), Aristóteles afirma que é óbvio que a *akrasia*, a *enkrateia*, a *malakia* e a *karteria* dizem respeito aos prazeres e às dores. Mas, nos diz ele, as coisas que nos dão prazer são de dois tipos: algumas são necessárias e as outras são desejáveis por si mesmas, mas admitem o excesso. Os prazeres necessários são aqueles do corpo, como os do sexo e da nutrição. Já os prazeres como a vitória, a honra, a riqueza e as demais coisas do mesmo tipo, Aristóteles coloca no segundo grupo. Segundo o filósofo, aqueles que se excedem no que diz respeito a este segundo grupo não são chamados de incontinentes absolutamente, mas apenas de uma forma qualificada. Isso quer dizer, nos diz ele, que nós os vemos como distintos daquele que é *akrates* no sentido estrito do termo, e que na verdade nós só chamamos os demais homens pelo menos nome por analogia.

Com efeito, nos diz o filósofo, em relação a este segundo tipo de prazeres não pode haver vício, embora a devoção excessiva à sua aquisição possa trazer malefícios, e, portanto, talvez deva ser evitada. Ao contrário, aquele que é incontinente em relação aos prazeres do corpo, que persegue os prazeres excessivos e evita as dores do corpo como “a fome, a sede, o calor, o frio e todas as sensações dolorosas ao tato e ao paladar, e isso não por uma escolha refletida mas contra sua escolha e sua razão” (1148a4-12), é este que é chamado de incontinente sem nenhuma especificação, isto é, incontinente no sentido estrito.

O ponto de Aristóteles parece claro. No que diz respeito a prazeres como a honra, é só de vez em quando que a sua busca excessiva é verdadeiramente prejudicial, isto é, acidentalmente. Pode acontecer, de fato, que a dedicação excessiva à honra acabe arruinando um homem. Mas também pode ser que não, e que ele acabe alcançando seu objetivo sem arruinar-se. O excesso de honra, em si

mesmo, nunca arruinou ninguém. O excesso no que diz respeito aos prazeres do outro tipo, no entanto, é, segundo Aristóteles, maléfico por si mesmo e, por isso, constitui propriamente um vício.

Segundo essa primeira definição do objeto da *akrasía*, portanto, o fenômeno teria a ver exclusivamente com os prazeres do tato e do paladar. Como já foi observado⁴⁷, no entanto, esta definição é ainda incompleta. Com efeito, na investigação aristotélica acerca do objeto da *akrasia* que encontramos no livro VII o filósofo afirma que a *akrasia*, assim como a *akolasia*, tem a ver com os mesmos prazeres que são objeto da temperança (1148a4-6). Ora, tanto nas linhas que seguem essa primeira definição no livro VII da *EN* quanto nos textos pertinentes das éticas nos quais trata da *akolasia* e da temperança, a saber, *EN* III 10 e *EE* III 2, Aristóteles nos fornece uma definição mais restrita de seus objetos.

Na *EE*, Aristóteles afirma que a *akolasia* não tem por objeto todo e qualquer prazer corporal. Como nos diz o filósofo, embora aqueles que são demasiadamente inclinados ao desfrute dos prazeres visuais, sonoros e olfativos possam ser passíveis de crítica eles não são severamente reprováveis, ao contrário do que acontece no caso dos prazeres do tato (1231a22-25). O filósofo, no entanto, vai mais longe ainda e afirma que a *akolasia* não diz respeito nem mesmo a todos os prazeres do paladar, mas somente aqueles que são menos refinados e, portanto, mais próximos do tato (1231a15-16).

Segundo o argumento da *EE*, se existe algum traço que une todos os prazeres que são objeto da *akolasia*, da *akrasia* e da *sophrosyne* é o fato de eles serem prazeres que não são próprios do homem, sendo partilhados até mesmo com os animais menos desenvolvidos (1230b35-1231a1). Neste sentido, parece importante ressaltar que é justamente se mantendo fiel a este traço de sua definição que Aristóteles vai reduzir ainda mais a extensão do grupo de objetos com os quais esses fenômenos se relacionam na análise da *akolasia* contida na *EN* III 10. Lá, após reafirmar a relação da *akolasia* com os prazeres partilhados com os animais (1118a24-26), o filósofo exclui do campo da *akolasia* até mesmo os prazeres mais refinados do tato, tais como os prazeres oriundos do ginásio, a saber, os banhos quentes e a fricção provocada pelos exercícios marciais (1118b5-8).

⁴⁷ Cf. p. ex. (LORENZ, 2005, PP. 72-101).

Sendo assim, se é de fato possível constatar que nos diferentes momentos em que fala dos objetos da *akrasia* e da *akolasia* Aristóteles nos fornece definições de extensão diferente, não parece necessário, no entanto, nem lançar mão de uma hipótese desenvolvimentista nem atribuir os diferentes textos a diferentes autores para explicar tal variação⁴⁸. Como vimos, a intuição principal que guia o pensamento do filósofo permanece a mesma tanto na *EE* quanto na *EN*, a saber, a idéia de que a *akrasia* e a *akolasia* têm a ver com os prazeres que os homens partilham com os animais. Não me parece, portanto, que a constatação de uma variação na extensão da definição signifique nenhuma mudança essencial no pensamento, mas apenas um descuido técnico sem maiores implicações. Com efeito, é claro que a definição mais completa é aquela encontrada na *EN* III 10, e que, portanto, é ela também a melhor definição⁴⁹.

No entanto, embora exista consenso entre os especialistas em torno da constatação de tal definição do objeto da temperança, e portanto também da *akrasia* e da *akolasia*, é importante ressaltar que essa restrição já foi alvo de críticas. Segundo Curzer, por exemplo, Aristóteles errou ao restringir demais o campo da temperança (CURZER, 1997, P. 5-25).

Em primeiro lugar, argumenta o autor, ao excluir os prazeres da visão, da audição, e do cheiro da esfera da temperança, Aristóteles está ignorando a complexidade dos objetos com os quais tal virtude se relaciona. Muitos itens reconhecidos por Aristóteles como objetos da temperança envolvem complicadas combinações de sentidos. Talvez seja verdade, nos diz o autor, que os cães não se deliciam com o perfume de lebres, mas para os homens o prazer do alimento não pode ser separado de seu cheiro, de sua aparência ou até mesmo da atmosfera do restaurante. Da mesma forma, o prazer do sexo não pode ser separado da

⁴⁸ Como sabemos, foi a segunda opção a preferida por Cook Wilson num estudo clássico, publicado pela primeira vez no final do século XIX, intitulado *Aristotelian Studies, On the structure of the seventh book of the Nichomachean Ethics: Chapters I-X* (Oxford: Clarendon Press, 1871). Embora o questionamento da autoria de determinadas passagens levado a cabo por Cook Wilson não tenha se imposto entre a maioria dos especialistas, as dificuldades de interpretação ressaltadas pelo autor influenciaram enormemente as reflexões sobre o tema da *akrasia* na obra de Aristóteles durante o século XX. Como veremos mais adiante, intérpretes como Gauthier, Jolif e Marco Zingano ainda se mostram marcados pela interpretação de Cook Wilson, ainda que rejeitem a tentativa do autor de atribuir os textos mais problemáticos do livro VII da *EN* a outro autor que não Aristóteles.

⁴⁹ Sendo assim, e a não ser pela recusa da hipótese desenvolvimentista, creio que o que foi dito aqui não é muito diferente do que já foi dito por Lorenz. No que diz respeito à restrição do domínio da incontinência aos prazeres partilhados pelos demais animais e da coerência de tal definição com a teoria dos sentidos desenvolvida tanto no *De Anima* quanto nos tratados biológicos, cf: (SISKO, 2003, P. 135-140).

aparência dos participantes, da ternura dispensada ou não, ou mesmo do romântico passeio à luz do luar que o antecede. Sendo assim, argumenta Curzer, se os objetos da temperança são agradáveis também por causa de sua aparência, de seu som e de seu cheiro, então mesmo estes prazeres do tato estão interligados com estes outros sentidos, não podendo, portanto, ser separados deles.

Em segundo lugar, segundo Curzer é perfeitamente plausível que pessoas sejam chamadas de temperantes ou imoderadas com relação aos prazeres do jogo, dos vídeo games, das drogas recreativas, etc., embora nós não compartilhemos esses prazeres com animais. Segundo Curzer, a forma como as pessoas erram em seu comportamento para com essas coisas é tão semelhante à maneira como elas erram em sua relação com a comida, a bebida e o sexo que é forçoso reconhecer que ambas as classes de objetos devem ser regidas por uma única virtude.

Tais argumentos, no entanto, não me parecem convincentes. No que diz respeito ao prazer tátil ser ou não separável do prazer visual, auditivo e olfativo, creio que o primeiro argumento é falacioso. Sim, é razoável admitir que prazeres advindos destes outros sentidos aumentem ou diminuam nosso deleite com as atividades em questão. Não obstante, que um sentimento de prazer ou de dor advindo de um outro sentido no mesmo momento em que experimentamos um prazer tátil possa prejudicar ou melhorar nossa experiência não significa que este prazer seja dependente do prazer que advém dos outros sentidos.

No que diz respeito aos prazeres advindos do jogo, dos vídeo games e das drogas recreativas, a discussão é mais complicada. No que diz respeito ao jogo, seria necessário precisar exatamente qual é o erro cometido pelo homem. Se ele consiste em arriscar perder o próprio dinheiro, então devemos reconhecer que tal atividade só é má de vez em quando, e não em si mesma. O bom jogador de *poker*, por exemplo, terá provavelmente mais lucro do que prejuízo. Por outro lado, se o jogador joga pelo prazer de arriscar, e não pelo desejo de vencer, será necessário dizer que tipo de prazer é este, isto é, que desejo ele sacia, e se ele pertence à esfera da temperança ou de alguma outra virtude. No que diz respeito aos vídeo games, talvez seja razoável lembrar que Aristóteles classifica aquele que se excede em relação aos divertimentos (*paidia*) como *malakos*, argumentando que tal hábito é na verdade desejo de descanso e, portanto, preguiça (1150b16-19). O terceiro exemplo, o das drogas recreativas, parece ser o mais parecido com os prazeres que Aristóteles tem em mente quando fala da

temperança. Com efeito, tais prazeres podem ser desfrutados na medida certa, e é justamente quando nos excedemos que eles se tornam prejudiciais.

Não obstante tais considerações, como vimos anteriormente a definição do âmbito da temperança como dizendo respeito aos prazeres partilhados com os animais é algo que aparece já na *EE* e se repete na *EN*, e, portanto, não pode ser facilmente descartada do pensamento de Aristóteles. Tal definição, aliás, se encaixa quase perfeitamente com a lista que nos é dada em 1148a4-12. Como vimos anteriormente, neste trecho do livro VII da *EN* Aristóteles relaciona a *akrasia* com a fome e a sede, o calor e o frio⁵⁰, e todas as sensações dolorosas que dizem respeito ao tato e ao paladar. A definição que restringe a *akrasia* aos prazeres partilhados com os animais só faz diminuir um pouco mais essa primeira circunscrição, ao excluir do grupo de casos pertinentes determinadas sensações do tato e do paladar que, por seu refinamento, não são partilhadas com os animais.

Além disso, que o filósofo reconheça que nós podemos usar o termo *akrasia* por analogia nos mostra que ele está atento para o fato de que existem muitas experiências que podem ser explicadas de maneira similar. Mais interessante do que determinar exatamente quais os limites que separam uma virtude de outra, tendo em vista os fins da presente investigação, é compreender por que o filósofo esforça-se para separar o que ele chama de *akrasia* no sentido estrito daquilo que poderia ser assim chamado por analogia. É só assim que poderemos especular a respeito de como Aristóteles classificaria determinadas atividades que ele nem sequer conheceu.

6.7 **A *akrasia theriodes* e a *akrasia tou thymou***

Tendo definido o objeto da *akrasia* propriamente dita, Aristóteles separa ainda um outro grupo de casos, bem diferente do caso das coisas que são belas e boas em si mesmas, a respeito dos quais usa-se o termo por analogia. Essa parte do livro VII da *EN* pode ser dividida em duas seções, que analisaremos aqui subsequentemente. A primeira seção (114815-1149a24) trata da *akrasia theriodes*, isto é, da incontinência bestial. A segunda seção (1149a26-b26) trata da *akrasia tou thymou*, isto é, da *akrasia* proveniente do *thymos*.

⁵⁰ Sobre o lugar do calor e do frio na teoria aristotélica dos sentidos cf. (GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y, 2002, P. 622).

