

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CRISTIANE MARTINS DA SILVA**

**O MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO DA ACRASIA NO LIVRO VII DA ÉTICA  
NICOMACHEIA DE ARISTÓTELES**

**GOIÂNIA**  
**2022**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES  
ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

**1. Identificação do material bibliográfico**

Dissertação  Tese

**2. Nome completo do autor**

Cristiane Martins da Silva

**3. Título do trabalho**

O método de investigação da acrasia no Livro VII da Ética Nicomaqueia de Aristóteles.

**4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)**

Concorda com a liberação total do documento  SIM  NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
  - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **CRISTIANE MARTINS DA SILVA, Discente**, em 02/05/2022, às 15:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Wellington Damasceno De Almeida, Professor do Magistério Superior**, em 02/05/2022, às 15:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site: [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0) informando o código verificador **2870167** e o código CRC **2BDC6709**.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CRISTIANE MARTINS DA SILVA**

**O MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO DA ACRASIA NO LIVRO VII DA ÉTICA  
NICOMAQUEIA DE ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Wellington Damasceno de Almeida

**GOIÂNIA**  
**2022**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Silva, Cristiane Martins da  
O MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO DA ACRASIA NO LIVRO VII DA  
ÉTICA NICOMAQUEIA DE ARISTÓTELES [manuscrito] / Cristiane  
Martins da Silva. - 2022.  
XCIII, 93 f.

Orientador: Prof. Dr. Wellington Damasceno de Almeida.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Goiânia, 2022.  
Bibliografia.

1. Acrasia. 2. Investigação dialética. 3. Investigação científica. I.  
Almeida, Wellington Damasceno de, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

### ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata n° 02/2022 da sessão de Defesa de Dissertação de Cristiane Martins da Silva, que confere o título de Mestra em Filosofia do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, na área de concentração em Filosofia.

Aos dezessete dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e dois, a partir das 14:30 horas, por videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “O método de investigação da acrasia no Livro VII da Ética Nicomaqueia de Aristóteles”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Wellington Damasceno de Almeida (FAFIL/UFG), com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Anderson de Paula Borges (FAFIL/UFG), membro titular interno, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professor Doutor Fernando Martins Mendonça (UFU), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação tendo sido a candidata aprovada pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Wellington Damasceno de Almeida, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos dezessete dias do mês de Fevereiro do ano de dois mil e vinte e dois.

#### TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Wellington Damasceno De Almeida, Professor do Magistério Superior**, em 18/02/2022, às 09:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fernando Martins Mendonça, Usuário Externo**, em 20/02/2022, às 08:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Anderson De Paula Borges, Professor do Magistério Superior**, em 21/02/2022, às 16:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site:  
[https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0) informando o código verificador **2662330** e o código CRC **4E7FDB7B**.

---

## AGRADECIMENTOS

A presente dissertação resulta dos estudos que venho realizando nos últimos quatro anos, desde quando ainda na graduação em Filosofia da UFG comecei a preparar meu projeto de mestrado. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer o apoio incondicional de minha família, que entendeu os momentos de ausência necessários para que eu pudesse desenvolver meus estudos. Agradeço também a todos do departamento de Filosofia, seu corpo docente, administração e direção, pela estrutura adequada ao desenvolvimento desses estudos. Todos os professores sempre foram dedicados e atenciosos e me ajudaram muito em todos os momentos. Agradeço especialmente ao meu orientador, Prof. Dr. Wellington Damasceno de Almeida, que me acompanhou desde o primeiro semestre do curso, orientando todos os meus estudos de Filosofia Antiga. Sem a sua ajuda e incentivo eu não teria avançado em minhas pesquisas. Obrigada também aos professores e aos colegas do Grupo de Estudos de Filosofia Antiga e Medieval da FAFIL que sempre acompanharam as apresentações de meus trabalhos durante o desenvolvimento dessa pesquisa. Suas sugestões e incentivo foram fundamentais no desenvolvimento desse trabalho. Agradeço em especial aos amigos queridos, com os quais iniciei meus estudos de Filosofia e com os quais caminhei para o mestrado, especialmente Rafael Arcanjo e Antônio Mesquita. Eles foram meus parceiros nessa jornada e se tornaram grandes amigos que levo para toda a vida. Por fim, obrigada aos membros da banca por dedicarem seu tempo e atenção à leitura dessa dissertação.



## RESUMO

O presente trabalho apresenta um estudo da metodologia empregada por Aristóteles na investigação a respeito da acrasia no Livro VII da *Ética Nicomaqueia*. De início, apresento algumas leituras sobre o modelo metodológico empregado por Aristóteles nas investigações de ética, de modo a traçar um panorama das discussões sobre o tema. A exposição dessas leituras mostra que existe certa controvérsia entre os intérpretes a respeito da natureza da metodologia das investigações éticas de Aristóteles, e que as discordâncias se concentram especialmente em torno de três pontos: i) se as estratégias empregadas por Aristóteles nessas investigações constituem um modelo investigativo de natureza dialética, composto por um conjunto de técnicas que correspondem às que Aristóteles expõe nos *Tópicos*, ou se constituem um modelo de investigação científico que se assemelha ao que foi esboçado por ele no Livro II dos *Segundos Analíticos*; ii) se os pontos de partida dessas investigações são um conjunto de *endoxa* (opiniões partilhadas pela maioria a respeito dos temas investigados) ou se são um conjunto de *phainómena* (conjunto de dados semelhante aos das investigações científicas, que incluem apenas os *endoxa* tomados por Aristóteles como verdadeiros, além de outros dados evidentes coletados na experiência da vida ordinária e no próprio uso da linguagem); iii) se o objetivo dessas investigações é fazer um inventário das opiniões partilhadas a respeito de certos temas, e posteriormente corrigir as inconsistências presentes nesse conjunto de crenças, ou se o objetivo é a formulação dos princípios de uma ciência política, constituídos em grande parte por definições de tipos éticos. Ao ler a investigação sobre a acrasia, observamos que Aristóteles se dedica a dizer o que é essa disposição e construir sua definição, o que poderia ser evidência de um estudo de natureza científica e da aplicação da proposta geral que ele defende no Livro II dos *Segundos Analíticos*. No entanto, também fica evidente, seja pela análise da passagem metodológica que inicia a discussão, seja pelas estratégias empregadas ao longo da investigação, que o emprego de técnicas da dialética é parte relevante de todo esse processo. Entendo que a presença de elementos de uma investigação teórica acompanhados do uso de técnicas da dialética se deve à própria natureza dos estudos de ética. Na investigação a respeito da acrasia Aristóteles se dedica, por um lado, a mostrar que essa disposição existe enquanto uma disposição moral distinta de outras e construir sua definição, obtendo, dessa maneira, um princípio que pode ser usado em ciência política. Por outro lado, ele também problematiza as opiniões partilhadas ordinariamente a respeito do tema investigado, usando para isso técnicas da dialética, e buscando explicar as inconsistências e

imprecisões presentes no conjunto de crenças a respeito do seu objeto de investigação. Entendo que a coexistência dessas estratégias de investigação - por um lado um estudo teórico que busca a construção de definições, e por outro a problematização das opiniões compartilhadas sobre o tema - pode ser entendida como uma tentativa de responder às necessidades da própria ciência política (da qual a ética é parte, para Aristóteles), na qual o conhecimento teórico não é suficiente: essa ciência tem como objetivo não apenas conhecer o que são cada uma das disposições morais desejáveis ou a serem evitadas, mas também produzir ou evitar essas disposições nos cidadãos.

Palavras-chave:

Acrasia, investigação dialética, investigação científica

## ABSTRACT

This thesis presents a study of the methodology used by Aristotle in the investigation on *akrasia* in Book VII of the *Nicomachean Ethics*. First, I present some readings about the methodological model used by Aristotle in his ethical treatises in order to show the state of affairs of the discussions on this subject. The exposition of these readings shows that there is some controversy among scholars about the nature of the methodology employed by Aristotle in his ethical investigations. They mainly disagree about three points: i) whether the strategies employed by Aristotle in these investigations constitute a dialectical model of investigation, composed of the techniques he exposes in the *Topics*, or a scientific model of investigation, similar to what he outlines in book II of the *Posterior Analytics*; ii) whether the starting points of these investigations are *endoxa* (opinions shared by the majority of people) or *phainómena* (a set of data similar to those he uses in scientific investigations, which include only the *endoxa* Aristotle takes to be true, in addition to other evident data collected in the ordinary life experience and how we speak); iii) whether the objective of these investigations is to make an inventory of shared opinions on certain topics, and correct the inconsistencies identified in this set of beliefs, or to formulate the principles of a political science, constituted largely by definitions of ethical types. While reading the investigation on *akrasia*, we observe that Aristotle is compromised to explain what this disposition is and formulate its definition, which could be evidence of a scientific study and the application of the general proposal he outlines in Book II of the *Posterior Analytics*. However, it is also evident, either analyzing how he initiates the discussion, or observing the strategies he employs throughout the investigation, that the use of dialectical techniques is relevant in this process. I understand that the presence of elements of a theoretical investigation, accompanied by the use of dialectical techniques relates to the very nature of ethical studies. In the investigation of *akrasia*, Aristotle tries to establish that this moral disposition exists and it's distinct from others by constructing its definition, a principle that can be used in political science. Along with that he also builds puzzles using the commonly shared opinions about this topic, applying dialectical techniques for this, and seeking to explain the inconsistencies and inaccuracies present in the set of beliefs about its object of investigation. I understand that the coexistence of these research strategies - on the one hand, a theoretical study that seeks to formulate definitions, and on the other, the scrutiny of shared opinions on the subject - can be understood as an attempt to deal with the needs of political science itself (of which ethics is a part, according to Aristotle), in which theoretical knowledge is not

sufficient: this discipline aims not only to know what each of the moral dispositions are, but also how to produce or avoid these dispositions in the citizens.

**Keywords:**

Akasia, dialectical investigation, scientific investigation.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
Capítulo 1 - A investigação a respeito da acrasia: metodologia e pontos de partida .....	27
1.1 - Metodologia da investigação .....	27
1.2 - Pontos de partida da investigação.....	42
Capítulo 2 - A investigação a respeito da acrasia: problematização e resolução das aporias.....	52
2.1 - O estabelecimento da existência da acrasia .....	53
2.1.1 - Problematização das opiniões .....	53
2.1.2 - Resolução das Aporias.....	56
2.1.3 - Análise da metodologia empregada por Aristóteles .....	61
2.2 - O objeto da acrasia .....	64
2.3 - A diferença entre acrasia e concupiscência e a construção da definição de acrasia .....	68
2.3.1 - Problematização.....	68
2.3.2 - Resolução das aporias e a definição de acrasia.....	71
Capítulo 3 - Sobre a importância das definições nas investigações de ética.....	77
Considerações Finais .....	80
CONCLUSÃO.....	87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	92

## INTRODUÇÃO

Após algum tempo estudando os *Segundos Analíticos*<sup>1</sup> e a concepção de conhecimento científico de Aristóteles, comecei a me interessar pelos procedimentos metodológicos que ele emprega em suas investigações. Ao fazer a leitura da *Ética Nicomaqueia*<sup>2</sup> e da *Ética Eudêmia*<sup>3</sup>, bem como de alguns livros e artigos que abordam a metodologia que Aristóteles emprega nessas obras, encontrei um cenário de muita controvérsia a respeito da natureza dos procedimentos investigativos que ele usa. Em um primeiro momento, me deparei com a extensa bibliografia de intérpretes que propunham uma leitura tradicional desses escritos, ao longo do século XX, e que defendem, em linhas gerais, que a ética aristotélica era o campo no qual Aristóteles fazia uso de um método dialético, inspirado nos *Tópicos*, e cujas características eram determinadas pela própria natureza dos objetos ali investigados<sup>4</sup>. Alguns desses intérpretes defendem, inclusive, que o método de natureza dialética não é exclusivo dessas obras, e é empregado por Aristóteles em investigações de outras áreas, extrapolando os domínios da ética<sup>5</sup>. Para esses últimos, trata-se do método que Aristóteles emprega nas investigações filosóficas em geral. Em um segundo momento, encontrei também uma série de discussões, especialmente a partir dos anos 80, em que alguns estudiosos apontam os problemas de se entender a metodologia dos escritos éticos como uma metodologia de natureza dialética<sup>6</sup>. Para muitos deles, defender que as investigações éticas de Aristóteles seguem

---

<sup>1</sup> A partir de agora usarei SA para me referir aos *Segundos Analíticos*.

<sup>2</sup> A partir de agora usarei EN para me referir à *Ética Nichomaqueia*.

<sup>3</sup> A partir de agora usarei EN para me referir à *Ética Eudêmia*.

<sup>4</sup> Raphael Zillig, no início do artigo *Dialética e o Método da Ética em Aristóteles*, de 2018, apresenta um resumo das discussões a esse respeito. Cita inicialmente John Burnet, que defendeu no prefácio do livro *The ethics of Aristotle* (1900), que a EN é uma obra inteiramente dialética, e na sequência autores como W. D. Ross, Jonathan Barnes, Terence Irwin, John M. Cooper, C. D. C. Reeve, entre outros que, contribuíram para estabelecer uma linha interpretativa tradicional que em geral associava os procedimentos empregados nesses escritos com os procedimentos investigativos propostos por Aristóteles nos *Tópicos*.

<sup>5</sup> Um exemplo dessa leitura pode ser encontrado no artigo *Aristóteles e os Métodos da Ética*, de Jonathan Barnes, no qual ele afirma: "... o método que Aristóteles delineia em EN VII-1, o qual chamarei, talvez algo grandiloquentemente, o Método das "Ενδοξα, não é restrito à filosofia prática. Aristóteles o prega tanto na *Física* como na *Ética*. E recentemente estudiosos têm enfatizado que Aristóteles pratica o que ele prega: o método não é tão somente teórico, ele realmente governa ampla parte das investigações filosóficas de Aristóteles" (Barnes, 1980, p.188).

<sup>6</sup> Ver as críticas de: Daniel T. Devereux, no artigo *Ethical Method in Aristotle: Setting Out the Phenomena* (1987); Gregory Salmieri, no artigo *Aristotle's Non- 'Dialectical' Methodology in the Nicomachean Ethics* (2009); e, mais recentemente, Raphael Zillig, no artigo *Dialética e o Método da Ética em Aristóteles* e Joseph Karbowski, no livro *Aristotle's Method in Ethics*.

um método geral de natureza dialética, cujo modelo é o conjunto de procedimentos investigativos exposto nos *Tópicos*, leva a uma série de problemas e de inconsistências. Por conta dessas inconsistências, alguns desses estudiosos começaram a buscar um novo modelo metodológico para essas investigações e esse modelo passou a ser o das investigações de natureza científica, o que culminou na comparação da metodologia desses escritos com os procedimentos expostos por Aristóteles em SA.

Nesse cenário, a investigação a respeito da acrasia, que Aristóteles desenvolve nos capítulos 1 a 10 do livro VII da EN, ocupa quase sempre o centro das disputas, especialmente a partir dos anos 60. O foco da discussão quase sempre remonta a uma passagem metodológica que aparece no início dessa investigação, na qual Aristóteles descreve o procedimento a ser empregado da seguinte maneira:

T1: Como em todos os outros casos, devemos pôr diante de nós os fatos aparentes (*tithéntas tá phainόμενα*) e, depois de discutir primeiro as dificuldades (aporias), prosseguiremos para pôr à prova, se possível, a veracidade de todas as opiniões correntes (*endoxa*) acerca destas afecções do espírito ou, se isto não for possível, do maior número de opiniões e das mais relevantes; com efeito, se resolvermos as dificuldades (aporias) e ao mesmo tempo deixarmos intactas as opiniões correntes (*endoxa*), os pontos de vista verdadeiros terão sido suficientemente comprovados (EN VII-1 1145b1-1145b8)<sup>7</sup>

Essa passagem tem sido considerada por muitos intérpretes defensores da metodologia dialética como uma espécie de resumo do método paradigmático de qualquer investigação aristotélica de temas éticos, alguns deles defendendo que seria esse o método geral das investigações filosóficas de Aristóteles<sup>8</sup>.

A seguir, procurarei expor com mais detalhes o cenário dessas disputas e a centralidade dessa passagem nessas discussões. Para isso, tomarei como ponto de partida o ano de 1961, quando foi publicado o artigo *Tιθέναι τὰ phainόμενα* de G. E. L. Owen, que constituiu um marco na maneira como o aspecto metodológico das investigações aristotélicas passou a ser encarado.

---

<sup>7</sup> Em grego: δεῖ δ' ὡς περ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηταί τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς (EN VII-1 1145b1-1145b8).

Todas as citações da EN usadas nesse trabalho são da tradução da EN, de 1985, realizada a partir do grego por Mário da Gama Kury. Optei por usar essa tradução por se tratar de uma tradução completa da EN. Optei também por substituir, nas citações em que o termo aparecer, a tradução de *ἀκρασία*, por acrasia, ao invés de incontinência, como traduz Cury.

<sup>8</sup> Ver a nota 5.

Nesse artigo, Owen analisa o modelo metodológico que Aristóteles propõe para as investigações científicas nos *Analíticos* e o compara com sua efetiva prática na *Física*. A conclusão de Owen é que o procedimento investigativo adotado por Aristóteles na *Física* não corresponde ao que ele propõe nos *Analíticos*. Conforme Owen, o procedimento adotado por Aristóteles na *Física* “é mais hesitante e acolhedor tanto em suas premissas quanto em seus métodos” (Owen, 1961, p. 83). Owen entende que enquanto nos *Analíticos* Aristóteles nos apresenta uma ciência em seu estado acabado, o que se vê na *Física* é uma investigação conceitual, empreendida em um campo científico que se encontra em constituição, e cuja metodologia empregada é eminentemente dialética.

Owen crê que o procedimento adotado por Aristóteles nas investigações da *Física* é o mesmo que ele descreve em EN VII-1, no início da investigação a respeito da acrasia (citação T1). Ele defende que o procedimento metodológico descrito por Aristóteles nessa passagem, e empregado posteriormente na investigação da acrasia, apresenta, em linhas gerais, o esboço de uma metodologia de características dialéticas, a qual Aristóteles emprega em suas investigações éticas e em um conjunto de outras obras, entre elas a *Física* e a *Metafísica*.

A proposta de Owen deu início, nos anos que se seguiram, a uma tradição de leitura que tomava essa passagem metodológica de EN VII-1 e a investigação a respeito da acrasia como o modelo paradigmático do método dialético aristotélico. Para os defensores dessa interpretação tradicional, o método dialético seria um modelo de investigação inspirado nos *Tópicos*, cujo ponto de partida seria um conjunto de *endoxa* a respeito do tema investigado, conforme o que Aristóteles define nessa obra do seguinte modo:

T2: ... aquelas (opiniões) que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos - em outras palavras<sup>9</sup>: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes (*Tópicos* I-1 100b21-100b23)<sup>10</sup>.

Uma exposição dessa interpretação, em suas linhas gerais, é encontrada na obra *Aristotle's First Principles*, de Terence Irwin, na qual o autor defende que o método

---

<sup>9</sup> “Em outras palavras” dá início a uma explicação que diz respeito a quais opiniões deve-se considerar entre as opiniões dos sábios: “καὶ τοῦτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις”. Seria melhor traduzir, nessa situação, como “entre esses” (i.e. entre os sábios).

<sup>10</sup> Todas as citações dos *Tópicos* usadas nesse trabalho são da tradução do grego contida na seleção de textos de José Américo Motta Pessanha, com tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard - Cambridge (Coleção Os Pensadores).



dialético é o método empregado nas investigações de ética por Aristóteles e o descreve da seguinte maneira:

T3: A investigação dialética começa com crenças comuns, prossegue levantando e resolvendo aporias e testa teorias contra crenças comuns. (Irwin, 1985, p.26, tradução nossa)<sup>11</sup>

De acordo com Irwin, é possível encontrar nas obras de Aristóteles dois modelos distintos de investigação: um modelo empírico, claramente observado nas obras de biologia, e um modelo dialético, presente no *De Anima*, nos tratados de ética e na *Política*. O primeiro modelo de investigação parte de dados coletados pela percepção sensível, opera por meio de indução e de generalizações e testa suas teorias contra a experiência. O segundo modelo de investigação, que é o modelo encontrado nas investigações de ética, tem como ponto de partida as crenças comuns (*endoxa*), opera por meio do levantamento e resolução de aporias e testa suas teorias contra essas mesmas crenças comuns (Irwin, 1985, p.26).

A partir dos anos 80, a existência desse método de natureza dialética defendido pela leitura tradicional passou a ser questionada. Vários intérpretes começaram a identificar os problemas de se entender as investigações de ética como exemplos (ou mesmo o paradigma) desse modelo e começaram a apontar certos aspectos dessas investigações que escapavam desse padrão interpretativo.

Na sequência, faço uma exposição em linhas gerais das posições de alguns desses intérpretes, e das principais críticas que eles enumeram para colocar em questão a interpretação tradicional dos escritos éticos de Aristóteles, conforme o chamado método dialético.

Começo com a interpretação proposta por Gregory Salmieri, em um artigo intitulado *Aristotle's Non- 'Dialectical' Methodology in the Nicomachean Ethics*. Nesse artigo, Salmieri sistematiza as principais críticas feitas a suposta metodologia dialética da EN, tomando como modelo dessa metodologia a interpretação que Terence Irwin apresenta no glossário de sua tradução dessa obra. Conforme vimos, Irwin defende que a metodologia investigativa empregada por Aristóteles nos escritos de ética é dialética<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Dialectical inquiry begins from common beliefs, proceeds by raising and solving puzzles, and tests theories against common beliefs (Irwin, 1985, p.26).

<sup>12</sup> No glossário de sua tradução da EN, Irwin comenta a respeito do método da ética de Aristóteles. Salmieri, em seu artigo, seleciona o seguinte recorte desse comentário para caracterizar o chamado método dialético da ética aristotélica: “The method of ethical inquiry is dialectical, described in Top. i1-4, 10-12. Hence it begins from common beliefs, what seems or appears to the many or the wise... He takes common beliefs

Salmieri entende que a interpretação de Irwin descreve o método dialético de Aristóteles conforme a interpretação tradicional. Para Irwin, a passagem metodológica no início da investigação a respeito da *acrasia* seria uma exposição do método dialético que Aristóteles emprega nas investigações filosóficas, uma investigação que se organiza em três etapas: levantamento dos *endoxa* sobre o tema investigado, problematização desses *endoxa* e resolução dos problemas identificados com o fim de mostrar a verdade do maior número possível desses *endoxa*. Assim, Salmieri entende que, conforme a visão de Irwin, a investigação tem como pontos de partida *endoxa*, ou opiniões bem reputadas a respeito do tema investigado, e seu objetivo é resolver as inconsistências identificadas nesse conjunto de *endoxa* (Salmieri, 2009, p. 311-312)<sup>13</sup>.

Salmieri propõe desconstruir a interpretação tradicional da metodologia das investigações da EN atacando dois de seus pressupostos:

- i) o entendimento de que os pontos de partida das investigações éticas de Aristóteles na EN podem ser entendidos como *endoxa* nos moldes propostos nos *Tópicos*;
- ii) o entendimento de que o objetivo do tratado é resolver inconsistências entre os *endoxa* que servem como pontos de partida da investigação.

Para Salmieri, os pontos de partida das investigações da EN, pelos menos aquelas investigações que ele considera como sendo a espinha dorsal do tratado, não são quaisquer tipos de opiniões compartilhadas pelas pessoas comuns, no sentido em que Aristóteles define esse termo nos *Tópicos*. E o objetivo das investigações da EN não é

---

as starting points because they are known (or ‘familiar’) to us... Discussion of these common beliefs shows that they raise puzzles, *aporiai*, when we find apparently convincing arguments from common beliefs for inconsistent conclusions... To solve (or ‘loose’ 1146b7) the puzzles, Aristotle looks for an account that will show the truth of most and the most important of the common beliefs (1145b5). This account will provide us with a principle that is ‘known by nature’...because it justifies claims to knowledge. A defense of a theoretical principle shows how it vindicates many of the common beliefs (1098b9). But it does not vindicate them all. Hence a proper defense should also show why false common beliefs appear attractive and rest on explicable misunderstandings” (Irwin, 1999, p. 326-327, citado por: Salmieri, 2009, p. 311).

<sup>13</sup> Sobre a maneira como Salmieri descreve a interpretação de Irwin é preciso ressaltar alguns pontos. Quando ele afirma que, conforme Irwin, os pontos de partida da investigação aristotélica são *endoxa* e o objetivo de Aristóteles seria o de resolver as inconsistências a respeito desses *endoxa*, ele toma a proposta de Irwin de maneira bastante limitada. No próprio recorte que ele faz do comentário de Irwin na tradução da EN, vemos que Irwin afirma que “Aristóteles busca por uma explicação que mostrará a verdade da maioria das crenças comuns e das mais importantes” e que “uma defesa apropriada deveria mostrar porque crenças comuns falsas parecem atrativas e se apoiam em mal-entendidos explicáveis” (Ver nota 12). Logo, Irwin não afirma que o objetivo das investigações éticas de Aristóteles é assim tão restrito quanto interpreta Salmieri. Esse objetivo não é apenas corrigir os enganos presentes nas crenças comuns. O que ocorre é que uma explicação adequada do objeto estudado permite corrigir concepções pouco claras ou confusas que se tinha a respeito dele, assim como explicar as crenças falsas que muitos têm a esse respeito. Desse modo, Irwin defende que o objetivo das investigações de Aristóteles é a construção de explicações que contemplem as opiniões que as pessoas partilham a respeito do tema.

simplesmente promover uma problematização do conjunto de crenças partilhadas a respeito dos temas investigados, mas sim construir definições de tipos éticos, com o fim de auxiliar no alcance do verdadeiro objetivo de uma filosofia prática: uma vida *eudaimônica* conforme a virtude.

Salmieri ressalta que, ainda que se encontre na EN algumas investigações de natureza aporética, sendo a discussão a respeito da acrasia uma delas, esse modelo não se estende por toda a obra, e especialmente no que diz respeito às discussões centrais, que tratam da definição do maior bem humano (a *eudaimonia*) e das virtudes, esse modelo aporético é abandonado e em seu lugar Aristóteles adota um modelo investigativo que preza pela valorização de um público específico e pela construção de definições. Nessas discussões o que ele usa como ponto de partida das investigações não são “opiniões da maioria ou dos sábios” (os chamados *endoxa*), mas “observações, discriminações, e avaliações que requerem experiência e caráter” (Salmieri, 2009, p. 322). Para Salmieri, Aristóteles se dirige a um público específico, que são aqueles cidadãos criados e educados adequadamente e, portanto, capazes de reconhecer as disposições morais desejadas e identificar os pontos de partida apropriados para uma investigação de ética.

Para Salmieri, nas discussões centrais da EN, o que Aristóteles tem em vista é construir definições que são baseadas justamente nessas observações iniciais das quais apenas um público específico dispõe. Assim, ele entende que não se pode afirmar que a metodologia empregada por Aristóteles nos escritos de ética é um paradigma do emprego da dialética.

Os pontos atacados por Salmieri constituem o cerne das críticas ao método dialético dos escritos éticos, especialmente no que se refere ao entendimento de que as investigações de filosofia prática de Aristóteles seguiriam, em sua totalidade, esse modelo. Passemos agora a exposição dos apontamentos de um segundo intérprete que critica a leitura tradicional.

Daniel T. Devereux, em um artigo intitulado *Ethical Method in Aristotle: Setting Out the Phenomena*, defende que mesmo a investigação da acrasia, considerada o paradigma do método dialético, não pode ser lida à luz da metodologia proposta por Aristóteles nos *Tópicos*. Primeiro, esse intérprete considera que o objetivo dos *Tópicos* é o de sistematizar um tipo particular de atividade que são os debates dialéticos comuns à época de Aristóteles, debates cujo objetivo não envolvia exatamente um compromisso com a verdade, enquanto a metodologia empregada na investigação da acrasia visa

resolver as inconsistências dos *endoxa* de modo a manter pelo menos a maior parte deles e elucidar sua verdade (Devereux, 1987, p.5).

