

ARISTÓTELES E A REFUTAÇÃO DO INTELLECTUALISMO SOCRÁTICO NA EXPLICAÇÃO DA ACRASIA EM EN VII 1-3¹

Fernando Mendonça (Unicamp)^{2,3}

mendoncaphilosophos@gmail.com

Resumo: Nosso objetivo é mostrar que Aristóteles não faz nenhuma concessão ao intelectualismo socrático em EN VII 1-3. Nesses capítulos, Aristóteles pretende justamente o contrário, isto é refutar a tese socrática que defende a ignorância como causa da acrasia. Nossa interpretação entende que o argumento aristotélico tem duas etapas que são divididas pela introdução do argumento *phusikōs*. Na primeira etapa, Aristóteles mostra que a tese socrática é contradita por certos tipos de posse de conhecimento que não geram ação. Na segunda etapa, Aristóteles mostra como a falha acrática ocorre e é explicada por sua noção de conhecimento prático, que é muito diferente da explicação socrática. Assim, ao dizer, na conclusão dessa segunda etapa, que Sócrates estava de algum modo certo, Aristóteles não faz nenhuma concessão ao intelectualismo socrático, mas diz que a sentença que expõe a posição socrática poderia ser considerada correta, mas, apesar disso, é parte importante de uma doutrina completamente errada.

Palavras-chave: Ética aristotélica; Acrasia; Intelectualismo Socrático.

O principal texto aristotélico que trata da questão da

1 Recebido: 30-09-2014/Aprovado: 07-02-2015/Publicado on-line: 17-02-2015.

2 Fernando Mendonça é Doutorando no Programa de Pós Graduação em Filosofia da Unicamp, Campinas, SP, Brasil.

3 Eu agradeço a Lucas Angioni, meu orientador no doutorado, Breno Zuppolini, Daniel Lourenço, Felipe Weinmann, Thiago Silva e Wellington Almeida, com quem debati versões prévias desse artigo, a Alcino Bonella, que, durante meu mestrado, orientou minha pesquisa sobre a acrasia em Aristóteles, e aos pareceristas anônimos da revista *Philosophos*. Agradeço também a Christopher Noble e Hugo Havranek pela ajuda e discussão acerca de elementos pontuais desse trabalho. Por fim, agradeço ao CNPq pela bolsa de doutorado.

acrasia, a saber, *EN VII 1-3*⁴, é bastante complexo e, por isso, envolve muitas controvérsias. Dentre os elementos que o fazem tão complexo, pode-se contar: uma metodologia descrita logo no início da discussão cuja natureza é obscura, dando espaço a um debate acirrado entre intérpretes acerca da natureza dialética de tal metodologia; uma abordagem culminando numa conclusão aparentemente intelectualista sobre a acrasia e que, se assim for, seria bastante diferente e contrária a diversas outras passagens sobre o tema em outros trechos de *EN*; um argumento longo e dividido pelo próprio Aristóteles em duas partes, sendo uma delas chamada de *phusikōs*. Não nos deteremos nesse artigo a discutir o primeiro e o terceiro elemento que apontamos senão paralelamente. Nosso foco será o processo argumentativo levado a cabo por Aristóteles como um todo, mostrando que não há nenhuma concessão relevante a um princípio ético intelectualista.

EN VII 1, texto que introduz a discussão sobre a acrasia, começa retomando a discussão sobre estados de caráter (*ēthē*) e habilitações (*hexeis*)⁵, dizendo que a acrasia é

4 'EN' será a sigla que usaremos em todo o artigo para abreviar 'Ética a Nicômaco'. A tradução de *EN* que usamos é a de Rowe (ROWE; BROADIE, 2002), com exceção dos textos de *EN VI* citados, cuja tradução é de Angioni (2011b). Sempre que necessário, fizemos pequenas mudanças nas traduções para adequação e padronização do vocabulário. As citações de *EN* que aparecem no corpo do texto aparecem todas em português, enquanto as citações que aparecem nas notas de rodapé foram mantidas na língua original da tradução utilizada.

5 Sobre a tradução de 'hexis' por 'disposição', seguimos Angioni (2011a), cuja justificação da opção por essa tradução é esta: "1138b21: "habilitação" traduz "hexis". As outras opções disponíveis seriam "disposição" e "condição". No uso técnico que Aristóteles faz desse termo no terreno de sua teoria moral, dois fatores são proeminentes: (I) "hexis" remete às disposições internas do agente - o modo pelo qual o agente lida com os desejos, as emoções, os prazeres e as dores, ao efetuar uma ação ou passar por uma dada situação; (II) "hexis" remete a uma capacidade de agir sedimentada no agente pela prática habitual das mesmas ações que caem sob o domínio dessa capacidade. Esses dois fatores se ligam a dois usos do verbo "echo": o uso de expressões como "pōs echein" (cf. 1105a31; 1144a18); o uso do verbo "echo" como auxiliar, complementado por infinitivo, no sentido de "ter o poder de", "ser apto/ habilitado a". "Condição" é um termo muito fraco para captar qualquer um desses dois fatores e, além do mais, sugere algo meramente Cont.

um dos estados de caráter que se deve evitar⁶. Ao vincular a acrasia a estados de caráter e habilitações, Aristóteles tem em vista o exame de um tipo de ação que decorre de um modo de ação habitual, em que o agente recorrentemente age do mesmo modo em contextos semelhantes. A acrasia não é explicada por Aristóteles como um modo de ação episódica ou de ocorrência irregular. Assim, do mesmo modo como uma pessoa corajosa agirá corajosamente diante de circunstâncias de certo tipo, o acrático agirá acriticamente diante de um certo tipo de circunstâncias⁷.

O tipo de estado de caráter que caracteriza o agente acrático é marcado pelo conflito psíquico entre desejos antagônicos que ele possui. Com efeito, em *EN I 13 1102b14-18*, Aristóteles apresenta o acrático, assim como o encrático, que é a pessoa que possui a encratéia, isto é o tipo de caráter contrário à acrasia, como um tipo de pessoa

transitório ou momentâneo, ao passo que a *hexis* é algo constante. “Disposição” é um termo mais apropriado ao primeiro fator, ao passo que “habilitação” é mais apropriado ao segundo. Escolhemos “habilitação” por julgar que, nos contextos mais importantes do livro VI, o fator (II) é mais importante que o fator (I), mas reconhecemos que “disposição” seria tradução mais acertada para alguns contextos (p. ex. 1120b9, 1127b2, 15”).

6 “After these subjects we must start on a fresh one, by saying that the undesirable states in relation to character are of three kinds: badness, lack of self-control (*akrasia*), and brutishness.” (*EN VII 1 1045a 15-18*).

7 No mesmo sentido, diz Cooper: “First, philosophical interest in and discussion of this part of book VII has always focused on Aristotle's discussion in chapter 3 of what goes on in agents' minds when they *act* with lack of control [*akrasia*], or in an uncontrolled way. This focus on the psychology of the uncontrolled action itself (what makes it possible, what happens to an agent when their lack of control manifests itself) may obscure the fact that Aristotle's interest in, and discussion of, this sort of action is simply one part of his larger interest in the ongoing psychological condition of a person who is prone to act in uncontrolled ways, on a recurrent basis, *because* of being in that condition; that is, because they are a certain sort of person. They are the sort of person to have (more or less) good ideas about how to live and how to act, and to be resolved to live and act in those ways – except that, often enough, when it comes to performance, they do not control themselves, and end up failing to do what they think is best, and what they have intended to do. Aristotle's primary interest, throughout the following chapters, is in the standing condition of this sort of person, the one who lacks control, and so acts frequently in certain specific ways that are bad ways to act (ones that exhibit lack of control), which are different ways of acting badly from vicious (and also from beastly) ways.” (2009, p. 12)

cuja alma está cindida em duas partes que estão em conflito. De um lado, a parte racional da alma incita o agente a agir corretamente, mas, de outro lado, algo diferente da razão e naturalmente presente na alma do agente, resiste e luta contra a razão⁸. Aristóteles não coloca em questão a existência da *acrasia* e, pelo vocabulário que evidencia a existência de um conflito psíquico, mostra que a *acrasia* e sua habilitação contrária ocorrem porque quem possui esses tipos de caráter não tem seus desejos corretamente harmonizados entre si, uma vez que desejam tanto o que é o prescrito pela razão quanto o que é objeto dos apetites. Esse conflito não ocorre na alma do agente virtuoso, uma vez que nele os desejos da parte irracional da alma se encontram sempre harmonizados com o desejo pelo que a razão prescreve⁹.