Antes de passarmos à primeira seção, será útil expor o que é dito por Aristóteles no começo do livro VII sobre a bestialidade. Segundo Aristóteles, “(...) assim como não existe virtude nem vício entre os animais, também não existe entre os deuses” (1145a25-27; cf. Também 1148b34-1149a5). Embora Aristóteles não diga por que os animais não são capazes de virtude ou de vício, parece razoável seguir Cooper quando ele afirma que a razão implícita num tal argumento é que tanto o vício quanto a virtude requerem a posse da razão (*logos*), que os animais, obviamente, não possuem. Porque, segundo Aristóteles, a virtude consiste no aperfeiçoamento da razão e o vício consiste na corrupção da razão, nos diz Cooper, os animais estariam fora do âmbito do comportamento moral (COOPER, 2005, P. 16).

Ora, a *akrasia theorides*, no entanto, é justamente uma disposição humana, mas o que caracteriza tal disposição, segundo Aristóteles, é o fato de que ela leva certos homens a partilhar com os animais determinados prazeres cujo desfrute, no entanto, vai contra a natureza humana. Como nos diz o filósofo, algumas coisas são agradáveis por natureza, seja de modo absoluto ou somente por uma dada classe de animais ou de homens. Outras, não são agradáveis por natureza mas se tornam agradáveis seja em consequência de uma natureza corrompida, de uma deformidade ou má formação, seja por habituação. Tal diferença, é claro, será pertinente também no que diz respeito aos prazeres que dizem respeito à *akrasia*. Dado que a *akrasia* propriamente dita diz respeito aos prazeres que os homens partilham naturalmente com os animais, Aristóteles quer separar os casos onde o desfrute de tais prazeres se deve à alguma forma de desvio da natureza.

Se Cooper tem razão em afirmar que é a ausência da razão que faz com que os animais sejam incapazes de virtude ou de vício, então parece razoável assumir que o processo envolvido na aquisição da *akrasia theriodes* implica na perda ou em alguma forma de prejuízo da razão. De fato, como ressalta Cooper, os casos de canibalismo citados por Aristóteles como exemplos de ações bestiais – exemplos estes que incluem o de certas criaturas em forma de mulher que abrem a barriga das grávidas para devorar os bebês – parecem de fato mostrar ações que objetivam a satisfação de um desejo apetitivo através de objetos cujo desfrute vai contra a natureza humana, mas não contra a natureza dos demais animais.

Além disso, vale ressaltar a justificativa dada por Aristóteles para afirmar que a *akrasia theorides* é mais medonha do que o vício (*phoberoteron*) sem, no

entanto, superá-lo em maldade (*kakia*). Segundo o filósofo, o que não possui um princípio originador (*hekhontos archen*) tal como a inteligência (*nous*) é necessariamente menos capaz de fazer o mal do que aquilo que possui. Um homem vicioso, diz Aristóteles, consegue fazer muito mais mal do que um animal ou um homem bestial (EN 1150a1-9).

Não podemos seguir Cooper, no entanto, quando ele afirma que a bestialidade implica, além da perda ou do prejuízo da razão, a impotência do homem bestial diante de seus desejos bestiais (COOPER, 2005, P. 18). De fato, o filósofo nos diz que o excesso de insanidade, de preguiça ou de incontinência são traços de bestialidade, isto é, dos estados mórbidos, e que o homem constituído de modo a ter medo de tudo é preguiçoso de uma preguiça animalesca, e alguns chegam a ter fobias específicas como fruto de doenças. No entanto, Aristóteles afirma claramente que é possível aos que possuem uma disposição mórbida tanto agir de acordo com ela como não agir (EN 1149a12-14). Sendo possível, portanto, a resistência, será possível também a falha em resistir. Sendo assim, devemos reconhecer que tanto a incontinência bestial quanto a incontinência mórbida existem, assim como a perversidade bestial e a perversidade mórbida. Mas só é incontinência e perversidade no sentido estrito, segundo Aristóteles, aquela que corresponde ao desregramento propriamente humano.

Como podemos ver, o argumento do filósofo tem por objetivo limitar o fenômeno da *akrasia* propriamente dita aos prazeres que os homens partilham *por natureza* com os animais, excluindo deste grupo aqueles prazeres que vieram a ser partilhados *contra a natureza*. Tendo encerrado este argumento, Aristóteles passa à análise da *akrasia tou thymou* (1149a26-b26), que deve ser incluída no grupo dos casos que são ditos incontinência apenas por analogia.

É interessante notar que, ao contrário dos tipos de *akrasia* por analogia apontados até aqui, a *akrasia tou thymou* parece ser classificada tendo em vista não o tipo de prazer com o qual ela se relaciona, mas sim a instância de onde provém determinados impulsos ou emoções. O *thymos*, segundo Aristóteles, está estreitamente conectado com a coragem e a raiva, mas às vezes também aparece ligado à amizade e ao sentimento de dignidade. Além disso, ele indica, como ressalta Natali, a faculdade da qual pensamos resultar o comportamento impulsivo (NATALI, 2005, P. 114). Dado que, como veremos mais a frente, Aristóteles distinguirá dois tipos de *akrasia* no sentido estrito, a fraqueza e a impulsividade, é

particularmente importante mostrar por que a *akrasia tou thymou* não deve ser confundida com a impulsividade.

De início, parece relevante ressaltar que neste trecho do livro VII Aristóteles nos apresenta diversos argumentos que visam mostrar por que a *akrasia tou thymou* é menos vergonhosa do que a *akrasia ton epithymon* (EN 1149a25-26). Aristóteles nos dá como exemplo do primeiro tipo de *akrasia* a raiva (*orgê*) despertada por um insulto e o consequente desejo de vingança (*timoria*). Segundo o filósofo (1149a32-b2), quando a razão ou a imaginação sugerem que um insulto foi cometido, a raiva aparece imediatamente e o indivíduo, como se raciocinasse que se deve vingar todos os insultos, se apressa em buscar a vingança. Com efeito, já aqui há uma diferença entre a *akrasia* que segue o desejo proveniente do *thymos* e aquela que tem a ver com os prazeres que os homens partilham com os animais. Neste último caso, como nos diz Aristóteles, basta o reconhecimento de que algo é prazeroso para que o desejo desperte (1149a35). Presumivelmente, o juízo que desperta a raiva e o desejo de vingança é mais complexo do que aquele que desperta os desejos apetitivos.

Ainda resta explicar, no entanto, por que esse tipo análogo de *akrasia* é menos vergonhoso que a *akrasia* no sentido estrito. Segundo Aristóteles, em primeiro lugar a raiva ouve a razão, embora o faça de forma errada (149a26-28), enquanto que o desejo não ouve a razão. Em segundo lugar, a raiva é, segundo Aristóteles, um sentimento mais natural do que o desejo por prazeres excessivos e desnecessários. Em terceiro lugar, dado que os homens são tanto mais injustos quanto mais são ardilosos (*epibouloterói*), nos diz Aristóteles, e o desejo é ardiloso enquanto que o *thymos* não é ardiloso mas sim *phaneros*, isto é, visível, manifesto, então, conclui Aristóteles, a *akrasia* no sentido estrito é mais injusta e mais vergonhosa que a *akrasia tou thymou* (1149b19-20).

Embora o argumento acima não seja dos mais claros, não é difícil ver qual a relação entre a *akrasia tou thymou* e a justiça que Aristóteles visa ressaltar. Com efeito, tudo se passa como se o indivíduo que padecesse desse mal tivesse que ter a impressão de ter sofrido um tratamento injusto. Sendo assim, devemos reconhecer que tal indivíduo age acreditando que a justiça está do seu lado, e não a despeito dela. Se ele tem ou não razão de achá-lo pouco importa. O que interessa é que esse tipo de comportamento se mantém aberto a considerações racionais a respeito da justiça, e, por isso, está mais perto da razão.

De acordo com Aristóteles, no caso da *akrasia tou thymou* o *thymos* não se opõe à razão, mas sim a compreende mal. Isto é, como diz Natali, ele ouve uma ordem quando a razão não fez senão uma asserção factual. Tendo recebido a informação a respeito de um determinado estado de coisas, o *thymos* se enfurece imediatamente, como se a razão tivesse deliberado e chegado à conclusão ‘Deve-se vingar todo insulto recebido’. O erro em questão é o de não dar o tempo suficiente para que a razão faça o seu trabalho (NATALI, 2005, P. 117).

Antes de passarmos para a próxima parte de nossa investigação, gostaria de fazer uma última observação a respeito da *akrasia tou thymou*. Como vimos anteriormente, para Aristóteles o desejo de honra não deve ser incluído dentre as fontes da *akrasia*. Ora, é óbvio que o desejo de vingança está estreitamente relacionado ao desejo de honra. O insulto é percebido como vergonhoso, e a vingança visa justamente vingar tal desonra. Como vimos, é este o caso, por exemplo, de Medéia.

Sendo assim, por mais que neste capítulo do livro VII Aristóteles não se concentre no tipo de prazer perseguido pelo indivíduo que demonstra este tipo de comportamento quando o separa da *akrasia* propriamente dita, mas sim nos apresenta uma série de argumentos que visam estabelecer que a *akrasia* propriamente dita é mais vergonhosa do que a *akrasia tou thymou*, devemos reconhecer que a delimitação do objeto da *akrasia* proposta por Aristóteles exclui o desejo de vingança de suas possíveis causas. Mais do que isso, devemos reconhecer também que a insistência do filósofo em separar este tipo de *akrasia* do fenômeno propriamente dito só faz sentido a partir da restrição do âmbito deste fenômeno aos prazeres corporais partilhados com os animais. Pois, de outra forma, como veremos mais adiante, seria impossível separar a *akrasia tou thymou* da impulsividade, que é um dos tipos de *akrasia* em sentido estrito reconhecidos pelo autor.

6.8 **Os dois sentidos de ‘conhecer’**

Tendo elucidado de forma suficiente o objeto da *akrasia* propriamente dita, e separado adequadamente o fenômeno propriamente dito dos casos nos quais o mesmo nome é utilizado por analogia, passo agora para a explicação da *akrasia* oferecida por Aristóteles. A pergunta chave que deve ser respondida nesta

seção já foi enunciada anteriormente, a saber, em que sentido podemos afirmar que o incontinente age com saber ou não, e, se ele age com saber, em que sentido podemos dizer que ele sabe.

De início, Aristóteles afirma que nós dizemos de um homem que ele sabe em dois sentidos, a saber, seja quando ele possui o saber mas não o está exercitando, seja quando ele o está exercitando (1146b31-35). Para o filósofo, faz toda a diferença afirmar que um homem erra sabendo que o que faz é errado e exercitando seu saber ou se ele o faz sem exercitar o saber no momento da ação. Enquanto o primeiro caso seria difícil de explicar, diz Aristóteles, o segundo é compreensível. Para exemplificar a diferença que tem em mente, Aristóteles lança mão de sua teoria do silogismo prático. Assim, nos diz o filósofo, um homem pode saber e estar consciente de que um determinado tipo de comida é boa para todos os homens, e de que ele mesmo é um homem, sem no entanto estar consciente de que um determinado alimento diante dele pertença àquele tipo de comida.

O exemplo citado acima nos mostra um homem que não exercita seu saber por desconhecer a natureza do objeto que tem diante de si. Em tal caso, parece lícito supor que se tal sujeito tivesse o conhecimento adequado do objeto, ele exercitaria seu conhecimento. Aristóteles, no entanto, ainda acrescenta um terceiro sentido no qual pode-se dizer que um determinado homem possui o conhecimento, a saber, quando ele possui o conhecimento mas está momentaneamente impedido de se utilizar dele. Este é o caso, por exemplo, nos diz Aristóteles, daqueles que estão dormindo, loucos ou bêbados. Segundo o filósofo, as pessoas que estão sob o efeito das paixões estão numa condição parecida com a desses homens, “pois é evidente que a raiva (*thumoi*), os desejos sexuais (*epithymia aphrodision*) e algumas outras paixões chegam a alterar o estado do corpo, causando mesmo, em alguns casos, a loucura” (1147a15-17).

Sendo assim, conclui Aristóteles, só é possível dizer que o incontinente sabe neste terceiro sentido, isto é, da mesma maneira que os que estão dormindo, loucos ou bêbados. O filósofo ainda elabora tal comparação, afirmando que essas pessoas são capazes de recitar até mesmo as proposições de geometria de Empédocles, sem no entanto saberem verdadeiramente do que estão falando, como se fossem atores numa peça ou estudantes que apenas começaram a estudar um assunto, sendo capazes de repetir fórmulas sem saber os seus verdadeiros significados.