Em outro artigo, intitulado *Scientific and ethical methods in Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics*, ele considera que uma leitura das investigações éticas centrada na maneira pela qual Aristóteles procede em uma investigação científica empírica parece ser bem mais adequada (Devereux, 2015, p.138). Devereux, assim como Salmieri, ressalta o foco de Aristóteles em uma audiência apropriada constituída por aqueles indivíduos que foram criados conforme bons hábitos, e que por esse motivo são capazes de apreender os pontos de partida adequados de uma investigação ética. Assim, ele entende que os pontos de partida das investigações éticas de Aristóteles não são opiniões defendidas pela maioria das pessoas em geral, mas sim um conjunto de opiniões consideradas verdadeiras em virtude da qualificação específica de quem as defende. Além disso, Devereux ressalta que nas investigações de ética Aristóteles busca construir explicações que contemplem as opiniões adequadas tomadas inicialmente como ponto de partida da investigação e buscam mostrar sua verdade. Devereux entende que os pontos de partida das investigações éticas têm status epistêmico semelhante ao das observações que dão início às investigações em ciências empíricas e que Aristóteles busca obter um conhecimento que não se resume apenas a um mero inventário das crenças correntes a respeito do tema.

As objeções levantadas por Salmieri e por Devereux aparecem também no livro de Joseph Karbowski, *Aristotle's Method in Ethics*, no qual ele critica a interpretação tradicional e propõe uma outra forma de entender o que Aristóteles faz nos escritos de ética:

T4: Eu acredito que em ambos os tratados Aristóteles está no processo de desenvolver uma ciência ética demonstrativa que produz conhecimento científico ou *epistème* do bem humano ...

... seus tratados éticos não apresentam ciências acabadas. Ele mesmo admite que está investigando exclusivamente os primeiros princípios da EE e da EN. É por isso que eles são em grande parte trabalhos de definição, pois as definições são os primeiros princípios das ciências demonstrativas. (Karbowski, 2019, p. 12, tradução nossa)<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> I believe that in both of those treatises Aristotle is in the process of developing a demonstrative ethical science that yields scientific knowledge or *epistème* of human goodness ...  
... his ethical treatises do not present finished sciences. By his own admission he is exclusively inquiring toward first principles in the *Eudemian Ethics* and *Nicomachean Ethics*. That is why they are largely works of definition, for definitions are first principles of demonstrative sciences (Karbowski, 2019, p. 12).

Para Karbowski, é possível identificar nos escritos éticos um modelo metodológico global que é o método filosófico geral de Aristóteles. Esse método segue o esquema delineado por Aristóteles no livro II dos SA, mas o que Aristóteles faz nesses tratados é ainda anterior ao estabelecimento de uma ciência demonstrativa pois ele se encontra no processo de construção dos princípios dessa ciência.

Karbowski entende que tanto na EE quanto na EN o que Aristóteles desenvolve são investigações de natureza filosófica, com o objetivo de estabelecer os princípios de uma futura ciência demonstrativa, mas ele crê que na EE é mais fácil identificar esse processo:

T5: Penso que Aristóteles está trabalhando em direção à mencionada ciência ética em seus dois tratados éticos. No entanto, é mais fácil defender essa interpretação no caso da EE do que EN. A EE contém uma “prova irrefutável” da leitura científica do projeto ético de Aristóteles: EE I.6, 1216b35-9. Nessa passagem ele expressa um compromisso de buscar definições causais de fenômenos éticos em termos fortemente remissivos de SA II.2.25. Além disso, a EE não contém nenhuma observação que indique que os resultados alcançados por uma investigação ética são menos precisos que os de outras disciplinas. Assim, há boas razões para pensar, e nenhuma para duvidar, que Aristóteles está buscando os primeiros princípios de uma ciência ética demonstrativa na EE (Karbowski, 2019, p. 13, tradução nossa)<sup>15</sup>

A passagem a que se refere Karbowski aparece na investigação a respeito da *eudaimonia* dessa obra:

T6: ... não devemos pensar, inclusive no campo da política, que um estudo teórico que evidencie não só a natureza de algo, mas também a respectiva causa, seja irrelevante ... (EE I-6, 1216b36-1216b40)<sup>16</sup>

Karbowski ressalta essa passagem como evidência textual importante para se aproximar o método da ética do método científico descrito por Aristóteles no livro II dos AS, uma vez que ela menciona a importância de explicações causais no contexto de uma investigação na disciplina política.

---

<sup>15</sup> I think that Aristotle is working toward the aforementioned ethical science in both of his ethical treatises. However, it is easier to defend this interpretation in the case of the Eudemian Ethics than the Nicomachean Ethics. The Eudemian Ethics contains a “smoking gun” for a scientific reading of Aristotle’s ethical project: EE I.6, 1216b35-9. In that remark he expresses a commitment to seeking causal definitions of ethical phenomena in terms strongly reminiscent of APo II.2.25. Moreover, the Eudemian Ethics contains no remarks indicating that the results achievable by ethical inquiry are any less precise than those of other disciplines. So, there are good reasons to think, and none to doubt, that Aristotle is seeking the first principles of a demonstrative ethical science in the Eudemian Ethics (Karbowski, 2019, p. 13).

<sup>16</sup> Todas as citações da EE usadas nesse trabalho são da tradução do grego de António Amaral e Artur Morão contida nas Obras Completas de Aristóteles sob coord. de António Pedro Mesquita, disponível em <https://obrasdearistoteles.net/>.

Com relação ao procedimento empregado na investigação a respeito da acrasia, entendido por muito intérpretes adeptos da leitura tradicional como o modelo paradigmático das investigações dialéticas de Aristóteles, Karbowski defende que se trata de um procedimento pontual e restrito a essa investigação:

T7: Na minha leitura, o procedimento descrito em EN VII.1 (citado acima)<sup>17</sup> é na verdade uma norma bastante elaborada e específica, restrita a EN VII. 1-10. Descreve a estratégia concreta que Aristóteles pensa que deve ser seguida na busca de definições de acrasia, *continência* etc. (Karbowski, 2019, p. 10, tradução nossa)<sup>18</sup>

Karbowski defende que as investigações filosóficas de Aristóteles seguem um modelo global de investigação inspirado nos SA. Mas além de seguir esse modelo geral, Aristóteles ainda aplica certas normas específicas para cada disciplina filosófica, que se adaptam as características específicas de seus objetos. Além dessas normas específicas para cada disciplina filosófica, Karbowski entende que, em muitos casos, Aristóteles mobiliza certas estratégias bastante específicas voltadas a certos tópicos em particular. A estratégia de investigação da acrasia, que Aristóteles descreve no início dessa investigação, no livro VII da EN, seria uma dessas estratégias específicas que Karbowski chama de “normas tópico-específicas” de investigação. Dessa forma, a passagem metodológica que os defensores da leitura metodológica tradicional defendem se tratar da descrição paradigmática de um método dialético que Aristóteles aplica largamente em suas investigações filosóficas seria apenas uma estratégia adaptada às particularidades da investigação da acrasia e aplicada apenas naquela investigação.

Conforme o entendimento de Karbowski, a construção de definições com caráter explicativo, tendo como ponto de partida os *phainómena*<sup>19</sup>, é o que caracteriza a metodologia dos escritos éticos em geral. E Karbowski também entende, assim como Salmieri e Devereux, que não entrariam como ponto de partida de uma investigação ética

---

<sup>17</sup> Ver T1 (citação da passagem metodológica presente no início da investigação a respeito da acrasia).

<sup>18</sup> On my reading, the procedure described in EN VII.1 (quoted above) is in fact a rather elaborate topic-specific norm restricted to EN VII. 1-10. It describes the concrete strategy that Aristotle thinks ought to be followed in seeking definitions of *akrasia*, *enkrateia*, etc (Karbowski, 2019, p. 10).

<sup>19</sup> Podemos traduzir *phainómena*, em linhas gerais, como aquilo que nos parece ser o caso. Exploraremos na sequência do trabalho como esse termo aparece nas obras de Aristóteles, mas normalmente ele atribui esse nome aos dados a partir dos quais desenvolve suas investigações e que devem ser explicados. É possível defender, como veremos, que se trata daquelas evidências ou opiniões tomadas como verdadeiras e que não estão sob disputa.

qualquer tipo de opinião compartilhada pela maioria das pessoas em geral, mas apenas aquelas opiniões que Aristóteles entende que são adequadas por elas serem verdadeiras.

Outro intérprete que propõe o questionamento de certos aspectos da interpretação tradicional do método da ética de Aristóteles é Raphael Zillig, em um artigo de 2018 intitulado *Dialética e o Método da Ética em Aristóteles*. Nesse artigo, Zillig oferece uma análise a respeito das limitações da leitura tradicional que entende o método dos escritos éticos como uma investigação de natureza dialética. Ele não descarta que estratégias dialéticas tenham algum papel na investigação de temas de ética, mas propõe uma alternativa de leitura para a passagem metodológica que aparece no início da discussão a respeito da acrasia<sup>20</sup> como forma de resolver certos problemas da interpretação tradicional que ele considera que decorrem de uma interpretação errônea dessa passagem.

O principal ponto atacado por Zillig diz respeito ao conjunto de coisas ditas a respeito da acrasia enumeradas por Aristóteles no início da investigação. Conforme a leitura tradicional da passagem metodológica, essas coisas ditas constituiriam um conjunto de *endoxa*, pontos de partida da investigação, que em um segundo momento seriam problematizados, e da resolução das aporias resultantes dessa problematização, resultaria um segundo conjunto composto pela maioria das afirmações iniciais, que após terem sido esclarecidas, se mostrariam como verdadeiras.

O problema atacado por Zillig constitui um entrave para defensores da leitura tradicional, pois ao se interpretar a passagem metodológica da maneira como ele propõe, ela se mostra incompatível com o que se observa no desenvolvimento da investigação a respeito da acrasia. Primeiro, porque é difícil defender que todas as proposições a respeito da acrasia que Aristóteles enumera inicialmente são *endoxa* no sentido em que ele propõe nos *Tópicos*. Segundo, porque ao final do processo de problematização dessas opiniões, e especialmente ao final da exposição da teoria aristotélica sobre a acrasia, o que se observa é que muitas delas mostram-se falsas ou precisam ser completamente modificadas para se tornarem verdadeiras.

Zillig tem uma proposta interessante a respeito de como esse conjunto de opiniões iniciais a respeito da acrasia são usadas no interior da investigação que se segue:

T8: ... lançarei mão do modo como Irwin e Owen entendem a diferença entre o papel que as aporias teriam no método das ciências empíricas e no método dialético que, na sua compreensão, seria apropriado para disciplinas como a ética. De acordo com a interpretação daqueles

---

<sup>20</sup> Ver T1.

autores, no contexto dialético uma aporia exige que se identifique qual de duas proposições conflitantes é verdadeira e qual é falsa. Desse modo, a aporia será desfeita pela eliminação de uma das teses que a geram do conjunto de afirmações que são tomadas como verdadeiras pelo investigador. No contexto empírico, por outro lado, a identificação de uma aporia impõe a busca de explicações. Nesse âmbito, o termo *aporia* relaciona-se ao caso em que as evidências empíricas não se conformam às expectativas do investigador e geram situações que parecem incompreensíveis. Nesse caso, a solução deve surgir da busca por explicações para a ocorrência das evidências que geram a dificuldade (Zillig, 2018, p. 16-163)

Conforme a proposta de Zillig, o que se tem como evidências ao iniciar uma investigação ética é o conjunto de crenças que a maioria das pessoas defendem sobre determinado tema e sobre as quais baseiam seus juízos e ações. Ainda que essas opiniões sejam mostradas falsas ao final da investigação, isso não impede que elas desempenhem o papel de evidências que alguém tem inicialmente a disposição para iniciar os trabalhos sobre o tema. O que importa é como elas são tomadas ao longo da investigação, como algo que deve ser contemplado e explicado pela teoria que se pretende construir. Assim, como Zillig coloca, o método diaporemático visa identificar o que deve ser explicado, e não o que deve ser mantido como verdadeiro ou descartado como falso (Zillig, 2018, p. 16-165). Nessa perspectiva, não se deveria interpretar que a passagem metodológica propõe a formação de um conjunto de opiniões provadas como verdadeiras a partir da problematização das coisas ditas inicialmente a respeito da acrasia<sup>21</sup>.

A interpretação de Zillig permite que a passagem metodológica não seja assim tão decisiva na caracterização do método da ética, e abre uma outra possibilidade para entender quais seriam os objetivos de Aristóteles na investigação a respeito da acrasia e como ele utiliza o inventário de coisas ditas inicialmente apresentado como ponto de partida para empreender essa investigação.

As interpretações apresentadas acima fornecem uma ideia a respeito do panorama geral das discussões sobre a metodologia dos escritos éticos de Aristóteles. Considerando o que foi exposto, resolvi focar meus estudos diretamente na investigação da acrasia, dada a centralidade dessa investigação nessas discussões. Nessa dissertação busco descrever

---

<sup>21</sup> A interpretação de Zillig é proposta como uma forma resolver uma inconsistência que ele identifica na interpretação tradicional da passagem metodológica que inicia a investigação sobre a acrasia. Zillig entende que ao negar que a passagem proponha um processo de correção das opiniões partilhadas ela deixa de ser um paradigma do modelo metodológico dialético. No entanto, esse entendimento de que as explicações construídas ao final da investigação devem explicar as confusões e enganos presente no conjunto de dados levantados ao início da investigação também aparece na interpretação de Irwin, defensor da metodologia dialética dos escritos éticos. Ver Notas 12 e 13.



em detalhes como Aristóteles procede nessa investigação, com particular atenção às estratégias metodológicas que ele emprega.

Quanto as posições dos intérpretes, por um lado me parece bastante promissora a interpretação de que Aristóteles aplica nas investigações de ética, metodologicamente, os passos de um método geral apresentado por ele no Livro II dos SA, como propõe Joseph Karbowski em seu livro sobre a metodologia dos escritos éticos. Porém, ainda que Karbowski não acredite que a investigação da acrasia contenha os traços desse modelo, que ele julga mais presente nas investigações da EE, ao examinar cuidadosamente essa investigação acredito que estão também ali presentes alguns desses elementos que ele identifica nas investigações da EE. Em uma leitura mais geral, creio que Aristóteles aborda o tema da acrasia em duas etapas. Primeiro, ele mostra que essa disposição moral existe, pois há opiniões contrárias a esse respeito, o que ele faz ao examinar e problematizar a posição de Sócrates sobre o tema. Posteriormente, ele constrói uma definição que estabelece o que é a acrasia. Se a construção de definições pode ser considerada como um dos objetivos de uma investigação científica, sendo essa uma das características que marcam também as investigações de ética, não haveria por que descartar a investigação da acrasia com base nesse critério. Já quanto a determinar se essas definições de tipos éticos irão operar como princípios de uma ciência demonstrativa política se mostra mais complicado, na medida em que nos escritos de ética, em especial na investigação da acrasia a qual me dedico a estudar, a investigação não avança para além da formulação de definições.

Por outro lado, tratando-se de um tema com muitas particularidades, como veremos, ainda que a investigação a respeito da acrasia se desenvolva, em linhas gerais, com o objetivo de construir uma definição, vemos que Aristóteles claramente emprega ali técnicas dialéticas. Uma possibilidade de leitura é a que propõe o intérprete Michael Pakaluk, em seu livro *Aristotle's Nicomachean Ethics - An Introduction*, no qual ele entende a investigação a respeito da acrasia como um tema que surge no contexto da investigação que é o fio condutor da obra: a investigação a respeito das virtudes ou excelências morais. A acrasia, e o seu contrário, a continência, são duas disposições éticas que não são, respectivamente, um vício e uma virtude, mas que as pessoas confundem, respectivamente, com um vício e uma virtude: a concupiscência e a moderação. Ambos os pares têm relação com o mesmo objeto e por esse motivo as pessoas os confundem. Em um contexto em que Aristóteles constrói a definição do que é virtude moral e define cada uma das virtudes morais particulares, ele precisa esclarecer essa confusão. O

emprego de certas estratégias que parecem bem particulares a essa investigação se deveria a essas características. E um bom indício de que esse é o caso pode ser observado na maneira como a definição da acrasia é construída na comparação com a da concupiscência.

Outra possibilidade, é entender que o emprego das estratégias da dialética se justifica pela própria natureza das investigações éticas, nas quais dizer o que são cada uma das disposições morais desejáveis, bem como identificar e definir os vícios correspondentes e que devemos evitar, é insuficiente. O que se busca como essa parte teórica do estudo é apenas estabelecer as bases para se alcançar um objetivo mais amplo, que é o de produzir essas disposições naqueles que convivem socialmente. E nesse segundo momento, a correção das opiniões compartilhadas sobre esses temas, bem como o convencimento das pessoas a respeito da verdade das teorias elaboradas é de suma importância, e pode ser empreendida por meio de estratégias dialéticas.

Como veremos, a investigação a respeito da acrasia condensa essas duas estratégias, já que nela identificamos tanto uma investigação teórica, com objetivo de construir definições, quanto a exposição, discussão e problematização detalhada das crenças compartilhadas sobre o tema investigado. E por meio da investigação teórica, que resulta na construção da definição de acrasia, os problemas presentes nessas crenças são resolvidos e elucidados.

## **CAPÍTULO 1 - A INVESTIGAÇÃO A RESPEITO DA ACRASIA: METODOLOGIA E PONTOS DE PARTIDA**

A investigação a respeito da acrasia é desenvolvida por Aristóteles nos capítulos 1 a 10 do Livro VII da EN. Logo no início do capítulo 1, Aristóteles apresenta uma taxonomia das disposições morais reprováveis e de seus respectivos opostos. O primeiro par é composto pela excelência moral (*ἀρετή*) e pela deficiência moral (*κακία*) e constitui o principal objeto de estudo do tratado, já tendo sido abordado em seus detalhes nos livros anteriores. O segundo par constitui o objeto de estudo do presente livro (em seus capítulos 1 a 10) e é composto pela continência (*ἐγκράτεια*) e pela acrasia (*ἀκρασία*). O terceiro e último par é formado pelo que Aristóteles chama de bestialidade (*θηριότης*) e seu oposto, que não parece ter um nome em particular, mas trata-se de uma espécie de excelência moral de seres superiores, heróis ou deuses, algo que escapa às possibilidades da ação e do comportamento humano, e que por isso foge do escopo da abordagem em questão. A bestialidade, por sua vez, constitui uma disposição moral rara entre humanos, devida, conforme Aristóteles, a doenças ou incapacidades, e que será tratada posteriormente na investigação (é abordada em linhas gerais no capítulo 5). Desse modo, a maior parte do Livro VII tem como foco investigar o par acrasia e continência.

Após essa breve taxonomia, Aristóteles afirma que o estudo que se segue tem por objetivo investigar duas disposições morais (*ἕξις*), e seus contrários, indicando assim que continência e acrasia serão estudadas juntas a um segundo par de disposições: a resistência (*καρτερία*) e a lassidão (*μαλακία*). Nesse ponto ele afirma apenas que as disposições morais que pretende abordar nesse estudo não são nem idênticas à excelência e à deficiência moral, nem totalmente diferentes, ou seja, não se trata de coisas de um gênero (*γένος*) distinto. Assim, Aristóteles entende que a acrasia (e a continência), assim como a deficiência moral (e a excelência moral), é também uma disposição moral.

### **1.1 - Metodologia da investigação**

Tendo identificado seu objeto de estudo para os capítulos a seguir, Aristóteles apresenta na sequência uma descrição resumida da metodologia de investigação que pretende adotar. É nesse ponto da obra que se encontra a passagem metodológica discutida na introdução desse trabalho, e que é objeto de inúmeras discussões sobre o

modelo de investigação seguido por Aristóteles nos escritos de ética (e mesmo, de outras áreas da sua filosofia)<sup>22</sup>.

Como vimos anteriormente, a leitura tradicional dessa passagem entende que ela descreve um procedimento investigativo, de natureza dialética, a ser empregado na investigação que se segue. O procedimento seria constituído de três etapas. A primeira etapa seria um inventário das opiniões partilhadas sobre o tema (*endoxa*) e que corresponde ao estabelecimento dos *phainómena*. Na segunda etapa essas opiniões são problematizadas (discussão das aporias). E em uma última etapa os problemas levantados (aporias) são resolvidos de forma a se manter o maior número possível das opiniões partilhadas sobre o tema que foram selecionadas inicialmente. Dessa forma, aquelas opiniões que se sustentaram após a problematização vão constituir o conjunto final de asserções a respeito do tema investigado, adequadamente provadas.

Sobre essa passagem metodológica que dá início à investigação sobre a acrasia, gostaria de ressaltar alguns pontos.

O primeiro ponto diz respeito ao significado da expressão “*tithentas tá phainómena*”, normalmente traduzida por “estabelecimento dos *phainómena*”. O termo *phainómenon* pode ser traduzido, em geral, como aquilo que nos parece ser o caso, mas seu uso no contexto das investigações de Aristóteles merece uma consideração um pouco mais específica. Vejamos como alguns intérpretes compreendem o uso desse termo nas investigações de Aristóteles e como isso se relaciona diretamente com a maneira como eles compreendem a natureza dessas investigações.

Em *Practices of Reason*, C. D. C. Reeve explica como entende esse termo da seguinte maneira:

T9: *Phainómena* é o plural neutro do participio presente do verbo *phainesthai*, que significa ‘aparecer’ ou ‘ser claramente assim’. Etimologicamente, portanto, *phainómena* são coisas que parecem ser o caso para alguém, veridicamente ou não (Reeve, 1992, p. 34, tradução nossa)<sup>23</sup>

Reeve encontra-se entre os intérpretes que entendem a metodologia dos escritos éticos como sendo de natureza dialética. No seu entendimento, o que Aristóteles faz

---

<sup>22</sup> Ver T1.

<sup>23</sup> *Phainómena* is the neuter plural of the present participle of the verb *phainesthai*, which means ‘to appear’ or ‘to be plainly so’. Etymologically speaking, therefore, *phainómena* are things that appear, either veridically or non-veridically, to someone to be the case (Reeve, 1992, p. 34).

nesses escritos é buscar os primeiros princípios dessa disciplina e, segundo ele, o meio adequado para realizar essa tarefa é a dialética. Dessa forma, seu entendimento a respeito do termo *phainómena* nas obras de Aristóteles apresenta certas características que se relacionam com essa interpretação. Diferentemente de intérpretes que defendem que Aristóteles aplica nas investigações de ética uma metodologia científica, Reeve não entende que o conjunto de dados que Aristóteles utiliza para iniciar a investigação precisa ser composto exclusivamente por itens verdadeiros:

T10: Os *phainómena* incluem, em primeira instância, observações empíricas ou evidências da percepção: ‘Isso [que a terra é esférica] também é mostrado pelos *phainómena* sensoriais. Pois de que outra forma os eclipses lunares exibiriam os segmentos da forma como os vemos?’ (Cael. 297.23-5). Mas também incluem coisas que não chamaríamos confortavelmente de observações, por exemplo, coisas que parecem verdadeiras às pessoas ou que são comumente ditas (*legómena*) ou crenças partilhadas (*endoxa*) por elas. Assim, por exemplo, a seguinte afirmação é um *phainómenon* ou *legómenon*: ‘O akrático sabe que suas ações são vis, mas as executa por causa de suas paixões, enquanto a pessoa continente sabe que seus apetites são vis, mas por causa da razão não os segue’ (1145b12-14, veja 1145b24-7). Os *phainómena* geralmente não são provados nem sustentados por outra coisa. De fato, eles geralmente são contrastados com coisas que são apoiadas por provas ou evidências (PN 462a23-9, EE 1216b26-8) (Reeve, 1992, p. 34-35, tradução nossa)<sup>24</sup>

Como se vê, da forma como Reeve entende o processo de investigação de Aristóteles, o que se tem de início é um conjunto de dados composto por observações empíricas, opiniões a respeito do objeto investigado, dados da percepção etc. Ele não entende que existe nenhuma exigência relevante quanto a corroboração desses dados que serão utilizados e problematizados ao longo da investigação. Assim, conforme entende Reeve, o inventário de opiniões exposto por Aristóteles no início da investigação a respeito da acrasia constitui o conjunto de pontos de partida dessa investigação. E Reeve entende que esses pontos de partida são todos *phainómena* e, por esse motivo, a etapa inicial da investigação constitui o estabelecimento *phainómena*, ou seja, o inventário de opiniões, percepções e dados em geral a respeito do tema investigado.

---

<sup>24</sup> *Phainómena* include, in the first instance, empirical observations or perceptual evidence: ‘This [that the earth is spherical] is also shown by the sensory *phainómena*. For how else would lunar eclipses exhibit segments shaped as we see them to be?’ (Cael. 297<sup>b</sup>23-5). But they also include things that we might not comfortably call observations at all, for example, things that strike people as true or that are commonly said (*legómena*) or believed (*endoxa*) by them. So, for example, the following is a *phainómenon* or *legómenon*: ‘The akratic or weak-willed person knows that his actions are base, but does them because of his feelings, while the enkratic or self-controlled person knows that his appetites are base, but because of reason does not follow them’ (1145b12-14, see 1145b24-7). *Phainómena* are usually neither proved nor supported by something else. Indeed, they are usually contrasted with things that are supported by proof or evidence (PN 462a23-9, EE 1216b26-8) (Reeve, 1992, p. 34-35).