O conflito entre apetites e prescrições racionais ocorre porque o *acrático* e o *enrático* desejam apetites que são fortes e maus. É em função da força dos apetites que o conflito é violento e faz a resistência do *enrático* ser elogiada. Fossem tais apetites privados de força, não haveria mérito em tal resistência (cf: *EN VII 2 1046a9-16*). Em *EN IX 4 1166b 7-11*¹⁰, Aristóteles diz que o conflito que

8 “Take those with and without self-control: we praise their reason, and the aspect of their soul that possesses reason; it gives the right encouragement, in the direction of what is best, but there appears to be something else besides reason that is naturally in them which fights against reason and resists it.” (*EN I 13 1002b14-18*)

9 Aristóteles apresenta o conflito de motivações presente na alma do *enrático* (e na alma do *acrático*, por consequência) e a compara com a alma do virtuoso do seguinte modo: “But this part [the irrational one] too seems to participate in reason, as we have said: at any rate, in the self-controlled person [*enkratēs*] it is obedient to reason – and in the moderate and courageous person it is presumably still readier to listen, for in him it always chimes with reason.” (*EN I 13 1002b25-28*). Cumpra ressaltar que o moderado e o corajoso são pessoas virtuosas.

10 “And this is more or less true of inferior people too, for they are at odds with themselves, and they have appetites for one set of things, while wishing for another, like the un-self-controlled.” (*EN IX 4 1066b 7-8*).

caracteriza a alma acrática se dá entre apetites [*epithumia*] e o querer [*boulesis*], que são duas formas de desejo [*orexis*] (cf: *De Anima* III 10 433a 23-25; *EE* II 7 1223a 26-27). Aristóteles, em outras passagens, diferencia o acrático do encrático pelo fato de que, apesar de ambos terem um propósito [*prohairesis*]¹¹ que prescreve racionalmente o modo de agir, o encrático agirá segundo seu propósito, enquanto o acrático falha em seguir a prescrição racional que seu propósito lhe oferecera (cf: *EN* III 2 1111b 15-16; *EN* VII 8 1151a 5-7.). Para Aristóteles, então, é a vitória de uma das partes envolvidas no conflito de motivações para a ação que distingue o caráter do acrático e do encrático.

Em vista do quadro que apresentamos acima, o leitor de Aristóteles esperaria que em *EN* VII 1-3, ao tratar detidamente da acrasia, Aristóteles daria continuidade à sua teoria moral segundo a qual esse tipo de caráter é resultante de um conflito de motivações envolvendo apetites que contrariam a prescrição racional resultante do propósito (*prohairesis*). Ocorre, no entanto, que Aristóteles desenvolve um longo e difícil argumento que culmina em uma suposta aceitação da tese socrática segundo a qual a acrasia se deve à ignorância (cf: *EN* VII 3 1147b13-17), de modo que o conhecimento não pode ser vencido pelos apetites.

Se Aristóteles de fato subscreve à tese socrática, ele

11 Concordo com Angioni (2011b, pp. 310–312) a respeito da tradução de ‘*prohairesis*’ por ‘propósito’. A justificativa para essa tradução é longa e muitos aspectos não precisam ser tratados aqui. Os principais motivos para manter aqui essa tradução são: “A *prohairesis*, assim, envolve as seguintes características: (I) não designa um processo psicológico, mas uma resolução cujo prospecto é uma linha de ação constante; (II) é o mais importante para determinar a qualidade moral da ação; (III) não é um evento pontual a ocorrer no momento da ação; (IV) ocupa uma posição intermediária, que já envolve determinação preliminar sobre “meios”, mas que funciona como “alvo” (fim) a ser especificado pela consideração sensata dos fatores singulares relevantes em cada ação. O conjunto de todas essas características parece ser mais bem captado por “propósito”, pois (III) e (IV) são bem desfavoráveis às opções “decisão” e “escolha”. Opção melhor seria “intenção”, que ao menos captaria bem os pontos (II) e (IV).” (ANGIONI 2011b, p. 312)

estaria inserindo em sua teoria ética elementos intelectualistas que são estranhos a ela. O conhecimento prático, objeto de análise em *EN VI*, é fortemente determinado pela consideração correta das circunstâncias e condições singulares para a ação. A sensatez (*phronēsis*¹²), virtude da parte calculativa da alma, responsável por determinar como a ação correta se dará em cada circunstância, é dita ser conhecimento dos particulares e adquirida por experiência¹³, e que alguém pode fazer a ação correta mesmo se não tem conhecimento universal, uma vez que a sensatez é mais caracterizada pelo conhecimento dos particulares do que do universal¹⁴. É por essa razão que Sócrates tem sua teoria moral intelectualista criticada em *EN VI* com base no fato de que ele julgava que o conhecimento universal era condição suficiente para a ação correta. Sócrates, com efeito, julgava que a *phronēsis*, entendida como conhecimento ou ciência do bem,

12 Aceitamos a tradução sugerida por Angioni (2011a, 2011b) para '*phronēsis*' como 'sensatez'. As opções tradicionais para verter '*phronēsis*' para o português, como 'sabedoria', 'sabedoria prática' e 'prudência' podem sugerir significados diferentes daquele que Aristóteles que propor. *Phronēsis* é a virtude da parte calculativa da alma que se ocupa de determinar o melhor modo de agir em cada circunstância particular, característica que não nos parece corretamente capturada por nenhuma das alternativas tradicionais que mencionamos, mas que parece suficientemente capturada pelo termo 'sensatez'. Angioni justifica assim sua opção de tradução: "Sensatez' e 'sensato' têm seus inconvenientes também – alguém poderia dizer que a sensatez não envolve nenhuma opção por fins moralmente corretos –, mas esses termos nos parecem muito mais adequados, pois sempre se relacionam ao uso judicioso da razão em circunstâncias extremas que não foram previstas nas leis, nos manuais, nos preceitos gerais etc." (2011a p.318).

13 "A causa disso é que a sensatez tem por objeto precisamente as coisas particulares, que se tornam conhecidas por experiência, mas o jovem não é experiente". (*EN VI* 8 1142a14-15).

14 A sensatez não tem por objeto apenas os universais, mas é preciso que reconheça também os particulares, pois ela é realizadora de ação, e a ação está imersa nos particulares. Por isso, alguns que não têm conhecimento são mais eficazes na ação que os que têm conhecimento, bem como, em outras situações, os experientes. De fato, se alguém soubesse que as carnes leves são de fácil digestão e saudáveis, mas ignorasse quais carnes são leves, não seria capaz de produzir saúde. Antes, seria capaz de produzi-la quem soubesse que as carnes de aves são [leves e] saudáveis. Ora, a sensatez é realizadora de ação; conseqüentemente, é preciso que ela tenha ambos esses conhecimentos, ou mais este último." (*EN VI* 8 1141b 14-22).

implicava a posse de todas as virtudes morais. Sócrates, por assim julgar, estava errado, diz Aristóteles. Por outro lado, Aristóteles diz que em um sentido Sócrates estava certo, pois compreendia que não há virtude moral sem *phronēsis*¹⁵, apesar da noção de *phronēsis* sustentada por Aristóteles ser completamente diferente daquela que Sócrates sustentou. *Ao afirmar que Sócrates estava certo em dizer que não há virtude moral sem phronēsis, Aristóteles quer mostrar que Sócrates estava correto apenas por acidente. Isto é, apesar de que ambos aceitariam como verdadeira a sentença ‘Não há virtude moral sem phronēsis’, o detalhamento do significado de ‘phronēsis’ na teoria socrática mostraria que Aristóteles não poderia dizer que o uso socrático do termo estava correto. O termo ‘phronēsis’ denota coisas muito distintas no uso que Sócrates e Aristóteles fizeram dele, afinal o primeiro entende por ele o conhecimento científico do Bem, ao passo que o último entende uma virtude da parte calculativa da alma que determina o modo correto de agir em circunstâncias particulares. O acordo entre Sócrates e Aristóteles acerca do valor de verdade da sentença acima, portanto, não passaria de um acordo superficial que não considera o que é denotado pelo termo ‘phronēsis’.*