Como podemos ver, segundo Aristóteles é perfeitamente possível que o conhecimento seja impedido de funcionar pelo apetite. Daí que não faça sentido, no contexto da filosofia aristotélica, a afirmação socrática segundo a qual o conhecimento é mais confiável do que a opinião porque não é suscetível à força das aparências. Segundo Aristóteles, o erro do *akrates* não é devido a uma mudança, influenciada pelas aparências, da sua avaliação no que diz respeito à ação que ele iria empreender. Para o filósofo, o que acontece é que o conhecimento que reside em tal indivíduo é impedido de funcionar pela força de seu apetite.

Tendo esclarecido tal ponto, Aristóteles se propõe a dar uma explicação da causa da *akrasia* do ponto de vista do *physikos*, isto é, do médico ou ainda do naturalista. A passagem que segue (1147a24-1147b19), na qual Aristóteles explica a *akrasia* lançando mão de um silogismo prático, é de importância capital para a compreensão do texto aristotélico. Antes que passemos a ela, no entanto, será prudente dizer algumas palavras a respeito tanto da teoria do silogismo em Aristóteles quanto do lugar particular do silogismo prático no pensamento do filósofo, tendo em vista evitar confusões posteriores a respeito da explicação aristotélica da *akrasia*.

6.9 Sobre o silogismo prático

Como sabemos, nos *An. Pr.*, I 24 b 18-23, Aristóteles definiu o silogismo como “um argumento segundo o qual, estabelecidas certas coisas, resulta necessariamente destas, por serem o que são, outra coisa distinta das anteriormente estabelecidas”. Tal definição, no entanto, pede observações suplementares. Por um lado, como ressalta Ferrater Mora⁵¹, ela é tão geral que acaba abarcando não somente a inferência silogística, por outro, como veremos mais adiante, Aristóteles parece ter considerado como silogismos determinados raciocínios que não cumprem a exigência estabelecida. Nos *An. Pr.*, no entanto, o filósofo estagirita não nos dá apenas uma definição mas também vários exemplos que visam esclarecer a definição. Trata-se, é claro, de exemplos do que se convencionou chamar de ‘silogismo categórico’.

Um silogismo categórico é uma inferência, isto é, um processo dedutivo, que conduz ao estabelecimento de uma relação de tipo *sujeito-predicado* partindo

⁵¹ FERRATER MORA, 2009, P. 3275-3280.

de enunciados que manifestam tal relação. Neste processo dedutivo, a conclusão, que possui dois termos, é inferida de duas premissas que possuem também, cada qual, dois termos, dos quais um é o mesmo e um não está presente na conclusão. Um exemplo bastante simples seria o seguinte:

[Se] Todos os homens são mortais

[E] Todos os gregos são homens

[Então] Todos os gregos são mortais

Neste silogismo, estabelece-se primeiro que ‘ser mortal’ é predicado de ‘ser homem’, em seguida que ‘ser homem’ é predicado de ‘ser grego’ e, por último, conclui-se logo que ‘ser mortal’ é também predicado de ‘ser grego’. A primeira premissa é chamada maior justamente porque, em certas figuras mas não em todas, ela apresenta o termo de maior extensão, ao passo que a segunda premissa é chamada menor por conter, nestas mesmas figuras, o termo de menor extensão. O chamado termo médio, por outro lado, é aquele que figura nas premissas mas não na conclusão. No presente exemplo, o termo médio é ‘homens’. Como é fácil perceber, o termo médio é justamente a qualidade que explica a conclusão. É justamente *porque* são homens que os gregos são mortais.

Para os fins da presente investigação, não será necessário nenhuma explicação a respeito das diferentes figuras ou dos diferentes modos do silogismo aristotélico. Limitarei nossa análise a algumas importantes diferenças entre o exemplo de silogismo categórico apresentado acima, e os exemplos de silogismo prático que encontramos fora da *EN*⁵². Um primeiro exemplo de silogismo prático pode ser encontrado em *Metafísica* 1032b6-10 e 1032b18-21. Lá, o filósofo estagirita nos apresenta o seguinte raciocínio:

[Se] Um determinado paciente deve recuperar sua saúde

[Se] A recuperação da saúde por parte deste paciente será alcançada através do balanceamento de seus humores

[Se] Os humores do paciente serão balanceados se ele for massageado

[Então] Eu (o médico) massagearei o paciente

⁵² Os exemplos citados foram recolhidos por Santas (cf. SANTAS, 1969, P. 163-164).

Como podemos ver, tal exemplo difere do exemplo de silogismo categórico oferecido acima não somente por apresentar três, e não duas, premissas, mas também porque no caso do silogismo prático apresentado acima não há nenhuma verdade necessária que é estabelecida através das premissas. Pois poderia perfeitamente ser o caso que mesmo que todas as premissas fossem verdadeiras o médico ainda assim se recusasse a tratar o paciente, caso fosse seu inimigo, por exemplo, ou ainda se ele fosse impedido por forças externas. Dado que ainda há alguma controvérsia a respeito deste ponto, devemos nos deter rapidamente sobre ele.

De fato, alguns intérpretes chegaram a argumentar que os quatro exemplos de silogismo prático que nos são dados no *De Motu Animalium* (701a12-33) visam mostrar justamente que a conclusão de um silogismo prático se segue necessariamente de suas premissas. Esses exemplos são os seguintes:

[Se um indivíduo pensa que] Todo homem deve andar

[E] Ele é um homem

[Então] Ele anda imediatamente

[Se um indivíduo pensa que] Nenhum homem deve andar

[E] Ele é um homem

[Então] Ele para imediatamente

[Se] Eu preciso fazer algo bom

[E] Uma casa é algo bom

[Então] Eu faço uma casa imediatamente

[Se] Eu preciso de roupas

[Se] Uma capa é uma roupa

[Se] Eu preciso fabricar as roupas de que preciso

[Então] Eu fabrico uma capa imediatamente

[Se] Eu quero beber

[E] Tal coisa é uma bebida

[Então] Eu bebo imediatamente

Como podemos ver, em todos estes exemplos o filósofo está preocupado em ressaltar o imediatismo da ação apontada pela conclusão. No entanto, o filósofo faz questão de afirmar que tal imediatismo só se dá caso nada impeça a ação (*De motu* VII 701a10 e *NE* VII 1147a27-31). Aristóteles não é explícito a respeito do que pode constituir um impedimento para a ação, mas não parece ser um exagero afirmar que as razões que podem impedir uma ação são bastante diversas. Se tomarmos, por exemplo, o último silogismo apresentado acima e tivermos em mente o caso do homem controlado, isto é, daquele que resiste aos seus apetites maus se mantendo fiel ao seu raciocínio, então podemos concluir que o raciocínio pode ser um impedimento para a ação no caso de tais homens. Com efeito, é perfeitamente possível que o desejo pela bebida e a própria bebida estejam ambos presentes num momento onde o melhor para o agente seria não beber. Neste caso, não seria nada surpreendente que tal indivíduo não bebesse. Além deste exemplo, podemos facilmente pensar num homem que chega a uma conclusão a respeito do que deve fazer, mas não faz por ser impedido por imprevistos externos. Um terceiro caso, como veremos, é o da *akrasia*, onde um determinado *pathos* impede que o silogismo prático seja eficaz.

Sendo assim, não creio ser correto afirmar que o silogismo prático necessita a ação da mesma maneira que o silogismo categórico necessita a conclusão⁵³. Resta, no entanto, indicar como devemos então compreender o silogismo prático, dado que o que define o tipo de raciocínio que é o silogismo é justamente a relação de necessidade que nele vigora entre as premissas e a conclusão. A meu ver, uma boa resposta a esta pergunta já foi dada por Santas (SANTAS, 1969, P. 172-173). Como ressalta o autor, os silogismos práticos representam raciocínios que oferecem uma explicação teleológica que satisfaz a teoria aristotélica a respeito da causa da locomoção animal, tal como a encontramos no *De anima* (III, 9). Lá, Aristóteles nos diz que esse tipo de movimento possui três características marcantes: 1. ele tem um limite, isto é, um fim (*télos*, *péras*); 2. ele constitui sempre o perseguir ou evitar algo; 3. ele é sempre feito tendo em vista algo (*heneka tou*) e este algo é justamente o fim, ou o limite.

Para determinar a natureza de tal causa, Aristóteles lista os candidatos mais comumente associados a este tipo de movimento, refuta as respostas

⁵³ A esse respeito, sigo Santas e (CASANOVA, 2007) contra: (NUSSBAUM, 1978); (VIGO, 2001-2002); (VIGO, 1999).

equivocadas e propõe sua própria resposta. Como sabemos, segundo a resposta do filósofo estagirita é o intelecto prático combinado com o desejo que provoca todo movimento animal que é feito tendo em vista um fim (433a10-15). Que as ações pertençam a este grupo, é algo que dispensa justificação. Aristóteles, no entanto, é ainda mais preciso quando afirma (III 10) que o objeto do desejo (*tó orektón*) é o princípio da razão prática, enquanto que o fim da razão prática é o começo do movimento. Ora, o silogismo prático não nos mostra senão a maneira como estes dois fatores se juntam num determinado indivíduo.

No *De Motu Animalium*, por outro lado, Aristóteles afirma que as premissas de um silogismo prático são de dois tipos, as que dizem respeito ‘ao bem’ e as que dizem respeito ‘ao possível’ (VII 701a23-25). Parece razoável, portanto, supor que a premissa que nos silogismos categóricos é chamada de maior é a que nos silogismos práticos dirá respeito ‘ao bem’, e que a menor será a que diz respeito ‘ao possível’. Isso porque é na primeira premissa do silogismo prático que encontramos afirmado aquilo que é perseguido, e portanto desejado, como um bem. Tal premissa, é claro, pode afirmar como objeto de desejo seja um bem real ou um bem aparente. Ela pode, no limite, afirmar como objeto de desejo o objeto que satisfaz o apetite, como no último caso de silogismo prático listado acima⁵⁴. Dado que, segundo Aristóteles, “as coisas possíveis são aquelas que podem ser realizadas através das nossas ações (ou das ações dos outros que começam em nós)” (*NE*, 1112b27), é possível afirmar que a segunda premissa afirma algo que pode ser feito pelo próprio indivíduo para alcançar um dado objeto de desejo.

Como podemos ver, Santos parece ter razão quando afirma que para cada explicação teleológica relativa ao movimento animal é possível construir um silogismo prático correspondente. O que não quer dizer, é claro, que o indivíduo em questão tenha sempre refletido a respeito de cada uma das proposições que fazem parte do dito silogismo na hora em que agiu; afinal, como reconhece o próprio Aristóteles, “aquilo que fazemos sem calcular (*me logisamenoí*) nós fazemos rápido” (701a28-29).

No que diz respeito à conclusão, no entanto, Santos ressalta que ela pode ser pensada seja como uma intenção, seja simplesmente como um juízo a respeito do que deve ser feito, ou ainda como uma decisão, ou uma resolução, mas jamais

⁵⁴ [Se] Eu quero beber, [E] Tal coisa é uma bebida, [Então] Eu bebo imediatamente.

como uma ação. Tendo dito isso, é importante ressaltar que embora seja verdade que a conclusão do silogismo prático pode ser executada ou não, é forçoso reconhecer que a não execução da conclusão é um fato problemático.

Dado que, como quer Aristóteles, o que move os homens é a conjunção da razão prática com o desejo, e dado que o silogismo prático não nos mostra senão a maneira como estes dois fatores se juntam num determinado indivíduo, devemos reconhecer que o raciocínio representado no silogismo prático deveria ser capaz de mover um indivíduo na direção de um determinado objeto ou ação. Que um tal silogismo esteja presente mas a ação não seja executada é algo, portanto, que requer uma explicação própria e, obviamente, independente do silogismo que originou a conclusão.

A interpretação do silogismo prático delineada acima tem a vantagem de deixar claro o porquê de Aristóteles recorrer a tal silogismo para oferecer uma explicação da causa da *akrasia*. Dado que a *akrasia*, como qualquer outra ação, é um caso de movimento feito tendo em vista um fim, não basta dizer que o que a torna possível é a inatividade do conhecimento. De fato, para que consigamos explicar a incontinência, teremos que explicar não só por que o *akrates* não age de acordo com sua decisão mas também o que o leva a agir da forma como ele age. Em outras palavras, o silogismo prático é utilizado aqui para explicar a incontinência como mais um caso de movimento que é levado a cabo tendo em vista um fim.