Joseph Karbowski, por outro lado, como já apontamos na introdução desse trabalho, ao discorrer sobre o método da ética de Aristóteles entende que *phainómena* indica um conjunto de dados bem mais restritos que são os pontos de partida de uma investigação de natureza científica. Ele analisa a seguinte passagem metodológica do livro I da EE, na qual esse termo aparece:

T11: Em todas estas questões importa tentar convencer por meio de argumentos, usando os pareceres mais reputados (*τοῖς φαινομένοις*) como provas e como exemplos. Melhor seria, com efeito, que todos os homens concordassem claramente com o que temos para dizer ou que, dada essa impossibilidade, todos de algum modo concordem a ponto de modificar a sua posição. Todo o homem tem alguma proximidade com a verdade e, partindo disso, é necessário aduzir algo acerca da matéria em causa. Avançando, pois, através de juízos verdadeiros ainda que obscuros, chegar-se-á a outros mais claros, substituindo sucessivamente as habituais afirmações confusas por outras mais conhecidas. (EE I.6, 1216b26-35)<sup>25</sup>

Karbowski entende que essa passagem descreve os principais elementos do que ele chama de *global method* da filosofia aristotélica, um método filosófico geral de investigação que Aristóteles seguiria em todos os tratados filosóficos. Karbowski defende que esse método é empregado em todas as investigações da EE e aponta que ele tem diferenças fundamentais com o que alguns intérpretes chamam de *método dos endoxa* e que governa a investigação a respeito da acrasia no Livro VII da EN. Ele descreve como enxerga essa oposição da seguinte maneira:

T12: É duvidoso que Aristóteles esteja se referindo ao método dos *endoxa* em EE I.6, 1216b26-8, pois há diferenças importantes entre as duas metodologias. Por um lado, as afirmações que servem como *phainómena* para cada método são diferentes. Os *phainómena* do método dos *endoxa* são *endoxa* (não paradoxais) (EN VII.1, 1145b8-20), enquanto os do método global da EE incluem, mas não se restringem aos *endoxa* (ver abaixo). Além disso, o método dos *endoxa* é essencialmente aporético; o método global da EE não. O método dos *endoxa*, em última análise, tenta purificar os *endoxa* de suas falhas levantando e resolvendo aporias sobre eles (EN VII.1, 1145b2-7), ao passo que levantar aporias não é um aspecto essencial ou necessário do método global da EE. Na verdade, o termo *aporia* (e cognatos) não aparece em nenhum lugar em EE I.6. Por essas razões, não devemos identificar o procedimento descrito em EE I.6 com o método dos *endoxa*. O último é uma norma específica para um tópico, restrita à investigação da acrasia, enquanto o primeiro é o método "global" que

---

<sup>25</sup> πειρατέον δὲ περὶ πάντων τούτων ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων, μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινομένοις. κράτιστον μὲν γὰρ πάντας ἀνθρώπους φαίνεσθαι συνομολογοῦντας τοῖς ῥηθησομένοις, εἰ δὲ μὴ, τρόπον γέ τινα πάντας, ὅπερ μεταβιβαζόμενοι ποιήσουσιν· ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκειὸν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧν ἀναγκαῖον δεικνύναι πως περὶ αὐτῶν· ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δέ, προϊοῦσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς, μεταλαμβάνουσιν αἰεὶ τὰ γνωριμώτερα τῶν εἰωθότων λέγεσθαι συγκεχυμένως (EE I.6, 1216b26-35).

permeia todo o tratado. (Karbowski, 2019, p.115 e 116, tradução nossa)<sup>26</sup>

Para Karbowski, as investigações éticas de Aristóteles são investigações de natureza filosófica e, portanto, é relevante que seus pontos de partida sejam verdadeiros, e não apenas opiniões amplamente aceitas ou quaisquer tipos de dados. Assim, ele entende que o termo *phainómena* deve ser considerado, conforme exposto na passagem acima, como um termo que designa um conjunto de itens que servem como testemunhas e evidências na investigação. Esses itens constituem os pontos de partida de uma investigação científica por serem verdadeiros. Ainda que se trate de um conjunto de dados constituído, em parte, por crenças universalmente aceitas a respeito do tema investigado, o status epistêmico dessas crenças não decorre da aceitação universal, e sim de serem verdadeiras. Karbowski entende que, para Aristóteles, o fato de essas crenças serem universalmente aceitas é evidência de sua verdade, e por serem verdadeiras elas podem ser tomadas como pontos de partida de uma investigação de natureza filosófica. Além de crenças universalmente aceitas, entram também no conjunto de pontos de partida das investigações em ética, certas observações empíricas evidentes, a experiência da vida ordinária e a maneira como falamos. Mas o ponto em comum entre todos esses itens é que todos são tomados como sendo verdadeiros:

T13: Os *endoxa* que desempenham o papel de evidências na EE não são crenças idiossincráticas dos sábios, mas sim crenças universalmente aceitas. (Karbowski, 2019, p.117, tradução nossa)<sup>27</sup>

Ocasionalmente, ele (Aristóteles) invoca como falamos (EE II.8, 1224a15-20; VII.2, 1235b33-5; 1236a7-9) e o que podemos (ou não podemos) observar diretamente (horōmen) (EE II.2, 1220b3-5; II.8, 1224a20-3). Mas sua fonte mais comum de evidências é a experiência de vida ordinária. Aristóteles frequentemente apela a fatos bem conhecidos sobre artes produtivas e seus produtos para apoiar certas teses em suas investigações da felicidade e da virtude (EE I.7, 1217a37;

---

<sup>26</sup> It is also doubtful that Aristotle is referring to the endoxic method at EE I.6, 1216b26-8, for there are important differences between the two methodologies. For one thing, the claims that serve as phainomena for each method are different. The phainomena for the endoxic method are (non-paradoxical) endoxa (EN VII.1, 1145b8-20), whereas those for the global method of the Eudemian Ethics include, but are not restricted to, endoxa (see below). Moreover, the endoxic method is essentially aporetic; the global method of the Eudemian Ethics is not. The endoxic method ultimately attempts to purge the endoxa of their faults by raising and solving puzzles about them (EN VII.1, 1145b2-7), whereas puzzle raising is not an essential or necessary aspect of the global method of the Eudemian Ethics. In fact, the term for puzzle (“aporia” and cognates) does not appear anywhere in EE I.6. For these reasons we should not identify the procedure outlined in EE I.6 with the endoxic method. The latter is a topic-specific norm restricted to the inquiry into akrasia, whereas the former is the “global” method permeating the entire treatise (Karbowski, 2019, p.115 e 116).

<sup>27</sup> The endoxa that play an evidential role in the Eudemian Ethics are not idiosyncratic beliefs of the wise, but rather universally accepted beliefs (Karbowski, 2019, p.117)

I.8, 1217b36; II.1, 1219a2; 1220a24). (Karbowski, 2019, p.118, tradução nossa)<sup>28</sup>

Assim, na perspectiva de Karbowski, *phainómena* é usado para se referir aos pontos de partida das investigações filosóficas de Aristóteles, e a principal característica deles é que Aristóteles os utiliza porque eles são verdadeiros. E isso constitui, para esse intérprete, um ponto crucial para que se possa considerar as investigações de ética como investigações de natureza filosófica e que têm por objetivo produzir conhecimento científico.

Com relação a interpretação de Karbowski, cabe ressaltar ainda que ele entende que esses pontos de partida da investigação são usados por Aristóteles para checar as teorias construídas. Assim, Aristóteles partiria de um conjunto de dados verdadeiros a respeito de um certo tema investigado e as explicações construídas a respeito desse tema devem explicar apropriadamente esses dados iniciais e não podem ser incompatíveis com eles. Essa correspondência da teoria construída com os dados iniciais, os *phainómena*, funcionando como testemunhas e evidências, mostraria que a explicação construída é a mais apropriada ao objeto estudado.

Considerando o entendimento de Karbowski, a passagem metodológica que precede a investigação a respeito da acrasia, e que propõe a primeira etapa dessa investigação como a de estabelecimento dos *phainómena*, parece incompatível com o que Aristóteles apresenta na sequência desta investigação. Se tal etapa é o que Aristóteles executa ao fazer um inventário das opiniões a respeito da disposição da acrasia, seria complicado tratar as opiniões que ele enumera como um conjunto de *phainómena*, no sentido em que Karbowski defende que esse termo seja compreendido, pois o conjunto não é composto apenas de opiniões verdadeiras.

As duas interpretações acima expostas mostram um dos pontos de discordância entre os intérpretes que diz respeito ao status epistêmico dos pontos de partida das investigações de ética. Temos, de um lado, a interpretação de Reeve, que entende que a metodologia dos escritos éticos tem natureza dialética, assim como acontece em todas as demais disciplinas científicas quando elas se encontram na fase de formulação de seus princípios. Reeve entende que as investigações de ética correspondem a um momento da

---

<sup>28</sup> Occasionally he invokes how we talk (EE II.8, 1224a15-20; VII.2, 1235b33-5; 1236a7-9) and what we can (or cannot) directly observe (*horōmen*) (EE II.2, 1220b3-5; II.8, 1224a20-3). But his most common source of evidence is ordinary life experience. Aristotle frequently appeals to well-known facts about crafts and their products for support for certain theses in his treatments of happiness and virtue (EE I.7, 1217a37; I.8, 1217b36; II.1, 1219a2; 1220a24) (Karbowski, 2019, p.118).



investigação cujo objetivo é construir definições de certos tipos morais a partir dos dados que temos a nossa disposição inicialmente, dados cujo status epistêmico não é exatamente rigoroso. E esse processo corresponde ao mesmo que Aristóteles executa em uma etapa pré-científica, em áreas de estudo eminentemente científicas. Antes de se fazer ciência, da maneira como entende Aristóteles, seria preciso estabelecer os princípios de uma ciência, pois esses princípios nos são dados no mundo de uma maneira confusa e imprecisa, e apenas por meio da dialética é que se poderia esclarecer e elucidá-los. Com foco na passagem metodológica que inicia a investigação sobre a acrasia, e citando exemplos da EN e do *De Caelo*, Reeve entende que os pontos de partida das investigações não são itens tomados, necessariamente, como verdadeiros, nem mesmo precisam ser sustentados por alguma argumentação ou evidência mais robusta. Eles só irão adquirir esse status após o processo de problematização, executado por meio de técnicas da dialética, e só então, esclarecidos e desfeitos todos os pontos obscuros ou inconsistências, teremos os princípios de uma ciência.

Karbowski, por sua vez, entende que a natureza das investigações éticas é científica, ainda que o que Aristóteles faça nessas investigações seja apenas o caminho de ida até os princípios de uma ciência. Assim, ele entende que é necessário que os dados que entram como pontos de partida da investigação cujo objetivo é chegar nos princípios de uma ciência sejam verdadeiros, do contrário não seria possível que eles funcionassem como evidências contra as quais Aristóteles testa suas teorias. Sobre esse desacordo, gostaria de fazer alguns apontamentos, recorrendo a seguir a alguns trechos de investigações de Aristóteles.

Primeiramente, gostaria de ressaltar o que penso que Aristóteles faz, em linhas gerais, na investigação a respeito da acrasia. Trata-se de um tema que é objeto de uma certa controvérsia, conforme a investigação de Aristóteles vai mostrar. As pessoas não parecem estar plenamente de acordo no que diz respeito a essa disposição moral. Primeiro, existem opiniões que negam a existência de tal disposição. Segundo, existem dúvidas sobre o que ela seja. E esses dois pontos se refletem no fato de que as pessoas confundem essa disposição com uma outra, também relacionada com o mesmo objeto, que são aquelas coisas que dizem respeito à satisfação das necessidades mais básicas do corpo humano.

Assim, Aristóteles enumera um certo conjunto de opiniões a respeito do tema investigado e essas opiniões refletem essa confusão. Enumeradas essas opiniões, Aristóteles problematiza essas opiniões e mostra como muitas delas conflitam umas com

as outras e mesmo com outras posições que não são objeto de controvérsia. Ou seja, o que se tem, inicialmente, ao levantar o conhecimento disponível a respeito da acrasia naquele panorama é um estado de aporia.

A questão inicial a se considerar é: esse conjunto de opiniões levantadas inicialmente tem que papel na investigação de Aristóteles? Essas opiniões são os pontos de partida da investigação? Gostaria de defender que esse não é o caso e entender que esse passo inicial da investigação diz respeito muito mais às próprias características peculiares do tema investigado. As opiniões inventariadas apresentam o panorama da discussão e os problemas que as pessoas encontram ao tentar entender o tema e mostram a necessidade de que se esclareça o que é precisamente a disposição da acrasia. Mas essas opiniões não são o ponto de partida da investigação aristotélica, na medida em que não é com base nessas opiniões que Aristóteles constrói sua definição de acrasia.

Da maneira como procede Aristóteles, entendo que o trabalho de investigação do livro VII tem por objetivo construir uma definição de acrasia. Para construir essa definição, ele vai selecionar certos pontos de partida, mas esses pontos são selecionados segundo seus próprios critérios, e são pontos que ele toma como verdadeiros, e não meramente opiniões coletadas no conhecimento disponível ordinariamente a respeito do tema. Trata-se de certas coisas que, como veremos, o próprio Aristóteles elege como sendo relevantes para se construir a definição dessa disposição. E nenhum deles é exatamente algo enumerado entre essas opiniões.

Podemos observar que não é incomum que Aristóteles inicie suas investigações com um inventário a respeito da situação do tema investigado. Nesse inventário ele inclui observações empíricas, dados da percepção sensível, opiniões partilhadas sobre o tema investigado (e aqui podemos observar que ele inclui tanto opiniões partilhadas pela maioria das pessoas quanto opiniões de sábios) e ainda, vale ressaltar, a apresentação de certas discordâncias a respeito do tema investigado.

No entanto, o ponto que considero relevante de se observar é se Aristóteles efetivamente utiliza esse conjunto de dados em sua totalidade como os pontos de partida de suas investigações. Ao analisar a investigação a respeito da acrasia o que vou tentar ressaltar é que esse inventário inicial não parece representar o que Aristóteles efetivamente utiliza para construir suas teorias, pelo menos não em sua totalidade.

Assim, nesse momento, gostaria de analisar algumas investigações de Aristóteles e ver como ele utiliza o termo “*phainómena*”, para mostrar que esse inventário de

opiniões apresentado inicialmente não pode ser tratado como tal e que não constitui o conjunto de pontos de partida da investigação a respeito da acrasia.

Um exemplo de uso desse termo ocorre na EE, quando Aristóteles investiga a amizade. No início dessa investigação, ele enumera algumas tentativas de explicação disponíveis apresentando um conjunto de opiniões a respeito do tema investigado e afirmando que algumas delas falham ao tentar explicar os *phainόμενα*. As posições apresentadas vão em duas direções incompatíveis: umas afirmam que a amizade ocorre entre os semelhantes, enquanto outras que ela ocorre entre contrários:

T14: E os filósofos da natureza harmonizam a natureza inteira tomando como princípio que o semelhante se dirige ao semelhante; por isso disse Empédocles que «o cão se senta sobre a telha por causa da extrema semelhança». Uns definem assim a relação de amizade; outros, porém, dizem que o contrário é o amigo do contrário, pois para todos é amigo o que é amado e desejado, e o seco não deseja o seco, mas o húmido; ...

... Ora a mudança é para o contrário. O semelhante é inimigo do semelhante, e, de fato, «o oleiro tem inveja do oleiro» e os animais que se alimentam das mesmas coisas são entre si inimigos...

... Estas duas opiniões a propósito da amizade são demasiado genéricas e entre si muito distantes; outras estão já mais próximas e mais ajustadas ao que se afigura evidente (τῶν φαινομένων). (EE VII-1 1235a10-31)<sup>29</sup>

Vemos nessa passagem a utilização de *tōn phainόμενων* para se referir aquilo que se tem como evidente a respeito do objeto estudado, ou seja, certas características das amizades, ou certos tipos de amizade observados na experiência ordinária. Ao afirmar que as descrições enumeradas são muito gerais Aristóteles aponta para o fato de que elas não parecem explicar com precisão os *phainόμενα*, ou seja, ao tentar dizer o que é a amizade e suas características, elas falham em explicar o conjunto de dados evidentes que se tem inicialmente e que devem ser contemplados pela explicação. E ressalta que há outras visões ou opiniões que são mais adequadas aos *phainόμενα*. Aristóteles parece tratar como *phainόμενα* aqueles casos que são evidentemente considerados como relações de amizade na experiência cotidiana ou certas características das amizades que são evidentes e não estão sob disputa.

---

<sup>29</sup> οἱ δὲ φυσιολόγοι καὶ τὴν ὅλην φύσιν διακοσμοῦσιν ἀρχὴν λαβόντες τὸ τὸ ὅμοιον ἰέναι πρὸς τὸ ὅμοιον, διὸ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τὴν κύν' ἔφη καθῆσθαι ἐπὶ τῆς κεραμίδος διὰ τὸ ἔχειν πλεῖστον ὅμοιον. οἱ μὲν οὖν οὕτω τὸ φίλον λέγουσιν· οἱ δὲ τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φασὶν εἶναι φίλον. τὸ μὲν γὰρ ἐρώμενον καὶ ἐπιθυμητὸν πᾶσιν εἶναι φίλον, ἐπιθυμεῖ δὲ οὐ τὸ ξηρὸν τοῦ ξηροῦ, ἀλλ' ὑγροῦ ...  
... ἢ δὲ μεταβολὴ εἰς τοῦναντίον. τὸ δ' ὅμοιον ἐχθρὸν τῷ ὁμοίῳ· καὶ γὰρ “κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει”, καὶ τὰ ἀπὸ τῶν αὐτῶν τρεφόμενα πολέμια ἀλλήλοισι ζῶα ..  
... δύο μὲν αὐταὶ δόξαι περὶ φιλίας εἰσὶ, λίαν τε καθόλου <καὶ> κευρωσμέναι τοσοῦτον· ἄλλαι δὲ ἥδη ἐγγυτέρω καὶ οἰκεῖαι τῶν φαινομένων (EE VII-1 1235a10-31).

Outro exemplo do uso do termo é encontrado na seguinte passagem do *De Caelo*:

T15: As razões pelas quais o elemento primário é eterno, não está sujeito a aumento ou diminuição, não envelhece e é inalterável ou imutável, ficarão claras para qualquer um que acredita em nossas suposições a partir do que tem sido dito. Nossa teoria parece confirmar os *phainomena* e ser confirmada por eles. Pois todos os homens têm alguma concepção da natureza dos deuses, e todos os que acreditam na existência de deuses, sejam bárbaros ou gregos, concordam em atribuir o lugar mais alto à divindade, certamente porque supõem que imortal se conecta a imortal e consideram qualquer outra suposição como impossível. Se então há, como certamente há, algo divino, o que acabamos de dizer sobre a substância corpórea primária foi dito corretamente. A mera evidência dos sentidos é suficiente para nos convencer disso, pelo menos com a certeza humana. Pois em todo o intervalo de tempo passado, até onde nossos registros herdados alcançam, nenhuma mudança parece ter ocorrido em todo o esquema do céu ou em qualquer de suas partes. O nome desse corpo também parece ter sido transmitido até nossos dias desde nossos ancestrais distantes, que o conceberam da maneira que temos expressado. As mesmas ideias, deve-se acreditar, se repetem nas mentes dos homens não uma ou duas vezes, mas repetidamente. E assim, considerando que o corpo primário é algo além da terra, do fogo, do ar e da água, eles deram ao lugar mais alto o nome de *aether*, advindo do fato de "ser sempre" por uma eternidade de tempo. Anaxágoras, no entanto, usa mal esse nome, considerando o *aether* como equivalente ao fogo (*De Caelo* I-3 270b1-270b25, tradução nossa a partir da tradução para o inglês de J. L. Stocks em *The Complete Works of Aristotle*, 1984)<sup>30</sup>

Nessa passagem vemos *phainómena* designar as características dos corpos celestes e se referir assim àquelas coisas que nos são evidentes pela observação empírica recorrente e que, por isso mesmo, são amplamente aceitas por todos: esses corpos são eternos e compõem um esquema imutável eternamente em movimento ao longo de toda existência humana de que se tenha ouvido falar, o que se evidencia no próprio nome do elemento que se julga compor os mesmos.

---

<sup>30</sup> The reasons why the primary body is eternal and not subject to increase or diminution, but unaging and unalterable and unmodified, will be clear from what has been said to anyone who believes in our assumptions. Our theory seems to confirm the phenomena and to be confirmed by them. For all men have some conception of the nature of the gods, and all who believe in the existence of gods at all, whether barbarian or Greek, agree in allotting the highest place to the deity, surely because they suppose that immortal is linked with immortal and regard any other supposition as impossible. If then there is, as there certainly is, anything divine, what we have just said about the primary bodily substance was well said. The mere evidence of the senses is enough to convince us of this, at least with human certainty. For in the whole range of time past, so far as our inherited records reach, no change appears to have taken place either in the whole scheme of the outermost heaven or in any of its proper parts. The name, too, of that body seems to have been handed down right to our own day from our distant ancestors who conceived of it in the fashion which we have been expressing. The same ideas, one must believe, recur in men's minds not once or twice but again and again. And so, implying that the primary body is something else beyond earth, fire, air, and water, they gave the highest place the name of aether, derived from the fact that it 'runs always' for an eternity of time. Anaxagoras, however, misuses this name, taking aether as equivalent to fire (*De Caelo* I-3 270b1-270b25, tradução para o inglês de J. L. Stocks em *The Complete Works of Aristotle*, 1984).

Paul Moraux, em um artigo intitulado *La Méthode d'Aristote dans l'Étude du Ciel*, analisa essa investigação empreendida no *De Caelo*. Ele entende que o que Aristóteles faz nesse momento, após ter estabelecido a existência e as propriedades do quinto elemento, é testar sua teoria contra os *phainómena*, que aqui são a opinião geral, as observações empíricas e a linguagem:

T16: Depois de ter estabelecido a existência do quinto elemento e determinado suas propriedades, Aristóteles conclui sua exposição observando que sua teoria é confirmada a) pela opinião geral b) pelas observações sobre o céu que foram transmitidas pelos homens ao longo de muitas gerações e c) pela linguagem (I 3, 270b4-24). (Moraux, 1960, p.175, tradução nossa)<sup>31</sup>

Nessa investigação do quinto elemento vemos que Aristóteles utiliza *phainómena* para se referir ao conjunto de dados do qual se dispõe inicialmente e a partir dos quais se vai trabalhar: dispõe-se de um certo conjunto de observações empíricas, certas opiniões consolidadas e amplamente aceitas a respeito do objeto de investigação e o próprio uso da linguagem. E a existência de um quinto elemento com as características propostas pela explicação aristotélica parece explicar com clareza esse conjunto de dados iniciais. Assim, parece que esses dados funcionam, nessa investigação, conforme testemunhas e evidências para corroborar a teoria construída. Ao expor a teoria, Aristóteles entende que ela deve ser confirmada por esses dados iniciais.

Em outra passagem do *De Caelo*, vemos *phainómena* ser empregado para designar uma asserção cuja verdade é evidente e cuja teoria a ser construída deve explicar, a de que a Terra não se move:

T17: Visto que as mudanças evidentemente ocorrem não apenas na posição das estrelas, mas também na de todo o céu, há três possibilidades: ou ambos estão em repouso, ou ambos estão em movimento, ou um está em repouso e o outro em movimento.

Que ambos estejam em repouso é impossível; pois, se a terra está em repouso, a hipótese não explica os *phainómena*; e assumimos que a Terra está em repouso. Resta que ambos sejam movidos ou que um seja movido e o outro esteja em repouso. (*De Caelo* II-8 289b1-289b7, tradução nossa a partir da tradução para o inglês de J. L. Stocks em *The Complete Works of Aristotle*, 1984)<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Après avoir établi l'existence d'un cinquième élément et déterminé ses propriétés, Aristote conclut son exposé en notant que sa théorie est confirmée a) par l'opinion générale b) par les observations sur le ciel que les hommes se sont transmises depuis de nombreuses générations et c) par le langage (I 3, 270b4-24) (Moraux, 1960, p.175).

<sup>32</sup> Since changes evidently occur not only in the position of stars but also in that of the whole heaven, there are three possibilities: either both are at rest, or both are in motion, or the one is at rest and the other in motion.

Nos casos analisados acima, presentes em investigações da EE e do *De Caelo*, *phainómena* se refere a um conjunto de itens que não estão sob disputa: observações empíricas evidentes, uso sistematizado da linguagem e opiniões verdadeiras e não disputadas a respeito de um determinado tema. As teorias que foram (ou serão) construídas devem se adequar a eles, devem contemplá-los em suas explicações, e eles servirão de evidências para checar a própria consistência das teorias.

Com base nessas observações, acredito que a interpretação de Karbowski, que defende que o termo “*phainómena*” designa um conjunto de dados que Aristóteles considera verdadeiros me parece a mais apropriada. Com isso, não acredito que possamos afirmar que o inventário de opiniões que Aristóteles apresenta no início da investigação a respeito da acrasia seja composto apenas por *phainómena*: o que ele enumera ali inicialmente é um conjunto muito mais amplo, que inclui, de certa maneira, também alguns *phainómena*. E principalmente, o que me parece mais relevante ressaltar, e que mostrarei mais a frente é que ele não utiliza essas opiniões apresentadas inicialmente para construir sua teoria da acrasia.

Zillig ressalta essa característica das investigações de Aristóteles ao lembrar a maneira como ele costuma utilizar os *endoxa* ao construir suas teorias:

T18: Via de regra, parte importante das crenças que receberão o assentimento de Aristóteles ao final de uma pesquisa será composta de teses propriamente aristotélicas, que não estão necessariamente incluídas num conjunto de opiniões reputadas (*endoxa*). Trata-se, usualmente, de teses teoricamente comprometidas, decorrentes das investigações de Aristóteles (Zillig, 2018, p. 155).

Com isso, me volto especificamente para a investigação a respeito da acrasia e para como podemos tentar entender o uso que Aristóteles faz da expressão *tithentas tá phainómena* na passagem metodológica que introduz essa investigação.

No caso da investigação a respeito da acrasia, o que temos inicialmente é um conjunto de coisas ditas a respeito do tema que mostram que se trata de uma disposição moral cuja própria existência precisa ser esclarecida, já que as pessoas a confundem com outra. Se considerarmos o que propõem alguns intérpretes, como Karbowski por exemplo, que defende que Aristóteles emprega nas investigações éticas um modelo metodológico geral baseado no livro II de SA, o primeiro passo da investigação consiste justamente em

---

That both should be at rest is impossible; for, if the earth is at rest, the hypothesis does not account for the phenomena; and we take it as granted that the earth is at rest. It remains either that both are moved, or that the one is moved and the other at rest (De Caelo II-8 289b1-289b7, tradução para o inglês de J. L. Stocks em The Complete Works of Aristotle, 1984).

mostrar que a acrasia existe. E veremos que boa parte da investigação consiste nisso. Aristóteles retoma a posição socrática, que nega a existência da acrasia, para mostrar que a acrasia é uma disposição moral única e diferente de outra com a qual as pessoas a confundem, a concupiscência. Nessa investigação em particular, antes de se dizer o que é essa disposição é preciso um passo extra e anterior, que consiste em estabelecer com certeza sua própria existência, já que as pessoas a confundem com uma outra disposição, havendo até mesmo quem negue sua existência (caso de Sócrates).

A controvérsia a respeito da existência da acrasia se manifesta na posição de Sócrates, que acredita que essa disposição não existe, pois seria impossível que alguém, tendo conhecimento do que é melhor para si, viesse a agir contrariamente a esse conhecimento. As opiniões levantadas inicialmente a respeito do tema também mostram que as pessoas confundem essa disposição com outra parecida com ela, a concupiscência, oferecendo mais alguns elementos que poderiam favorecer a controvérsia sobre se essa disposição existe ou não.

Assim, na medida em que a investigação se desenrola, uma possibilidade seria considerar que a expressão *tithentas tá phainómena* pode se referir ao processo de problematização e checagem do conjunto de opiniões partilhadas sobre o tema. Dessa checagem, resultaria a correção daquelas opiniões erradas sobre o tema, e o esclarecimento das confusões conceituais, bem como a identificação das opiniões falsas, e a explicação das razões dos erros, muitos decorrentes da confusão que as pessoas fazem entre acrasia e concupiscência.

Acredito, dessa maneira, que as opiniões inicialmente inventariadas não constituem os pontos de partida da investigação da acrasia. E isso pode ser verificado quando Aristóteles inicia a construção de sua teoria. Nos momentos da investigação em que Aristóteles argumenta para mostrar que a acrasia existe e constrói sua definição, esse conjunto de afirmações levantadas inicialmente a respeito da acrasia não aparece como ponto de partida de construção de suas teorias. As opiniões desse conjunto não constituem os pontos de partida dessa investigação. Essas opiniões levantadas inicialmente são questionadas e problematizadas, mas não são tomadas como verdadeiras e usadas na construção da definição de acrasia.

Desse modo, se vamos entender, como Karbowski, que de maneira geral os *phainómena* são os pontos de partida de uma investigação científica, e são aquelas coisas que não estão sob disputa e cuja verdade se admite ao princípio de uma investigação, nem

todas as opiniões inventariadas inicialmente são isso. Os *phainómena* são, em geral, um conjunto bem mais restrito de afirmações que descrevem certas características daquilo que é investigado, ou certas opiniões defendidas a respeito de certo tema investigado que são verdadeiras. Trata-se daquelas opiniões verdadeiras e não disputadas, ou daquelas características do objeto de estudo que são evidentes e incontestáveis.

Já a expressão *tithentas tá phainómena*, no contexto da investigação da acrasia, poderia se referir ao fato de que o conjunto de dados iniciais a respeito do problema investigado é inconsistente e precisa passar por um processo de correção. É preciso identificar os problemas nesse conjunto de opiniões, e isso é feito. Só assim é possível distinguir no meio desse conjunto aquilo que é verdadeiro. O que nos leva a um segundo ponto que gostaria de destacar a respeito da passagem metodológica.