Assim, a subscrição de Aristóteles a um modelo explanatório intelectualista da acrasia em EN VII seria bastante estranha diante de sua concepção de conhecimento prático desenvolvida em EN VI, como vimos

15 “É por isso que alguns dizem que todas as virtudes são sensatez. E por isso Sócrates, de um lado, investigava com acerto, mas, de outro, se enganava. De fato, por julgar que todas as virtudes são sensatez, se enganava, mas falava com acerto, porque elas não se dão sem sensatez. [...] Virtude não é apenas a habilitação conforme à razão correta, mas a habilitação com a razão correta. E a razão correta a respeito desses assuntos é a sensatez. Sócrates, portanto, julgava que as virtudes eram conhecimentos racionais (pois julgava que todas eram ciência); nós julgamos, porém, que são acompanhadas de conhecimento racional.” (EN VI 13 1144b17-21;26-30)

acima. Essa estranheza não passou despercebida pelos intérpretes. David Ross, por exemplo, diz que a abordagem aristotélica em *EN VII 3* é completamente inadequada frente às passagens em que Aristóteles caracteriza a acrasia como um conflito de motivações¹⁶. Diante da dificuldade apresentada pelo argumento de *EN VII 1-3*, muitos intérpretes se dividem em posições que defendem a rendição aristotélica ao intelectualismo socrático, enquanto outros defendem que a teoria aristotélica da acrasia em *EN VII 1-3* é compatível com a acrasia entendida como conflito de motivações¹⁷. Há ainda quem defenda um tipo de leitura conciliatória entre as duas alternativas mencionadas¹⁸, ou que Aristóteles está testando o alcance de certas proposições, pelo que ele defenderia a tese socrática sem a adotar ou se comprometer com as conclusões a que chega¹⁹. A interpretação que propomos se vincula àquelas que entendem a *EN VII 1-3* como compatível e complementar à concepção de acrasia como conflito de motivações.

Antes de nos dedicarmos ao argumento aristotélico, cumpre explicar brevemente a metodologia empregada por Aristóteles em *EN VII 1-3*, enunciada em 1145b1-7 do seguinte modo:

Como em outros casos, devemos estabelecer o que parece verdadeiro

16 “But Aristotle elsewhere shows himself alive to the existence of a moral struggle, a conflict between rational wish and appetite, in which the agent has actual knowledge of the wrongness of the particular act that he does. We must suppose that interest in his favourite distinctions of potential and actual, of major and minor premise, has betrayed him into a formal theory which is inadequate to his own real view of the problem. What is missing in his formal theory is the recognition that incontinence is due not to failure of knowledge, but to weakness of will.” (ROSS 1995, p. 232)

17 Para uma lista e critérios para divisão do intérpretes entre essas duas posições, ver: Charles (2007, p. 194); Destrée (2007, p. 140)

18 Por exemplo: Destrée (2007)

19 Zingano (2009)

[*phainomena*] acerca de nosso objeto e, uma vez levantados os problemas, provar, se pudermos, todas as opiniões [*endoxa*] que as pessoas sustentam sobre esses modos de ser afetado, mas se não pudermos, a maior parte delas e as mais autoritativas; pois se é possível tanto resolver os problemas sobre o objeto, quanto deixar as opiniões das pessoas [*endoxa*] permanecerem, ele terá sido esclarecido suficientemente. (EN VII 1 1145b1-7).

Esse trecho é compreendido por muitos intérpretes como um programa de investigação dialética, uma vez que eles entendem que o recurso às opiniões aceitas pelas pessoas [*endoxa*] e a submissão dessas opiniões a um procedimento diaporético é condição suficiente para identificar essa passagem como estabelecendo um programa dialético de investigação²⁰. Apesar de acreditarmos que o modo que se compreende esse trecho pode afetar decisivamente a interpretação de todo o progresso argumentativo de EN VII 1-3, e termos uma postura fortemente cética sobre a identificação do procedimento descrito em 1145b1-7 como um procedimento dialético²¹, a interpretação que proporemos não precisa fazer recurso a nenhum tipo de digressão metodológica, pois acreditamos que 1145b1-7 oferece a descrição de um procedimento explicativo razoavelmente claro para a progressão argumentativa de EN VII 1-3. Dizendo ainda mais claramente nossa posição, as opiniões aceitas que são consideradas por Aristóteles como *phainomena* são opiniões cujo conteúdo é mais ou menos adequado para estabelecer e preparar o terreno para o exame argumentativo que se

20 Dentre os muitos intérpretes que defendem um programa de natureza dialética nessa passagem, encontram-se, por exemplo: Irwin (1988); Nussbaum, (2001); Owen, (1986); Reeve, (1998).

21 As razões para nosso ceticismo podem ser encontradas em: Mendonça (2014). Ver, também, Frede (2012) e Salmieri (2009) para outras interpretações semelhantes.

seguirá. Tais *phainomena* não tem por direito credenciais de proposições verdadeiras. Prova disso é que dentre as posições consideradas como *phainomena*, há opiniões contrárias, ou até mesmo contraditórias, entre si, como, por exemplo, a opinião de algumas pessoas que dizem que o sensato não pode ser acrático, ao passo que outras pessoas dizem que alguns sensatos podem ser acráticos (cf: EN VII 1 1145b17-19). Assim, algumas das coisas que são ditas ser *phainomena* deverão ser abandonadas durante o procedimento argumentativo que Aristóteles levará a cabo, enquanto outras deverão permanecer e, por isso, estarão provadas. Presumivelmente, a prova dessas opiniões se dá na medida em que elas se adequam à teoria aristotélica da acrasia.

Os *phainomena* são assim apresentados por Aristóteles:

Tanto encratéia, quanto resistência são consideradas como coisas boas e objetos de louvor, enquanto acrasia e lassidão são más e objetos de censura; o encrático é o mesmo que se atém ao seus cálculos racionais, ao passo que o acrático é o mesmo que se afasta de seus cálculos racionais; além disso, o acrático age por causa de seu estado afetivo, sabendo que o que faz é algo mau, enquanto o encrático sabe que seus apetites são maus e não os segue por causa do que a razão o comanda; ainda, o temperante é chamado de encrático e resistente, enquanto alguns chamam qualquer um deles de moderado, mas outros não; e alguns chamam o intemperante de acrático e o acrático de intemperante indiscriminadamente, enquanto outros dizem que eles são diferentes. Por vezes, pessoas dizem que é impossível ao sensato ser acrático, enquanto outras pessoas dizem que algumas pessoas agem acriticamente mesmo sendo sensatas ou sagazes. Além disso, pode ser dito que alguém é acrático em relação à ira, à honra e ao lucro. Essas são, portanto, as opiniões que as pessoas expressam. (EN VII 1 1145b 8-20)

Os *phainomena*, nesse contexto, parecem ser opiniões

sobre a acrasia que são sustentadas por um conjunto representativo de pessoas, pois são *endoxa*²², e que parecem ser considerados como tais por tomar a acrasia como um fenômeno moral existente²³. Como dissemos acima, podemos perceber que certas opiniões não poderão ser preservadas uma vez que são contrárias ou contraditórias entre si. Outras opiniões, no entanto, parecem mais próximas das posições com as quais Aristóteles se compromete, como por exemplo, a opinião dizendo que o acrático age por causa de seus apetites e abandona o que a razão lhe prescreve.

Tendo estabelecido os *phainomena*, Aristóteles coloca o problema que investigará: “Mas alguém pode levantar o problema: em que sentido uma pessoa tem compreensão correta quando ela age acriticamente?” (1145b21-22)²⁴. Não é a existência da acrasia que está em questão para Aristóteles. A dificuldade levantada é sobre o estado cognitivo do agente acrático no momento em que age. Assim, a investigação que se seguirá será uma tentativa de apontar qual é a condição cognitiva do agente acrático enquanto age, o que parece ser anunciado por um dos *phainomena* elencados, segundo o qual o agente acrático age estando em uma condição cognitiva relevante, sabendo que

22 Aristóteles apresenta a noção de ‘*endoxon*’ em *Tópicos* I 1 100b21-23. Sobre a discussão acerca do significado e importância dessa noção na filosofia aristotélica, ver também: Owen (1986), Frede (2012), Barnes (1980, 2011) e Mendonça (2014).