Creio ter dito o suficiente para situar o silogismo prático no pensamento aristotélico. Retomarei agora a exegese do texto da *EN* no qual o filósofo se utiliza deste tipo de silogismo para esclarecer o fenômeno da *akrasia*. Como veremos, este texto é importante não só para o esclarecimento do fenômeno em questão, mas também para nossa compreensão da natureza do silogismo prático.

6.10 **O silogismo prático na ação incontinente**

Como disse anteriormente, em 1147a24-1147b19 Aristóteles se propõe a dar uma explicação da *akrasia* do ponto de vista do *physikos*, e ele o faz lançando mão de um silogismo prático. Dada a importância dessa passagem, creio que os dois trechos nos quais o filósofo descreve tal silogismo merecem ser citados por inteiro.

Segundo o filósofo:

Num silogismo prático a premissa maior é uma opinião universal, e a outra sobre o particular, que é do âmbito da percepção. Quando as duas premissas são combinadas, assim como no raciocínio teórico a alma necessariamente afirma a conclusão resultante, no caso das matérias práticas ela deve atuar (*prattein*). Por exemplo, dadas as premissas ‘todas as coisas doces devem ser provadas’ (*pantos glukeos geuesthai dei*) e ‘tal coisa é doce’ (*touti de gluku*), que pertence ao particular, o indivíduo provará, caso não seja impedido, a coisa. Quando, portanto, estão presentes uma proposição universal proibindo que se prove e uma outra afirmando que ‘tudo que é doce é prazeroso’ (*pan gluku hedu*), e uma premissa menor ‘tal coisa é doce’ (*touti de gluku*), e é essa premissa menor que está ativa, e quando o apetite (*epithymia*) está presente ao mesmo tempo, então, apesar da premissa universal afirmando ‘Evite tal coisa’ (*pheugein touto*), o apetite conduz o homem ao objeto. Pois ele move as várias partes do corpo. Assim, quando os homens agem de forma incontinente (*akrateuetai*) eles o fazem agindo de acordo com um princípio (*logou*) e uma opinião que não é ela mesma oposta ao princípio, mas somente de forma accidental. O que é oposto é o apetite e não a opinião. (EN 1147a25-1147b4).

Na medida em que a última premissa (*he teleutaia protasis*) diz respeito à percepção e é mestra da ação (*kuria ton praxeon*), e é essa premissa que o homem que está sob a influência da paixão ou não possui ou possui somente da maneira que, como vimos, não é verdadeiramente saber, mas apenas a capacidade de repetir as máximas de Empédocles, e dado que tal premissa não diz respeito ao universal, e não é um objeto do saber em sentido estrito da mesma maneira que o universal o é, então parece que nós somos levados a afirmar a mesma conclusão que Sócrates procurou estabelecer. Pois não é o conhecimento soberano (*tes kurios epistemes*) que está presente quando o fenômeno ocorre e que é arrastado por ele, mas sim o conhecimento sensível (*tes aisthetikes*). (EN 1147b9-1147b19).

A primeira passagem começa com uma rápida explicação do silogismo prático seguida por um exemplo: “Todas as coisas doces devem ser provadas”, “Essa coisa é doce”. Diante destas duas premissas, nos diz Aristóteles, o indivíduo é levado imediatamente, caso não seja impedido por fatores externos, a provar a coisa que está diante dele. O exemplo é claro, mas também é claro que ele não é um exemplo de *akrasia*, mas sim de *akolasia*. No que diz respeito à *akrasia*, a descrição de Aristóteles complica-se significativamente.

Em primeiro lugar, o exemplo de silogismo prático que nos é oferecido por Aristóteles aqui difere de todos os outros exemplos que encontramos em sua obra na medida em que a explicação aristotélica da *akrasia* não se utiliza apenas de um silogismo prático, mas de dois. Há um silogismo prático que tem por fim a satisfação de um desejo racional e um silogismo prático que tem por fim a satisfação de um desejo apetitivo. Por um lado, nos diz Aristóteles, temos um juízo universal proibindo o sujeito de provar tal coisa, e, por outro, um juízo universal que afirma que “Todas as coisas doces são agradáveis”. Neste mesmo

momento, estando presentes tanto o apetite (*epithymia*) quanto a premissa menor segundo a qual “Tal coisa é doce”, o sujeito é então levado a provar da comida. Para que compreendamos a explicação do filósofo, portanto, devemos compreender por que um silogismo é eficaz, pois leva o sujeito à ação, e o outro não. O começo do segundo trecho supracitado nos dá uma pista, ao afirmar que o que falta ou está ineficaz no silogismo é a última *protasis*. Isso, no entanto, nos leva ao segundo fator complicador da descrição aristotélica.

Com efeito, como já ressaltaram tanto Santas (SANTAS, 1969, P. 184) quanto Charles (CHARLES, 2005, P. 42), a expressão *he teleutaia protasis* é ambígua, e sua interpretação divide os especialistas. De fato, embora a palavra *protasis* possa significar ‘premissa’, caso no qual a expressão designaria a premissa menor, *protasis* às vezes quer dizer simplesmente proposição. Tal diferença é crucial, pois no segundo caso a última proposição não seria a premissa menor, mas sim a conclusão. A maioria dos especialistas, seguindo São Tomás de Aquino, entende até hoje que Aristóteles está se referindo à premissa menor. Embora a posição adotada aqui seja a mesma preferida por Santas e Charles, isto é, a posição de que a expressão se refere à conclusão do silogismo, será importante analisarmos algumas das mais importantes interpretações que optaram pela outra compreensão do texto aristotélico, com o objetivo de fundamentar melhor nossa escolha.

Segundo Gauthier e Jolif, por exemplo, o incontinente conhece a boa regra, isto é, ele sabe que “tudo que é doce é prejudicial à saúde”, que “não se deve comer nada que faça mal à saúde”, e que, portanto, “não se deve comer nada do que é doce”. Mas, ao contrário do homem temperante (que não sofre com as tentações dos prazeres nefastos), o incontinente tem outra premissa maior, a saber, “Tudo que é doce é agradável”. Sendo, assim, nos dizem os autores, quando, por meio da percepção, tais indivíduos adquirem uma premissa menor que afirma que “Esta comida aqui é doce”, tal alimento pode ser subsumido em uma ou em outra das duas premissas maiores. Que ele só se utilize de uma das premissas maiores, é claro, se deve ao fato de estar sob a influência de um apetite (GAUTHIER e JOLIF, 2002, P. 611-614).

É devido a tal apetite, nos dizem Gauthier e Jolif, que o *akrates* tem consciência de que o alimento diante dele é agradável, sem no entanto se dar conta de que ele é também prejudicial à saúde. Essa última informação, nos dizem

os autores, ou bem ele não a possui ou bem ele a possui somente de forma ‘virtual’, isto é, em potência mas não em ato. Para Gauthier e Jolif, conhecer o universal é conhecer *em potência* o particular e, portanto, aquele que conhece a premissa universal conhece a premissa particular *em potência* (GAUTHIER e JOLIF, 2002, P. 606). No entanto, este modo de conhecimento é insuficiente para que a conclusão possa aparecer, e é somente a partir do aparecimento da conclusão que a ação pode ser conforme a premissa universal.

Como fica claro, para os autores o ponto do argumento aristotélico é que tal indivíduo não conhece da maneira adequada a premissa menor do silogismo (GAUTHIER e JOLIF, 2002, P. 606).

Segundo Gauthier e Jolif:

O incontinente é então vítima de um erro (*apate*, cf. Acima, 1147a 4-7) cujo mecanismo pode facilmente ser explicado (cf. *Anal. Pr.*, II, 21, 66b18-67b26): dada uma série de quatro termos, A (coisa doce), B (coisa agradável), C (coisa que faz mal à saúde), e D (coisa que não devemos provar), tais que todo A é B, e todo C é D; o incontinente pensa que todo A é B, mas ele não pensa que todo A é também C, e, por consequência, é também D (ele pode pensar separadamente as duas séries: todo A é B, e: todo C é D, mas ele não as coloca em relação através do termo médio C). (GAUTHIER e JOLIF, 2002, P. 612).

É importante ressaltar que essa explicação não esgota o papel do apetite no erro do incontinente tal como é concebido pelos autores. Para Gauthier e Jolif, dado que o máximo que o silogismo apetitivo poderia afirmar é que “Tal coisa é agradável”, é necessário que o apetite intervenha ainda uma outra vez para formar a regra “Deve-se comer tudo o que é prazeroso”, que seria a regra específica do apetite.

A interpretação de Gauthier e Jolif, no entanto, apresenta dificuldades tanto no seu ajuste ao texto aristotélico quanto em si mesma. A primeira destas dificuldades, que é reconhecida pelos próprios autores, consiste no fato de que, dado que antes da intervenção do apetite as duas premissas maiores não estão em contradição, pois não são juízos contrários, e que no momento em que elas entram em contradição o apetite impede que a premissa menor seja subsumida como um caso da regra provinda da razão, então é forçoso afirmar que no momento da ação o *akrates* não está em estado de conflito (GAUTHIER e JOLIF, 2002, P. 614). Com efeito, segundo os autores não só o silogismo racional está impedido como o indivíduo está agindo de acordo com uma premissa universal formulada como uma regra.

Dessa dificuldade decorre uma segunda. Dado que a ausência de conflito se deve justamente ao fato de que o indivíduo sequer chega à conclusão do

silogismo racional, isto é, ao fato de que ele jamais conclui que não deve comer o alimento que encontra diante de si, então é forçoso reconhecer que tal indivíduo não está consciente, no momento em que age, de que sua ação vai contra a regra racional que ele possui. Segundo tal explicação, portanto, embora tenha consciência da regra o *akrates*, no momento em que age, não sabe que sua ação está entre as ações proibidas pela regra, o que vai contra aquilo que foi afirmado pela terceira opinião.

Uma terceira dificuldade decorre do mecanismo proposto por Gauthier e Jolif para explicar o comportamento do *akrates*. Como vimos, de acordo com a descrição fornecida pelos autores o incontinente, no momento em que age, pensa que toda coisa doce é agradável (todo A é B) e que toda coisa que faz mal à saúde deve ser evitada (todo C é D), mas não pensa que toda coisa doce faz mal à saúde (todo A é C), e portanto que toda coisa doce deve ser evitada. Ora, Aristóteles afirma claramente que a premissa maior do silogismo racional – que está presente e ativa no momento da ação – afirma que “Tudo o que é doce deve ser evitado”. Tal premissa, aliás, consta na reconstrução do silogismo prático do *akratés* feita pelos próprios autores⁵⁵. Tal interpretação, portanto, embora afirme que é a premissa menor do silogismo racional que falta ao incontinente no momento da ação, acaba explicando o mecanismo desse mesmo erro através do desconhecimento por parte do agente do conteúdo expresso pela premissa maior do silogismo racional.

Uma quarta dificuldade da interpretação de Gauthier e Jolif é o papel desempenhado nela pelo que os autores chamam de regra específica do apetite, e que equivale à presença da premissa ‘Deve-se comer tudo o que é prazeroso’. Com efeito, embora tal premissa esteja presente no primeiro trecho do texto aristotélico citado acima, ela não faz parte do silogismo apetitivo do incontinente. Não é difícil compreender por que: tal premissa, com efeito, é a premissa que caracteriza o silogismo do *akolastos*, que é quem segue o apetite por escolha própria e não contra a própria escolha, e não do *akrates*.

Além disso, é difícil compreender por que um dado indivíduo precisaria acreditar que tudo o que é prazeroso deve ser comido para que ele coma um dado alimento prazeroso. Os autores só precisam desta premissa porque acreditam que

⁵⁵ (GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y., 2002, P. 611): “O incontinente possui a regra correta; ele sabe portanto que ‘Tudo o que é doce faz mal à saúde’ (...)”.

a conclusão do silogismo apetitivo proposto por Aristóteles, que afirma que uma coisa é prazerosa, é insuficiente para causar a ação. No entanto, se pensarmos que a premissa maior de um tal silogismo, que afirma que ‘tudo o que é doce é prazeroso’, não faz senão evidenciar o desejo do indivíduo por algo doce, e que a premissa menor liga tal desejo a um objeto, então esse silogismo nos mostra de forma suficiente como um determinado desejo, em conjunto com a razão prática, move o indivíduo incontinentemente na direção de sua satisfação. Dada a compreensão do silogismo prático defendida aqui, portanto, o *akrates* não precisa da premissa que afirma que “Deve-se comer tudo o que é prazeroso”.