O segundo ponto diz respeito ao uso de opiniões partilhadas pelas pessoas a respeito do tema e ao processo de problematização dessas opiniões. Como veremos, ainda que a investigação de Aristóteles se guie pela construção de definições, as opiniões inventariadas no início são efetivamente problematizadas ao longo do processo, assim como ele descreve na passagem metodológica. Qual seria, então, o papel da problematização dessas opiniões na metodologia de investigação da acrasia e como ela se relaciona com a construção de definições?

Em EN II-2, Aristóteles afirma o seguinte a respeito da investigação a respeito da excelência moral:

T19: Sendo assim, já que a presente investigação não visa, como outras, ao conhecimento teórico (não estamos investigando apenas para conhecer o que é a excelência moral, e sim para nos tornarmos bons, pois se não fosse assim nossa investigação viria a ser inútil) cumpre-nos examinar a natureza das ações, ou seja, como devemos praticá-las (EN II-2 1103b 26-30)<sup>33</sup>

Como se vê, se levarmos em consideração que Aristóteles entende que o objetivo da ética não condiz exatamente com o das ciências teóricas, ou seja, não é suficiente saber o que é, mas é necessário também saber como vem a ser (não é suficiente saber o que é virtude, mas como se vem a ser virtuoso), o processo de correção das opiniões partilhadas a respeito de um determinado tema ganha outro significado no contexto dessas investigações. As opiniões levantadas inicialmente não são os *phainómena*, mas são um

---

<sup>33</sup> Ἐπει οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς (EN II-2 1103b 26-30).



conjunto de informações partilhadas entre as pessoas e que certamente servem de base para os juízos e ações corriqueiras da vida prática na *pólis*. Do processo de checagem e confronto dessas opiniões entre si, e delas com outras opiniões que não estão sob disputa, com observações da experiência e com o uso da própria linguagem, chega-se à construção de uma explicação a respeito da acrasia útil na correção das percepções partilhadas a respeito do tema. Do processo de problematização e correção resultam asserções corretas a respeito do objeto estudado.

Assim, o que temos ao final da investigação é que algumas das coisas ditas a respeito da acrasia, que foram enumeradas inicialmente, serão preservadas, outras serão corrigidas, e outras esclarecidas (pois eram ditas de modo confuso ou sem a correta especificação de um contexto). Algumas serão inclusive mostradas falsas, mas a razão de sua falsidade também estaria coberta pela explicação oferecida pela teoria elaborada. A definição construída para a acrasia esclarece quais dessas opiniões eram incorretas e porque eram incorretas. Tal objetivo parece compatível com o que propõe Aristóteles em uma passagem da EE:

T20: Melhor seria, com efeito, que todos os homens concordassem claramente com o que temos para dizer ou que, dada essa impossibilidade, todos de algum modo concordem a ponto de modificar sua posição. Todo o homem tem alguma proximidade com a verdade e, partindo disso, é necessário aduzir algo acerca da matéria em causa (EE I-6 1216b28-1216b32)<sup>34</sup>

Nessa passagem da EE Aristóteles discorre sobre a metodologia de uma investigação de ética e fala explicitamente da importância do convencimento. Buscar convencer as pessoas, por meio de argumentos, e levar o maior número de pessoas a concordarem com as teorias construídas faz parte dos objetivos da ética conforme o entendimento de Aristóteles. Pois o objetivo final é levar as pessoas a se comportarem de certo modo e a praticarem ações de determinada maneira com o fim de que se produzam certas disposições apropriadas em suas almas. E na busca desse objetivo faz muito sentido que o processo de correção dessas opiniões iniciais se mescle aos objetivos teóricos da investigação. Os objetivos teóricos das investigações de ética realizam-se quando se mostra que a acrasia existe e o que ela é. Mas a correção dos *endoxa* complementa esse objetivo teórico na medida em que ele encaminha o processo de produção das disposições corretas nos indivíduos.

---

<sup>34</sup> κράτιστον μὲν γὰρ πάντας ἀνθρώπους φαίνεσθαι συνομολογοῦντας τοῖς ῥηθησομένοις, εἰ δὲ μή, τρόπον γέ τινα πάντας, ὅπερ μεταβιβάζόμενοι ποιήσουσιν· ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧν ἀναγκαῖον δεικνύναι πως περὶ αὐτῶν (EE I-6 1216b28-1216b32).

Por fim, o que se observa é que, de certo modo, esse inventário e problematização das opiniões também contribui para os objetivos teóricos da investigação. Pois em meio a essas opiniões encontramos algo de verdadeiro sobre o tema investigado, ainda que encontremos ali também confusões conceituais e certas imprecisões, ou até mesmo erros. Ainda assim essas opiniões contribuem para o mapeamento inicial do problema investigado e para a identificação de certos elementos que fazem parte da definição de acrasia, como veremos o analisar em detalhes o trabalho de Aristóteles.

## 1.2 - Pontos de partida da investigação

Após a taxinomia inicial e a apresentação da metodologia, a investigação sobre a acrasia tem início com a exposição de um conjunto de opiniões a respeito do objeto de estudo. Aristóteles apresenta essas opiniões e ao final da exposição se refere a elas como *tá legόμενα*, ou seja, as coisas que são ditas. Não se refere a elas nem como *endoxa* nem como *phainόμενα*:

T21: Pensa-se realmente que tanto a continência quanto a resistência estão incluídas entre as disposições boas e louváveis, e que tanto a acrasia quanto a lassidão estão incluídas entre as disposições más e reprováveis; pensa-se também que a mesma pessoa é dotada de continência e se dispõe a ater-se ao resultado de seus cálculos, ou que a mesma pessoa é acrática e está pronta a abandoná-los. Além disto, a pessoa acrática, sabendo que age mal, age em decorrência de suas emoções, enquanto a pessoa dotada de continência, se sabe que seus desejos são maus, recusa-se a segui-los graças à razão. Todos dizem que as pessoas moderadas são dotadas de continência e resistentes; por outro lado, há quem diga que as pessoas dotadas de continência são sempre moderadas, mas também há quem diga que nem sempre o são; há quem chame as pessoas concupiscentes de acráticas e as pessoas acráticas de concupiscentes sem exceção, enquanto há quem faça exceções. Às vezes se diz que as pessoas dotadas de discernimento não podem ser acráticas, ao passo que às vezes se diz que algumas pessoas dotadas de discernimento e talentosas são acráticas. Finalmente, diz-se que as pessoas são acráticas até em relação à cólera, à honra e ao ganho. Estas são as opiniões correntes (EN VII-1 1145b8-1145b20)<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Δοκεῖ δὴ ἢ τε ἐγκράτεια καὶ καρτερία τῶν σπουδαίων καὶ [τῶν] ἐπαινετῶν εἶναι, ἢ δ' ἀκρασία τε καὶ μαλακία τῶν φαύλων καὶ ψεκτῶν, καὶ ὁ αὐτὸς ἐγκρατῆς καὶ ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ, καὶ ἀκρατῆς καὶ ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ. καὶ ὁ μὲν ἀκρατῆς εἰδὼς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος, ὁ δ' ἐγκρατῆς εἰδὼς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίας οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον. καὶ τὸν σώφρονα μὲν ἐγκρατῆ καὶ καρτερικόν, τὸν δὲ τοιοῦτον οἱ μὲν πάντα σώφρονα οἱ δ' οὐ, καὶ τὸν ἀκόλαστον ἀκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ ἀκόλαστον συγκεχυμένως, οἱ δ' ἑτέρους εἶναι φασι. τὸν δὲ φρόνιμον ὅτε μὲν οὐ φασι ἐνδέχασθαι εἶναι ἀκρατῆ, ὅτε δ' ἐνίους φρονίμους ὄντας καὶ δεινοὺς ἀκρατεῖς εἶναι. ἔτι ἀκρατεῖς λέγονται καὶ θυμοῦ καὶ τιμῆς καὶ κέρδους. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ' ἐστίν (EN VII-1 1145b8-1145b20).

Podemos organizar essas opiniões em um conjunto de proposições, como se segue, na sequência em que elas são enunciadas:

- (i) Continência e resistência incluem-se entre as coisas boas e louváveis.
- (ii) Acrasia e lassidão incluem-se entre as coisas más e reprováveis.
- (iii) A mesma pessoa é dita continente e apta a seguir o resultado de seus cálculos ou acrática e pronta a abandonar o resultado de seus cálculos.
- (iv) O acrático, sabendo que age mau, o faz por causa de suas emoções.
- (v) O continente, sabendo que seus desejos são maus, não os segue por causa de sua razão.
- (vi) Todos consideram o moderado continente e resistente.
- (vii) Alguns consideram o continente sempre moderado, enquanto outros não.
- (viii) Alguns chamam o concupiscente de acrático e o acrático de concupiscente indiscriminadamente, enquanto outros os distinguem.
- (ix) Às vezes dizem que pessoas dotadas de discernimento não podem ser acráticas, e às vezes dizem que mesmo pessoas dotadas de discernimento e talentosas são acráticas.
- (x) Os homens são ditos acráticos até com relação à cólera, à honra e ao ganho.

Com relação a esse conjunto de opiniões o primeiro ponto a se considerar seria qual status Aristóteles lhes atribui do ponto de vista da investigação a respeito da acrasia. À primeira vista, elas parecem ser os pontos de partida da investigação, mas será que ele as utiliza assim? Foram selecionadas por se tratar de opiniões compartilhadas pela maioria das pessoas? E qual o seu valor epistêmico: são consideradas verdadeiras?

Alguns intérpretes, que entendem que o método empregado por Aristóteles nessa investigação tem natureza dialética, consideram que essas opiniões são um conjunto de *endoxa* e que, durante a investigação, Aristóteles irá problematizar essas opiniões e verificar quais delas são verdadeiras, descartando aquelas que se mostrarem falsas e corrigindo aquelas que se mostrarem confusas ou obscuras. Já para intérpretes que buscam contestar a natureza dialética da metodologia dos escritos éticos, esse é um dos pontos que torna a investigação a respeito da acrasia um pouco problemática. Pois ao defender que a metodologia geral empregada nas investigações dos tratados de ética é, na verdade, de natureza científica, e não de natureza dialética, como explicar que os pontos

de partida dessa investigação sejam opiniões partilhadas pela maioria das pessoas e que se revelam falsas ou confusas ao longo da investigação?

Se a expressão *tithentas tá phainόμενα*, que aparece na passagem metodológica que precede a investigação, fizer referência a esse inventário inicial e esse conjunto de opiniões constituir os *phainόμενα*, ou seja, os pontos de partida da investigação (ainda que Aristóteles, após enumerá-las, se refira a elas apenas como *tá legόμενα*, o problema que se coloca é que *phainόμενα*, nos tratados científicos, é usado por Aristóteles para designar os dados levantados empiricamente e que são os pontos de partida da investigação. E esses dados deveriam ser itens tomados como sendo verdadeiros a respeito do objeto de estudo, pois é justamente por serem considerados verdadeiros que os *phainόμενα* constituem pontos de partida apropriados para serem usados na investigação que visa a formulação dos princípios de uma determinada disciplina científica. Porém, no caso da investigação a respeito da acrasia, esse não é o caso para todas as proposições enumeradas inicialmente, nem mesmo para a maior parte delas, como se observa na medida em que a investigação avança.

Se tratarmos todas essas coisas que são ditas a respeito da acrasia como *endoxa*, também teremos alguns problemas, pois teremos dificuldade em mostrar que todas as opiniões desse conjunto atendem ao que Aristóteles entende por esse conceito. Como visto na introdução desse trabalho, ao explicar nos *Tópicos* o significado de *endoxa*, Aristóteles diz que são “aquelas (opiniões) que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos - em outras palavras<sup>36</sup>: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes” (*Tópicos* I-1 100b21-100b23). Ainda nos *Tópicos*, em I-10, ao abordar as premissas de argumentos dialéticos, Aristóteles refina seu entendimento sobre esse conceito, introduzindo uma importante restrição, na seguinte passagem:

T22: Ora, uma proposição dialética consiste em perguntar alguma coisa que é admitida por todos os homens, pela maioria deles ou pelos filósofos, isto é, ou por todos, ou pela maioria, ou pelos mais eminentes, contanto que não seja contrária à opinião geral; pois um homem assentirá provavelmente ao ponto de vista dos filósofos se este não contrariar as opiniões da maioria das pessoas. (*Tópicos* I-10 104a9-104a12)<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Ver Nota 9.

<sup>37</sup> ἔστι δὲ πρότασις διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἔνδοξος ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις, μὴ παράδοξος· θεὴ γὰρ ἂν τις τὸ δοκοῦν τοῖς σοφοῖς, ἐὰν μὴ ἐναντίον ταῖς τῶν πολλῶν δόξαις ἢ (*Tópicos* I-10 104a9-104a12).

Todas as citações dos *Tópicos* usadas nesse trabalho são da tradução do grego contida na seleção de textos de José Américo Motta Pessanha, com tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard - Cambridge (Coleção Os Pensadores).

O que parece contar como *endoxa*, segundo os *Tópicos*, incluiria além das opiniões da maioria, também as opiniões dos sábios, que poderiam ser aqueles que se dedicaram ao estudo do tema em questão, mas apenas quando suas opiniões não fossem de encontro ao que é defendido pela maioria.

A valorização das opiniões partilhadas pela maioria das pessoas sobre um determinado tema não deve ser entendida aqui como se isso fosse uma garantia de sua verdade. Mas Aristóteles tem uma visão a respeito dos homens como seres racionais que buscam o saber e que tendem à verdade. Então, o fato de que certa opinião é amplamente compartilhada é para ele um bom indício de sua verdade, ou de que pelo menos contenha algo de verdadeiro. Essa impressão é expressa no texto da EE:

T23: Melhor seria, com efeito, que todos os homens concordassem claramente com o que temos para dizer ou que, dada essa impossibilidade, todos de algum modo concordem a ponto de modificar sua posição. Todo o homem tem alguma proximidade com a verdade e, partindo disso, é necessário aduzir algo acerca da matéria em causa (EE I-6 1216b28-1216b32)

Joseph Karbowski entende que Aristóteles se preocupa em adequar os resultados de uma investigação com as opiniões partilhadas a respeito do tema investigado e ressalta que essa preocupação está subordinada a uma preocupação com a verdade:

T24: A preocupação de Aristóteles com a concordância em relação a opinião universal deriva de uma certa concepção sobre a natureza humana. Uma vez que os humanos têm uma afinidade natural pela verdade (EE I.6, 1216b30-1; cf. Rh I.1, 1355a15-18), suas crenças, embora nem sempre verdadeiras, raramente serão totalmente equivocadas (Meta II.1, 993a30 -b11). Consequentemente, Aristóteles supõe que as explicações que falham em alcançar pelo menos uma concordância parcial com as crenças universalmente sustentadas são muito provavelmente falsas. Esta observação revela que a preocupação de Aristóteles com o acordo geral na *Ética Eudêmia* está subordinada a uma preocupação com a verdade. Ele deseja uma explicação geral convincente de questões éticas porque pensa que o conflito radical com crenças universalmente aceitas é um sinal de falsidade. (Karbowski, 2019, p.111 e 112, tradução nossa)<sup>38</sup>

Com essas observações em mente, vejamos separadamente cada uma das proposições que compõem o inventário de opiniões a respeito da *acrasia* para checar como

---

<sup>38</sup> Aristotle's concern for consistency with universal opinion derives from a certain presumption about human nature. Since humans have a natural affinity for truth (EE I.6, 1216b30-1; cf. Rh I.1, 1355a15-18), their beliefs, though not always true, will seldom be wholly mistaken (Meta II.1, 993a30-b11). Consequently, Aristotle supposes that accounts that fail to achieve at least partial agreement with universally held beliefs are very likely to be false. This observation reveals that Aristotle's concern with general agreement in the *Eudemian Ethics* is subordinate to a concern for truth. He wants a generally convincing account of ethical matters because he thinks that radical conflict with universally held beliefs is a sign of falsehood (Karbowski, 2019, p.111 e 112).

elas são apresentadas e quais problemas aparecem ao se tratá-las como *endoxa* ou *phainómena*.

As proposições (i) a (v) são introduzidas pelo verbo *δοκέω*, que podemos traduzir por pensar ou ter uma opinião a respeito. “Pensa-se” poderia indicar a apresentação de opiniões compartilhadas pela maioria, ou seja, as proposições (i) a (v) poderiam ser *endoxa*. Vejamos cada uma individualmente.

Conforme a proposição (i), pensa-se que a continência e a resistência são coisas boas e louváveis. Conforme a proposição (ii) pensa-se que a acrasia e a lassidão são coisas más e reprováveis. Como vimos previamente, Aristóteles inicia o livro VII com uma espécie de taxonomia das disposições morais que se deve evitar e seus contrários. O que é apresentado nessas duas proposições corresponderia a essa taxonomia?

De acordo com a taxonomia inicial, a acrasia constitui uma disposição moral que se deve evitar, enquanto a continência corresponde ao seu contrário. Ao longo da investigação, veremos Aristóteles concluir que a acrasia leva a ações e comportamentos reprováveis, logo, trata-se de uma disposição moral que deve ser evitada. Mas também veremos que a acrasia se diferencia da deficiência moral na medida em que o acrático ainda tem seu raciocínio operando conforme princípios morais corretos, sendo apenas vencido por suas potências desiderativas, que operam em desacordo com esse raciocínio, na hora de praticar suas ações. O caso do deficiente moral constitui a disposição moral que é considerada absolutamente má, de modo não qualificado, sendo que o acrático só é mau em um sentido qualificado, como irá afirmar Aristóteles:

T25: Mas há pessoas de certa espécie que abandonam sua escolha em consequência de emoções e contrariamente à reta razão - pessoas dominadas pela emoção de tal forma que não são capazes de agir segundo a reta razão, mas não dominadas a ponto de ser levadas a crer que devem buscar tais prazeres de qualquer maneira; são estas as pessoas acráticas; elas são melhores que as concupiscentes, e não são irrestritamente más, pois o que há nelas de melhor, ou seja, a razão, é preservado (EN VII-8 1151a20-1151a26)<sup>39</sup>.

Com respeito à continência, seria necessário determinar se ela também seria boa apenas em um sentido qualificado. Ainda que Aristóteles não se pronuncie expressamente a esse respeito no livro VII, ao acompanhar a investigação, somos levados a crer que sim. Pois o desacordo entre as potências racionais e desiderativas faz com que o continente

---

<sup>39</sup> ἔστι δέ τις διὰ πάθος ἐκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃν ὥστε μὲν μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κρατεῖ τὸ πάθος, ὥστε δ' εἶναι τοιοῦτον οἷον πεπεῖσθαι διώκειν ἀνέδην δεῖν τὰς τοιαύτας ἡδονὰς οὐ κρατεῖ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀκρατής, βελτίων <ὦν> τοῦ ἀκολάστου, οὐδὲ φαῦλος ἀπλῶς· σφύζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἢ ἀρχή (EN VII-8 1151a20-1151a26).

não encontre prazer na prática das boas ações, como acontece com alguém dotado de excelência moral. O continente, ainda que pratique as mesmas ações virtuosas que o virtuoso pratica, o faz às custas de um sofrimento interior, sendo possível, então, concluir que seu comportamento não contribui para seu prazer. Logo, o continente não pratica essas ações da mesma maneira que o virtuoso. A continência seria, assim, uma disposição moral inferior à excelência moral, do ponto de vista da realização do agente moral, boa apenas em um sentido qualificado e que diz respeito ao resultado obtido, que é a prática de boas ações. Quanto a ser louvável Aristóteles também entende que sim, a continência é louvável, na medida em que esse indivíduo não tem sua parte desiderativa treinada corretamente e mesmo sob a ação de fortes desejos, o que não ocorre no caso do moderado, ele é capaz de seguir o que determina seu pensamento.

Nesse caso, se levarmos em conta o que conclui Aristóteles com sua investigação, não poderíamos tratar as duas primeiras opiniões, expostas em (i) e (ii), como *phainόμενα*, irrestritamente, ou seja, proposições que apresentariam duas características verdadeiramente atribuídas a cada um dos itens investigados. A acrasia não é uma disposição moral má em sentido absoluto e não qualificado, nem a continência boa em sentido absoluto e não qualificado, ainda que a acrasia seja reprovável e a continência louvável. Vejamos o que ocorre com as proposições (iii) a (v), também precedidas pelo verbo *δοκέω*.

A proposição (iii) declara que continência e acrasia se relacionam com o acordo ou desacordo entre pensamento e ação. Pensa-se que o continente age conforme o resultado de seu raciocínio enquanto o acrático não, e isso parece ser um *endoxon*. Aqui cabe analisar a maneira como Aristóteles entende as ações humanas o que já nos aponta para a principal característica do par de disposições que é seu objeto de investigação.

No livro III do *De Anima*, a partir do capítulo 9, Aristóteles investiga qual potência da alma seria a responsável pelo movimento dos animais. Após problematizar a questão, ele constata a impossibilidade de haver uma única capacidade responsável:

T26: Mostra-se, então, que há dois fatores que fazem mover: o desejo ou o intelecto, contanto que se considere a imaginação um certo pensamento. Pois muitos seguem as suas imaginações em vez da ciência, mas nos outros animais não há nem pensamento, nem raciocínio, e sim imaginação. Logo, são estes os dois capazes de fazer mover segundo o lugar: o intelecto e o desejo, mas o intelecto que raciocina em vista de algo e que é prático, o qual difere do intelecto contemplativo quanto ao fim. E todo desejo, por sua vez, é em vista de algo; pois aquilo de que há desejo é o princípio do intelecto prático, ao passo que o último item pensado é o princípio da ação.

Assim, mostra-se razoável que sejam estes dois os que fazem mover: desejo e raciocínio prático. Pois o objeto desejável move e por isso o raciocínio também move: porque o desejável é o seu princípio. (DA III-9 433a9 - 433a 17)<sup>40</sup>

Como se vê, a ação humana, para Aristóteles, resulta da combinação de duas capacidades presentes na alma humana: uma capacidade racional e outra capacidade desiderativa. Apenas o intelecto não é capaz de mover, sem a presença do desejo. A principal característica do par de disposições composto por continência e acrasia é o desacordo entre essas duas potências e aparece na terceira proposição selecionada por Aristóteles, entre as coisas que são ditas: a parte desiderativa não deseja conforme o resultado calculado como correto pela parte racional. No acrático, os desejos, que estão em desacordo com o que ordena o intelecto, se tornam a motivação da ação praticada e ela ocorre em desacordo com o pensamento desse indivíduo. No continente, ainda que as duas potências discordem, o indivíduo age conforme orienta o seu intelecto, contrariamente aos seus desejos, como se observa no desenrolar da investigação na medida em que são formuladas as definições dessas duas disposições morais.

As proposições (iv) e (v), as últimas precedidas pelo verbo *δοκέω*, completam o quadro introduzido pela proposição (iii) e apresentam diretamente o desacordo entre as duas potências que dão origem à ação humana, pensamento e desejo, desacordo ao qual Aristóteles se refere no *De Anima* e do qual tratamos acima.

Conforme a introdução pelo verbo *δοκέω* essas três proposições parecem ser *endoxa*. E, se levarmos em conta a maneira como a ação humana é compreendida por Aristóteles, essas opiniões compartilhadas que são descritas nas proposições (iii), (iv) e (v) também constituiriam *phainómena*, pois expõem dois aspectos verdadeiros das disposições da acrasia e da continência. A proposição (iii) expressa algo verdadeiro: o desacordo entre ação e pensamento no caso do acrático, e o acordo entre ação e pensamento no caso do continente. E as proposições (iv) e (v) também: expressam o desacordo entre os desejos e o pensamento tanto no caso continente quanto do acrático. Ainda que Aristóteles só venha a ter essa confirmação em um momento posterior da investigação, na medida em que as definições dessas disposições morais vão sendo formuladas e sua teoria da acrasia ganha forma, a princípio, a observação da experiência cotidiana e a opinião partilhada a respeito do tema permitem identificar essas

---

<sup>40</sup> Todas as citações da *De Anima* usadas nesse trabalho são da tradução feita diretamente do grego por Maria Cecília Gomes dos Reis.



características verdadeiras em relação as disposições estudadas e podem servir de pontos de partida da investigação.

As proposições (vi) a (viii) apresentam um conjunto de opiniões que mostram uma certa confusão conceitual e a dificuldade das pessoas em discernir o concupiscente do acrático, e o moderado do continente. Parece que a proposição (vi) é claramente um *endoxon*, pois afirma que é opinião de todos que pessoas moderadas são também continentes e resistentes. Quanto a sua verdade veremos no decorrer da investigação que não é o caso. Na medida em que Aristóteles diferencia essas disposições, os motivos da confusão aparecem e vemos que o que é descrito em (vi) não poderia constituir um *phainómenon*, pelo menos não no sentido que um *phainómenon* deveria ter em um tratado científico de Aristóteles.

Já as proposições (vii) e (viii) se quer poderiam ser *endoxa* no sentido de uma opinião que é partilhada pela maioria das pessoas, pois Aristóteles deixa claro que se trata de uma discordância sobre o tema e que alguns pensam que pessoas continentes são sempre moderadas, enquanto outros não, e alguns chamam as pessoas concupiscentes de acráticos e os acráticos de concupiscentes indiscriminadamente, enquanto outros os distinguem.

Uma possibilidade seria que se trate das opiniões de sábios, que discordam entre si, e cujas opiniões também não encontram resistência na opinião da maioria, não sendo, portanto, paradoxais. Outra possibilidade é que o que Aristóteles toma como evidência empírica nesse caso seja a existência de uma confusão entre esses conceitos na maneira como as pessoas os utilizam ordinariamente. Ou seja, é evidente que as pessoas confundem o continente com o moderado e o acrático com o concupiscente.

De qualquer forma, as opiniões expostas pelas proposições (vi) a (viii) serão problematizadas e o que se verá é que elas mostram como as pessoas misturam esses conceitos: não há clareza a respeito de como distinguir o continente do moderado ou o acrático do concupiscente, até que as definições dessas disposições morais sejam formuladas e expliquem que se trata de disposições cujo objeto com que se relacionam é o mesmo, mas cuja relação com esse mesmo objeto é diferente.

A proposição (ix) introduz a relação da sabedoria prática com a acrasia e, também, mostra que se trata de um ponto sobre o qual há desacordo: poderia o *phrónimos* ser acrático? Essa confusão também encontra respaldo em uma falta de conhecimento sobre o próprio funcionamento da ação humana, tema que Aristóteles aborda no livro III do *De*

*Anima*. Há diferentes capacidades atuando na alma daquele que age. Por um lado, temos as potências racionais, a sabedoria prática mais especificamente, operando no sentido de conectar um conjunto de princípios universais com as percepções de situações particulares de modo a encontrar a melhor maneira de realizar o que deseja o agente. Mas por outro, o que motiva o agente é outra potência, distinta da potência racional e da própria percepção. No processo de deliberação, que termina com uma escolha, o acrático parece se sair bem. O problema com esse agente ocorre no fato de que ele não age conforme essa escolha porque seus apetites são fortes e contrários ao que determina sua razão, e o tornam incapaz de se controlar.

Uma possibilidade aqui é que ao observar a experiência ordinária as pessoas detectam certos indivíduos considerados sábios, pessoas boas em deliberar e escolher corretamente, que incorrem em ações contrárias ao que afirmam saber ser correto, o que coloca em dúvida qual seria a relação da acrasia com a sabedoria prática. Esse problema só terá uma explicação na medida em que Aristóteles esclarece que tipo de conhecimento está em jogo nos casos de acrasia, o que ele faz no decorrer da investigação. E o que é uma questão central, pois coloca em xeque a própria existência da acrasia. Conforme a teoria de Aristóteles, veremos que é impossível alguém ser ao mesmo tempo um sábio prático e ser acrático, pois como ele mesmo afirma, o sábio prático é quem possui todas as demais virtudes e age conforme elas.