23 Os *phainomena* parecem ao menos concordar que a acrasia existe. Dizer que a tese socrática flagrantemente contradiz os *phainomena*, como Aristóteles diz em 1145b28, significa dizer que o fenômeno da acrasia não existe.

24 Há uma ambiguidade no texto aristotélico ao enunciar esse problema. O pronome ‘*pōs*’ pode se ligar tanto a ‘*hupolambanōn orthōs*’, quanto a ‘*akrateuetai*’. A primeira opção problematiza o tipo de conhecimento que o agente possui ao agir acriticamente, deixando suposto que há esse tipo de ação. A segunda leitura, questiona a própria existência da acrasia. Uma vez que Aristóteles aceita a existência da acrasia (EN I 13 1102b13-1103a1, IX 4 1166b7-11, *De Anima* III 8 434a12-15), a primeira leitura parece ser a correta (ver: ROWE; BROADIE, 2002, pp. 385–387).

age de modo reprovável (cf: 1145a 12-14)²⁵.

Para marcar uma oposição à sua própria posição, que parece estar em acordo com o *phainomenon* mencionado, Aristóteles expõe a tese socrática que nega a existência de um tipo de ação tal como a acrasia, e, conseqüentemente, de um tipo de caráter acrático, porque o conhecimento não pode ser dominado por nenhuma outra força (1145b 22-28). *A tese socrática é, obviamente, uma posição concorrente à aristotélica e digna de respeito, mas não é contada entre os phainomena que Aristóteles estabelece como candidatos a serem mantidos após o exame*²⁶. O papel da tese socrática no tratamento da acrasia, é importante ressaltar, é marcar uma posição relevante sobre esse tópico e contrária à posição aristotélica, e que será objeto de uma tentativa de refutação, uma vez que Aristóteles não só não a conta entre os *phainomena*, como afirma com clareza que ela os contradiz (cf: 1145b27-28).

Na seqüência, em EN VII 2, Aristóteles apresenta algumas posições alternativas a respeito da acrasia, que vão desde reformulações da tese socrática a argumentos sofistas, antes de se dedicar ao tipo de conhecimento presente na ação acrática. A mais séria delas, em vista do nosso objetivo,

25 Outra forte evidência textual que mostra que Aristóteles concebe o acrático como um agente que age sabendo que seus atos são maus se encontra em EN V 9 1136a31-b1: “But if acting unjustly is harming someone voluntarily, without further specification; if the person doing it voluntarily is the one doing it knowing to whom he is doing it, with what, and how; and if the person who lacks self-control voluntarily harms himself: then this person would be voluntarily in receipt of unjust treatment, and it would be possible for one to treat oneself unjustly.”. (Ênfase nossa)

26 No mesmo sentido, Cooper diz: “It might seem strange that this Socratic position, which is certainly a λεγόμενον or thing said, and indeed something said by one of those with a reputation for wisdom on this subject, should not itself be listed and counted among the appearances/things said in the last section of chapter 1. The reason seems to be that in setting down appearances there, Aristotle is implicitly limiting himself to things said directly about self-control or lack of control (what they are or involve), or about person whose traits of character they are: all six of the ones he does list meet this condition, whereas Socrates’ principle does not” (COOPER 2009 p.24)”.

é a posição de cunho socrático que nega ser o conhecimento aquilo que é vencido pelo apetite, mas sim a opinião verdadeira (cf: EN VII 2 1145b32-35). Essa posição tenta conciliar a existência da acrasia com a tese socrática segundo a qual o conhecimento, sendo aquilo de mais autoritativo em nós, não pode ser dominado pelo prazer. Assim, a acrasia dever-se-ia a um tipo de estado mental mais fraco que o conhecimento científico, a saber a opinião, que não seria capaz de vencer a força dos apetites. A menção que Aristóteles faz a essa posição é muito curta e intérpretes frequentemente a ignoram, assim como ignoram a resposta aristotélica a essa objeção. O que está em jogo nessa posição é a concepção segundo a qual o conhecimento ou a opinião verdadeira têm capacidade motivacional diferentes. Quando o agente tem conhecimento científico do bem, não lhe é possível agir de modo contrário a tal conhecimento, independentemente de quão poderoso seja seu desejo pelo que é objeto de apetite; por outro lado, caso não seja conhecimento, mas opinião, o tipo de juízo possuído pelo agente, ele poderá agir contrariamente ao que acha ser o bem em situações em que seus apetites sejam mais fortes que a sua crença.

Essa alternativa de cunho socrático propõe uma séria questão epistemológica que versa sobre a diferença entre opinião verdadeira e ciência aplicada ao campo das ações. Tal distinção é discutida, do ponto de vista da teoria do conhecimento e da ciência, por exemplo, no *Teeteto* de Platão (201d-210a) e nos *Segundos Analíticos* I 30, não parecendo ser um tema de menor importância no contexto filosófico ateniense. Aristóteles, por sua vez, responde em EN VII 3 1146b24-30 que pouco importa, no contexto da explicação do caráter e da ação acrática, se se trata de

conhecimento ou opinião, pois, em termos de convicção (*pistis*), não há diferença entre a posse de opinião verdadeira e de conhecimento²⁷. O fato de Aristóteles minimizar a importância dessa distinção numa discussão ética sobre o estado cognitivo do agente acrático parece indicar que a resposta para a questão do tipo de conhecimento envolvido na ação acrática não depende de uma teoria epistemológica muito sofisticada. Se for assim, a razão para isso é o pequeno papel explanatório que o conhecimento de universais desempenha na explicação da ação acrática, apontando para o fato de que uma posição de tipo socrática, que se funda nesse tipo de conhecimento, é a resposta errada para o problema da acrasia. Desse modo, embora frequentemente ignorada pelos intérpretes, a relativização da importância da distinção entre conhecimento e opinião verdadeira é o primeiro passo argumentativo de Aristóteles para a resposta ao tipo de conhecimento que é possuído pelo agente acrático. Trata-se de uma resposta de natureza genérica mostrando que não é por meio de uma meticolosa análise epistemológica que se chegará à explicação da acrasia.

O segundo passo argumentativo de Aristóteles marca o início de um conjunto de argumentos em que ele não está descrevendo como a ação acrática ocorre e nem mesmo o tipo de conhecimento que o acrático possui²⁸. Todos seus

27 “Now as for the suggestion about its being true judgement [*doxa alēthēs*] and not knowledge that the akratic person acts against, this makes no difference to the argument; for some people when making mere judgements are not in two minds about them, but think they possess precise knowledge. If, then, it is because of the lightness of their conviction that those merely making judgements will be more liable than those with knowledge to act contrary to what they suppose they should do, knowing will be no different from judging, since some people have no less conviction about what they judge to be the case than others have about what they know – as the example of Heraclitus shows.” (EN VII 3 1146b24-31)

28 No mesmo sentido, diz Irwin: “he discusses different cases that do not completely fit Cont.

argumentos a partir de EN VII 3 1146b31 até o início da abordagem *phusikōs*, em 1147a24 têm em vista condições epistemológicas bastante gerais em que seja possível mostrar que a tese socrática falha em dizer que não é possível que o conhecimento seja dominado por algo outro. Considerando que Aristóteles usa a tese socrática que nega a existência da acrasia com base na impossibilidade do conhecimento ser vencido por uma outra força para estabelecer a controvérsia que rege a discussão nesses capítulos, o que se segue é fundamentalmente determinado por um vocabulário epistemológico. Como se verá, devido ao desacordo entre o uso aristotélico e socrático desse vocabulário, será necessário que se preste bastante atenção ao fato de que Aristóteles leva a cabo sua refutação da tese socrática nos três primeiros argumentos desse passo argumentativo usando uma noção de conhecimento de tipo socrático. Isto é, ao descrever os diferentes modos de se ter conhecimento, Aristóteles usa uma noção de conhecimento universal que deveria ser capaz de gerar ação e não ser capaz de ser vencida por apetites. O que Aristóteles pretende fazer nesses argumentos é mostrar que há situações que colocam essa noção em sérias dificuldades, de modo que ela deve ser abandonada, dado sua incapacidade para explicar tais situações. Uma vez que esses argumentos mostrem que a justificativa para Sócrates negar a existência da acrasia não é uma boa justificativa, Aristóteles poderá mostrar qual o tipo de conhecimento o acrático possui e como ocorre sua falha.