A quinta e última dificuldade diz respeito à importância da ausência da premissa menor do silogismo racional no momento da ação incontinentemente. Como vimos, o texto Aristotélico imputa à ausência da última *protasis*, que Gauthier e Jolif entendem como sendo a última premissa, o erro do incontinentemente. Ora, dado que a última premissa dos dois silogismos, tais como eles são reconstruídos por Gauthier e Jolif, é idêntica, é difícil ver como Aristóteles poderia aceitar a reconstrução proposta pelos autores e manter, ao mesmo tempo, que é devido à inoperância ou à ausência desta premissa que o erro do incontinentemente ocorre. Que sentido pode haver em dizer que a última premissa do silogismo racional está ausente da mente do incontinentemente no momento da ação quando um juízo idêntico ao expressado nesta premissa se faz presente na mente do mesmo indivíduo naquele mesmo exato momento? Uma vez que está claro que o *akrates* age sabendo que o que ele tem diante de si é doce, que sentido pode fazer imputar ao erro do *akrates* a inoperância ou a ausência de uma premissa menor que afirma justamente que o que ele tem diante de si é doce?

De fato, tudo indica que se quisermos sustentar que a ausência da premissa menor do silogismo racional tem alguma importância no erro cometido pelo *akrates* devemos mudar ou o silogismo prático de seu lado racional ou o de seu lado apetitivo, de forma que as premissas menores de ambos não coincidam. Mais do que isso, será necessário postular não somente que a premissa menor que falta ao indivíduo é outra que não a premissa menor do silogismo apetitivo, mas também que a premissa maior do lado da razão não proíbe que o indivíduo prove a mesma coisa que a premissa menor do silogismo apetitivo reconhece, pois, se assim fosse, e a premissa menor do lado racional fosse diferente da premissa menor do lado

apetitivo, então as premissas do lado racional não formariam nenhuma conclusão. Sendo assim, teremos que modificar ambas as premissas do lado racional.

Um possível exemplo de *akrasia* descrito a partir do silogismo prático seria o seguinte: do lado da razão, nós teríamos “Tudo o que é gorduroso deve ser evitado”, “Este sorvete é gorduroso”, e do lado do apetite, “Tudo o que é doce é agradável” e “Este sorvete é doce”. Estando a premissa menor do lado da razão inativa, o primeiro silogismo não chegaria à conclusão “Este sorvete deve ser evitado”. Já o segundo, concluiria que “Este sorvete é agradável” e, estando o apetite presente, levaria o indivíduo em sua direção. Tal descrição, no entanto, também não parece ser adequada ao fenômeno da *akrasia*.

Com efeito, de acordo com ela é forçoso reconhecer que o indivíduo comeu voluntariamente algo doce, e não algo gorduroso. Dado que a proibição não se referia ao doce, mas ao gorduroso, é perfeitamente razoável dizer que esse mesmo indivíduo infringiu a proibição desavisadamente. Isto é, ele ainda incorre nas duas primeiras dificuldades que ressaltamos a respeito da interpretação de Gauthier e Jolif. Ao que tudo indica, trata-se de dificuldades que aqueles que compreendem a expressão última *protasis* como se referindo à última premissa não conseguem evitar. De fato, não é difícil perceber que toda interpretação que basear sua explicação na ineficácia ou na ausência da premissa menor deverá comprometer-se com a afirmação de que nenhum incontinente chega à conclusão do silogismo, e, portanto, que ele não acha no momento em que age que não deveria fazer aquilo que faz. Tal homem, é forçoso reconhecer, se desvia da interdição desavisadamente.

Digo desavisadamente porque me parece um exagero afirmar, como faz Charles, que essa interpretação acaba afirmando que o *akrates* infringe tal proibição involuntariamente (CHARLES, 2005, P. 49). Para o autor, a interpretação delineada acima acaba afirmando que a *akrasia* é causada pela ignorância das particularidades do ato e, portanto, que ela é involuntária. No entanto, como vimos anteriormente, Aristóteles não considera que todo ato feito por ignorância das particularidades da ação é involuntário, pois ele abre uma exceção para os atos que são cometidos por uma ignorância da qual o próprio agente é responsável. Se é verdade que na *EN* a negligência é a única causa citada para tal ignorância (*EN* 1113b22-1114a3), é importante ressaltar que na *EE* o filósofo coloca ao lado dela o prazer e a dor (*EE* 1225b15-18). Sendo assim, os

defensores da interpretação tradicional podem perfeitamente argumentar que a *akrasia* seria um caso de ignorância pela qual o próprio sujeito é culpado. Com efeito, dado que a inatividade da premissa menor é devida à influência da paixão, isto é, do apetite, e que este apetite reside no próprio homem, então parece razoável dizer que no caso da *akrasia* não há nenhum princípio externo ao homem que pode ser dito causa de sua ação.

Sendo assim, ainda que não seja razoável sustentar que a interpretação tradicional deve necessariamente afirmar que o ato incontinente é involuntário, devemos reconhecer que ela implica não só numa considerável concessão por parte de Aristóteles à teoria socrática, mas também no abandono de uma das opiniões citadas no início deste capítulo. Como vimos, a terceira opinião apresentada por Aristóteles afirmava que (3) o incontinente, sabendo que o que ele faz é mal, faz por causa da paixão (*eidōs hoti phaula prattein dia páthos*, *EN* 1145b12-13). Ora, se a interpretação delineada acima está correta, então o *akrates* não sabe, no momento da ação, que o que ele faz é algo proibido pela razão e, portanto, não tem nenhum motivo para acreditar que tal ação seja má.

Poder-se-ia argumentar, é claro, que a explicação aristotélica da *akrasia* através do silogismo prático visa justamente recuperar a teoria socrática, e que portanto não é surpreendente que ela abandone a opinião que, como vimos, entra em conflito direto com tal teoria. É exatamente esta a explicação que nos oferecem Gauthier e Jolif. Seguindo Cook Wilson (COOK WILSON, 1912, P. 78), tais autores ressaltam o que acreditam ser uma discordância importante entre a maneira como o fenômeno da *akrasia* é explicado no livro VII da *EN* e a maneira como o fenômeno é descrito em outros lugares da obra de Aristóteles. Para tais autores, existe uma verdadeira contradição entre as passagens do resto da obra de Aristóteles que falam sobre o tema da *akrasia*, onde Aristóteles explica a incontinência como fruto de um conflito entre o *logos*, ou a *prohairesis*, e o desejo, e o livro VII da *EN*, onde encontramos uma explicação que sustenta que o conhecimento que o incontinente possui está impedido de funcionar. Tais autores, é claro, pensam que se o conhecimento está impedido de atuar, então não há conflito prático.

Gauthier e Jolif no entanto, ao contrário de Cook Wilson, preferem não explicar tal discordância postulando que estes diferentes textos foram escritos por diferentes autores, preferindo imputar tal incongruência ao método adotado por

Aristóteles em sua investigação da *akrasia*. Para Gauthier e Jolif, é provável que a opção metodológica do filósofo o tenha levado a fazer concessões que talvez ele não fizesse “num exame mais científico” (GAUTHIER e JOLIF, 2002, P. 603). Dado que o filósofo jamais levou a cabo tal investigação, no entanto, os autores são forçados a concluir que ele jamais conseguiu superar o esquema intelectualista socrático e, portanto, jamais conseguiu explicar satisfatoriamente a *akrasia*. Para que isso seja feito, nos dizem os autores, é necessário explicar de que maneira a *akrasia* e a *enkrateia* constituem “uma guerra que é lutada em nós contra nós mesmos”.

Em certo sentido, portanto, a interpretação de Gauthier e Jolif é mais conservadora do que a de Cook Wilson. Ambas as interpretações, no entanto, partem da mesma constatação: dado que a explicação fornecida no capítulo V supõe que o saber está ausente, não há de fato o conflito prático ao qual as passagens que encontramos fora do livro VII da *EN* fazem referência. Como podemos ver, as interpretações citadas acima não podem senão encontrar insuficiências no texto do livro VII da *EN*. Se prestarmos a devida atenção ao objetivo do método adotado neste livro, no entanto, veremos imediatamente que ele depõe contra o ponto central que orienta tais interpretações, a saber, contra a compreensão da expressão última *protasis* como última premissa. De fato, é importante reconhecer que o objetivo de Aristóteles é salvar *o máximo possível* todo o conteúdo que é afirmado pelas opiniões recebidas acerca do fenômeno. Ora, se a interpretação destes autores estiver correta, então a explicação que eles imputam ao filósofo acaba entrando em conflito com uma das mais importantes opiniões citadas por Aristóteles.

É justamente buscando escapar dessas dificuldades que certos autores tentaram entender a expressão *he teleutaia protasis* como se referindo à conclusão, isto é, à última proposição do silogismo prático. Esta opção, no entanto, ainda admite algumas opções hermenêuticas que devem ser analisadas devidamente.

6.11

Sobre o suposto intelectualismo do livro VII da *Ética a Nicômaco*

Dentre os que admitem que o que falta ao *akratés* é a conclusão se encontra, por exemplo, Zingano (ZINGANO, 2007, P. 427-461). Para o autor, o conflito entre razão e apetite representado pelo silogismo prático é composto por

dois lados opostos e *completos*. Nós teríamos, assim, de ambos os lados tanto as duas premissas quanto a conclusão (ZINGANO, 2007, P. 435-436). Segundo esta interpretação, o apetite está em conflito com a razão, que ordena abster-se do que é doce através da premissa universal “nada do que é doce deve ser provado” que, unida à premissa particular que afirma que “tal coisa é doce”, leva o indivíduo a concluir que “tal coisa não deve ser provada”.

Mas por que então o agente não age conforme o que reconhece? Porque, segundo Zingano, há, do outro lado, o silogismo governado pelo apetite, que, por ser mais forte em seu aspecto desiderativo, inclina o agente em sua direção. É o desejo que consegue fazer com que o agente aja na direção oposta, mobilizando a premissa “Tudo o que é doce é agradável”, que, unida à segunda premissa “Isso é doce”, leva à opinião, sob forma de conclusão, de que “Isso é agradável”, e, portanto, é objeto de busca.

A interpretação de Zingano tem o mérito de conceder que, segundo Aristóteles, o agente incontinente sabe, durante sua ação, que ele não deveria fazer o que está fazendo, pois ele possui a conclusão pertinente. Se tal conclusão é ineficaz para determinar sua ação, isso se explica pelo fato de que ele só a possui da mesma forma que o bêbado citado por Aristóteles anteriormente fala das demonstrações de Empédocles. Ainda assim, ele está consciente de que a razão prescreve que ele se abstenha da ação, mas, e seria justamente nisso que consistiria a *akrasia*, a razão não teria sobre ele nenhuma força, uma vez que ele só repete os seus preceitos sem no entanto ser verdadeiramente capaz de compreender o que eles significam.

A interpretação oferecida por Zingano, no entanto, tem outros problemas que convém ressaltar. Em primeiro lugar, segundo o autor, mesmo que Aristóteles afirme que o incontinente age sob a influência de um argumento (*logou*) ou de uma opinião (*doxes*) que não é em si mesma mas apenas acidentalmente oposta à reta razão (*ortho logo*) (1147a35-b1), Zingano afirma que a opinião que guia o incontinente é uma opinião falsa (ZINGANO, 2007 P. 435). No entanto, se observarmos com atenção as proposições que fazem parte do silogismo prático do lado apetitivo devemos reconhecer que não há entre elas nenhuma afirmação que seja obviamente falsa. Com efeito, o simples fato de que a razão interdite um determinado tipo de alimento, p. ex. os doces, não implica na negação de que tal tipo de alimento seja agradável. Daí que Aristóteles afirme que a ação do

incontinente está apenas acidentalmente oposta à reta razão, isto é, segundo nossa interpretação, ela vai contra o que indica a razão mas sem ser movida por nenhuma proposição falsa.

Em segundo lugar, também para Zingano a explicação da *akrasia* oferecida por Aristóteles no livro VII da *EN* não visa nos apresentar a solução propriamente aristotélica para a explicação do fenômeno, solução essa que apelaria para a presença de um apetite que desbanca o que pensa o sujeito, mas sim preservar a posição socrática, apresentando-a corretamente e defendendo-a (ZINGANO, 2007 P. 450). Aos olhos de Zingano, assim como para Gauthier e Jolif, tal objetivo só se justifica dado o método adotado por Aristóteles nas éticas, que pressupõe que a investigação terá tanto mais sucesso quanto mais opiniões for capaz de salvar. Embora o autor reconheça ser difícil determinar por quanto tempo Aristóteles aderiu a este método e até onde pretendeu expandi-lo, ele não teme afirmar que em outras passagens do próprio livro VII, mas após 1147b19, bem como fora do livro VII, mas ainda na *EN*, ou mesmo em outras obras além da *EN*, a perspectiva não é mais a de conciliação e preservação da posição socrática. Nestes outros textos, ressalta Zingano, é o conflito entre um desejo racional e um apetite que é acentuado, conflito este do qual o último sai vencedor (ZINGANO, 2007 P. 459).