Por fim, a proposição (x) introduz o problema de qual seria o objeto da acrasia, pois verifica-se que, no uso ordinário da linguagem, os homens são ditos acráticos também com relação à cólera (*θυμός*), à honra (*τιμή*) e ao ganho (*κέρδος*) (e não apenas com relação aos prazeres corporais).

As duas últimas proposições, (ix) e (x), parecem a princípio tipos de dados que alguns intérpretes diriam ser caracteristicamente tratados como *phainómena* na ética de Aristóteles: respectivamente, a experiência cotidiana e o uso ordinário da linguagem. Observa-se que, na vida cotidiana, pessoas consideradas sábias práticas incorrem em comportamentos considerados característicos de pessoas acráticas? Poderia ser o caso aqui. E o uso ordinário do termo “*acrático*” se dá com relação a diferentes tipos de excessos e desejos: será que a acrasia é uma disposição que diz respeito a todos esses tipos de excessos? Essas questões só serão esclarecidas na medida em que Aristóteles identifica precisamente o objeto da acrasia, e o tipo de conhecimento que tem o acrático, identificando porque esse conhecimento não resiste diante dos desejos desse indivíduo. E veremos que conforme a teoria de Aristóteles nenhuma das afirmações pode ser tomada

como verdadeira, logo, não seria possível que as afirmações em si fossem tomadas como *phainómena* ao longo da investigação.

## **CAPÍTULO 2 - A INVESTIGAÇÃO A RESPEITO DA ACRASIA: PROBLEMATIZAÇÃO E RESOLUÇÃO DAS APORIAS**

O capítulo 2 do Livro VII contém a problematização das coisas ditas a respeito da acrasia que foram enumeradas por Aristóteles no capítulo 1. Aristóteles toma cada uma das opiniões expressadas nesse conjunto de proposições iniciais e as compara entre si e com outras posições que não estão sob disputa, estabelecendo um quadro de problemas cuja resolução será bastante útil no processo de construção da definição que diz precisamente o que é a acrasia.

Nos capítulos 3 a 10, Aristóteles se dedica à resolução das aporias resultantes da problematização, em um processo que resulta na identificação dos principais elementos necessários para a formulação da definição de acrasia. E a definição dessa disposição moral vem para esclarecer o motivo das confusões conceituais expressas nas opiniões levantadas no início da investigação.

Na sequência farei a exposição dos capítulos 2 ao 10 dividindo a investigação aristotélica nos três pontos centrais para a formulação da definição de acrasia. Lembrando que o texto aristotélico apresenta a relação das opiniões no capítulo 1, a problematização dessas opiniões com a identificação das aporias resultantes no capítulo 2 e a resolução das aporias por meio da construção da definição de acrasia nos capítulos 3 a 10.

Na exposição que se segue, irei reunir dentro de cada ponto central da formulação da definição as opiniões relacionadas a ele e as aporias identificadas por Aristóteles a respeito desses pontos, mostrando como cada um dos procedimentos resulta em um elemento central da definição de acrasia.

Na parte 1, trato do estabelecimento da existência da acrasia, que envolve a problematização das proposições (iv) e (ix), e a resolução das aporias relacionadas a elas. Essa parte da investigação diz respeito a entender que tipo de saber o acrático tem e se isso é determinante na prática de suas ações.

Na parte 2, mostro como Aristóteles identifica o objeto da acrasia, estabelecendo que existe um tipo de acrasia não qualificada, ou seja, dita de modo geral. Nessa parte trato da problematização da proposição (x).

Na parte 3, analiso a problematização das proposições (vi), (vii) e (viii), passo determinante para diferenciar a acrasia da concupiscência, pois mostra que a acrasia constitui uma disposição moral singular e com uma causa distinta da concupiscência. De

certo modo, a problematização das proposições (i), (ii) e (iii) se relaciona com essa parte da investigação, porque é aqui que fica estabelecido que continência e acrasia não constituem, respectivamente, uma excelência e uma deficiência moral. Não se poderia, então, dizer que a continência é absolutamente boa, nem que a acrasia é absolutamente má.

## 2.1 - O estabelecimento da existência da acrasia

### 2.1.1 - Problematização das opiniões

A primeira proposição problematizada é a (iv), que afirma que o acrático, sabendo que age mal, o faz por causa de suas emoções (*πάθος*). Essa proposição expõe uma opinião partilhada pelas pessoas e identifica como causa da acrasia as emoções. Aristóteles contrasta essa opinião com a afirmação de Sócrates, que defende que alguém que sabe o que é melhor para si não se deixaria dominar pelas emoções:

T26: Passando às dúvidas que o assunto suscita, pode-se perguntar como uma pessoa que tem uma concepção correta das coisas pode ser acrática em suas ações. Há quem diga que isto é impossível quando se tem uma concepção correta das coisas, pois seria estranho, como pensava Sócrates, que, sendo uma pessoa dotada de conhecimento, qualquer outra coisa pudesse sobrepor-se ao conhecimento e arrastá-lo como a um escravo. Sócrates opunha-se totalmente a tal noção, sustentando que não existe aquilo que se chama de acrasia, pois ninguém, dizia ele, age contrariamente ao que considera melhor, consciente de estar agindo mal, a não ser por ignorância (EN VII-2 1145b20-1146b27)<sup>41</sup>

Aristóteles apresenta a posição de Sócrates<sup>42</sup> como algo que “contradiz manifestamente os *phainόμενα*”. Mas o que seriam aqui esses *phainόμενα* que a recusa

<sup>41</sup> Ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεται τις. ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὐ φασί τινες οἶόν τε εἶναι· δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν (EN VII-2 1145b20-1146b27).

<sup>42</sup> A teoria de Aristóteles a respeito da acrasia e a maneira como ele aborda a posição de Sócrates a respeito desse tema é objeto de muitas discussões. Como explica Pierre Destrée, no artigo *Acrasia* entre Aristóteles e Sócrates, sua explicação parece ser um “verdadeiro paradoxo” na medida em que ele parece avaliar, ao mesmo tempo, a opinião geral que atribui a falha moral a uma fraqueza da vontade e a posição de Sócrates que entende que a falha moral resulta de uma falha cognitiva. Destrée descreve o panorama das discussões sobre esse problema da seguinte maneira: “Desde o séc. XIX, os intérpretes tentaram resolver este paradoxo, no qual a figura de Sócrates está no centro, tomando partido seja pela primeira, seja pela segunda possibilidade desta alternativa. Os defensores de uma interpretação intelectualista compreendem a explicação dada em VII iii/5 seja negligenciando totalmente estas outras passagens que parecem claramente menos “intelectualistas” e mais próximas da visão comum, seja acusando Aristóteles de nos apresentar duas versões incompatíveis da acrasia. Porém, os defensores de uma interpretação não-intelectualista levam a sério os textos de Aristóteles que dão aval à concepção comum da acrasia e tentam minimizar a problemática da ignorância, em VII iii/5, interpretando-a de maneira quase metafórica como uma falta de

de Sócrates em reconhecer a existência da acrasia contradiz? Uma possibilidade seria o fato de que as pessoas reconhecem a existência de pessoas acráticas na experiência cotidiana, ou seja, parece ser evidente que a acrasia existe. A experiência da vida cotidiana nos mostra casos de pessoas que apresentam esse tipo de comportamento, como aponta Aristóteles, ao afirmar que “de fato, é claro que a pessoa acrática não considera a sua ação acertada antes de ser afetada por esta deficiência moral” (EN VII-2 1145b30-1146b31). Ou seja, observa-se que, na experiência ordinária, certas pessoas afirmam agir contrariamente ao que acreditam ser o correto.

Outra possibilidade é o reconhecimento de que o estado cognitivo que resulta da posse de pelo menos um tipo de conhecimento, o teórico, a mais forte das disposições como afirma Aristóteles, deveria ser capaz de resistir aos desejos.

Inicialmente, Aristóteles considera a possibilidade de ser esse o tipo de conhecimento (*epistéme*) que o acrático possui, um tipo de conhecimento que ele entende como sendo de tipo teórico. Assim, a problematização inicial pode ser formulada, em linhas gerais, da seguinte maneira:

- a) quem age mal o faz ou por não possuir conhecimento (por ignorância) ou por possuir conhecimento e agir em desacordo com esse conhecimento por causa das paixões (acrasia);
- b) nada é mais forte que o conhecimento, logo, alguém que possua conhecimento não age contrariamente a esse conhecimento, movido por suas paixões;
- c) assim, apenas por não ter conhecimento (por ignorância) alguém age mal;

Como apontamos, Aristóteles não explicita quais são os *phainómena* que ele entende que são contrapostos ao se negar que a acrasia existe, mas parece que o que é evidente, pela experiência da vida, é que existem essas pessoas que antes de se encontrarem no estado de acrasia, não pensavam que deveriam agir do modo como agiram sob o domínio de suas paixões. A outra é a de que pelo menos o conhecimento teórico deveria resultar em um estado capaz de resistir às paixões. O reconhecimento da

---

desejo. Os primeiros pensam que Aristóteles dá finalmente aval à posição de Sócrates, enquanto os segundos pensam que a referência a Sócrates em VII iii/5 deve ser compreendida de modo irônico” (Destrée, 2004, p. 136-137). Destrée, por sua vez, tenta uma alternativa que ele denomina de conciliadora, entendendo que quando Aristóteles mobiliza o uso do termo saber em dois sentidos o que ele pretende é conciliar a opinião ordinária com a posição de Sócrates: “Sócrates tem razão em falar de ignorância se por “ignorância” se entende falta de “saber prático”, mas está errado se se entende qualquer tipo de “saber”. A opinião comum tem razão em dizer que o acrático tem um saber, mas se trata somente de um “saber teórico”; ela está errada se pensa que se trata de um “saber prático”” (Destrée, 2004, p. 137).

existência de pessoas acráticas na experiência cotidiana e do estado cognitivo resultante da posse de conhecimento teórico como capaz de resistir às paixões parece desencadear uma situação aporética.

Para resolver o problema, Aristóteles sugere, então, que se investigue se o acrático tem mesmo algum tipo de conhecimento e de que tipo é esse conhecimento. Pois parece ser evidente que ele possui algum tipo de conhecimento, na medida em que reconhece a natureza vil de seus atos.

Aristóteles apresenta, então, um segundo posicionamento, atribuído àquelas pessoas que concordam com certas colocações de Sócrates, mas não com outras. Essas pessoas, conforme Aristóteles, concordam com a afirmação de Sócrates de que nada é mais forte que o conhecimento, mas não concordam que ninguém age contrariamente ao que sabe ser o melhor para si. Propõem, então, que o que o acrático tem quando é dominado por suas paixões não é conhecimento (*epistème*), pois da posse do conhecimento resultaria uma convicção forte, mas sim opinião (*dóxa*), da qual resultaria apenas uma convicção fraca.

Aristóteles, então, problematiza a posição dessas pessoas. Se for o caso que o acrático se guia por convicções fracas, resultantes da posse de opinião, e não por convicções fortes, resultantes da posse do conhecimento, afirma ele, e apenas convicções fortes podem resistir às paixões, nós deveríamos perdoar o acrático por ceder à força dos apetites diante de convicções fracas. Mas o que se observa na experiência cotidiana é que esse não é o caso: não perdoamos as deficiências morais ou outros estados morais reprováveis. Logo, o argumento apresentado por essas pessoas, também conduz a uma aporia na medida em que contradiz algo que é reconhecidamente aceito na experiência ordinária. O argumento seria o seguinte:

- a) o conhecimento leva a uma convicção forte e a opinião leva a uma convicção fraca;
- b) uma convicção fraca é impotente perante a força das paixões;
- c) o acrático não possui conhecimento: apenas opinião;
- d) logo, o acrático só possui uma convicção fraca, sendo incapaz de resistir às paixões;
- e) portanto, nós deveríamos perdoá-lo por considerar que se guia por convicção fraca e que apenas convicções fortes podem resistir às paixões.

Na sequência, então, Aristóteles levanta uma terceira possibilidade trazendo para o debate mais uma das proposições apresentadas no início da investigação quando ele enumerou as coisas ditas a respeito da acrasia: a proposição (ix). Segundo (ix), às vezes as pessoas dizem que o sábio prático (*phrónimos*) não pode ser acrático. Mas às vezes elas dizem que os sábios práticos também podem ser acráticos. Seria então a sabedoria prática (*phrónesis*), o tipo de conhecimento possuído pelo acrático? A conclusão de Aristóteles é que isso também resultaria em um problema, pois seria absurdo que o sábio prático, alguém que tem outras virtudes (excelências morais), e que age conforme estas virtudes, incorresse nos mesmos excessos que o acrático. O sábio prático é justamente aquele que é reconhecidamente dotado do mais forte dos estados morais, e por isso ele não poderia ser dominado pelas paixões. Seria absurdo um homem ser ao mesmo tempo um sábio prático e um acrático (EN VII-2 1146a4-1146a9).

Seguindo o curso da problematização exposta por Aristóteles, vemos que ele analisou inicialmente se o conhecimento possuído pelo acrático seria o conhecimento teórico (*epistéme*), mas essa tentativa terminou em aporia. Na sequência, tentou checar a possibilidade de se tratar de opinião ou crença (*dóxa*), o que também resultou em aporia. Por fim, tentou testar se seria o caso que o acrático teria um tipo de conhecimento prático (*phrónesis*), mas a tentativa implicaria na aceitação de uma afirmação absurda. Assim, ele conclui a problematização a respeito do tipo de conhecimento que deveria possuir o acrático em uma situação aporética, cuja resolução ele vai encaminhar mostrando que a abordagem não deve ser exatamente pelo ponto de vista do tipo de conhecimento envolvido na ação do acrático, como veremos a seguir.

### **2.1.2 - Resolução das Aporias**

Como vemos, a problematização realizada no capítulo 2 resultou em alguns impasses. Verifica-se, pela experiência da vida cotidiana, que certas pessoas agem contrariamente ao que dizem reconhecer como o modo correto de agir, o que leva a crer que essas pessoas, chamadas de acráticas, possuem algum tipo de conhecimento. Mas quando se examina qual seria o tipo de conhecimento que o acrático possui, se chega sempre a uma situação aporética. Conhecimento teórico (*epistéme*), opinião (*dóxa*) e sabedoria prática (*phrónesis*) foram os candidatos elencados no processo problematização, mas todos levaram a aporias.



Aristóteles, então, ataca o problema mostrando inicialmente que não faria diferença do ponto de vista da convicção se esse conhecimento fosse conhecimento teórico ou opinião verdadeira:

T27: A ideia de que as pessoas acráticas agem contra a opinião verdadeira e não contra o conhecimento é irrelevante para a nossa argumentação, pois algumas pessoas sustentam suas opiniões sem hesitação e pensam que elas são conhecimento exato. Então, se a fraqueza de convicção for o critério para decidirmos se devemos dizer que as pessoas que agem contra a sua concepção do que é correto apenas opinam, sem ter o conhecimento do que é correto, não haverá realmente qualquer diferença a este respeito entre opinião e conhecimento, já que algumas pessoas se mostram tão convencidas a propósito daquilo sobre que opinam quanto outras a propósito daquilo que elas conhecem (Herácleitos é uma evidência disto) (EN VII-3 1146b24-1146b31)<sup>43</sup>

Como coloca Aristóteles, se o acrático age contrariamente à opinião verdadeira ou ao conhecimento não faz diferença: o resultado é o mesmo, pois alguns homens demonstram plena convicção ainda que o que possuem seja opinião. Aristóteles ataca a premissa de que o conhecimento implicaria em uma convicção forte enquanto a opinião implicaria em uma convicção fraca, mostrando que isso contraria o que se observa, e descartando, assim, que o nível de convicção de uma pessoa seja determinado pelo fato de ela ter opinião ou conhecimento. Logo, diferenciar conhecimento de opinião pelo nível de convicção que deles advém não funciona, pois com base nesse critério não haveria diferença entre ambos.

Aristóteles propõe então, que se observe o problema a partir de dois pontos, que ele nos apresenta como sendo relevantes para o entendimento da questão da acrasia. O primeiro diz respeito a dois sentidos distintos em que dizemos que alguém tem conhecimento: quando uma pessoa tem esse conhecimento e faz uso dele e quando ela tem esse conhecimento, mas não faz uso dele. O outro ponto diz respeito a existência de dois tipos distintos de premissas se interpretarmos a ação humana como resultado de um silogismo prático: as premissas universais e as premissas particulares. Vejamos como ele aborda cada um desses pontos.

Com relação ao primeiro ponto, o uso do verbo “conhecer” na linguagem ordinária ocorre em dois sentidos, um deles quando estamos efetivamente exercendo o

---

<sup>43</sup> Περὶ μὲν οὖν τοῦ δόξαν ἀληθῆ ἀλλὰ μὴ ἐπιστήμην εἶναι παρ' ἧν ἀκρατεύονται, οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸν λόγον· ἐνιοὶ γὰρ τῶν δοξαζόντων οὐ διστάζουσιν, ἀλλ' οἶονται ἀκριβῶς εἰδέναι. εἰ οὖν διὰ τὸ ἡρέμα πιστεύειν οἱ δοξάζοντες μᾶλλον τῶν ἐπισταμένων παρὰ τὴν ὑπόληψιν πράζουσιν, οὐθὲν διοίσει ἐπιστήμη δόξης· ἐνιοὶ γὰρ πιστεύουσιν οὐδὲν ἧττον οἷς δοξάζουσιν ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίστανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος (EN VII-3 1146b24-1146b31).

conhecimento e outro quando não estamos. E esse seria um ponto relevante na discussão da acrasia segundo Aristóteles:

T28: Entretanto, já que usamos a palavra "conhecer" em dois sentidos (dizemos que tanto as pessoas que têm conhecimento, mas não o usam, quanto as que o usam "conhecem"), fará diferença, neste caso, uma pessoa agir como não devia, se ela tiver conhecimento, mas não o estiver usando, pois na última hipótese sua conduta parecerá estranha, mas não parecerá estranha se ela estiver usando o conhecimento (EN VII-3 1146b31-1146b35)<sup>44</sup>

Sob esse aspecto, afirma Aristóteles, a situação do acrático pode ser compreendida como a de alguém que possui conhecimento em um determinado sentido que equivale a não ter esse conhecimento, porque ele não está sendo efetivamente empregado no momento da ação. Aristóteles, então, equipara a condição do acrático a de pessoas adormecidas, loucas ou bêbadas:

T29: ... de fato, na própria hipótese de termos o conhecimento e não o usarmos vemos uma diferença de estado, se admitirmos a possibilidade de termos conhecimento em uma acepção e em outra acepção não o termo, como no caso de uma pessoa adormecida, louca ou embriagada. E esta é justamente a condição das pessoas sob a influência de emoções, pois ímpetos de cólera e desejos sexuais, além de outras emoções, alteram efetivamente nossas condições fisiológicas. e em alguns casos produzem até acessos de loucura. É claro, então, que podemos considerar que as pessoas acráticas estão numa condição idêntica à das pessoas adormecidas, loucas ou embriagadas. (EN VII-7 1147a11-1147a17)<sup>45</sup>

A outra distinção relevante, segundo Aristóteles, que pode nos ajudar a entender a acrasia, é a distinção entre premissas universais e particulares:

T30: Ademais, já que há duas espécies de premissas quando se trata da conduta, nada impede uma pessoa de agir contra o conhecimento quando ela conhece ambas as premissas, mas está exercitando seu conhecimento da premissa universal e não da particular, pois a ação se relaciona com fatos particulares. Além disso, há uma distinção a respeito da premissa universal: um dos universais é predicado do próprio agente e o outro é predicado da coisa (por exemplo, a pessoa pode conhecer e estar cônica do conhecimento de que certo alimento seco é bom para todos os homens e de que ela mesma é um homem, ou até de que um alimento de certa espécie é seco, mas ou a pessoa não possui ou não está exercitando o conhecimento da circunstância de aquele alimento que está diante dela ser um alimento daquela espécie).

<sup>44</sup> ἀλλ' ἐπεὶ διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι), διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ καὶ τὸ θεωροῦντα ἃ μὴ δεῖ πράττειν [τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα]· τοῦτο γὰρ δοκεῖ δεινόν, ἀλλ' οὐκ εἰ μὴ θεωρῶν (EN VII-3 1146b31-1146b35).

<sup>45</sup> ἐν τῷ γὰρ ἔχειν μὲν μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσιν ὁρῶμεν τὴν ἔξιν, ὥστε καὶ ἔχειν πως καὶ μὴ ἔχειν, οἷον τὸν καθεύδοντα καὶ μαινόμενον καὶ οἰνωμένον. ἀλλὰ μὴν οὕτω διατίθενται οἱ γε ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες· θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων καὶ ἔνια τῶν τοιούτων ἐπιδήλως καὶ τὸ σῶμα μεθιστᾶσιν, ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν (EN VII-7 1147a11-1147a17).

Evidentemente haverá uma enorme diferença entre essas maneiras de conhecer, de tal forma que conhecer de certa maneira quando se age sem continência não pareceria estranho de forma alguma, ao passo que conhecer de outra maneira quando se age sem continência seria motivo para admiração (EN VII-7 1146b35-1147a10)<sup>46</sup>

Para entender a relevância dessa segunda distinção convém recorrer a maneira como Aristóteles compreende a ação humana. Conforme a compreensão de Aristóteles, “são três os elementos da alma que governam a ação refletida e a percepção da verdade: a sensação (*αἴσθησις*), o pensamento (*νοῦς*) e o desejo (*ὄρεξις*)” (EN VI-3 1139a17-1139a18). No caso da ação, especificamente, Aristóteles entende que a disposição teórica capaz de fazer a conexão entre os conhecimentos universais e cada situação particular será a sabedoria prática (*φρόνησις*) e não o pensamento (*νοῦς*). A sabedoria prática é a disposição moral teórica que opera em relação com a percepção, conectando o conteúdo da experiência (de natureza universal) com as situações particulares (originadas na percepção) e calculando o melhor curso de ação para se aplicar esse conhecimento da experiência em cada situação particular.

No entanto, o que vai determinar a motivação para agir é uma faculdade distinta, conforme Aristóteles apresenta na abordagem da ação no *De Anima*, o desejo (*ὄρεξις*), e se o desejo não for corretamente treinado, a existência de princípios morais adequados na alma humana poderá ser insuficiente para garantir a ação em conformidade com esses princípios. O acrático poderá tanto agir contrariamente à conclusão de sua deliberação, tendo sido capaz de conectar seu conhecimento de universais com a percepção correta de cada situação particular, ou nem ser capaz de deliberar, já que a força de seus apetites o impede até de identificar que naquele caso haveria uma instância particular dos conhecimentos de que dispõe:

T31: Uma das espécies de acrasia é a impetuosidade, e outra é a indolência. Realmente, algumas pessoas, em consequência de suas emoções, depois de deliberar falham quando se trata de pôr em prática as suas resoluções, enquanto outras são dominadas por suas emoções porque não se detêm para deliberar (algumas pessoas resistem à pressão das emoções, agradáveis ou penosas, porque, pressentindo-as e percebendo que elas se aproximam, se põem antecipadamente em alerta, ou seja, alertam o raciocínio, da mesma forma que uma pessoa se torna menos sensível às cócegas se lhe fizeram cócegas antes). As pessoas argutas e excitáveis são as mais propensas à forma impetuosa da acrasia, porque as primeiras, graças à presteza de seu raciocínio, e as

<sup>46</sup> ἔτι ἐπεὶ δύο τρόποι τῶν προτάσεων, ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρας οὐδὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος· πρακτὰ γὰρ τὰ καθ'ἕκαστα. διαφέρει δὲ καὶ τὸ καθόλου· τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν· οἷον ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ συμφέρει τὰ ξηρά, καὶ ὅτι αὐτὸς ἄνθρωπος, ἢ ὅτι ξηρὸν τὸ τοιόνδε· ἀλλ' εἰ τότε τοιόνδε, ἢ οὐκ ἔχει ἢ οὐκ ἐνεργεῖ· κατὰ τε δὴ τούτους διοίσει τοὺς τρόπους ἀμήχανον ὅσον, ὥστε δοκεῖν οὕτω μὲν εἰδέναι μηδὲν ἄτοπον, ἄλλως δὲ θαυμαστόν (EN VII-7 1146b35-1147a10).

últimas, por causa da violência de suas emoções, não esperam que a razão aja, em decorrência de sua propensão para seguir a imaginação. (EN VII-7 1150b19-1150b28)<sup>47</sup>

Assim, conforme Aristóteles, é possível que o acrático, diferentemente do concupiscente, tenha o princípio correto, que é o que há de mais valioso, mas a posse do conhecimento, sozinha, não determina o curso da ação humana. Se o agente não possui também a correta habituação de seus apetites, haverá a discordância entre razão e desejo, que pode impedir a ação conforme o que ordena a parte racional da alma. Desse modo, seja pela incapacidade de agir conforme sua escolha, seja pela alteração da própria percepção da situação particular por seus fortes desejos fazendo com que a deliberação sequer ocorra, é possível que alguém aja em desacordo com um conhecimento que possui:

T32: Portanto, quando estão presentes em nós de um lado um conceito universal proibindo-nos de provar, e de outro lado outro conceito universal dizendo que "tudo que é doce é agradável", além de uma premissa menor dizendo que "aquilo é doce" (e esta premissa menor é ativa), e quando está presente ao mesmo tempo o desejo, então embora o primeiro julgamento universal diga "evite aquela coisa" somos levados para aquela coisa pelo desejo, que pode mover cada uma das partes de nosso corpo. Acontece que, quando as pessoas são deficientes em termos de continência, elas agem sob a influência de uma razão (em certo sentido) e de uma opinião não contrárias à reta razão em si mesmas, mas apenas acidentalmente (o desejo é que é contrário, e não a opinião) (EN VII-3 1147a31-1147b3)<sup>48</sup>

Como vemos, ao desenvolver a investigação a respeito da acrasia, Aristóteles elege os pontos que ele considera relevantes para se compreender a possibilidade dessa disposição existir. Um deles seria a distinção entre premissas universais e particulares, se se compreende a ação humana como resultado de um silogismo prático. O outro seria a distinção entre dois sentidos de conhecer: ter conhecimento quando se faz uso desse conhecimento e ter conhecimento em um sentido em que esse conhecimento não está disponível para ser usado.

O ponto que gostaria de ressaltar, então, é que ainda que a análise aristotélica parta da problematização das opiniões tomadas inicialmente, a teoria da acrasia que ele

<sup>47</sup> ἀκρασίας δὲ τὸ μὲν προπέτεια τὸ δ' ἀσθένεια. οἱ μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλεύσαντο διὰ τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλευσασθαι ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους· ἔνιοι γάρ, ὥσπερ προγαργαλίσαντες οὐ γαργαλίζονται, οὕτω καὶ προαισθόμενοι καὶ προῖδόντες καὶ προεγείραντες ἑαυτοὺς καὶ τὸν λογισμὸν οὐχ ἡττῶνται ὑπὸ τοῦ πάθους, οὐτ' ἂν ἠδὲ ἢ οὐτ' ἂν λυπηρόν. μάλιστα δ' οἱ ὀξεῖς καὶ μελαγχολικοὶ τὴν προπετῆ ἀκρασίαν εἰσὶν ἀκρατεῖς· οἱ μὲν γὰρ διὰ τὴν ταχυτῆτα οἱ δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῆ φαντασίᾳ (EN VII-7 1150b19-1150b28).