O primeiro desses argumentos é a distinção entre dois modos de conhecer (*epistathai*): o conhecer sem fazer uso do

incontinents, but eventually help us to understand some aspects of incontinent's state of mind" (1999, p. 258)

conhecimento possuído e o conhecer fazendo uso desse conhecimento. O ato de fazer uso parece, nesse contexto, significar o mesmo que o ato observar ou contemplar [*theōrein*], pois Aristóteles diz que se pode ter conhecimento usando-o ou não o usando e, em seguida, anuncia o problema como sendo a respeito de se ter o conhecimento observando-o ou não o observando (EN VII 3 1146b31-35). Essa distinção é tradicionalmente entendida como conhecimento em potência e conhecimento em ato²⁹. Aristóteles tem em vista a distinção entre as situações em que o agente conhece uma norma ou princípio prescritivo de ação e age observando essa norma, e aquelas em que ele age contrariamente à norma e, portanto, não a observa.

É importante notar que Aristóteles parece entender que o uso do conhecimento significa, num contexto prático, observar a norma de ação no sentido de agir conforme tal norma. Para Aristóteles, observar ou contemplar (*theōrein*) algo é uma atividade (*energeia*) (cf: *De anima* II 1 412a22ss, 417a25ss). Quem observa o conhecimento que possui o conhece em ato. Sendo assim, a distinção visada por Aristóteles é entre a posse de um conhecimento qualquer, como por exemplo que o universo é organizado em esferas celestes, que eu não uso quando não estou dedicado aos estudos de astronomia, e o uso que dele faço no momento em que me dedico à astronomia. Essa distinção, contudo, deve ser entendida como aplicada ao campo das ações. No campo prático, observar o conhecimento significa seguir a prescrição da parte racional da alma. O uso do verbo

29 Sobre isso, diz Dahl: “Traditionally, commentators have taken this distinction between actual knowledge (knowledge that a person is actually conscious of), and potential knowledge (knowledge that at the time a person is not conscious of).” (1984, p. 164).

'*theōrein*', normalmente usado para atividades teóricas, serve aqui como análogo prático do conhecimento científico³⁰. A justificativa para tal uso se dá pelo fato de que todo o contexto argumentativo é estabelecido em torno do problema levantado pela tese socrática, para a qual não se pode ter ciência do bem e agir contrariamente ao que se conhece. Assim, Aristóteles usa noções epistemológicas ao modo socrático para mostrar inconsistências que se seguem à assunção da tese que ele quer refutar. Ora, espantoso (*deinos*) seria, portanto, agir como não se deve quando se observa a norma, posto ser impossível, ao passo que nada há de espantoso agir contrariamente ao modo como se deve quando a norma não é observada, mostrando que, nesse caso, o conhecimento não gera a ação. Cumpre notar que Aristóteles usa o adjetivo 'espantoso' (*deinos*) para qualificar a ação de alguém que age como não se deve quando observa o conhecimento que possui. A justificativa da tese socrática, segundo a qual não há acrasia, fora introduzida em 1145b23-24 pelo mesmo adjetivo: seria espantoso (*deinos*) ter o conhecimento dominado por alguma outra coisa, isto é, que o conhecimento não fosse causa suficiente da ação. Assim, Aristóteles, usando o mesmo adjetivo que utilizara antes para apresentar a tese socrática, mostra que há pelo menos um modo em que não é espantoso ter

30 Broadie sugere uma interpretação similar: "In the present context, *theōrein* may simply be a stand-in for the practical analogue, in which case it is tantamount to 'act upon'." (ROWE; BROADIE, 2002, p. 389). E também: "... at 1146 b 34-35 '*theōrein*' applied in the practical dimension cannot literally mean what it means in the theoretical: i.e., 'actively engages as a scientist or philosopher should'. This is a resounding contradiction in terms, given that practice has to do with the contingent and particular, science with the necessary and universal. It is therefore likely that in this practical application the verb is, as I suggested above, used loosely to mean, in effect, 'actively engages in the practical equivalent of theorem'. But the practical equivalent of the scientist's appropriate use of scientific knowledge is appropriate use of practical knowledge; and this is not holding it clearly in mind, but acting in accordance with it." (BROADIE, 1991, p. 296)

conhecimento e agir contrariamente a ele.

O segundo argumento (1146b36-1147a10) diz que existem dois tipos de premissas, a universal e a particular. Como é em relação ao que é particular que se age, nada impede que o agente aja contrariamente ao conhecimento se usa apenas a universal. Sobre a universal, Aristóteles diz ser importante saber que seus termos gerais podem ser especificados. Assim, a premissa ‘alimento seco é benéfico a todo homem’ pode ter seus termos universais ‘alimento seco’ e ‘homem’ especificados, de modo que o agente saiba que ele mesmo é homem, isto é, que a premissa diz respeito a ele mesmo, e que um alimento de tal e tal tipo é seco. A conclusão do argumento é que um modo de conhecer não é em nada estranho, enquanto o outro é surpreendente. Esse argumento é bastante obscuro, posto que não é fácil entender exatamente aquilo de que Aristóteles está falando e nem mesmo como o argumento progride.

Dahl (1984), por exemplo, julga que esse argumento tem por objetivo explicar a *akrasia impetuosa*³¹. A *akrasia impetuosa* é o tipo de ação acrática qualificada em virtude de ter a honra como desejo que leva à realização da ação. Sendo, pois, ainda uma ação acrática, a *akrasia impetuosa* é uma ação contrária ao propósito [*prohairesis*] cuja diferença em relação à ação acrática sem qualificação é apresentada por Aristóteles como a ausência de consideração das circunstâncias em que a ação é feita. Analogamente, o acrático impetuoso agiria como o cão de guarda que teria como princípio que guia sua ação a vigilância de uma casa e

31 “1147a1-10 clearly leads to an explanation of impetuous *akrasia*” (DAHL 1984, p.203). “Finally, as I have already mentioned, 1147a1-10 can be regarded as providing a basis for an explanation of impetuous *akrasia*.” (DAHL 1984, p. 204).

que late enraivecido para uma pessoa que se aproxima da porta da casa sem ter se dedicado a saber se se tratava de um amigo ou estranho (cf: *EN VII 6 1149a28-32*).

Ocorre, no entanto, que a tentativa de ver nessas linhas alguma menção à acrasia provoca um grave problema. Aristóteles concebe a acrasia como uma habilitação (*hexis*) voluntária. É requisito para a ação voluntária que o agente tenha conhecimento dos elementos particulares da ação, tais como: que ele mesmo é quem age, o instrumento com que faz a ação, quem sofre a ação, etc. (cf: *EN II 1 1111a2-6*). Não conhecer a premissa menor que versa sobre os elementos particulares que dizem respeito às circunstâncias em que a ação se desenvolve caracterizaria fatalmente a ação como involuntária³². Contudo, se, nesse argumento, Aristóteles não tem por objetivo explicar o conhecimento possuído pelo acrático, esse texto não causa problemas, apesar de ser difícil saber a que tipo de ação ele diz respeito. De todo modo, embora esse argumento não explique que tipo de conhecimento é possuído pelo agente acrático, ele mostra que o conhecimento não é condição suficiente para a ação correta, como pleiteava Sócrates.