Se é verdade, como dissemos anteriormente, que segundo Gauthier e Jolif Aristóteles jamais teria conseguido superar o esquema intelectualista socrático, para Zingano, por outro lado, a explicação da *akrasia* que encontramos no livro VII da *EN* não seria a última palavra de Aristóteles sobre o assunto. Para o autor, na medida em que Aristóteles concebe a ação no cruzamento de duas faculdades distintas, a faculdade racional e a parte da alma irracional (mas capaz de escutar a razão), o fenômeno da fraqueza da vontade explica-se naturalmente sob a forma de um conflito entre o que o agente sabe (do ponto de vista prático) e aquilo que lhe apetece em um dado momento. Posso saber, por exemplo, que fumar é prejudicial à saúde e, mesmo assim, ter vontade de fumar um cigarro. Neste conflito entre saber prático e desejo, o vencedor leva o agente a cada vez em uma ou em outra direção (ZINGANO, 2007 P. 428).

Segundo Zingano, o abandono do socratismo que ainda se faz presente no livro VII da *EN* se justifica pelo fato de que mesmo a versão dessa teoria preservada por Aristóteles não soube escapar da mesma incongruência ressaltada

por Cook Wilson e Gauthier e Jolif: dado que o *akrates* conhece em um sentido relevante as premissas, mas não conhece a conclusão como *decorrendo* das premissas, então ele é de fato como o homem louco, isto é, puramente irracional (ZINGANO, 2007 P. 459-460). De acordo com Zingano, o problema da explicação fornecida no livro VII é que ela apaga qualquer traço de racionalidade no agente, e, junto com ela, o conflito prático que é essencial para a própria *akrasia*. Certo, o estado de insanidade do *akratés* é um estado momentâneo. Não obstante, dado que quando a ação ocorre o reconhecimento está ausente, e que é neste momento que o conflito ocorre ou não ocorre, então é forçoso reconhecer que o indivíduo incontinente não experimenta nenhum conflito prático na hora da ação. É tal incongruência, sugere Zingano, que talvez tenha feito Aristóteles desistir de uma vez por todas do método proposto por ele no início do livro VII da *EN*. Não creio, no entanto, que tais críticas façam justiça ao texto de Aristóteles.

Em primeiro lugar, não parece verdade que no livro VII da *EN* Aristóteles tenha feito alguma concessão de princípio no que diz respeito ao conflito prático entre apetite e razão. Com efeito, o que o filósofo busca mostrar é justamente como tal oposição se dá e sob que condições o apetite pode sair vitorioso. De início, portanto, a sugestão de que a investigação analisada aqui difere substancialmente da maneira como o problema aparece no resto da obra de Aristóteles carece de justificação.

Segundo Zingano, a investigação levada a cabo no livro VII peca por ceder demais à formulação socrática. Para o autor, Aristóteles teria fornecido neste livro uma explicação do fenômeno adequada a determinadas exigências socráticas que seriam, presumivelmente, estranhas à filosofia do estagirita. Zingano nos dá uma pista de que exigências seriam estas quando afirma que, segundo a perspectiva socrática, uma ação deve ser explicada fazendo referência unicamente às crenças do sujeito que age, e que tal sujeito pode mudar de opinião mas não ter opiniões contrárias, o que, segundo Zingano, “seria necessário para pensar o conflito” (ZINGANO, 2007 P. 429). O que Zingano parece buscar, portanto, é um conflito direto entre razão e apetite no qual ambos os termos se fundamentem em opiniões contrárias a respeito de um mesmo objeto. Zingano, no entanto, erra ao afirmar que isso seria uma exigência para que pensemos a *akrasia* propriamente dita.

Da fato, caso o apetite e a razão estivessem atrelados a opiniões contrárias, então ou apenas uma destas opiniões seria verdadeira ou então ambas seriam falsas. De toda forma, seria impossível que um dos lados estivesse com a verdade sem que o outro estivesse equivocado. Não haveria, portanto, *akrasia* sem ignorância, ou seja, o fenômeno da *akrasia* estaria novamente atrelado de forma inseparável ao da ignorância, como acontece na análise socrática. Dado que o indivíduo incontinente se arrepende de seu ato porque sofre as consequências dele, este mesmo indivíduo constataria a veracidade do juízo proveniente da razão e, ao mesmo tempo, a falsidade que o impelia na direção da satisfação de seu apetite. Se fosse esse o caso, nós deveríamos, seguindo a teoria aristotélica, afirmar que o ato incontinente é feito por ignorância, no sentido de que caso o agente soubesse que a opinião que guiava o apetite era falsa ele não teria agido como agiu. A solução aristotélica, ao contrário, separa o agir por ignorância da *akrasia* exatamente porque dispensa a presença de juízos contrários dentro de um mesmo indivíduo. Recorrendo apenas a um estado de ignorância no indivíduo, o filósofo estagirita consegue retratar a *akrasia* de forma que ela não seja devida à ignorância, embora seja um ato que só é possível quando o indivíduo está num estado de ignorância causado por um apetite.

Zingano ainda nos apresenta um segundo argumento que poderia ser invocado em favor de sua tese. Segundo o autor, a explicação aristotélica da *akrasia* que encontramos no livro VII acaba retratando a ação do indivíduo incontinente não como o resultado de um impulso advindo de uma pura afecção, mas sim de “um silogismo prático bastante elaborado”. Além disso, Zingano ressalta que no fim Aristóteles afirma que o indivíduo agiu de acordo com uma opinião, isto é, um pensamento expresso tipicamente em proposições, distinto, portanto, da mera irrupção de um elemento por inteiro avesso à razão (ZINGANO, 2007 P. 435).

Embora essa expressão não seja utilizada pelo autor, não creio ser um exagero afirmar que tal argumento contém uma acusação implícita de ‘intelectualismo’. Essa acusação deve ser devidamente analisada para que possamos acatar ou descartar a crítica feita por Zingano. Creio que a melhor forma de fazê-lo é analisando o silogismo apetitivo que nos é apresentado por Aristóteles. Na *EN*, Aristóteles constrói tal silogismo da seguinte maneira: “Tudo o que é doce é agradável”, “Isso é doce”, logo “Isso é agradável”. De início, é

importante notar que se a conclusão deve levar o agente a comer o doce, então ser agradável, na situação em questão, é ser objeto de busca, isto é, ser objeto de desejo. Ora, como já foi dito antes, o objeto da incontinência são aqueles prazeres que nós partilhamos por natureza com os animais. É preciso reconhecer, portanto, que o doce, ou mesmo todo doce, só é tido como agradável na medida em que é um objeto capaz de saciar um determinado desejo ou, mais precisamente, um determinado apetite desse tipo.

É importante ter isto em mente porque de outra forma o silogismo apetitivo pode se parecer muito com o resultado de uma deliberação. Que não seja este o caso é exatamente o que nos prova o fato de que Aristóteles se utiliza de silogismos deste tipo para caracterizar o comportamento animal. É o que fica claro no seguinte trecho do *De Motu Animalium*.

(...) quando um homem age tendo em vista um objeto indicado pela percepção (*aisthesei*), pela *phantasia* ou pelo pensamento (*nous*), ele imediatamente faz o que deseja; o realizar o seu desejo toma o lugar da investigação ou do pensamento. Meu apetite diz, eu preciso beber, isso é bebida, diz a sensação, a imaginação ou o pensamento, e o homem imediatamente bebe. É dessa forma que os animais são impelidos a se mover e agir, a causa final de seu movimento sendo o desejo e se realizando através da sensação ou da *phantasia*. (701a29-36).

Ao que tudo indica, portanto, o silogismo prático proposto por Aristóteles pode se fazer presente tanto nos homens quanto nos demais animais. Se isso for realmente verdade, é importante reconhecer que a presença de um silogismo prático não implica necessariamente na presença da razão. Tal conclusão, no entanto, parece extremamente paradoxal à primeira vista, e requer alguns esclarecimentos.

De fato, parece razoável pensar que o silogismo prático é uma operação levada a cabo pela razão. Segundo tal interpretação, mesmo o indivíduo orientado pelo silogismo apetitivo descrito por Aristóteles teria que incluir um determinado particular, o objeto em questão, num universal, ou, pelo menos, num termo mais geral, a saber, o conjunto dos objetos que satisfazem um determinado desejo. Dado que tal operação é uma operação racional por definição, poder-se-ia argumentar que a noção de silogismo apetitivo, tal como a usamos até aqui, carece de sentido objetivo. No entanto, o simples fato de que Aristóteles tenha se utilizado do silogismo prático para descrever o comportamento dos animais deve nos colocar em guarda contra essa linha de raciocínio.

Sendo assim, parece mais razoável lembrar do que já foi dito por Santas a respeito do silogismo prático, a saber, que ele está ligado com toda explicação teleológica do movimento. O que o silogismo nos mostra é a maneira como o fim buscado determina a ação perseguida por um determinado indivíduo. Ora, está claro que para Aristóteles o comportamento teleológico, isto é, o comportamento em vista de um fim, não é privilégio somente do homem dentre os animais. Se é verdade que todo movimento empreendido tendo em vista um fim pode ser traduzido em termos de um silogismo prático, então é forçoso reconhecer que o conjunto das ações que podem ser assim descritas ultrapassam o conjunto das ações humanas.

Uma última objeção a esta interpretação consistiria em afirmar que embora as ações dos outros animais possam ser descritas em termos de um silogismo prático isto não quer dizer que elas se deram devido à motivação racional que este silogismo implica na medida em que o animal, como o incontinente, não possuiria a razão necessária para realizar o silogismo. Tal objeção, no entanto, falha, por um lado, na medida em que afirma justamente o que nossa interpretação nega, a saber, que todo silogismo prático só se dá através de uma operação racional, e, por outro, ao exigir demais para reconhecer a existência de comportamento teleológico entre os animais. Pois que sentido pode haver em dizer que um determinado animal tem sede, está diante de água e bebe, mas que ele não o faz motivado pelo desejo de saciar sua sede através do objeto que encontra diante de si?

Se o que foi dito acima está correto, então devemos reconhecer que a explicação da *akrasia* através do silogismo prático fornecida no livro VII da *EN* não tem nada de intelectualista. Muito pelo contrário, ela mostra de que forma os homens podem se comportar como animais, isto é, como é possível que alguns homens sigam determinados apetites da mesma forma como o fazem os animais. Que tal comportamento não seja classificado como bestialidade se deve ao fato de Aristóteles reservar este termo para caracterizar o comportamento humano que se assemelha ao comportamento animal a despeito da natureza humana, isto é, contra tal natureza. A *akrasia*, ao contrário, nos mostra o que há de animalesco na própria natureza humana.

Além disso, ela nos mostra também um ponto de comparação importante entre a abordagem aristotélica e a abordagem socrática da *akrasia*. Como podemos ver, não há nada que impeça Aristóteles de admitir que a *phantasia*

possa desempenhar um papel importante na ação do indivíduo incontinente. Como veremos ao final de nosso texto, no entanto, ele só a menciona de passagem quando trata da impulsividade, que, segundo ele, é um dos tipos de *akrasia* em sentido estrito. Ora, se é verdade que o conceito de *phantasia* não permanece exatamente o mesmo em Platão e em Aristóteles, devemos reconhecer que a utilização do conceito feita por Aristóteles aqui parece bastante semelhante ao papel que tem o conceito no pensamento platônico. Aqui, como lá, a *phantasia* é um juízo a respeito de um determinado objeto que é sugerido pela sensação. Aqui, como lá, tal juízo pode perfeitamente ser falso. No que diz respeito à *akrasia* tal como descrita por Aristóteles, no entanto, o juízo do silogismo prático que poderia ser expressado pela *phantasia* – que seria supostamente a premissa menor – não é falso. Sendo assim, é forçoso reconhecer que ainda que Aristóteles admita que o incontinente possa estar agindo guiado por uma *phantasia*, o filósofo estagirita tem o cuidado de ressaltar que essa *phantasia* não precisa ser necessariamente falsa, isto é, ele explica a incontinência de forma a mostrar que o indivíduo incontinente pode agir sendo guiado por uma *phantasia* sem no entanto ter agido por ignorância.