<sup>48</sup> ὅταν οὖν ἡ μὲν καθόλου ἐνῆ κωλύουσα γεύεσθαι, ἡ δὲ, ὅτι πᾶν γλυκὸν ἠδύ, τοῦτι δὲ γλυκὸν (αὕτη δὲ ἐνεργεῖ), τύχη δ' ἐπιθυμία ἐνοῦσα, ἡ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο, ἡ δ' ἐπιθυμία ἄγει· κινεῖν γὰρ ἕκαστον δύναται τῶν μορίων· ὥστε συμβαίνει ὑπὸ λόγου πως καὶ δόξης ἀκρατεύεσθαι, οὐκ ἐναντίας δὲ καθ' αὐτήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός – ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ' οὐχ ἡ δόξα – τῷ ὀρθῷ λόγῳ (EN VII-7 1147a31-1147b3).

constrói, e que começa por mostrar a possibilidade de existência de tal disposição, ocorre a partir de dois pontos de partida que são propostos pelo próprio Aristóteles ao longo da investigação: o uso do verbo conhecer de duas maneiras distintas e a distinção entre os tipos de premissa em universais e particulares. É com base nesses dois pontos de partida que ele estabelece o primeiro elemento central para se definir a acrasia: a possibilidade de alguém ter conhecimento e não usar esse conhecimento, que garante que de algum modo o acrático possui conhecimento. E ao mostrar que o acrático possui conhecimento e que ele não é determinante na sua ação, Aristóteles termina por provar a própria possibilidade de existência dessa disposição por meio de um processo de argumentação baseado em certas concepções selecionadas por ele, fundadas na experiência cotidiana e no uso ordinário da linguagem. Passemos então à análise da metodologia empregada nessa parte da investigação.

### 2.1.3 - Análise da metodologia empregada por Aristóteles

Como vimos, Aristóteles efetivamente realiza a problematização de algumas opiniões a respeito da acrasia durante essa parte da investigação. Nem todas elas são opiniões que se encontravam entre aquelas que foram enumeradas no início do livro VII. Como nessa parte o objetivo é estabelecer que tipo de conhecimento o acrático tem, são levadas em conta três proposições da lista inicialmente levantada: a proposição (iv), a proposição (v) e a proposição (ix). A proposição (iv) afirma que o acrático, sabendo que age mal, o faz por causa de suas emoções (*πάθος*). A proposição (v) afirma que o continente, sabendo que seus desejos são maus, não os segue por causa de sua razão (*λόγος*). A proposição (ix) afirma que às vezes se diz que pessoas dotadas de sabedoria prática não podem ser acráticas, mas às vezes se diz que sim.

No processo de problematização dessas opiniões, Aristóteles também leva em consideração duas outras posições. Primeiro a posição de Sócrates, que afirma que ninguém dotado de conhecimento seria dominado pelas paixões, e que implica efetivamente na negação da existência disso que se chama de acrasia. E posteriormente a opinião de algumas pessoas que acreditam que o tipo de conhecimento que o acrático tem é opinião e não o conhecimento teórico.

Quando inicia a problematização das opiniões, Aristóteles afirma que a posição de Sócrates é contrária aos *phainόμενα*. Com isso pode estar se referindo ao fato de que existem pessoas que, antes de agirem movidas por suas paixões, afirmam saber qual seria

a forma correta de agir, e que posteriormente mostram arrependimento por seus atos. Então, a opinião de Sócrates é posta à prova contra uma evidência coletada da experiência cotidiana, que claramente Aristóteles considera um *phainómenon*. Com isso, ele identifica um problema: se o conhecimento ao qual se referem aqueles que agem acriticamente for a *epistéme* e concordarmos com Sócrates que esse é o mais forte dos estados cognitivos, ele deveria ser capaz de resistir às paixões. Logo é preciso investigar que conhecimento é esse do acrático.

Com isso ele passa a considerar outra opinião, a dos que reconhecem, como Sócrates, que nada é mais forte que a *epistéme* e dizem que o tipo de saber que o acrático tem é a *dóxa*. Então, ele compara essa opinião com outro *phainómenon* levando em consideração a questão da convicção relacionada aos dois tipos de conhecimento. Se o que o acrático tem é *dóxa*, estado cognitivo que produz apenas uma convicção fraca, e não *epistéme*, estado cognitivo que produz uma convicção forte, como poderíamos condená-lo por ser incapaz de resistir às paixões? Deveríamos então perdoá-lo. Mas é evidente que isso não ocorre na experiência cotidiana: não perdoamos aqueles que possuem disposições morais reprováveis como a acrasia.

Resta então explorar uma última possibilidade: o tipo de conhecimento que o acrático tem poderia ser a *phrónesis*. Porém, isso seria completamente absurdo, já que isso se contrapõe a um terceiro *phainómenon*: “ninguém dirá que uma pessoa dotada de *phrónesis* é capaz de praticar voluntariamente as ações mais vis” (EN VII-2 1146a6-1146a7).

Como se vê, as opiniões selecionadas inicialmente na investigação faziam referência a certos aspectos gerais: as pessoas concordam que o acrático tem um certo tipo de saber, e age contrariamente a esse saber, e que o continente sabe que suas paixões são ruins e age contrariamente a elas, e as pessoas disputam se o sábio prático poderia ser acrático. Ao problematizar essas opiniões, Aristóteles as reúne sob um único aspecto: a do tipo de saber que o acrático possui. E seleciona novas opiniões, que colocam três possibilidades: a de que esse saber seja *epistéme*, a de que esse saber seja *dóxa* ou a de que esse saber seja a *phrónesis*. E essas opiniões são todas postas à prova contra evidências que claramente são *phainómena*: no primeiro e no segundo casos, uma informação coletada da experiência cotidiana, e no terceiro caso, um *endoxon* no sentido de uma opinião universalmente partilhada.

A resolução do problema começa por descartar que o tipo de conhecimento seja capaz de influenciar o tipo de convicção de um agente: se o acrático é dotado de *epistéme* ou de *dóxa*, é irrelevante para resolver o problema. Por quê? Aristóteles justifica com mais uma informação coletada na experiência e que também se pode considerar um *phainómenon*: “algumas pessoas se mostram tão convencidas a propósito daquilo sobre que opinam quanto outras a propósito daquilo que elas conhecem (Herácleitos é uma evidência disto)” (EN VII-2 1146b30-1146b31).

Estabelecido que o tipo de conhecimento, no sentido de ser conhecimento teórico ou meramente opinativo não é o que importa, Aristóteles apresenta então, finalmente, os *phainómena* que serão os pontos de partida dessa parte de sua investigação: i) o fato de que usamos o verbo conhecer em dois sentidos; e ii) a existência de dois tipos de premissas envolvidas no silogismo prático ao deliberarmos sobre nossas ações.

O primeiro *phainómenon* é identificado no uso ordinário da linguagem: “dizemos que tanto as pessoas que têm conhecimento, mas não o usam quanto as que o usam conhecem” (EN VII-2 1146b32-1146b33). O segundo Aristóteles considera como obtido das ciências naturais, que é a distinção entre premissas universais e particulares: “podemos também examinar as causas da acrasia como faria um estudioso da natureza” (EN VII-2 1147a24-1147a25). Do primeiro *phainómenon*, segue-se que é possível ter um conhecimento e não fazer uso dele. A linguagem é evidência disso. Do segundo *phainómenon*, segue-se que a ação humana envolve uma combinação de conhecimentos de tipos universal e particular. E em cada situação experimentada, alguém é levado a combinar um conhecimento de tipo universal, acumulado pela experiência, com um conhecimento de tipo particular obtido imediatamente através da percepção (aqui considero que Aristóteles entende a percepção como o primeiro estágio do conhecimento). Nesse ponto, Aristóteles mobiliza suas próprias teorias a respeito da ação humana, segundo as quais a ação envolve diferentes potências da alma: racionais, perceptivas e desiderativas.

A conclusão de que a condição do acrático é a de alguém que dispõe de algum tipo de conhecimento e é impedido de usá-lo (ou de usá-lo adequadamente) por suas paixões é extraída por Aristóteles de um processo argumentativo que toma por base esses dois *phainómena* que ele próprio mobilizou ao longo da investigação.

Como se vê, considerando essa parte da investigação sobre a acrasia, os pontos de partida são claramente *phainómena*. E a conclusão é que a acrasia existe, pois é possível

que alguém tenha conhecimento, independentemente do tipo, e ainda assim ele não seja determinante no curso da ação.

## 2.2 - O objeto da acrasia

Nessa parte, do trabalho abordo o momento da investigação em que Aristóteles busca identificar o objeto da acrasia para estabelecer se existe um tipo de acrasia não qualificada. Nessa parte a proposição tomada em análise por Aristóteles é a (x), que identifica o uso do termo com relação a diferentes objetos como a cólera (*θυμός*), a honra (*τιμή*) e os ganhos (*κέρδος*).

No início do capítulo 3, ele afirma que uma das etapas da investigação em curso será determinar se a continência e a acrasia se relacionam com todo e qualquer tipo de objeto e se haveria um uso ou sentido não qualificado em que alguém é dito acrático. Sua conclusão é que quando dizemos que algumas pessoas são acráticas sem nenhuma qualificação adicional, estamos sempre nos referindo àquelas pessoas que são acráticas com relação ao mesmo objeto da concupiscência. O homem acrático de maneira não qualificada é aquele que se excede em relação aos prazeres necessários, precisamente o mesmo objeto de excesso dos concupiscentes. Porém, essa relação se dá de uma maneira distinta: enquanto o concupiscente age de acordo com sua escolha e busca o prazer em excesso porque pensa que deve fazê-lo, o acrático em sentido não qualificado busca o prazer ainda que pense que não deve fazê-lo.

A investigação do objeto da acrasia não qualificada se inicia com a seguinte afirmação:

T33: É evidente que tanto as pessoas dotadas de continência quanto as pessoas resistentes, e tanto as pessoas acráticas quanto as pessoas lassoas mostram estas disposições em relação ao prazer e ao sofrimento (EN VII-4 1147b21-1147b23)<sup>49</sup>

Aqui aparece uma afirmação que Aristóteles seleciona como um dos pontos de partida em sua investigação a respeito do objeto da acrasia: essa disposição tem relação com o prazer. Do mesmo modo que a resolução das aporias relacionadas à existência da acrasia tiveram sua resolução partindo de dois *phainόμενα* identificados por Aristóteles (o uso do verbo “conhecer” de duas maneiras distintas e a distinção entre premissas

---

<sup>49</sup> ὅτι μὲν οὖν περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας εἰσὶν οἱ τ' ἐγκρατεῖς καὶ καρτερικοὶ καὶ οἱ ἀκρατεῖς καὶ μαλακοί, φανερόν (EN VII-4 1147b21-1147b23).



universais e particulares), a abordagem da proposição (x) que aponta possíveis objetos da acrasia tem início com a introdução de elementos apresentados pelo próprio Aristóteles como sendo relevantes.

Assim, na sequência, ele nos apresenta mais uma distinção com as mesmas características:

T34: Algumas das coisas que produzem prazer são necessárias, enquanto outras são dignas de escolha em si mesmas, porém admitem excessos; os prazeres do corpo são necessários (entendo por "prazeres do corpo" os inerentes à nutrição e às relações sexuais, ou seja, às funções fisiológicas que definimos como a esfera em que se manifestam a concupiscência e a moderação), enquanto as outras coisas não são necessárias mas são dignas de escolha em si (por exemplo, a vitória, as honrarias, a riqueza e as coisas boas e agradáveis deste gênero) (EN VII-4 1147b23-1147b31)<sup>50</sup>

Aristóteles toma aqui como algo evidente a distinção de dois tipos de prazeres: aqueles relacionados com as necessidades fisiológicas básicas, de ordem irracional, e aqueles relacionados com os desejos de ordem mais racional. Os primeiros são necessários para a própria subsistência dos homens e sua satisfação é medida conforme a necessidade de garantir uma vida adequada dentro da normalidade. Os outros dizem respeito a coisas consideradas boas em si mesmas, mas em relação as quais também se observam excessos.

Essa classificação decorre de um certo conhecimento a respeito do funcionamento da alma baseado nas próprias teorias de Aristóteles. Trata-se de uma concepção que ele nos apresenta em linhas gerais no livro I da EN, e que corresponde à sua abordagem no *De Anima*. Na EN, Aristóteles caracteriza uma das partes irracionais da alma como sendo desiderativa e capaz de obedecer a um princípio racional. Marco Zingano, ao comentar essa divisão aristotélica da alma, entende que a parte desiderativa da alma comporta três tipos de desejo, conforme era crença corrente na antiguidade, o θυμός, a ἐπιθυμία e a βούλησις:

T35: Um primeiro tipo de desejo é o θυμός, que traduzo, faute de mieux, por impulso, a saber, o que ocorre quando reagimos contra algo, particularmente contra uma injustiça; ele é usado como sinônimo de ὀργή, cólera, e o verbo que o acompanha frequentemente é ὀργίζεσθαι, encolerizar-se. A ação resultante de uma reação, justificada ou não, é dita διὰ θυμόν. Aristóteles o liga frequentemente ao sentimento de

<sup>50</sup> ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῶν ποιούντων ἡδονήν, τὰ δ' αἰρετὰ μὲν καθ' αὐτὰ ἔχοντα δ' ὑπερβολήν, ἀναγκαῖα μὲν τὰ σωματικά (λέγω δὲ τὰ τοιαῦτα, τὰ τε περὶ τὴν τροφήν καὶ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρεῖαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωματικῶν περὶ ἃ τὴν ἀκολασίαν ἔθεμεν καὶ τὴν σωφροσύνην), τὰ δ' ἀναγκαῖα μὲν οὐχί, αἰρετὰ δὲ καθ' αὐτὰ (λέγω δ' οἷον νίκην τιμὴν πλοῦτον καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν καὶ ἡδέων) (EN VII-4 1147b23-1147b31).

orgulho e de auto-estima, a coragem sendo sua manifestação mais evidente. Um segundo tipo de desejo é a ἐπιθυμία, o desejo ligado ao que é agradável, como ter ἐπιθυμία por doces, vinhos ou relações sexuais (Top. VI 8 146b11: "desejo do agradável"; VI 7 146a9: ἐπιθυμία συνουσίας, "de copulação") ... O terceiro caso de desejo é a βούλησις, que traduzo por querer, sempre faute de mieux; ela ocorre somente nos seres dotados de razão, pois é um desejo que se engendra envolvendo considerações e expectativas racionais ... (Zingano, 2008, p. 88-89)

Na análise do *De Anima*, esses três tipos compõem os diferentes tipos de capacidades desiderativas da alma humana (ὄρεξις), capazes de motivar o movimento e as ações. As virtudes ou excelências morais são precisamente as virtudes relacionadas à parte desiderativa ou apetitiva da alma. Conforme as entende Aristóteles, a virtude da coragem parece corresponder àquela que lida com o primeiro tipo de desejo, o θυμός, enquanto a virtude da temperança diz respeito ao segundo tipo, a ἐπιθυμία. Assim afirma Aristóteles no livro III da EN, ao encerrar o estudo da coragem e iniciar o estudo da temperança: “Depois da coragem, falemos da moderação, pois estas são aparentemente as formas de excelência moral da parte irracional da alma” (EN III-10 1117b23-1117b24). Os comportamentos apropriados em relação àqueles desejos por coisas dignas de escolha em si mesmas constituem as demais virtudes, que Aristóteles desenvolve na sequência: liberalidade, magnificência, magnanimidade, amabilidade etc. Elas seriam relacionadas com os desejos dos seres dotados de razão, e constituem a βούλησις. Essa compreensão me parece relevante para entender a distinção entre prazeres relacionados a objetos necessários e prazeres relacionados a coisas dignas de escolha em si mesmas que aparece no livro VII.

Das coisas necessárias, conforme Aristóteles, resultam os prazeres do corpo inerentes à nutrição e às relações sexuais (funções fisiológicas), em relação aos quais Aristóteles define a concupiscência e a moderação. As pessoas que incorrem excessivamente nesses prazeres são ditas acráticas sem qualificação. Assim, os continentares em sentido não qualificado são agrupados aos moderados e os acráticos em sentido não qualificado são agrupados aos concupiscentes: pois se relacionam com os prazeres resultantes dos mesmos objetos.

Em relação às coisas dignas de escolha por si mesmas (sendo exemplos delas a vitória, as honrarias, a riqueza e coisas boas e agradáveis deste gênero), mas que admitem excessos, conforme pontua Aristóteles, dizemos que os que incorrem nesses prazeres são acráticos com qualificação: “a respeito de + ‘nome da coisa que gera o prazer’”. Esses, nos diz Aristóteles, são acráticos apenas por semelhança ou analogia, e não há acrasia com respeito a eles, mas pela semelhança se aplica a eles o termo acrasia adicionado da

qualificação “a respeito de” mais o nome do objeto em particular em relação ao qual se dá o excesso (EN VII-4 147b24-1148a4).

Nessa classificação o que se pode perceber é que o principal argumento de Aristóteles para identificar o que seria *acrasia* em sentido não qualificado vem do próprio uso ordinário da linguagem: é com relação ao excesso de prazer a respeito das coisas necessárias a subsistência humana que se usa o termo “acrático” sem qualificá-lo. Com relação às coisas boas em si mesmas, o termo é sempre aplicado com o apêndice que apresenta o objeto do excesso:

T36: Sendo assim, as pessoas que se excedem em relação às últimas contrariando a reta razão de que são dotadas, não são qualificadas simplesmente de *acráticas*, mas de *acráticas* com a restrição “a respeito de dinheiro, proveito, honrarias ou cólera”; de fato, estas pessoas não são simplesmente *acráticas*, pois as consideramos diferentes das *acráticas* em sentido irrestrito, e somente por analogia ...

... Mas entre as pessoas *acráticas* diante dos prazeres do corpo, em relação aos quais qualificamos os homens de moderados ou concupiscentes, as que perseguem os extremos das coisas agradáveis e evitam os extremos das coisas que causam sofrimento (como a fome, a sede, o calor, o frio e todos os tipos de sofrimento relacionados com o tato e o paladar) e agem assim não por escolha, mas contrariamente à sua escolha e ao seu julgamento, são qualificadas de *acráticas*, não com a restrição “a respeito disto ou daquilo” (por exemplo, a respeito da cólera), mas simplesmente *acráticas* (EN VII-4, 1147b32-1148a10)<sup>51</sup>

Vemos aqui que aqueles excessos em relação aos desejos do terceiro tipo, a *βούλησις*, não configuram *acrasia* em um sentido primordial e não qualificado. Quanto aos desejos do primeiro tipo, o *θυμός*, com relação ao qual se desenvolve a virtude da coragem, Aristóteles também exclui a possibilidade da *acrasia* em sentido não qualificado: ele afirma na passagem acima que também com relação à cólera alguém é dito *acrático* em sentido qualificado<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> τούτῳ μὲν οὖν πρὸς ταῦτα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὑπερβάλλοντας τὸν ἐν αὐτοῖς ἀπλῶς μὲν οὐ λέγομεν ἀκρατεῖς, προστιθέντες δὲ τὸ χρημάτων ἀκρατεῖς καὶ κέρδους καὶ τιμῆς καὶ θυμοῦ, ἀπλῶς δ' οὐ, ὡς ἐτέρους καὶ καθ'ὀμοιότητα λεγομένους ...

... τῶν δὲ περὶ τὰς σωματικὰς ἀπολαύσεις, περὶ ἃς λέγομεν τὸν σῶφρονα καὶ ἀκόλαστον, ὁ μὴ τῶν προαιρείσθαι τῶν ἡδέων διώκων τὰς ὑπερβολὰς – καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων, πείνης καὶ δίψης καὶ ἀλέας καὶ ψύχους καὶ πάντων τῶν περὶ ἀφῆν καὶ γεῦσιν – ἀλλὰ παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν, ἀκρατῆς λέγεται, οὐ κατὰ πρόσθεσιν, ὅτι περὶ τὰδε, καθάπερ ὀργῆς, ἀλλ' ἀπλῶς μόνον (EN VII-4, 1147b32-1148a10).

<sup>52</sup> Em EN II-5 Aristóteles afirma que existem 3 tipos de “coisas” na alma humana (*τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ*): afecções (*πάθη*), potências (*δυνάμεις*) e disposições (*ἔξεις*). Acredito que uma taxonomia da alma em operação no comportamento e na ação, conforme Aristóteles, seria mais ou menos a seguinte. Somos afetados pelas afecções de diversos tipos. Elas disparam na alma uma motivação/desejo (*ὄρεξις*) que é, segundo Aristóteles, um dos tipos de potências da alma. Dependendo da afecção, a *ὄρεξις*, ou o desejo, que entra em ação, pode ser a *ἐπιθυμία*, a *θυμός* ou a *βούλησις*. A *ἐπιθυμία* motiva as ações e comportamentos diante das afecções relacionadas às necessidades básicas do corpo. A *θυμός*, conforme podemos ver em

Como se pode observar, toda a argumentação, que busca estabelecer se há um modo não qualificado de acrasia e em relação ao qual alguém é dito acrático desse modo não qualificado, resulta da abordagem de um conjunto de pontos de partida que Aristóteles introduz ao longo da investigação e não exatamente da problematização das opiniões apresentadas no capítulo 1. A proposição (x) apenas introduz certa percepção a respeito do uso impreciso do termo “acrático” na linguagem ordinária. A investigação aristotélica vem esclarecer que aquele uso é apenas por analogia: ou seja, é apenas por analogia que os homens são ditos acráticos com relação a objetos dignos de escolha em si mesmos, como a honra e os ganhos, ou com relação à cólera.

## **2.3 - A diferença entre acrasia e concupiscência e a construção da definição de acrasia**

### **2.3.1 - Problematização**

A definição de acrasia é finalmente formulada, após Aristóteles identificar que essa disposição moral diz respeito à relação com os prazeres resultantes dos mesmos objetos com os quais se constituem as disposições da concupiscência e da moderação. A análise que envolve essa construção tem como ponto de partida a problematização das proposições (vi), (vii) e (viii), que expõem como as coisas ditas a esse respeito expressam uma certa confusão entre o que é continência e o que é moderação, e entre o que é acrasia e concupiscência no uso ordinário da linguagem e na maneira como as pessoas compreendem essas disposições. A razão dessa confusão já se encontra esclarecida: trata-se de disposições morais constituídas na relação com o mesmo objeto. Resta agora esclarecer em que elas se diferenciam umas das outras:

T37: O ponto de partida de nossa investigação é saber se as pessoas dotadas de continência se diferenciam das demais por seus objetivos ou por suas disposições, isto é, se a pessoa é acrática simplesmente porque não pode conter-se diante de certas situações, ou porque tem uma certa disposição, ou então por ambos os motivos. (EN VII-3, 1146b14-116b19)

---

algumas investigações da ética, motiva as ações e comportamentos relacionadas com o medo, o orgulho, a cólera etc. Já a *βούλησις* inicia os comportamentos e ações diante das afetações mais racionais, que afetam especificamente o ser humano, coisas que Aristóteles aparentemente classifica como boas em si mesmas. As ações e comportamentos desencadeados são os responsáveis pela formação das disposições na alma, na medida em que se repetem ao longo do processo de habituação. Assim, ao ser afetado por coisas relacionadas às necessidades corporais as pessoas irão desenvolver, ao longo do tempo, uma das disposições relacionadas a essas afecções como a moderação, a concupiscência, a continência ou a acrasia. Uma das disposições que surgem ao ser afetado recorrentemente pelo medo é a disposição da coragem. E assim por diante com todas as demais.

A resolução dessa questão contém o cerne da diferença entre o acrático e o concupiscente, e tem início ainda no capítulo 2 quando Aristóteles problematiza a confusão entre essas disposições.

O primeiro problema trata da confusão entre os conceitos de continência e moderação:

T38: Outrossim, se a continência pressupõe que se tenha desejos fortes e maus, as pessoas moderadas não terão continência, nem as pessoas dotadas de continência serão moderadas, pois as pessoas moderadas não terão desejos excessivos nem maus. Mas as pessoas dotadas de continência devem necessariamente ter desejos fortes e maus, pois se os desejos são bons a disposição que nos impede de segui-los é má, de tal forma que nem toda continência é boa; se, ao contrário, os desejos são fracos e não são maus, nada há de admirável em resistir-lhes, e se eles são fracos e maus, nada há de notável em resistir-lhes também neste caso (EN VII-2 1146a10-1146a16)<sup>53</sup>

Podemos formular assim o argumento:

- a) a continência diz respeito a capacidade de resistir a apetites fortes e ruins;
- b) logo, o homem continente deve ter apetites fortes e ruins (e resistir a eles);
- c) todos chamam o homem moderado de continente;
- d) logo, o homem moderado também deve ter apetites fortes e ruins;

A aporia resulta do fato de que o homem moderado não tem apetites ruins ou excessivos: logo o homem moderado não pode ser continente, nem o continente moderado. Pois a noção de continência diz respeito justamente a ser capaz de resistir aos fortes apetites. E se a moderação envolve ter apenas apetites bons e não excessivos, a continência sendo moderação nem sempre seria uma coisa boa. Podemos formular assim o argumento seguinte que conduz a uma aporia:

- a) o homem continente é também moderado;
- b) o homem moderado só tem apetites bons e não excessivos;
- c) logo, o homem continente só tem apetites bons e não excessivos;
- d) a continência envolve ser capaz de resistir a apetites;

---

<sup>53</sup> ἔτι εἰ μὲν ἐν τῷ ἐπιθυμίας ἔχειν ἰσχυρὰς καὶ φαύλας ὁ ἐγκρατής, οὐκ ἔσται ὁ σώφρων ἐγκρατής οὐδ' ὁ ἐγκρατής σώφρων· οὔτε γὰρ τὸ ἄγαν σώφρονος οὔτε τὸ φαύλας ἔχειν. ἀλλὰ μὴν δεῖ γε· εἰ μὲν γὰρ χρησταὶ αἱ ἐπιθυμίαι, φαύλη ἢ κωλύουσα ἔστι μὴ ἀκολουθεῖν, ὥσθ' ἡ ἐγκράτεια οὐ πᾶσα σπουδαία· εἰ δ' ἀσθενεῖς καὶ μὴ φαῦλαι, οὐθὲν σεμνόν, οὐδ' εἰ φαῦλαι καὶ ἀσθενεῖς, οὐδὲν μέγα (EN VII-2 1146a10-1146a16).

e) a capacidade de resistir a apetites bons não pode ser uma capacidade boa, nem a capacidade de resistir a apetites fracos pode ser algo louvável.

f) a continência nem sempre é boa e louvável.

E isso também contradiz algo que é afirmado na proposição (i): que a continência inclui-se entre as coisas boas e louváveis.

Nessa sequência, Aristóteles problematiza também a questão de se considerar a acrasia entre as coisas más e reprováveis conforme aparece na proposição (ii):

a) a acrasia torna o homem capaz de abandonar toda e qualquer opinião;

b) se se trata de uma opinião falsa, a disposição que o capacita a abandoná-la não seria algo ruim;

c) logo, a acrasia não é sempre uma coisa má ou reprovável (existe ao menos uma acrasia que é boa).