Ademais, resta ainda obscuro que tipo de distinção é visada em relação aos termos universais e por que ela é importante. É difícil decidir se esse expediente aristotélico quer inserir duas premissas adicionais, uma enunciando ‘eu

32 “Now it is true that every worthless person is ignorant of what one should do and what one should abstain from, and it is because of this sort of mistake that there come to be unjust people, and bad people in general; but involuntary’ is not meant to cover the case where someone is ignorant of what is to his advantage—for ignorance in decision-making is not a cause of something’s being involuntary; rather, it is a cause of worthlessness, nor is ignorance at the level of the universal a cause of the involuntary (people are censured for that sort of ignorance), but rather ignorance at the level of particular things, which are where action is located and what action is about. For both pity and sympathy depend on particulars; it is the person who is in ignorance of one of these that acts involuntarily.” (*EN III 1 1110b 28-1111a2*).

sou um homem’ e outra que ‘isso é tal e tal’, pelo que a falha no conhecimento seria em relação à menor, ou se ele quer dizer que a premissa maior só pode ser usada a rigor se o agente conhece que os elementos particulares relevantes para ação estão compreendidos na extensão dos termos universais ‘homem’ e ‘alimento seco’, de modo que a falha estaria relacionada à aplicação dos universais aos particulares. Independentemente de qual seja a interpretação mais acertada, decidir sobre esse ponto não parece ser necessário para nosso propósito. Basta ressaltarmos que Aristóteles não vê o conhecimento como condição suficiente para a ação correta, conforme propôs Sócrates. Essa insuficiência se deve ao fato de que o conhecimento prático, diferentemente do conhecimento teórico, necessariamente precisa dar conta das instâncias particulares que constituem a ação. A relevância das circunstâncias particulares é fundamental para a razão prática em Aristóteles, como vimos no início desse trabalho.

O terceiro argumento (1147b10-24) diz que há ainda um outro sentido em que se pode dizer que pessoas têm conhecimento, mas não o usam, de modo que essas pessoas são ditas tanto ter conhecimento de algum modo quanto não ter conhecimento. Essa situação é ilustrada por Aristóteles com os exemplos do adormecido, do louco e do embriagado. Todos eles estão submetidos a afecções, as quais são capazes até mesmo de modificar o corpo e a condição mental das pessoas afetadas. O acrático, pela primeira vez citado nesse conjunto de argumentos, é semelhante a esses tipos de pessoa que Aristóteles usou com exemplo. Além disso, dizer coisas que se originam do conhecimento não significa possuir conhecimento, como é

o caso de pessoas que sofrem essas afecções e são capazes de recitar demonstrações e versos de Empédocles, e jovens aprendizes que juntam palavras sem ainda saberem exatamente do que falam, pois isso precisa se tornar natural a eles, o que toma tempo. Assim, aqueles que agem acriticamente seriam como recitadores de discursos³³.

Do conjunto de argumentos que formam aquilo que chamei de segundo passo argumentativo de Aristóteles contra a tese socrática, esse é o argumento mais debatido e considerado como o mais importante por muito intérpretes. As razões para isso se fundam no fato de Aristóteles finalmente citar a ação acrática e dar exemplos mais claros do tipo de falha intelectual que ele tem em vista nesse argumento.

Aristóteles, mais uma vez quer mostrar que há casos que servem de contraexemplos ao intelectualismo socrático. Os exemplos fornecidos nesse argumento visam mostrar que certos tipos de pessoas, a saber, o homem embriagado, o adormecido e o louco, apesar de possuírem certo tipo de conhecimento, são incapazes de o utilizar apropriadamente, ou mesmo de o usar em termos absolutos. Aristóteles então

33 Usamos 'recitadores de discurso' para verter '*hupokrinomenoi*'. Esse termo pode significar tanto 'atores' quanto 'recitadores'. Como Aristóteles parece ter em mente o discurso feito sem significação apropriada, julgamos que a recitação é a ação que apresenta melhor a intenção aristotélica do que a ação feita pela figura do ator, que sugere a encenação de sentimentos que o ator não possui, mas que é necessária para sua performance e para comover o público. Sobre a tradução que optamos, também Price e Charles se posicionam a respeito: "Translators commonly take "those who recite" to be actors. This is possible, so long as Aristotle thinks he has just shown that the members of his three classes (inebriates, students, and acraties agents) do resemble actors. However, we do not really want a fourth category (actors) to be introduced within what purports to be a conclusion; and the verb *hupokrinesthai* can be understood more widely to mean "recite". (PRICE, 2006, p.238). David Charles também faz uma observação no mesmo sentido: "The term '*hupokrinesthai*' (Rh 1413b 21-3) is used of orators as well as actors (*hypokritai*). Since both engage in speech making (*hypokrisei*, 1118a 8), a better translation of '*hupokrinesthai*' is 'those making a speech'. The *akratēs* need not be an actor in any other respect: (e.g.) in saying something he does not believe or in pretending to be someone else." (CHARLES, 2009, p. 51)

acrescenta que o acrático apresenta certa semelhança com as pessoas nesses estados. No entanto, não é claro, à primeira vista, qual relação de semelhança há entre o acrático e esses tipos de pessoas, pois o texto aristotélico permite tanto que compreendamos que a semelhança se dá em relação ao conhecimento que o acrático possui, quanto em relação a estar ele sujeito a afecções.

A ambiguidade em 1147a17-18 ocorre em relação ao significado do verbo *'echein'* em 1147a 17. Esse verbo pode significar 'ter' e, quando acompanhado de advérbio de modo, pode significar 'ser/estar' ou 'ser/estar disposto'. Se significa 'ter' Aristóteles parece se referir ao sentido pelo qual se diz ter conhecimento e não o usar, em 1147a10-14, que dirige a discussão desse terceiro argumento. Irwin (1999), por exemplo, opta por essa tradução³⁴. Por outro lado, se o verbo significa 'ser', Aristóteles diz que o acrático é semelhante ao embriagado, o louco e o adormecido em relação a estar sujeito a afecções. Essa é a leitura de Rowe³⁵.

Apesar de ambas as traduções serem possíveis, julgamos que a segunda é a que melhor apresenta o intuito aristotélico nesse argumento. Gramaticalmente, a ocorrência de *'echein'* acompanhada por advérbio de modo é bastante atestada como significando 'ser/estar' ou 'ser/estar disposto semelhantemente'. Sendo assim, entendendo que Aristóteles conclui que a relação de semelhança entre o acrático e os tipos de pessoas exemplificados se dá pelo fato de estarem todos submetidos de modo similar a afecções, o texto se apresenta com uma

34 Irwin traduz a passagem assim: "Clearly, then [since akratics are also affected by strong feelings], we should say that they have knowledge in a way similar to these people."

35 Rowe traduz o trecho assim: "Clearly, then, we should say that the state of the akratic is like these people's."

leitura mais direta, uma vez que o argumento seguiria desse modo: (i) há um sentido em que ‘ter conhecimento e não o utilizar’ significa ‘ter conhecimento de algum modo’ e ‘não ter conhecimento’; (ii) esse sentido captura o modo de possuir conhecimento de certos tipos de pessoa, como o adormecido, embriagado e o louco; (iii) o que causa esses tipos de estados é a presença de certas afecções, que são capazes de alterar tanto estados corporais quanto mentais; (iv) portanto (*oun*), o acrático está numa condição semelhante à desses tipos de pessoas. A afirmação da semelhança de estado entre o acrático e os exemplos fornecidos é introduzido como uma consequência do fato de todos eles estarem sujeitos às afecções, como o uso da partícula ‘*oun*’ dá a entender; (v) as proposições que os tipos de pessoas sob efeito de tais afecções dizem não tem a significação apropriada, uma vez que elas não estão corretamente incorporadas ao conjunto de crenças que possuem as pessoas que as enunciam³⁶. Assim, estar sujeito a apetites é a causa do recitar e demonstrar argumentos de

36 A reconstrução alternativa do argumento, optando por traduzir ‘*homoiōs echein*’ em 1147a18 por ‘ter [conhecimento] de modo semelhante’ seria assim realizada: (i) há um sentido em que ‘ter conhecimento e não o utilizar’ significa ambos ‘ter conhecimento de algum modo’ e ‘não ter conhecimento’; (ii) esse sentido captura o modo de possuir conhecimento de certos tipos de pessoa, como o adormecido, embriagado e o louco; (iii) o que causa esses tipos de estados é a presença de certas afecções, que são capazes de alterar tanto estados corporais quanto mentais; (iv) portanto, o acrático tem conhecimento de modo semelhante ao conhecimento possuído por esses tipos de pessoas; (v) as proposições que os tipos de pessoas sob efeito de tais afecções dizem não tem o significado apropriado, uma vez que elas não estão corretamente incorporadas às pessoas que as enunciam. A conclusão estabelecida em (iv) não se segue logicamente do conjunto de premissas que a antecede e faria pouco sentido no contexto do argumento, uma vez que as premissas (i)-(iii) e o corolário (v) estaria estabelecendo uma relação causal entre estar sob certo tipo de afecção e ter um determinado estado mental causado por tais afecções, enquanto (iv) abruptamente introduziria que o acrático teria conhecimento semelhante ao conhecimento dos tipos de pessoas mencionados. O fato de haver o verbo ‘*echein*’ na expressão ‘*homoiōs echein*’ em 1147a18 não implica que o verbo deva ali ser entendido no mesmo sentido de suas ocorrências em 1147a10-14, porque significa algo diferente da ocorrência do verbo desacompanhado de um advérbio de modo.