Creio ter dito o suficiente para responder à acusação de intelectualismo tal como formulada acima. Ainda resta, no entanto, responder a uma questão que já foi levantada mas, no entanto, ainda não foi tratada de forma devida. Com efeito, uma coisa é dizermos que o silogismo apetitivo pode ser pensado sem fazer nenhum recurso à razão, e que portanto não há intelectualismo em imputar a um tal silogismo a ação empreendida pelo *akrates*. Outra completamente diferente é explicar como devemos compreender a afirmação de que mesmo que tal indivíduo possua as três proposições que fazem parte do silogismo prático racional ainda assim este mesmo silogismo pode ser ineficaz, na medida em que o conhecimento pode estar impedido de atuar no indivíduo. Segundo nossa interpretação, o *akrates* ou bem não possui a conclusão ou bem a possui, mas ela é ineficaz. Se ele possui a conclusão do silogismo *enquanto* conclusão, isto é, se ele a possui sabendo que ela é uma conclusão, como é possível que o silogismo racional seja ineficaz? Por outro lado, como é possível que ele possua tanto a premissa maior quanto a premissa menor do silogismo sem possuir ao mesmo tempo a conclusão?

Charles busca responder a essa pergunta esclarecendo de que forma devemos compreender os termos ‘conhecer’ (*epitasthai*, 1146b31, 33) e

‘conhecimento’ (*episteme*, 1146b32, 1147a2) no trecho acima. Tomando por base o trecho do livro VI – que faz parte das duas éticas – onde Aristóteles trata do conhecimento científico (1139a19-24, 1139b32, 1140b35), o autor nos lembra que, para Aristóteles, o conhecimento é um ‘estado demonstrativo’ (*hexis apodeiktiké*) no qual aquele que sabe é capaz de demonstrar a necessidade do conhecimento que possui a partir de princípios aos quais se chegou da maneira apropriada. Sendo assim, nos diz Charles, é legítimo afirmar que utilizar o conhecimento consiste em exercitar um determinado estado, isto é, em contemplar (*theorein*) determinadas afirmações como fazendo parte de um corpo de conhecimento. Segundo o autor, estar no estado demonstrativo é possuir a habilidade necessária para contemplar desta maneira. O *akratés* pode possuir tanto a premissa menor quanto, em um dos casos, a conclusão do silogismo, sem no entanto ser capaz de articular essa mesma premissa como parte de um corpo de conhecimento (CHARLES, 2005 P. 45-46).

Segundo a interpretação defendida aqui, a distinção proposta entre 1147a5-10 separa dois grupos de indivíduos. O primeiro grupo tem o conhecimento da premissa universal mas ou bem não tem ou bem não exercita a premissa menor. Nesse caso, portanto, é claro que tais indivíduos sequer chegam à conclusão do silogismo, dada a ausência ou inefetividade da premissa menor. Já o segundo grupo, que é o grupo que será comparado com os indivíduos incontinentes, está impedido de utilizar o seu conhecimento ou por conta de um processo, como no caso dos que estão loucos, bêbados ou dormindo, ou por conta de um *pathos*, como no caso da *akrasia*, que os afeta. Neste segundo caso, nos diz Charles, a falha na utilização do conhecimento independe até mesmo da presença da conclusão no indivíduo. O que o autor propõe, em suma, é que no caso da *akrasia* as três proposições que formam o silogismo do lado racional podem estar presentes exatamente porque o que acontece é que tal indivíduo é incapaz de utilizar estas premissas em conjunto, como parte de um corpo de conhecimento. No *akrates*, portanto, tais proposições estão presentes, mas elas não têm a força do conhecimento porque o processo cognitivo necessário para tal não se deu.

Se é verdade que a explicação oferecida por Charles pode parecer estranha à primeira vista, é importante reconhecer que se encaixa muito bem no texto de Aristóteles. Em primeiro lugar, Aristóteles parece reconhecer, em 1146a34-35, que o indivíduo incontinente possui a premissa ‘evite tal coisa’, que equivale à

conclusão do silogismo racional. Em segundo lugar, Aristóteles afirma que, devido ao estado em que se encontram, o fato de que os indivíduos do segundo grupo utilizem a linguagem do conhecimento não é prova de que eles o possuem (1147a19-20). Tais pessoas, nos diz Aristóteles, são capazes de repetir tanto proposições de geometria quanto as máximas morais de Empédocles da mesma maneira como os estudantes que acabaram de iniciar-se num determinado campo do conhecimento são capazes de repetir determinadas fórmulas, sem que tenham, por isso, o conhecimento adequado a respeito do seu significado. Daí que, segundo Aristóteles, nós devemos concluir que os homens incontinentes falam do conhecimento da mesma maneira que os atores que recitam as falas de seus papéis.

Como podemos ver, Aristóteles não pressupõe que, em seu estado alterado, aqueles que repetem as proposições geométricas omitam alguma parte da demonstração, ou repitam pela metade os versos de Empédocles. O texto que é repetido, por assim dizer, pode estar inteiro. Ora, é somente se compreendermos a expressão *teleutaia protasis* como se referindo à conclusão que poderemos afirmar que, segundo Aristóteles, existe um *akrates* que possui o silogismo racional completo. Com efeito, se a *protasis* em questão é a própria conclusão, então teremos um *akrates* que possui um silogismo completo mas ineficaz, pois a conclusão do silogismo é ineficaz, e um *akrates* no qual a conclusão está ausente. Como veremos mais adiante, é exatamente isto que diz Aristóteles quando afirma que existem dois tipos de *akrasia*.

Em terceiro lugar, se Charles tem mesmo razão, então o que Aristóteles está afirmando aqui é que o incontinente não possui a confiança apropriada nisso que ele diz que sabe. Isto é, nas palavras do autor, embora não seja impossível que eles acreditem no que dizem quando fazem seus discursos, eles são como os que aprenderam um *script* sem ser capazes de avaliar a verdade de seu conteúdo. O que lhes falta é o devido suporte baseado nas evidências que faz com que nós tenhamos confiança em nossos próprios juízos. Tal explicação é perfeitamente coerente com a crítica aristotélica da restrição do problema da incontinência ao conhecimento. Como vimos anteriormente, o que Aristóteles afirma é que tal restrição não faz sentido se o problema do *akrates* é a falta de convicção naquilo que a razão lhe aponta. Aristóteles estaria, com tal explicação, fazendo mais do que afirmar que um homem pode ter numa opinião a mesma confiança que tem no conhecimento. Ele estaria nos mostrando que o conhecimento de um determinado

indivíduo, quando impedido de funcionar, é incapaz de gerar neste mesmo indivíduo o tipo de confiança que se espera do próprio conhecimento.

Em quarto lugar, a explicação de Charles permite pelo menos afirmar que num dos tipos de *akrasia* o indivíduo está consciente, no momento em que age, de que aquilo que ele faz vai contra o que lhe recomenda a razão, dado que ele está consciente da conclusão do silogismo. Mesmo que o indivíduo em questão não possua a confiança necessária naquilo que o silogismo racional lhe recomenda, o simples fato de que este indivíduo esteja consciente da recomendação da razão já é suficiente para que o conflito entre a razão e o desejo se instaure, ainda que a maneira como tal conflito se instaure acabe tendendo naturalmente para a vitória do desejo. Com efeito, nada do que foi dito acima diminui a confiança do indivíduo no silogismo apetitivo. Até porque as proposições que dele fazem parte – “Tudo o que é doce é agradável”, “Tal coisa é doce” e “Tal coisa é agradável” e, portanto, tal coisa é um objeto que satisfaz um determinado apetite – são praticamente auto evidentes. A primeira representa simplesmente a presença de um desejo, a segunda é provida da sensação e a terceira é uma reunião das duas primeiras. Ora, o mesmo não pode ser dito do silogismo racional.

Sendo assim, conclui Charles, não é absolutamente necessário imputar a Aristóteles a afirmação de que nenhum *akrates* está consciente, no momento em que age, de que ele não deveria fazer aquilo que ele está fazendo, isto é, de que ele está desobedecendo a proibição da razão⁵⁶.

6.12

Os dois tipos de *akrasia*: impulsividade e fraqueza

Chegamos, assim, à última parte da exegese do texto aristotélico. Para concluir, em primeiro lugar explicarei brevemente quais são os dois tipos de *akrasia* definidos por Aristóteles e como podemos compreendê-los à luz do que já foi dito até aqui. Tendo feito isso, analisarei uma interpretação da explicação aristotélica da *akrasia* que, a meu ver, importa descartar. Começemos, então, pelos dois tipos de incontinência descritos por Aristóteles.

No trecho que diz respeito a essa bipartição (*EN* 1150b19-28), Aristóteles afirma que existem dois tipos de incontinência (*akrasias*), a impulsividade

⁵⁶ (CHARLES, 2005, P. 64).

(*propeteia*) e a fraqueza (*astheneia*). Enquanto alguns incontinentes deliberam mas são impedidos pela paixão (*dia to pathos*) de se ater à sua deliberação, outros, por não deliberarem, são carregados pela paixão. Dado que algumas pessoas resistem aos ataques das paixões, sejam elas prazerosas ou dolorosas, se antecipando a elas e despertando-se, isto é, despertando sua razão antecipadamente, da mesma maneira como alguém se previne contra as cócegas se já tivé-las sofrido, então, nos diz o filósofo, é natural que sejam os apressados (*hoxeis*) e os coléricos (*melankholikoi*) aqueles que são mais suscetíveis à impulsividade, sendo ambos inclinados a não esperar pela razão e agir de acordo com suas imaginações (*phantasia*).

Como dissemos anteriormente, é importante ter em mente a restrição feita por Aristóteles ao objeto da *akrasia* para que não confundamos a impulsividade com a *akrasia tou thymou*. A *akrasia*, como nos disse Aristóteles, diz respeito aos prazeres que nós partilhamos com os animais, de modo que mesmo o *akrates* que é vítima da impulsividade desfruta destes prazeres, e não de nenhum outro. Ainda assim, no entanto, não é simples saber como devemos compreender a impulsividade. No que diz respeito à fraqueza da qual Aristóteles fala aqui – que não deve ser confundida com a *malakia* de que tratamos anteriormente – é fácil ver que ela é perfeitamente compreensível a partir da explicação do fenômeno dada anteriormente. A impulsividade, por outro lado, é um tipo de *akrasia* que impede o indivíduo de deliberar. Mas se tal indivíduo não deliberou, como pode ele ter chegado à conclusão de que não deveria fazer a ação? Se ele jamais chegou a tal conclusão, podemos realmente afirmar que ele sabia que a ação por ele empreendida era desaconselhada pela razão?

Ao que tudo indica, a explicação da impulsividade difere da explicação padrão do fenômeno da *akrasia* no sentido de que, no caso específico da impulsividade, não é de fato possível afirmar que o indivíduo que agiu de forma impulsiva sabia, no momento em que agiu, que a razão lhe desaconselhava a ação que ele executou. Trata-se de um caso, portanto, que se situaria no limite entre a *akrasia* e a *akolasia*, e cuja classificação está longe de ser fácil. A meu ver, só podemos explicar o fato de Aristóteles tê-lo classificado de uma forma e não de outra se postularmos, por um lado, que os homens impulsivos se arrependem do que fazem, e chegam mesmo a reconhecer que sua impulsividade é uma fraqueza de caráter e que ela deve ser superada, e, por outro lado, que a impulsividade da

qual Aristóteles fala aqui se manifesta exclusivamente em relação aos prazeres que são objeto da *akrasia*, da *akolasia* e da temperança.

Ainda assim, é forçoso reconhecer que o trecho em questão é o que apresenta a maior dificuldade para a interpretação proposta acima. De fato, tudo se passa como se admitir a impulsividade como um tipo de *akrasia* implicasse em reconhecer que a terceira opinião apresentada por Aristóteles, isto é, aquela que afirma que o *akrates* sabe, no momento em que age, que não deveria fazer o que faz, não é verdade em todos os casos de incontinência. Trata-se, creio, de uma conclusão não só inevitável mas também que não ameaça a viabilidade da teoria aristotélica da *akrasia*.