Novamente, isso contradiz o que é afirmado na proposição (ii), pois a acrasia inclui-se entre as coisas ruins ou reprováveis, conforme essa opinião. Aristóteles ilustra o problema com um argumento sofístico que apresenta justamente essa dificuldade:

T39: Um dos argumentos sofísticos afirma que a loucura associada à acrasia é uma forma de excelência moral; ei-lo: por causa da acrasia uma pessoa louca pratica uma ação contrária ao que ela julga acertado, mas ela crê que as boas ações são más e que não deve praticá-las, e por isto fará o que é bom, e não o que é mau (EN VII-2 1146a27-1146a31)<sup>54</sup>

Por fim, Aristóteles problematiza a confusão entre concupiscência e acrasia do ponto de vista da persuasão:

T40: Mais ainda: uma pessoa que faz e persegue por convicção e cálculo aquilo que é agradável seria considerada melhor que outra que agisse desta maneira em decorrência não de cálculo, mas de acrasia, pois é fácil curá-la, já que ela pode ser persuadida a mudar de ideia. Mas à pessoa acrática pode aplicar-se o provérbio: "Quando a água nos engasga, que outro líquido beberíamos para aliviar-nos?" Se tal pessoa estivesse convencida do acerto daquilo que fez, ela teria desistido se houvesse sido persuadida a mudar de ideia; mas já que não foi persuadida, ela agiu, certa de que estava praticando uma ação completamente diferente (EN VII-2 1146a31-1146b2)<sup>55</sup>

<sup>54</sup> συμβαίνει δὴ ἕκ τινος λόγου ἢ ἀφροσύνη μετ' ἀκρασίας ἀρετή· τάναντία γὰρ πράττει ὢν ὑπολαμβάνει διὰ τὴν ἀκρασίαν, ὑπολαμβάνει δὲ τὰγαθὰ κακὰ εἶναι καὶ οὐ δεῖν πράττειν, ὥστε τὰγαθὰ καὶ οὐ τὰ κακὰ πράξει (EN VII-2 1146a27-1146a31).

<sup>55</sup> ἔτι ὁ τῷ πεπεισθαι πράττων καὶ διώκων τὰ ἡδέα καὶ προαιρούμενος βελτίων ἂν δόξειεν τοῦ μὴ διὰ λογισμὸν ἀλλὰ δι' ἀκρασίαν· εὐιατότερος γὰρ διὰ τὸ μεταπεισθῆναι ἄν. ὁ δ' ἀκρατῆς ἔνοχος τῇ παροιμίᾳ

### 2.3.2 - Resolução das aporias e a definição de acrasia

Conforme podemos observar, já no início da investigação da acrasia, quando Aristóteles enumera as coisas ditas a respeito dessa disposição, fica evidente que existe certa confusão no uso ordinário desse termo. As opiniões selecionadas por Aristóteles são indícios de que as pessoas parecem ter certa dificuldade em distinguir a continência da moderação e a acrasia da concupiscência. Na medida em que a Aristóteles desenvolve sua teoria a respeito da acrasia ele esclarece a causa dessa confusão. Nos capítulos 6 e 7 do livro VII da EN, ele mostra que moderação, continência, concupiscência e acrasia dizem respeito à relação com um mesmo objeto, os prazeres resultantes da satisfação das necessidades básicas do corpo.

A identificação do objeto com o qual se relacionam essas disposições estabelece a base para a construção das definições dessas disposições. E a construção das definições de cada uma dessas disposições visa esclarecer que elas não são a mesma coisa. O continente e o moderado se distinguem na medida em que o homem moderado não é afetado por fortes apetites, enquanto o continente é afetado e resiste a esses apetites. O concupiscente e o acrático também se distinguem, pois enquanto o concupiscente busca os prazeres relacionados a objetos necessários de forma excessiva por escolha, o acrático o faz contra sua razão por não resistir a eles. Assim, trata-se de disposições que devem ser precisamente definidas, e em conjunto, por dizerem respeito à relação com um mesmo objeto, mas caracterizadas por atitudes e condições distintas como Aristóteles coloca:

T41: Já que muitos nomes se aplicam analogicamente, é por analogia que falamos de continência das pessoas moderadas, pois tanto as pessoas dotadas de continência quanto as moderadas são constituídas de maneira a nada fazerem contrariamente à razão por causa de prazeres do corpo; mas as primeiras têm e as últimas não têm maus desejos, e as últimas são constituídas de maneira a não sentir prazeres contrários à razão, enquanto as primeiras são constituídas de maneira a sentir prazer, mas não a serem levadas por eles. Por outro lado, as pessoas incontinentes e as concupiscentes são também parecidas entre si; elas são efetivamente diferentes, mas ambos os tipos buscam os prazeres do corpo, embora as últimas também pensem que devem agir assim, enquanto as primeiras não têm esse pensamento (EN VII-9 1151b33-1152a6)<sup>56</sup>

---

ἐν ἧ φημὲν “ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγη, τί δεῖ ἐπιπίνειν;” εἰ μὲν γὰρ ἐπέπειστο ἃ πράττει, μεταπεισθεὶς ἂν ἐπαύσατο (EN VII-2 1146a31-1146b2).

<sup>56</sup> ἐπεὶ δὲ καθ' ὁμοιότητα πολλὰ λέγεται, καὶ ἡ ἐγκράτεια ἢ τοῦ σώφρονος καθ' ὁμοιότητα ἠκολούθηκεν ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἡδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἡδεσθαι

Para definir cuidadosamente a acrasia é preciso definir essas disposições relacionadas a ela, especialmente a concupiscência, com a qual as pessoas a confundem ordinariamente, além é claro de checar se também ela e seu contrário, a continência, correspondem respectivamente a um vício e uma virtude. Quanto à acrasia, Aristóteles se pronuncia explicitamente e afirma que não se trata de um vício, pois ela não é algo que resulta da escolha: “a acrasia evidentemente não é deficiência moral, embora talvez o seja com algumas restrições, pois a acrasia é contrária à escolha enquanto a deficiência moral é conforme à escolha” (EN VII-7, 1151a6-1151a10). Com relação à continência, nenhuma afirmação explícita é feita no livro VII a esse respeito, mas ao final do livro IV da EN Aristóteles afirma que não se trata de uma forma de excelência moral, mas de uma “forma híbrida de disposição da alma” (EN IV-9 1128b33-1128 b34)<sup>57</sup>, o que podemos entender que decorre justamente do fato de que no continente as partes racional e sensitiva da alma não afirmam/desejam o mesmo, como ocorre no caso daquele que é dotado de moderação, essa última uma virtude moral.

A maneira como ocorre o estudo da acrasia no livro VII, em conjunto com outras disposições semelhantes, como forma de verificar se se trata de um vício, assim como se seu contrário seria uma virtude é um procedimento um pouco peculiar, restrito ao livro VII, mas que pode ser justificado. No livro *Aristotle's Nicomachean Ethics - An Introduction*, Michael Pakaluk sugere uma justificativa possível ao ressaltar que virtude e vício descrevem estados ideais, mas pouco encontrados entre os cidadãos em geral, enquanto a acrasia é o tipo de estado mais comum entre as pessoas ordinárias:

T42: Virtude e vício são, por assim dizer, condições ideais, das quais haverá poucos exemplos puros; seria de se esperar que a maioria das pessoas ficasse em algum lugar entre um e outro. A acrasia seria presumivelmente a categoria na qual a maior parte da ação e do caráter humanos seria classificada (Pakaluk, 2005, p. 235, tradução nossa)<sup>58</sup>

Da forma como Pakaluk interpreta a investigação da acrasia, poderíamos dizer que a continência e a acrasia representam uma situação limítrofe. Enquanto a virtude e o vício em relação aos prazeres corporais, respectivamente a moderação e a concupiscência, constituem condições ideais, que não são comumente encontradas na experiência

---

ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι ὅμοιοι δὲ καὶ ὁ ἀκρατὴς καὶ ἀκόλαστος, ἕτεροι μὲν ὄντες, ἀμφοτέρω δὲ τὰ σωματικὰ ἡδέα διώκουσιν, ἀλλ' ὁ μὲν καὶ οἰόμενος δεῖν, ὁ δ' οὐκ οἰόμενος (EN VII-9 1151b33-1152a6).

<sup>57</sup> οὐκ ἔστι δ' οὐδ' ἡ ἐγκράτεια ἀρετή, ἀλλὰ τις μικτή (EN IV-9 1128b33-1128 b34).

<sup>58</sup> Virtue and vice are, so to speak, ideal conditions, of which there will be few pure instances; one would expect that most people fall somewhere between the one and the other. Akrasia would presumably be the category into which the largest portion of human action and character must be sorted (Pakaluk, 2005, p. 235).



ordinária, a continência e a acrasia seriam as disposições morais predominantemente encontradas nas pessoas comuns. Conforme a leitura de Pakaluk, o fato dessas disposições se encontrarem entre as ideais, virtude e vício, cria uma situação que causa certa perplexidade em Aristóteles, e isso se reflete na própria metodologia do tratado sendo um fator explicativo das características particulares dos procedimentos ali empregados (Pakaluk, 2005, p. 235). Considerando que Aristóteles inicia a própria discussão a respeito da acrasia e da continência afirmando que essas disposições não são a mesma coisa que o vício e a virtude, mas nem por isso são inteiramente diferentes, Pakaluk julga plausível que a metodologia empregada nessa investigação envolva de alguma maneira essas disposições análogas e isso se reflete na metodologia empregada por Aristóteles, que apresenta algumas particularidades:

T43: Digamos, que um tipo de coisa é análogo a outras se não se enquadra em um gênero comum com essas outras coisas (isto é, não é uma entre as várias espécies do mesmo gênero que as outras) e, no entanto, não é tão distinta para contar como não relacionada. A passagem metodológica pode ser entendida como descrevendo a melhor maneira de proceder quando desejamos descrever e classificar um tipo de coisa que é assim, análoga a outros tipos identificáveis: a primeira coisa a fazer é esclarecer as coisas contraditórias que se dizem sobre isto; em seguida, deve-se encontrar uma descrição precisa do tipo análogo ao que está sob investigação; e, se esta descrição for corretamente formulada, conseqüentemente revelará até que ponto o que as pessoas dizem sobre ela é verdade. A explicação correta, portanto, “deixa de pé” esses pontos de vista aparentemente conflitantes, e isso é a melhor prova de sua correção. Como acrasia e continência são tipos análogos, nesse sentido, Aristóteles lida com ela dessa maneira (Pakaluk, 2005, p. 237, tradução nossa)<sup>59</sup>

Desse modo, dado que continência e acrasia são disposições análogas a uma virtude e um vício, precisamente a moderação e a concupiscência, Aristóteles precisa proceder a sua investigação fazendo uso de um método com certas particularidades, e que envolva uma análise conjunta dessas disposições, de modo a diferenciá-las. Assim, as características particulares da acrasia talvez expliquem, como quer Pakaluk, pelo menos algumas das particularidades metodológicas presentes nessa investigação.

---

<sup>59</sup> Let us say that one kind of thing is analogous to others if it does not fall under a common genus with the others (that is, it is not one among several species of the same genus as the others) and yet it is not so distinct as to count as unrelated. The methodological passage can be understood as describing the best way to proceed when we wish to describe and classify a kind of thing that is thus analogous to other identifiable kinds: the first thing to do is to get clear about the contradictory things that are said about it; next, one should find a precise description of the analogous kind which is under investigation; and, if this description is correctly framed, it will consequently reveal the extent to which what people say about it is true. The correct account therefore “leaves standing” those apparently conflicting views, and that it does so is the best proof of its correctness. Since *akrasia* and *enkrateia* are analogous kinds, in this sense, Aristotle deals with them in this way (Pakaluk, 2005, p. 237).

Outro ponto que convém ressaltar diz respeito ao fato de que o que encontramos mais precisamente na investigação aristotélica é uma definição do concupiscente e uma definição do acrático, e não exatamente das disposições em questão. Conforme o que Aristóteles afirma nos *Tópicos* acerca da formulação das definições de disposições isso também não seria um entrave:

T44: ... se o que se define é a disposição de alguma coisa, examine-se o que se encontra nessa disposição; e, se o que se define é a própria coisa, examine-se a disposição; e da mesma forma nos demais casos deste tipo. Assim, se o agradável é idêntico ao benéfico, o homem que experimenta prazer é também beneficiado. Falando em geral, nas definições desta espécie sucede que o que se define é, em certo sentido, mais de uma coisa: pois, ao definir o conhecimento, define-se também, em certo sentido, a ignorância, e igualmente o que possui conhecimento e o que carece dele, bem como o que é conhecer e o que é ser ignorante. Porque, se a primeira é posta em evidência, as outras também se tornam evidentes em certo sentido (TÓPICOS VI-9, 147a12-147a22).

No processo de formulação da definição de acrasia, estão presentes essas características: o que se formula, explicitamente, é a definição do concupiscente, ou seja, daquele que possui o vício da concupiscência, e dela se pode deduzir a definição do acrático. A definição é formulada por meio de um processo que visa distinguir as duas disposições, e com enfoque naqueles que as possuem. E no mesmo processo são esclarecidos os contrários da acrasia e da concupiscência, respectivamente a continência e a moderação.

O processo de definição se inicia com a identificação do tipo de objeto com que todas essas disposições se relacionam. Posteriormente, esclarece-se o tipo de relação que cada uma dessas disposições estabelece com esse mesmo objeto. Então, no capítulo 7, Aristóteles descreve do seguinte modo as pessoas concupiscentes:

T45: ... são concupiscentes as pessoas que perseguem os extremos das coisas agradáveis, ou perseguem os extremos das coisas necessárias, e o fazem por sua própria escolha, por sua causa, e nunca por qualquer resultado distinto delas” (EN VII-7, 1150a19-1150a21)<sup>60</sup>

Uma vez que a concupiscência é um vício ou deficiência moral, como já foi defendido por Aristóteles anteriormente, podemos formular sua definição como uma deficiência moral que leva o homem a perseguir o excesso de prazer com relação aos objetos necessários (prazeres corporais) por escolha própria e como fins em si mesmo (e não apenas no limite da satisfação das necessidades corporais). O que distingue o acrático do concupiscente é a escolha, como Aristóteles afirma em 1151a11-1151a19: “as pessoas

<sup>60</sup> ... ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων τῶν ἡδέων ἢ καθ' ὑπερβολὰς ἢ διὰ προαίρεσιν, δι' αὐτὰς καὶ μὴδὲν δι' ἕτερον ἀποβαῖνον, ἀκόλαστος ... (EN VII-7, 1150a19-1150a21).

acráticas são propensas, mas não por convicção, a buscar prazeres excessivos e contrários à reta razão, ao passo que as concupiscentes são convictas, porque são a espécie de pessoas cuja constituição as leva a buscá-los”. De posse dessa distinção podemos delinear, sem muita dificuldade, a definição aristotélica de acrasia como: uma disposição moral reprovável (conforme Aristóteles estabeleceu logo no início do livro VII ao classificar as disposições morais em desejáveis ou reprováveis) que leva o homem a perseguir contrariamente à reta razão (ou seja, o acrático não age conforme o que sabe ser certo) prazeres corporais em excesso (além do que é necessário para satisfazer as necessidades naturais). Assim, ainda que a definição de acrasia não apareça expressamente no texto aristotélico, ela pode ser formulada com base na definição de concupiscência, considerando o critério pelo qual Aristóteles diferencia as duas disposições: o desacordo entre razão e desejo.

A importância do processo de resolução de aporias decorrentes das “coisas ditas” selecionadas inicialmente é relevante na formulação da definição conforme se nota sob muitos aspectos:

- i) na especificação do gênero: trata-se de uma disposição moral que está entre aquelas que são indesejáveis, assim como a deficiência moral, mas não se trata de algo mau em sentido absoluto, uma vez que, conforme afirma Aristóteles, o princípio ainda não foi corrompido e o acrático sabe o que é bom e moralmente desejável.
- ii) na identificação do objeto em relação ao qual alguém é dito acrático sem mais: trata-se dos prazeres corporais, ou seja, prazeres decorrentes de objetos necessários (mesmo objeto da moderação e da concupiscência).
- iii) no esclarecimento de que o que determina a condição do acrático não é o tipo de conhecimento envolvido na ação, mas o nível de convicção do agente em agir conforme esse conhecimento. No caso do acrático esse conhecimento encontra-se indisponível, na medida em que sua ação é motivada por desejos contrários ao que esse conhecimento afirma.

Concluindo, a formulação da definição de acrasia ocorre na medida em que são esclarecidas as dificuldades levantadas com relação às alegações sobre o tema que Aristóteles selecionou inicialmente. Essas alegações, ainda que imprecisamente formuladas ou até mesmo falsas, parecem conter certos aspectos chave que precisam ser esclarecidos para estabelecer a existência da acrasia enquanto uma disposição moral singular e com uma causa distinta da concupiscência, a deficiência moral com o qual ela

é confundida. E esse estabelecimento só se conclui com a construção da definição que diz precisamente o que cada uma dessas disposições é.

Antes de passar as considerações finais, enumero algumas razões para se compreender a importância de se formular definições em uma investigação de ética, conforme Aristóteles.

### CAPÍTULO 3 - SOBRE A IMPORTÂNCIA DAS DEFINIÇÕES NAS INVESTIGAÇÕES DE ÉTICA

Para entender como a formulação de definições constitui um procedimento metodológico relevante no contexto das investigações de ética de Aristóteles creio que devemos inicialmente delimitar qual o objetivo de Aristóteles na EN e isso pode ser feito pela análise de algumas passagens nas quais ele expõe esses objetivos.

No livro I da EN ele afirma a que investigação que pretende desenvolver nessa obra é de natureza política e busca identificar qual é o maior bem alcançável pela ação humana e como alcançá-lo. Após defender que todas as atividades da vida humana tendem a um bem e que tudo aquilo que fazemos encontra-se organizado em uma espécie de hierarquia de finalidades, ele enuncia que no topo dessa hierarquia está aquele bem supremo, que desejamos por si mesmo: a *eudaimonia*. Conforme Aristóteles, é em torno do objetivo de alcançar esse bem que as pessoas ordenam suas ações e atividades. Considerando a natureza desse bem supremo, seu estudo deve caber àquela ciência que é a mais arquetônica, na medida em que ela organiza todas as demais atividades humanas subordinando-as ao seu fim. Essa ciência, segundo Aristóteles, é a política.

Nesse contexto, Aristóteles expõe como o conhecimento desse bem supremo alcançável pela ação humana é relevante na organização dos nossos objetivos e ações e, portanto, constitui um procedimento relevante no contexto de sua filosofia prática:

T46: Não terá então uma grande influência sobre a vida o conhecimento desse bem? Não deveremos, como arqueiros que visam a um alvo, ter maiores probabilidade de atingir assim o que nos é mais conveniente? Sendo assim, nos cumpre determinar, mesmo sumariamente, o que é este bem, e de que ciências ou atividades ele é objeto (EN I-2,1094a22-1094a26)<sup>61</sup>

Aristóteles parece entender que os estudos de ética dizem respeito ao conhecimento do bem último alcançável pela ação, mas não apenas um conhecimento teórico: um conhecimento que é parte do objetivo maior de alcançar esse bem. E os estudos de ética são parte de uma ciência maior e mais arquetônica, que é a política: pois é ela que se serve dos fins de todas as demais ciências ordenando-os e utilizando-os. Logo, aquele que vai se dedicar a essa ciência, e que terá papel decisivo na garantia de que os homens da *pólis* tenham condições de alcançar esse bem supremo, deve conhecer esse bem de modo a garantir que ele possa ser alcançado por todos. E no contexto prático da

---

<sup>61</sup> ἄρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἢ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος; εἰ δ'οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνας τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων (EN I-2,1094a22-1094a26).

vida será de grande utilidade também para cada homem conhecer ao menos em linhas gerais o que é esse bem, pois como pontua Aristóteles, assim poderá mais facilmente alcançá-lo.

Colocados esses pontos, creio que vale a pena ressaltar a preocupação aristotélica em pontuar ao longo de algumas passagens que se trata de uma investigação com objetivos práticos e não teóricos, pois isso pode gerar alguma controvérsia sobre o emprego da formulação de definições nessas investigações (Ver T19).

Sobre esse ponto, entendo que a formulação de definições não é o objetivo último das investigações de ética, mas um meio relevante, diria mesmo necessário, para que o objetivo da investigação seja alcançado, e isso não é incompatível com o que diz Aristóteles. Não formulamos uma definição de *eudaimonia* com o objetivo de conhecer essencialmente o que ela é, mas como uma etapa necessária do processo de aprender a escolher e agir de modo a *alcançá-la*: afinal como poderíamos almejar um fim sobre o qual nada sabemos a respeito?

Entendo, então, que a formulação de definições constitui uma etapa na filosofia prática de Aristóteles e que essas formulações se relacionam com o objetivo principal da EN: tornar-se bom por meio da prática de ações virtuosas. Considerando que o objetivo da política seria promover e garantir o viver bem dos cidadãos na *pólis*, alguém que vá se dedicar a essa ciência deve ter clareza de como produzir essa vida e, para isso, de qual é o bem supremo para o ser humano que no caso é a *eudaimonia*. Assim, Aristóteles define, em linha gerais, respeitando os critérios apropriados de precisão dada a natureza do objeto investigado, a *eudaimonia* para o ser humano como a atividade da alma conforme a virtude (EN I-7, 1097b23-1098a16). Considerando que o que figura em papel central nessa definição é o conceito de virtude, é necessário fazer um estudo detalhado dela, já que ela é relevante para se alcançar a *eudaimonia*. E investigar a virtude, e tudo que se relaciona com ela, é precisamente o que Aristóteles faz em toda a EN. De qual ciência ou capacidade esse estudo é objeto? Da mais autoritativa e arquetônica das ciências, ou seja, a política, pois é ela que ordena as outras e as usa, e seu fim deve incluir o de todas as outras devendo ser o bem para os homens. Assim, definir o bem humano em linhas gerais (assim como a virtude e outras disposições morais a ela relacionadas) é útil para aqueles que buscam alcançar esse bem viver e, especialmente, para aqueles que, ocupando cargos de governança, deverão legislar e criar os meios de produzir nos cidadãos governados os hábitos corretos capazes de conduzi-los a essa vida por meio do exercício

pleno de suas funções. Justifica-se assim, o emprego da formulação de definições como uma parte fundamental das investigações de ética e política de Aristóteles.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao abordar a posição de alguns intérpretes críticos da leitura tradicional pudemos verificar que eles buscavam uma alternativa de leitura das investigações éticas de Aristóteles que a distanciasse da abordagem dialética. A alternativa foi buscar nas investigações científicas esse modelo, o que levou a uma aproximação com a proposta de Aristóteles nos SA. Isso é o que faz, por exemplo, Karbowski, que defende que o modelo metodológico empregado na ética é um modelo de investigação científico, e por isso deveríamos identificar nele certas características gerais que remontam ao que é proposto naquela obra de Aristóteles:

T47: ... Aristóteles concebe a filosofia como um empreendimento geral de busca da verdade, incansavelmente dedicado à aquisição de *epistême*. Na prática, a busca do filósofo por *epistême* assume a forma de uma busca por princípios e causas, e as descobertas resultantes dessa busca são expressas como cadeias de silogismos explicativos ou demonstrações. (Karbowski, 2019, p.53, tradução nossa)<sup>62</sup>

Aristóteles, então, está no processo de desenvolvimento de uma ciência ética demonstrativa na Ética Eudêmia. Em particular, ele está tentando descobrir definições causais de felicidade e outros tipos éticos de modo que elas possam (eventualmente) servir como primeiros princípios da ciência e premissas de suas demonstrações. (Karbowski, 2019, p.114 e 115, tradução nossa)<sup>63</sup>

Porém, ao fazer sua análise, Karbowski considera a investigação a respeito da acrasia pouco proveitosa, pois acredita que nela Aristóteles aplica uma metodologia muito específica, cujo uso ele não justifica, e mais difícil de ser aproximada do modelo dos SA:

T48: ... o método tem uma estrutura específica que não é replicada em nenhum outro lugar. É um procedimento de três etapas que envolve, primeiro, o estabelecimento das aparências, ou seja, *endoxa*, sobre o assunto em investigação, a seguir, a problematização (*aporiai*) desses *endoxa* e, por fim, a resolução das aporias na tentativa de salvar todos, a maioria, ou os *endoxa* mais importantes. Pode-se, é claro, encontrar semelhanças superficiais entre este e outros procedimentos descritos no corpus, por exemplo, Ph IV.4, 211a7-11; EE I.6, 1216b26-35; VII.2, 1235b13-18. No entanto, após um exame mais minucioso, encontramos diferenças substanciais nos papéis que os *endoxa* e as aporias desempenham nos cenários relevantes, como as aporias são levantadas e onde aparecem na investigação os *endoxa* e as aporias. Por essas

---

<sup>62</sup> ...Aristotle conceives philosophy as a general truth-seeking enterprise relentlessly devoted to the acquisition of *epistēmē*. In practice the philosopher's quest for *epistēmē* takes the form of a search for principles and causes, and his resulting discoveries are couched as chains of explanatory syllogisms or demonstrations (Karbowski, 2019, p.53).

<sup>63</sup> Aristotle, then, is in the process of developing a demonstrative ethical science in the Eudemian Ethics. In particular, he is trying to discover causal definitions of happiness and other ethical kinds so that they can (eventually) serve as first principles of the science and premises of its demonstrations. (Karbowski, 2019, p.114 e 115)



razões, acredito que o método dos *endoxa* é uma norma específica para um tópico cujo escopo é restrito à investigação da acrasia em EN VII.1-10.56. É por isso que passo muito pouco tempo discutindo-o neste livro. (Karbowski, 2019, p.104, tradução nossa)<sup>64</sup>

A resistência de Karbowski quanto as particularidades da investigação a respeito da acrasia reflete um questionamento de muitos outros intérpretes, que diz respeito a inexistência de uma unicidade metodológica nos escritos de ética de Aristóteles. É comum encontrar intérpretes ressaltando a existência de diferenças metodológicas relevantes entre as investigações da EN e as investigações da EE. E essa discussão tem grande relevância quando se trata de decidir se os livros comuns às duas obras (livros V, VI e VII da EN, que correspondem aos livros IV, V e VI da EE) pertenceriam originalmente a uma delas. Grande parte dos intérpretes parece entender que os livros comuns aos dois tratados apresentam procedimentos mais característicos da EE, ao comparar o desenvolvimento das investigações nesses livros comuns com as investigações iniciais de cada tratado. A investigação a respeito da acrasia é uma dessas investigações presentes nos livros comuns aos dois tratados. John M. Cooper, ao analisar a passagem metodológica presente no início da investigação sobre a acrasia, resume essa problemática da seguinte maneira:

T49: Vale a pena notar que se Aristóteles está pensando neste método como o método que ele tem tipicamente seguido no que precede este trabalho (e seguirá em suas partes posteriores), isso é certamente muito mais adequado se o trabalho a que se refere é a EE em vez da EN. A linguagem das aporias a serem resolvidas e dos *phainómena* a serem consultados e evidenciados, e o real estabelecimento de suas próprias visões sobre os vários tópicos a partir do trabalho com as aporias, são muito proeminentes na EE, mas quase completamente ausentes da EN (com exceção, quero dizer, dos três livros que as duas obras têm em comum) (Cooper, 2009, p. 27, tradução nossa)<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> ... the method has a specific structure that is not replicated elsewhere. It is a three-step procedure which involves, first, setting out the appearances, i.e., *endoxa*, about the subject under investigation, next, raising puzzles (*aporiai*) about them, and, finally, solving the puzzles in an attempt to salvage all, most, or the most important *endoxa*. One can, of course, find superficial similarities between this and other procedures described in the corpus, e.g., Ph IV.4, 211a7-11; EE I.6, 1216b26-35; VII.2, 1235b13-18. However, upon closer scrutiny one finds substantive differences in the roles that *endoxa* and puzzles play in the relevant scenarios, how the puzzles are motivated, and where in the inquiry the *endoxa* and puzzles show up. For these reasons I believe that *endoxic* method is a topic-specific norm whose scope is restricted to the inquiry into akrasia in EN VII.1–10.56 That is why I spend very little time discussing it in this book (Karbowski, 2019, p.104).