Empédocles sem nada significar. Por esse argumento, Aristóteles estaria reforçando a relevância causal das afecções em relação às ações acráticas. A presença de afecções explicaria a falha intelectual do agente acrático, assim como explicaria a condição em que as pessoas embriagadas, adormecidas e loucas são ditas em um sentido conhecer e em outro não conhecer, estando plenamente de acordo com o *phainomenon* de 1145b10-14, segundo o qual o acrático sabe que faz algo mau e o faz por causa dos apetites. Há, pois, boas razões para que entendamos que a expressão ‘*homoiōs echein*’ em jogo nesse trecho diz respeito à afecção causadora do estado alterado de posse do conhecimento.

Por estar em uma condição semelhante àquela dos exemplos, entende-se que o acrático recita seu conhecimento prático sem significar propriamente o que diz, como o fazem as pessoas sujeitas à afecções que repetem versos e demonstrações de Empédocles e jovens aprendizes que colocam palavras juntas sem terem tido tempo para que o conhecimento enunciado se lhes tornasse natural. Assim, em comum com as pessoas que sofrem afecções e jovens aprendizes, o acrático consegue enunciar o conteúdo de seu conhecimento prático, posto que ele sabe qual ação seria a correta em dada circunstância e sabe também como proceder para executar uma ação, pois é capaz de estabelecer um propósito, mas ainda assim age contrariamente ao conhecimento e ao propósito.

Em vista de meu propósito, não é necessário me alongar sobre o detalhamento da relação que o acrático mantém com todos os tipos de pessoas apresentados como exemplos do modo de ter conhecimento e, ainda assim, não agir conforme o que o conhecimento diz ser o melhor.

Cumpra a mim mostrar apenas que o ponto que Aristóteles pretende ressaltar com esse argumento é, mais uma vez, que a ação contrária ao que o conhecimento prescreve é possível. Ele o faz pelo recurso a estados epistêmicos semelhantes. A semelhança entre tais estados se baseia em suas causas. Todos eles são causados pelo fato de que as pessoas que estão em tais estados sofrem certos tipos de afecção que lhes causa estar em um estado epistêmico descrito como tendo conhecimento de um modo e não o tendo. Aristóteles quer, portanto, mostrar que assim como o embriagado, o louco e o adormecido de fato conseguem enunciar proposições que fazem parte de um corpo de conhecimento, porém não são capazes de significar tais proposições de modo apropriado, o acrático é capaz de enunciar proposicionalmente as condições relevantes para a ação, mas não as significa apropriadamente. Ao estabelecer essa analogia, Aristóteles coloca a tese socrática em grande dificuldade, uma vez que o conhecimento, tal como Sócrates o concebia, não é suficiente para gerar ação.

Com esse argumento, Aristóteles não pretende estabelecer tipos de acrasia³⁷. Seu objetivo não é ainda mostrar qual a falha do pensamento acrático, mas mostrar o fator causal de sua falha que é compartilhado por embriagados, loucos e adormecidos, qual seja, a presença de afecções fortes. No caso do acrático sem qualificação, tais afecções são os apetites relativos ao paladar e ao sexo (cf: EN VII 4 1148a13-17). A presença desses apetites causa a falha do conhecimento do agente acrático. Os exemplos aristotélicos, no entanto, não deixam claro qual a falha do

37 Para uma interpretação que defende a distinção de tipos de acrasia nesse argumento, ver Charles (2009).

acrático, uma vez que são exemplos de conhecimento teórico, que, por sua natureza, diferem do conhecimento prático, para o qual as circunstâncias da ação, ou seja, o conhecimento de particulares, exerce papel fundamental. Como vimos, a virtude da razão prática é mais conhecimento de particulares do que de universais (cf: *EN VI 8 1141b14-22*). Mas é claro, por outro lado, que a presença de fortes afecções causa a operação não apropriada do conhecimento, resultando, por isso, em enunciados inapropriadamente significados. Não se trata, aqui, de enunciados falsos ou enganadores. O conhecimento proferido pelos tipos de pessoa exemplificados talvez não seja falso, mas é carente de elementos que compõem demonstrações e versos apropriadamente recitados. Certamente, um embriagado não estará apto a explicar a prioridade causal presente numa demonstração e nem selecionar os termos e relações entre termos corretos para a explicação adequada do *explanandum* que a demonstração deve oferecer. No caso do jovem aprendiz, o conhecimento que ele possui é enunciado impropriamente porque ele ainda não está completamente familiarizado com aquilo que enuncia, pois seu conhecimento ainda não foi por ele completamente assimilado, já que isso toma muito tempo.

Esse argumento, ao mesmo tempo em que coloca mais dificuldades para a justificativa da tese socrática de que o conhecimento do que é o melhor não pode ser dominado por outra coisa, uma vez que apresenta outros modos em que alguém pode possuir conhecimento e não agir segundo sua prescrição, apresenta também elementos importantes para entender melhor a figura do acrático, pois ele compartilha tais elementos com os tipos de pessoas apresentados por Aristóteles. Tais elementos são as afecções

como a causa da falha do conhecimento do acrático e a elocução não apropriada desse conhecimento. Como já foi dito, Aristóteles pensa a acrasia como um conflito entre o desejo deliberado presente no propósito e o desejo apetitivo. O apetite, no caso do acrático, é mais forte e vence o conflito de modo a causar a falha de conhecimento desse agente. Considerando a natureza do conhecimento prático, que é formado pelo conhecimento das normas de ação, juntamente com o conhecimento dos elementos particulares que constituem a circunstâncias em que a ação se dá e o desejo de fazer a ação correta, a elocução não apropriada do conhecimento do acrático talvez não se deva à ausência de um desses elementos, mas pelo fato de que esses elementos não operam de modo apropriado.

Assim, os três argumentos do que chamei de segundo passo argumentativo, juntamente com o primeiro passo, que mostrou que não há diferença relevante entre opinião e conhecimento propriamente dito no que se refere à convicção, evidenciam que a posição socrática segundo a qual o conhecimento não pode ser dominado por alguma outra coisa não se verifica, dado haver modos de conhecer e mesmo assim agir contrariamente ao que se conhece. Contudo, falta a Aristóteles mostrar como e em relação a que o acrático sofre essa falha em seu conhecimento, o que ele fará no terceiro passo argumentativo com o argumento *physikōs*.

O argumento *physikōs* buscará, finalmente, mostrar a causa da falha do conhecimento acrático (1145a24-25). Para tanto, Aristóteles usará a figura do silogismo prático como procedimento para apontar essa causa. Um silogismo prático é composto por duas premissas, uma, a maior, universal e a outra, a menor, acerca de particulares,

controlados pela percepção, das quais decorre uma outra, a conclusão, que em relação às coisas práticas deve ser uma ação. Desse modo, o silogismo deve conter uma premissa maior que prescreve, de modo ainda geral, o que deve ser feito e uma menor que discrimine as circunstâncias particulares de uma ação em que a prescrição apresentada pela maior deve se concretizar numa ação, expressa pela conclusão. Assim, Aristóteles dá como exemplo o seguinte silogismo: “Se tudo o que é doce deve ser saboreado e isto (um item particular) é doce, o agente deverá fazer isso necessária e imediatamente, desde que lhe seja possível e ele não esteja impedido.” (1147a29-31).