6.13 Aristóteles e o ‘princípio valor-força’

Como podemos ver, a explicação dada por Aristóteles do fenômeno da *akrasia* difere consideravelmente da explicação oferecida no *Protágoras* de Platão. Apesar disso, Santas, no final de seu artigo anteriormente citado⁵⁷, parece ainda acreditar que a explicação aristotélica conserva um dos traços fundamentais da explicação socrática. Isso porque, segundo o autor, a explicação aristotélica da *akrasia* implicaria numa assimetria de forças entre o silogismo racional e o silogismo apetitivo, na medida em que sugere que se nada impedir que o silogismo racional funcione então o homem agirá de forma autocontrolada mesmo que o silogismo apetitivo esteja ativo no momento da ação. Segundo Santas, isso é confirmado pelo fato de que Aristóteles não vê necessidade de dar uma explicação paralela para a ação do *enkrates*, isto é, o filósofo não diz em lugar algum que para que o homem se comporte de forma continente algo deve impedir o silogismo apetitivo de funcionar. E no entanto, dado que tal homem possui fortes desejos nocivos, é difícil ver por que um tal silogismo não estaria presente em sua alma.

Sendo assim, não é de se estranhar que Santas impute a Aristóteles o mesmo “princípio valor-força” que, como vimos anteriormente, ele vê operante na explicação socrática da incontinência. Segundo o autor, portanto, tanto Platão quanto Aristóteles acabariam admitindo – ainda que apenas de forma implícita – que caso um homem se depare com a opção entre fazer ou evitar um determinado

⁵⁷ (SANTAS, 1969, P. 186-188).

curso de ação, e ele saiba ou acredite que perseguir este curso de ação será ruim *ao todo* para ele, mas também prazeroso, e portanto possua tanto o desejo racional de evitar o mal quanto o desejo pelo prazer que este curso de ação oferece, então o seu desejo de evitar o mal é mais forte do que o seu desejo pelo prazer. Por outro lado, se ele acredita ou sabe que o prazer é maior do que os malefícios, então o seu desejo pelo prazer é mais forte do que o seu desejo de evitar os malefícios.

Que tal princípio se apoia na mesma tese que vimos estar implícita na interpretação tradicional da alma tripartida da *República* de Platão, a saber, a tese que afirma que a ação de um indivíduo é fruto do resultado do embate entre as forças motivacionais que existem dentro dele, parece claro. Não será necessário, portanto, repetir aqui todas as desvantagens que uma tal explicação implica. No que diz respeito a Aristóteles, creio ser importante ressaltar que ainda que seja verdade que ele afirme que o objeto da escolha é algo que torna-se desejado por nós após a deliberação (*EN* III 1113a9-12), e que, portanto, a deliberação que chega a uma decisão gera no indivíduo o desejo de executar o que foi decidido pela deliberação, o filósofo não diz nada a respeito da força relativa deste desejo em relação aos demais desejos.

Segundo Santas, é seguro assumir que Aristóteles aceitava o “princípio valor-força” *porque* (a) ele reflete corretamente a assimetria existente na explicação aristotélica da *akrasia* entre a motivação racional e a motivação apetitiva, (b) ele é sugerido pela própria linguagem utilizada pelo filósofo para falar do conflito existente na alma do indivíduo, e (c) ele responde a uma objeção que, sem ele, tal teoria não poderia enfrentar. Para Santas, caso Aristóteles não aceitasse o “princípio valor-força” sua explicação para o comportamento do homem continente ficaria exposta a uma “objeção crucial”, a saber, que o desejo de tal indivíduo pelo prazer da ação que ele rejeita pode ser mais forte do que seu desejo de evitar tal ação.

No que diz respeito a (c), bastará ressaltar que tal objeção só faz sentido se já tivermos admitido que um indivíduo faz as suas escolhas de acordo com a intensidade relativa de seus desejos no momento da ação. No que diz respeito à (b), parece digno de nota que ainda no início do livro VII Aristóteles afirme que o *enkrates* é aquele que se mantém fiel a seu raciocínio (*emmenetikos to logismo*) e o *akrates* é aquele que abandona o próprio raciocínio, e que o *akrates* faz aquilo que ele sabe ser mau sob a influência da paixão, enquanto que o *enkrates*, sabendo

que seus desejos são maus (*eidōs hoti phaulai hai epithymiai*), não os segue (*ouk akolouthēin*) *dia ton logon* (1145b10-15).

Eis como Santas caracteriza tal oposição:

(...) para Aristóteles o homem continente age de acordo com sua razão prática (*logismos*), e aquele que age de acordo com a razão prática age de acordo com o desejo racional (*boulesis*). (...) Mas o homem controlado, novamente de acordo com Aristóteles, age também contra o apetite (*epithymia*), e é isso inclusive o que o distingue do homem temperante; o último não possui nenhum desejo mau ou excessivo que deve vencer, ao contrário do primeiro. (SANTAS, 1969, P. 178)

A estratégia de Santas é opor a *boulesis*, isto é, o desejo racional pelo bem, à *epithymia*, o desejo apetitivo, e explicar a ação que daí resulta como o resultado da correlação de forças determinada pela intensidade de tais desejos. Embora tal afirmação pareça razoável à primeira vista, ela na verdade implica numa dificuldade considerável.

Com efeito, se o que foi dito no parágrafo anterior for verdade, então os desejos racionais do *enkrates* deverão ser fortíssimos, pois Aristóteles afirma claramente que o *enkrates*, ao contrário do homem temperante, possui fortes desejos apetitivos que são nocivos. Como vimos anteriormente, para o filósofo o simples fato de que a *enkrateia* seja louvada nos mostra que o desejo que é sobrepujado é forte. Ora, dado que quanto mais forte for o desejo sobrepujado mais forte deverá ser o desejo que sai vitorioso, então se aceitarmos o “princípio valor-força” seremos obrigados a afirmar que o desejo racional que direciona o *enkrates* é mais forte do que o desejo racional que direciona o homem temperante. E, no entanto, é no homem temperante que a razão tem verdadeiramente a mestria da alma, na medida em que tal homem nem sequer deseja os prazeres cujo desfrute a razão proíbe.

Mais importante do que isso, no entanto, é perceber que o que explica o curso de ação escolhido numa deliberação não é a intensidade relativa dos desejos experimentados pelo indivíduo num dado momento, mas sim o fim perseguido pelo indivíduo e os meios disponíveis a este mesmo indivíduo para alcançar o dito fim. Que todos os homens escolham sempre satisfazer os seus desejos mais intensos é algo que Aristóteles não diz em lugar nenhum. O fato de que o homem controlado aja de acordo com a sua deliberação não nos dá nenhum motivo para afirmar que ele age de acordo com o desejo que era, no momento da ação, o mais intenso. Além disso, o fato de que Aristóteles afirme claramente que tal indivíduo age da maneira

que age, a despeito de fortes desejos nocivos, e não diga nada sobre a intensidade de seu desejo pelo curso de ação tomado, parece indicar que sua decisão é tomada a despeito da intensidade de seus desejos no momento da ação.

Sendo assim, não creio ser correto afirmar que a linguagem utilizada por Aristóteles para descrever o conflito interno do *enkrates* sugira que o resultado deste conflito é devido à intensidade relativa dos desejos que nele residem. Com efeito, se a intensidade do desejo experimentada estivesse diretamente relacionada com a ação escolhida, então seria difícil entender por que Aristóteles nos diz que o *enkrates* possui fortes desejos nocivos sem dizer nenhuma palavra a respeito de seu desejo racional, se limitando a afirmar que tal indivíduo age de acordo com seu raciocínio. Que um dado raciocínio seja capaz de produzir um desejo que sobrepuje em intensidade qualquer desejo apetitivo é algo que não parece razoável afirmar.

O grande ponto de apoio do argumento de Santas, no entanto, não é tanto a linguagem empregada por Aristóteles quanto a assimetria entre o silogismo racional e o silogismo apetitivo apresentados pelo filósofo. De fato, poder-se-ia argumentar que enquanto tal fato não for explicado a semelhança entre as duas teorias da incontinência que encontramos em Platão e Aristóteles será muito maior do que quaisquer eventuais diferenças que sejam encontradas através do exame das minúcias dos textos.

Com efeito, parece seguro afirmar que, segundo Aristóteles, não existe nenhum caso de incontinência onde o conhecimento esteja presente em sua inteira força no momento da ação. Sendo assim, não haverá, portanto, nenhum caso de incontinência onde o sujeito estará plenamente convencido, tendo por base o conhecimento certo e seguro, de que não deveria fazer aquilo que faz. No entanto, por mais verdadeiras que sejam tais afirmações, é importante ressaltar que Aristóteles faz questão de afirmar em 1147b9-19, isto é, no mesmo momento em que reconhece que sua própria investigação o levou à conclusão que Sócrates tentou estabelecer, que existe um tipo de conhecimento que pode ser arrastado pela paixão.

Com efeito, dado que a última *protasis*, que é o que falta ou está impedido de funcionar no *akrates*, é uma opinião sobre um objeto dos sentidos (*doxa te aisthetou*), então, nos diz Aristóteles, o conhecimento que está presente quando a *akrasia* ocorre não é o verdadeiro conhecimento (*kurios epistemes*), e portanto não é verdade que seja este conhecimento que possa ser arrastado pela paixão (*dia*

to pathos), mas sim o conhecimento sensível (*tes aisthetikes*). Mas o que significa exatamente dizer que a paixão ‘arrasta’ o conhecimento sensível? Segundo Santas, Aristóteles estaria afirmando aqui que a paixão pode nos fazer perder temporariamente o conhecimento dos particulares, mas não o conhecimento das regras⁵⁸. Dado que a premissa universal do lado irracional permanece intacta, nos diz o autor, a regra que recomenda a razão também permanece. No entanto, como vimos anteriormente, e como defende o próprio Santas, a premissa particular também permanece intacta, pois é a conclusão que pode estar ou bem ausente ou bem ineficaz. Sendo assim, só nos resta afirmar que o conhecimento que pode estar presente e inativo, isto é, que pode ser arrastado pela paixão, é o conhecimento de que tal coisa deva ser evitada.

Se o que foi dito acima está correto, o conhecimento que pode ser arrastado pela paixão não é o conhecimento acerca de um dado tipo de objetos, como pode ser o caso da premissa menor, mas o conhecimento acerca do que deve ou não ser feito num determinado momento. Com efeito, para que um indivíduo saiba que um determinado alimento é doce, basta que ele esteja familiarizado com este tipo de alimento (p. ex. os bolos), mas para que ele saiba se ele deve se abster ou não do consumo de tal alimento numa determinada situação ele deve ser capaz de relacionar uma série de outras informações que são pertinentes para tal decisão. É isto que ele não é capaz de fazer. Embora tais informações possam não ter sido esquecidas, tal indivíduo pode encontrar-se incapaz de relacioná-las adequadamente, isto é, de exercitar o conhecimento.

Sendo assim, não creio ser um exagero afirmar que no trecho onde Aristóteles parece estar fazendo uma enorme concessão à investigação socrática ele está, na verdade e ao mesmo tempo, apresentando uma teoria absolutamente nova a respeito do lugar do conhecimento no erro do incontinente. Com efeito, por mais que Aristóteles afirme que o conhecimento que é vencido pela paixão é um conhecimento de um tipo específico, isto é, o conhecimento a respeito do que deve ou não deve ser feito num determinado momento, é forçoso reconhecer que este é o único tipo de conhecimento que é pertinente no caso da *akrasia*. Pouco importa, para a explicação da incontinência, que o conhecimento matemático,

⁵⁸ (SANTAS, 1969, P. 185). Nas últimas páginas de seu artigo, Santas acaba cometendo uma incoerência: o autor parece esquecer-se de toda a argumentação que ele próprio desenvolveu ao longo do artigo e admitir que o que falta ao incontinente é a premissa menor do silogismo. Este erro, no entanto, é facilmente corrigível sem que se percam totalmente as suas observações.

geométrico ou científico em geral não possa ser vencido pela força da paixão. O que interessa realmente é saber se o conhecimento a respeito do que deve ser feito, isto é, o conhecimento ético ou moral, pode ser vencido pelas paixões.

Se nossa interpretação está correta, então Aristóteles responde afirmativamente a esta pergunta. Mas essa resposta inclui a afirmação de que a paixão torna o conhecimento ético inoperante, isto é, que ela sai vencedora porque impede o conhecimento de atuar, fazendo com que o indivíduo entre num estado onde ignora temporariamente o que lhe é mais vantajoso. Sendo assim, o desejo apetitivo não vence o desejo racional enfrentando-o num combate direto que tem lugar no momento da ação. O desejo, nos diz Aristóteles, é ardiloso (*epiboulos*, 1149b15). Ele vence impedindo que o conhecimento funcione no momento da ação, e de nada adianta ter adquirido um determinado conhecimento prático se o indivíduo for incapaz de assegurar sua capacidade de se servir deste conhecimento quando o momento oportuno se apresentar.