<sup>65</sup> It is worth remarking that if Aristotle is thinking of this method as one he has typically been following in what precedes in this work (and will follow in its later portions), that is certainly much more apt if the work being referred to is the Eudemian rather than the Nicomachean Ethics. The language of puzzles (*ἀπορίαι*) to be solved and ‘appearances’ to be consulted and adhered to, and the actual establishment of his own views on the various topics by working through the puzzles, are very prominent in the Eudemian Ethics, but almost completely absent from the Nicomachean (apart, I mean, from the three books that the two works have in common) (Cooper, 2009, p. 27).

A abordagem de Cooper descreve uma percepção corrente entre muitos intérpretes de que a investigação da acrasia no livro VII da EN apresenta uma certa harmonia metodológica com os procedimentos investigativos empregados por Aristóteles na EE, divergindo substancialmente dos procedimentos aplicados na investigação das virtudes realizada nos livros iniciais da EN. O método que Aristóteles descreve no início da investigação sobre a acrasia é um método cujo ponto de partida são as opiniões correntes a respeito do tema investigado, precisamente aquelas posições defendidas pela maioria ou pelos sábios, que ele chama de *endoxa*. O procedimento de investigação da acrasia envolve a problematização dessas opiniões e a identificação e solução das inconsistências existentes entre elas que conduzem a aporias. Cooper entende que a linguagem empregada por Aristóteles nessa passagem, assim como o tratamento do tema da acrasia condiz com a maneira como Aristóteles procede na investigação das virtudes nos livros iniciais da EE, um procedimento com características aporéticas. Esse procedimento difere da maneira como as virtudes são investigadas na EN, em que não é feita essa seleção e problematização das opiniões sobre o tema.

Salmieri é outro intérprete que ressalta essa discrepância entre a investigação da acrasia e a investigação das virtudes morais na EN, entendendo que enquanto a última é uma investigação que tem por foco encontrar definições a primeira é uma investigação cujo objetivo é solucionar as inconsistências entre as opiniões correntes sobre o tema investigado. Para Salmieri, ao realizar a investigação sobre as virtudes na EN, o foco de Aristóteles é encontrar definições, enquanto no livro VII, na investigação da acrasia (assim como nas investigações a respeito do prazer) ele apresenta e resolve as aporias sobre o tema investigado:

T50: A EN contém, é claro, uma série de discussões que são organizadas em torno de aporias mais ou menos dessa maneira. Mais notavelmente, a maior parte da discussão sobre a acrasia e as duas discussões sobre o prazer têm esse tipo de estrutura, assim como a discussão sobre a amizade nos livros 8 e 9. ... no entanto, é claro que algumas das discussões mais centrais da EN não são aporéticas. Em particular, a discussão geral sobre a virtude moral no livro 2 não é ... (Salmieri, 2009, p. 313, tradução nossa)<sup>66</sup>

É interessante notar aqui, um ponto de discordância. Enquanto muitos estudiosos alegam em suas leituras que as características mais aporéticas da investigação a respeito

---

<sup>66</sup> The NE does contain, of course, a number of discussions that are organized around *aporiai* in something like this manner. Most notably, the bulk of the discussion of akrasia and the two discussions of pleasure have this sort of structure, as does the discussion of friendship in books 8 and 9. ... however, it is clear that some of the NE's most central discussions are not aporetic. In particular, the general discussion of virtue of character in book 2 is not ... (Salmieri, 2009, p. 313).

da acrasia a aproximam da EE e a diferenciam da EN, Karbowski entende que é justamente na EE que é possível identificar mais claramente os elementos que nos permitem entender a metodologia dos escritos éticos como sendo de natureza científica, e por esse motivo descarta a investigação a respeito da acrasia como sendo problemática sob esse aspecto.

Considerando as divergências acima, entendo que, ainda que a investigação a respeito da acrasia tenha suas particularidades, ao identificar o objetivo geral e os resultados obtidos por Aristóteles, podemos observar ali certos traços apropriados a defesa de que se trate de uma investigação científica, segundo os critérios dos intérpretes que defendem essa leitura da metodologia dos escritos éticos de Aristóteles.

O panorama inicial com o qual Aristóteles se depara é composto por opiniões que mostram que as pessoas confundem a acrasia com uma outra disposição semelhante a ela: a concupiscência. Somada a essa confusão conceitual, a acrasia tem ainda sua existência contestada por outro filósofo, conforme apresenta Aristóteles ao expor a posição de Sócrates. A problematização da opinião de Sócrates e do tipo de saber envolvido na acrasia, pode muito bem caracterizar a etapa primeira de uma investigação científica, em que se busca confirmar a existência do objeto. Primeiro investigamos se é o caso que a acrasia é uma disposição moral distinta de outra com a qual as pessoas a confundem. A própria confusão conceitual com essa outra disposição moral, a concupiscência, lança dúvidas sobre essa existência e aparece no conjunto das coisas ditas inicialmente sobre o tema. Para estabelecer que a acrasia existe é preciso, inicialmente, esclarecer que é possível alguém possuir um conhecimento sem que aja de acordo com ele. Assim, é preciso entender o que é que o acrático sabe e em que sentido ele sabe. E é isso que Aristóteles problematiza inicialmente.

Na sequência, o ponto crucial da investigação é diferenciar essa disposição de outra com a qual ela se confunde, na medida em que ambas se dão com relação ao mesmo objeto: a concupiscência. A construção da definição da acrasia, após ter estabelecido que ela existe, é relevante ao apresentar a sua causa: o desacordo entre as potências racionais e desiderativas do acrático, o que não ocorre no caso da concupiscência. O acrático age de modo inapropriado seguindo seus apetites que são fortes, ainda que seu pensamento o direcione para o modo correto de agir. A causa de sua falha moral são seus fortes apetites: ele age contrariamente ao que pensa ser correto. No concupiscente, como aponta Aristóteles, os próprios princípios morais estão deturpados e ele escolhe seguir seus desejos, não apresentando nenhuma culpa ou arrependimento por suas ações. O

concupiscente não apresenta o desacordo entre potências racionais e desiderativas encontrado no acrático, sendo o arrependimento o indício visível desse desacordo, presente apenas no acrático. Assim, concupiscência e acrasia não são a mesma disposição moral reprovável diante dos prazeres corporais: são disposições distintas, cada uma com causa própria.

Assim, do ponto de vista dos objetivos da investigação, o que Aristóteles executa em linhas gerais no livro VII da EN parece guardar certas semelhanças com o que Karbowski, por exemplo, aponta como as recomendações gerais de um método científico conforme Aristóteles. Trata-se de uma investigação cujo objetivo é a formulação da definição de um tipo ético.

No entanto, a abordagem das investigações de ética segundo um modelo de investigação científica especialmente centrado no que é proposto nos SA apresenta seus problemas. Quanto a esse aspecto é interessante analisar a posição de outro intérprete e os problemas apontados por ele sobre esse assunto. Em *Practices of Reason*, C. D. C. Reeve descarta que os SA possam oferecer respostas sobre o modelo metodológico usado por Aristóteles no estabelecimento de princípios científicos:

T51: Na *Ética*, Aristóteles nos adverte para “observar a diferença entre argumentos a partir dos primeiros princípios e argumentos na direção dos primeiros princípios” (1095a30-2). Trata-se de um conselho prudente que os leitores dos *Segundos Analíticos* deveriam ter em mente. Pois, com a possível exceção da discussão a respeito da *nous* em II-19, é absolutamente claro que o modelo de ciência que Aristóteles oferece naquele trabalho se aplica quase exclusivamente a argumentos a partir dos primeiros princípios e não na direção deles (ver §§9-10). Se queremos saber como argumentar na direção dos primeiros princípios, os *Segundos Analíticos* são de pouca ajuda (Reeve, 1992, p. 31, tradução nossa)<sup>67</sup>

Reeve descarta que os SA sejam relevantes para entender a metodologia das investigações de Aristóteles, quando elas buscam estabelecer princípios, e propõe que a ajuda para entender essa etapa dos estudos seja buscada no modo como ele entende a dialética. Para Reeve, argumentos na direção dos primeiros princípios devem ser argumentos dialéticos. E se esse é o objetivo de Aristóteles nos escritos de ética é esse tipo de argumento que iremos encontrar ali. Como ele coloca, “apenas quando a dialética

---

<sup>67</sup> In the *Ethics*, Aristotle warns us that ‘we must notice, however, the difference between arguments from first principles and arguments to first principles’ (1095a30-2). It is judicious advice for a reader of the *Posterior Analytics* to bear in mind. For, with the possible exception of the discussion of *nous* in ii. 19, it is absolutely clear that the account of science Aristotle gives in that work applies almost exclusively to arguments from first principles not to them (see §§9-10). If we want to know how to argue to first principles, the *Posterior Analytics* is of little help (Reeve, 1992, p. 31).

revela os primeiros princípios, e começamos a argumentar a partir deles e não até eles, nossa discussão deixa de ser dialética e se torna científica” (Reeve, 1992, p. 31).

A posição de Reeve quanto ao uso da dialética em ciências é que ela oferece as ferramentas para o estabelecimento dos primeiros princípios a partir dos quais um certo domínio produzirá conhecimento científico:

T52: Os primeiros princípios em uma ciência são acessados pela *nous*, mas “a dialética tem um caminho na direção dos princípios de todos os tipos de investigação” (Tóp. 101b3-4) ... Eu defendo que os primeiros princípios são justificados empiricamente e tornados verdadeiros pelo mundo, enquanto a função da dialética, seja em ciência ou em ética, é “esclarecer” primeiros princípios pela resolução das aporias que eles suscitam. E é desse esclarecimento que resulta a plena *nous* (Reeve, 1992, p. 2)<sup>68</sup>.

Com base na posição de Reeve, se admitirmos que nos escritos éticos o que Aristóteles faz é formular princípios por meio da construção das definições de tipos éticos relevantes em sua teoria, o que temos é uma investigação de natureza dialética.

Com respeito a investigação sobre a acrasia, Reeve considera que é nela que Aristóteles nos dá uma das melhores explicações a respeito da dialética e entende que a passagem metodológica que abre essa discussão é sim a descrição de uma metodologia de natureza dialética. Segundo seu entendimento ela descreve a essência do modelo: “estabelecer os *phainómena*, levantar aporias e provar os *endoxa*”. Os *phainómena* incluem observações empíricas e evidências obtidas da percepção, e ainda aquelas coisas que parecem ser verdadeiras para as pessoas sendo comumente ditas (*legómena*) ou compartilhadas (*endoxa*) (Reeve, 1992, p. 34-35). Esse conjunto de dados, ao longo da investigação, será comparado como outros dados sustentados por argumentos ou por evidências. Aporias serão identificadas. E ao resolver as aporias o conjunto de dados iniciais será esclarecido. Esse é o entendimento de Reeve a respeito do papel da dialética com relação aos princípios de um certo domínio científico: “a dialética esclarece os primeiros princípios por meio de sua problematização” (Reeve, 1992, p. 40).

Por fim, gostaria de acrescentar um apontamento relevante a respeito das particularidades do domínio da ética, que Reeve levanta em sua obra, e que creio ser relevante para entender a maneiras como Aristóteles conduz suas investigações nesse

---

<sup>68</sup> First principles in a science are accessed by *nous*, but dialectic ‘has a road towards the first principles of all types of inquiry’ (Top. 101b3-4). How, then, is dialectic related to *nous* in science, and does this relation carry over to ethics? §§4-10 ... First principles, I argue, are justified empirically and made true by the world, while the function of dialectic, whether in science or ethics, is to ‘clarify’ first principles by solving the *aporiai* to which they give rise. It is this clarification that results in full-blown *nous* (Reeve, 1992, p. 2).

domínio. Reeve ressalta que a ética não se reduz ao conhecimento de universais. Como ele coloca: “a Ética não é, manifestamente, apenas conhecimento de princípios universais, ela é também conhecimento de como aplicar esses princípios corretamente em circunstâncias particulares de modo a alcançar a *eudaimonia*” (Reeve, 1992, p. 2).

Considero esse entendimento relevante na compreensão de como a investigação a respeito da acrasia, empreendida por Aristóteles, transita entre esses dois aspectos. Temos claramente o desenvolvimento de um estudo teórico por meio do qual ele formula a definição de acrasia, paralelamente a todo um processo de discussão e problematização das opiniões e percepções das pessoas a respeito dessa disposição. E as duas coisas parecem complementares à medida que a investigação se desenvolve. Aparentemente, as próprias peculiaridades dessa disciplina tornam necessário esse modelo investigativo. Pois como afirma o próprio Aristóteles sobre o estudo da virtude moral no livro II da EN a investigação não visa apenas o conhecimento teórico da excelência moral: estudamos a virtude moral para nos tornarmos bons.

## CONCLUSÃO

Busquei nesse estudo tentar compreender a maneira como Aristóteles conduz a investigação a respeito da acrasia observando, principalmente, quais estratégias ele utiliza e o que ele tenta estabelecer ao final da investigação.

Como vimos, os intérpretes divergem quanto a esses pontos. Com relação ao que Aristóteles pretende, alguns entendem que o objetivo principal é a análise e problematização do conjunto de crenças amplamente defendidas naquela época, que teria por fim estabelecer a verdade dessas opiniões, ainda que com algumas correções, enquanto outros defendem tratar-se de uma investigação de natureza científica, que busca estabelecer o que é a acrasia, cuja definição irá constituir um princípio de uma ciência da ética. Com relação ao modelo investigativo, alguns intérpretes encontram muitas semelhanças entre as estratégias ali empregadas e o que ele propõe nos *Tópicos*, enquanto muitos outros problematizam essa aproximação e apontam inúmeras inconsistências relevantes. A principal delas diz respeito a maneira como Aristóteles emprega as opiniões a respeito da acrasia que ele enumera no início da investigação.

Após ter discutido essas interpretações gostaria de oferecer algumas impressões finais. Quanto ao objetivo da investigação acho que Aristóteles realmente se dedica a um trabalho de natureza teórica, e que tenta sim construir uma definição dessa disposição moral, assim como do seu contrário. Ele encerra a investigação, no capítulo 10, afirmando isso com clareza: “Acabamos de examinar a natureza da continência e da incontinência, da resistência e da lassidão, e o inter-relacionamento destas disposições” (EN VII-10 1152a34-1152a35)<sup>69</sup>. Ou seja, Aristóteles afirma que a investigação tinha por objetivo dizer o que são essas disposições. Agora, durante a investigação, é possível identificar claramente, uma definição de acrasia? Como pontuei ao abordar esse tópico, o que ele nos oferece explicitamente é uma definição de pessoas concupiscentes. Mas considerando que ele detalha claramente a diferença dessa disposição e da acrasia, podemos extrair dela a definição de pessoas acráticas. E como ele aponta nos *Tópicos* “... se o que se define é a disposição de alguma coisa, examine-se o que se encontra nessa disposição; e, se o que se define é a própria coisa, examine-se a disposição”. Logo, ao definir o acrático obtemos indiretamente a definição de acrasia, por assim dizer.

---

<sup>69</sup> “τί μὲν οὖν ἐστὶν ἐγκράτεια καὶ τί ἀκρασία καὶ τί καρτερία καὶ τί μαλακία, καὶ πῶς ἔχουσιν αἱ ἕξεις αὐταὶ πρὸς ἀλλήλας, εἴρηται” (EN VII-10 1152a34-1152a35).

Considero então, que a investigação a respeito da acrasia é conduzida nos moldes de uma investigação teórica, com muitas semelhanças em relação ao que Aristóteles faz em obras cuja natureza científica não é disputada. A formulação das definições de disposições éticas é efetivamente realizada nessa investigação, tanto quanto os intérpretes que defendem a existência de um modelo metodológico de natureza científica em operação na EN, defendem existir nas demais investigações dessa obra.

No entanto, é inegável que a investigação da acrasia apresenta uma série de especificidades, e talvez a tentativa de explicar essas particularidades oferecida por Pakaluk seja uma boa explicação para isso: trata-se de estudo limítrofe que aborda duas disposições intermediárias entre os estados ideais de virtude e vício que Aristóteles explora nas discussões que o antecedem. Desse modo, o desenvolvimento das definições de continência e acrasia em conjunto com as de moderação e concupiscência se explicaria pela semelhança entre elas, e a presença de estratégias dialéticas se justifica perfeitamente pela confusão que as pessoas fazem a respeito desses conceitos. E se esses são os estados morais mais ordinariamente encontrados entre as pessoas, como propõe Pakaluk em sua interpretação, nada mais natural que esclarecer os problemas identificados nas crenças ordinárias a respeito desse tema.

Além do mais, acredito que podemos justificar a presença de elementos da dialética nessa investigação de maneira mais robusta, mobilizando as próprias necessidades de um estudo dessa natureza, conforme a concepção aristotélica, na medida em que ele próprio afirma não ser suficiente definir essas disposições. É preciso identificar como produzi-las, o que se dá por meio da prática de ações baseadas nos juízos que as pessoas fazem a respeito desses temas e que se encontram expressos nas opiniões que são partilhadas ordinariamente. Para produzir cidadãos virtuosos, como propõe Aristóteles, não é suficiente definir o que é virtude.

Retomando as posições dos intérpretes gostaria de fazer mais algumas observações. Como vimos, o texto de Owen, marco nas discussões a respeito da metodologia nos escritos de Aristóteles aponta para uma espécie de divisão entre dois modelos de investigação científica. Segundo seu entendimento, os *Analíticos* descrevem uma ciência em seu estado pronto, operando e apresentando seu conteúdo por meio de cadeias demonstrativas. Por outro lado, obras como a *Física* e a *Ética* são disciplinas ainda em processo de constituição, por esse motivo, carentes de uma investigação conceitual, e assim objeto da aplicação da metodologia dialética. Reeve partilha dessa impressão e entende que, a proposta dos SA não ajudaria muito a entender o que



Aristóteles faz nas investigações em que busca estabelecer os princípios de um certo domínio de conhecimento. Para entender os procedimentos executados nesse momento em que se busca pelos princípios de uma determinada disciplina é preciso recorrer à dialética, pois é por meio dela que Aristóteles opera nessa etapa de suas investigações. Ele parte daquilo que temos à disposição, que são as observações empíricas advindas da percepção e o conhecimento previamente disponível, seja ele técnico ou simplesmente o que é partilhado pelas pessoas ordinárias, problematiza todas essas informações por meio de argumentos dialéticos e constrói suas teorias explicativas. Conforme Reeve, os primeiros princípios são obtidos no contato com o mundo, e o processo de problematização que resulta em aporias cuja resolução se dá por meio da dialética conduz ao esclarecimento desses princípios permitindo que se chegue ao estado cognitivo ideal de apreensão, e então podemos começar a fazer ciência demonstrativa a partir deles.

Um ponto a ser questionado diz respeito ao entendimento de que os *Analíticos* de Aristóteles sejam uma obra exclusivamente dedicada a ciência demonstrativa, ou ainda que ciência, para Aristóteles, envolta apenas aquilo que se faz depois de ter conhecimento pleno dos primeiros princípios, o que poderia ser problematizado. Será que os SA também não nos oferecem possibilidades para entender como se deveria proceder metodologicamente em um campo científico ainda em constituição, no qual o processo de construção de definições é uma etapa essencial no que se refere ao estabelecimento dos princípios de uma ciência?

Essa é precisamente a abordagem de Karbowski, que entende que a *Ética* de Aristóteles representa exatamente esse estágio de uma ciência demonstrativa política. Aristóteles trabalharia nos escritos éticos nesse estágio de constituição dos princípios de uma ciência ética/política, e isso não significa, para esse intérprete, que se trate de algo além de uma metodologia eminentemente científica em operação nessas obras. Posições como a de Karbowski lidam com a dificuldade de esclarecer o status epistêmico dos pontos de partida das investigações de ética. É importante para eles que os pontos de partida dessas investigações gozem do mesmo grau de confiabilidade dos dados utilizados nas demais ciências, como vemos nas críticas que ele, assim como Salmieri e Devereux, fazem aos intérpretes que defendem o método dialético. A presença de qualquer *endoxon* nesse conjunto de dados iniciais torna esse conjunto objeto de questionamento a respeito da confiabilidade das teorias construídas a partir deles. Vimos que Salmieri ataca a posição de Irwin quando ele entende que enquanto as ciências empíricas partem de observações sensíveis evidentes, as áreas em que se emprega a metodologia dialética

contam apenas com os *endoxa*. Mas um ponto importante a se ressaltar, e que Irwin aborda em sua interpretação, é que a qualidade desses dados iniciais não é assim tão distinta da qualidade dos dados das ciências empíricas. Mesmo o processo de coleta de dados empíricos das ciências, enfrenta um processo de escrutínio rigoroso não sendo constituído por quaisquer observações coletadas indiscriminadamente. E não há motivo, então, para que os *endoxa* também não sofram esse mesmo escrutínio antes de serem utilizados nas investigações. A questão seria, em última instância, independentemente de se tratar de uma investigação empírica ou dialética, no entendimento de Irwin, construir explicações capazes de contemplar e esclarecer os problemas encontrados nos dados iniciais. Uma boa alternativa é a proposta por Zillig, que entende que a construção de uma explicação apropriada contempla a explicação, inclusive, das inconsistências e falsidades presentes no conjunto de dados iniciais. E mesmo os enganos e problemas relacionados a esses dados deveriam ser objetos das explicações.

Por fim, é preciso abordar a resistência, da parte de alguns intérpretes, em tratar a investigação da acrasia como uma investigação metodologicamente homogênea dentro do conjunto da EN. Como vimos, Salmieri a exclui do modelo geral de construção de definições que entende ser o padrão presente na EN, ressaltando sua natureza eminentemente aporética. Karbowski entende também que essa investigação não é o local ideal para se verificar o emprego de um método filosófico global, e Cooper expõe claramente o desconforto que a presença de elementos da dialética, tão aparentes nessa investigação, causa nos intérpretes que buscam entender a metodologia da EN como um todo homogêneo.

Como já apontei ao longo desse trabalho, não acredito que a presença de estratégias da dialética na investigação da acrasia interfira na possibilidade de se classificar o que Aristóteles faz ali como uma investigação de natureza científica como o querem os defensores dessa metodologia. Acredito que, defender uma ciência demonstrativa da ética é algo complexo, do ponto de vista do próprio texto de Aristóteles, mas se os elementos para classificar o que Aristóteles empreende na EN como ciência se referem ao objetivo da investigação e aos pontos de partida empregados nesse trabalho, não acredito que a investigação da acrasia seja significativamente tão diferente das demais partes da obra. Aristóteles claramente opera segundo o objetivo de construir definições e é bastante cuidadoso a respeito do que considera como dados relevantes no processo de construção dessas definições.

No mais, a presença de estratégias envolvendo a problematização das opiniões a respeito do tema parece perfeitamente justificável do ponto de vista da ética que preza pelo convencimento das pessoas a respeito de suas teorias, uma vez que elas serão a base dos juízos que serão determinantes na execução das ações e comportamentos, os quais, por sua vez, formam as disposições nas almas dos cidadãos da *pólis*. Nesse caso, a presença das estratégias de problematização e correção das opiniões partilhadas só torna a investigação a respeito da acrasia ainda mais rica do ponto de vista da filosofia prática.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGIONI, L. Aristóteles - Ética a Nicômaco Livro VI. **Dissertatio**, v. 34, p. 285-300, 2011.
- ANGIONI, L. *Phronesis* e virtude do caráter em Aristóteles: comentários a Ética a Nicômaco VI. **Dissertatio**, v. 34, p. 303-345, 2011.
- ANGIONI, L. Explanation and method in Eudemian Ethics I.6. **Revista Archai**, n. 20, p. 191-229, 2017.
- ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução, introdução e comentários de Ricardo Santos. Porto Editora, 1995.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. **Ética a Eudemo**. Tradução de António Amaral e Artur Morão. In: MESQUITA, A. P. (coord.). Obras completas de Aristóteles. Disponível em <<https://obrasdearistoteles.net/>>.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1985.
- ARISTÓTELES. **On the Heavens**. Tradução de J. L. Stocks. In: BARNES, J. (ed.). The complete works of Aristotle: The revised oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- ARISTÓTELES. **Segundos Analíticos - Livro II**. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004.
- ARISTÓTELES. **Tópicos e Dos argumentos sofisticos**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.A. Pickard. In: Coleção Os Pensadores: Aristóteles Vol.1. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 1.
- BARNES. Aristóteles e os Métodos da Ética. In: ZINGANO, M. (org.). **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. SP: São Paulo, Ed. Odysseus, 2010.
- BARNES, J. (ed.) **The complete works of Aristotle - The revised oxford translation**. Princeton, Princeton University Press, 1984.
- BRONSTEIN, D. **Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics**. Oxford University Press, 2016.
- BURNET, J. **The ethics of Aristotle**. London, Methuen, 1900.
- COOPER, J. M. Nicomachean Ethics VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles. In: NATALI, C. (ed.) **Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII, Symposium Aristotelicum**. Oxford, OUP, p.9-39, 2009.

- DESTRÉE, P. Acrasia entre Aristóteles e Sócrates. In: *Analytica*. **Analytica**, v.8, n.2, p. 135-164, 2004.
- DEVEREUX, D. T. Ethical Method in Aristotle: Setting Out the Phenomena (1987). **The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter**, 147.
- DEVEREUX, D. T. Scientific and ethical methods in Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics. In: HENRY, D. e NIELSEN, K. M. **Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics**. Cambridge University Press, 2015, p. 130-147.
- KARBOWSKI, J. Endoxa, facts, and the starting points of the Nicomachean Ethics. In: HENRY, D.; NIELSEN, C. M. (eds.) **Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics**. Cambridge, CUP, p. 113-129, 2015.
- KARBOWSKI, J. Phenomena as Witnesses and Examples: The Methodology of Eudemian Ethics 1.6. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 49, p.193-226, January 2016.
- KARBOWSKI, J. **Aristotle's Method in Ethics**. Philosophy In Practice. Cambridge University Press, 2019.
- IRWIN, T. H. **Aristotle's First Principles**. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- IRWIN, T. H. **Nicomachean Ethics**. 2nd edn. Indianapolis: Hackett, 1999.
- IRWIN, T. H. Ways to first principles: Aristotle's methods of discovery. **Philosophical Topics**, vol. XV, n. 2, 1987.
- MORAUX, P. La méthode d'Aristote dans l'étude du ciel - De Caelo II-III. In: MANSION, S. **Aristote et les problèmes de méthode**. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1961, p. 173-194.
- OWEN, G. E. L. Tithenai ta phainomena. In: MANSION, S. **Aristote et les problèmes de méthode**. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1961, p. 83-103.
- PAKALUK, M. **Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction**. Cambridge: CUP, 2005.
- PORCHAT, O. P. **Ciência e Dialética em Aristóteles**. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.
- REEVE, C. D. C. **Practices of Reason**. Aristotle's Nicomachean Ethics. Oxford University Press, 1992.
- ROSS, W. D. (trad.) Brown, L. (rev.) **The Nicomachean Ethics**. Oxford, Oxford U. P. 2009.
- SALMIERI, G. Aristotle's Non-'Dialectical' Methodology in the Nicomachean Ethics. **Ancient Philosophy**, vol. 29, 2009, p. 311-335.
- SIM, M (ed.). **From puzzles to principles**. Lanham, Lexington, 1999.

ZILLIG, R. Dialética e o Método da Ética em Aristóteles. In: *Journal of Ancient Philosophy*. São Paulo, v.12, n.1. p. 129-172, 2018.

ZINGANO, M. Acrasia e o método da ética. In: **Zingano. Estudos de ética antiga**. São Paulo, Discurso Editorial, 2007.

ZINGANO, M. **Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral**. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo. Odysseus Editora, 2008.

ZINGANO, M. **Aristóteles: Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça**. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo. Odysseus Editora, 2017.

ZINGANO, M. **Aristóteles: Ethica Nicomachea III 9 - IV 15: As Virtudes Morais**. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo. Odysseus Editora, 2021.