A condição cognitiva do agente acrático é composta por uma outra peça de silogismo prático que se opõe a esse silogismo do apetite e que Aristóteles não descreveu por inteiro, permitindo uma acirrada discussão entre os intérpretes sobre qual é a premissa menor do silogismo da ação correta e, até mesmo, se há um ou dois silogismos. No entanto, parece haver razões suficientemente boas para compreendermos o texto como fornecendo duas peças de silogismo prático que compartilham a mesma premissa menor. Ora, é importante que a premissa menor seja a mesma nas duas peças porque seria de se esperar que se Aristóteles quisesse inserir uma premissa menor diferente em alguma das peças silogísticas ele o teria feito e, além disso, a premissa menor cumpre o importante papel de descrever as circunstâncias que dão início ao processo de desejo do agente. Se é assim, no caso da ação acrática, a premissa menor, compartilhada pelas duas peças concorrentes de silogismo práticos, que diz ‘isto é doce’, faz com que o agente seja afetado por dois desejos opostos, o desejo por cumprir a prescrição de seu propósito, e o desejo

apetitivo de saborear o doce do qual ele tem percepção. É justamente porque a percepção do que é doce dispara reações desiderativas diversas no agente que Aristóteles diz que a premissa menor está ativa (1147a33).

A presença dessas duas premissas leva o agente a conclusões opostas, das quais, uma diz para evitar isso, ou seja, o doce, enquanto a outra o conduz a ele (1147a34). Ocorre que, no caso do agente acrático, o apetite o conduz à ação, pois esse tipo de desejo é capaz de mover as partes do corpo (1147a34-45). Assim, diz Aristóteles: “Ocorre [*sumbainei*] que a ação acrática é devida de algum modo à razão e à opinião, mas não por si mesma, mas apenas acidentalmente contrária – pois o que é contrário é o apetite, não a opinião – à reta razão” (1147a35-b4. Tradução de Rowe (2002) com modificações). *Esse trecho é bastante importante porque revela que o que se opõe à reta razão de modo relevante não é o conteúdo contido na doxa resultante da conclusão do silogismo, mas o apetite. É o apetite a causa da ação acrática e não o modo de conhecimento que o agente acrático possui.* Isso não significa que não haja papel algum exercido pelo conhecimento possuído pelo acrático. É condição necessária para a acrasia que o agente acrático possua conhecimento da ação correta a ser realizada, que consiga deliberar e determinar um propósito que guie suas ações. No entanto, sem o papel decisivo da oposição do apetite ao princípio racional de ação que o agente possui, a ação acrática não poderia ser explicada.

Após apontar a presença de apetites como a causa da ação acrática, Aristóteles encaminha a discussão para seu fim. Primeiramente, ele diz que a ignorância do agente acrático se resolve do mesmo modo que a ignorância do embriagado e do adormecido, uma vez que os apetites não

são peculiares a esses modos de ser afetado. Embora Aristóteles não diga como se resolve a ignorância, ele diz em relação a que o acrático é ignorante. Sua ignorância se dá sobre a última proposição [*teleutaia protasis*], que é uma *doxa* sobre algo perceptível e controla a ação e é essa *doxa* que o acrático ou não tem quando sujeito à afecção ou a possui não como conhecimento propriamente dito, mas como o conhecimento semelhante ao do embriagado que recita Empédocles (1147b9-12).

Ao atribuir aos fisiólogos a explicação acerca de como o acrático, após a ação, volta a ter posse do conhecimento, Aristóteles parece circunscrever seu domínio de interesse na *Ética*. A investigação a que ele se dedica visa apenas esclarecer o tipo de ignorância que acomete o acrático, e não como se dá o processo de percepção de particulares que dão início à formação do desejo e como, dentre desejos conflitantes, um desejo resulta vitorioso. Do ponto de vista estritamente da explicação moral, é a presença do apetite, originada pela percepção de um particular que se torna desejado, a causa da ignorância do acrático. Uma vez realizada a ação, cessa-se a exposição desse agente ao objeto de apetite e o agente tem novamente posse apropriada do princípio prescritivo que também era objeto de desejo, mas que fora vencido. É por isso que, cessada a exposição ao objeto de apetite, o agente acrático se arrepende (*EN IX 4 1166b 22-26*).

Se, por um lado, Aristóteles se exime da tarefa de fornecer a explicação que cabe à ciência natural, ele aponta, por outro lado, qual é o elemento do conhecimento que falta ao agente acrático, o que era, afinal, sua intenção desde o momento que introduziu a tese socrática na discussão. Tal falha se deve à última proposição da peça de

silogismo que prescreve a ação correta. Proposição essa que é enunciada do mesmo modo que um embriagado recita Empédocles. Como foi visto acima, o embriagado não é capaz de usar propriamente o conteúdo de seu conhecimento. Dado que ele está numa situação em que certas afecções o subjagam, ele não está apto a ter completo domínio dos significados e implicações das palavras e sentenças que compõem os versos de Empédocles. Do mesmo modo, o acrático não é capaz de usar o conhecimento que tem da última proposição. Considerando que o conhecimento prático envolve não só o domínio de universais, mas também o domínio dos particulares e a realização da ação segundo a prescrição racional, a elocução não apropriada desse conhecimento pode se dar a respeito de qualquer um desses elementos. Tais elementos são ilustrados pelas proposições que formam o silogismo prático. Cumpre identificar, então, qual é a última proposição.

A discussão entre os intérpretes acerca de qual é a última proposição é bastante longa. Embora nossa interpretação não dependa de sabermos se se trata da premissa menor ou da conclusão, julgamos que uma breve digressão para explicarmos qual posição assumimos é útil. A *'teleutaia protasis'* é a conclusão do silogismo. O termo *'protasis'* significa aqui 'proposição' e não 'premissa'. Essa opção pode ser justificada por razões filológicas e filosóficas. Deter-me-ei à principal razão filosófica para essa opção, por questão de economia de espaço³⁸. A escolha pela tradução

38 Para a compreensão dos problemas envolvidos nessa discussão, assim como das razões filológicas que justificam a opção de traduzir *'protasis'* por 'proposição' ver: (CHARLES 2009, pp. 56-57; 70-71; CRIVELLI; CHARLES, 2011)

de ‘*protasis*’ em 1147b9 por ‘premissa’, de modo que a expressão ‘*teleutaia protasis*’ denote a premissa menor é inconsistente com a teoria aristotélica da *acrasia*. A ação *acrática* é voluntária e como tal não pode ser uma ação realizada sobre algum tipo de força e nem pode ser feita sem o conhecimento das circunstâncias particulares da ação, tais como, quem faz a ação, quem sofre a ação, qual o instrumento usado, etc. Desconhecer a premissa menor do silogismo faria com que ação *acrática* se tornasse involuntária, já que as duas peças silogísticas compartilham a mesma premissa. Mais ainda, ficaria sem explicação o modo pelo qual o agente *acrático* consegue obter a conclusão nas duas peças silogísticas, pois a ausência de uma das premissas impediria a inferência.

Assim, a falha do *acrático* se deve ao fato de que ele possui o conhecimento da conclusão, que é uma proposição (1147a33), do mesmo modo como o embriagado recita os versos de Empédocles. Isto é, a elocução do conhecimento *acrático* a respeito do que deve fazer não é feita apropriadamente, pois tal agente é atraído mais fortemente pelo desejo apetitivo concorrente a seu desejo de agir corretamente. A força prescritiva do conhecimento prático que o *acrático* possui não está integrada de modo adequado ao componente desiderativo que faria o agente seguir a ação prescrita pela reta razão³⁹. Em vista disso, o *acrático* possui conhecimento, mas não o usa. Como dissemos acima, o uso do conhecimento prático significa sua observação, isto é, agir conforme o que ele prescreve. Na circunstância mesmo em que urge agir, o

39 Sobre o modo como o desejo se integra adequadamente à razão prática, ver Charles (1984; 2009)

acrático conhece e acredita na verdade prática da conclusão que prescreve ‘evite isto (este doce)’ e deseja observar essa prescrição, mas esse desejo não está corretamente integrado ao seu caráter e, portanto, cede aos apelos apetitivos.

Aristóteles, finalmente, tem condições de concluir seu longo processo argumentativo. O conhecimento da última proposição não é universal e nem mesmo parece ser conhecimento semelhante ao universal. Assim, conclui Aristóteles: “parece ocorrer [*sumbainei*] o que Sócrates procurava, pois não é o que parece ser conhecimento em sentido primeiro que o estado afetivo em questão subjuga (e nem é esse tipo de conhecimento que é arrastado por causa desse estado), mas o de tipo perceptivo.” (1147b13-17).

Esse trecho final é entendido por muitos intérpretes como uma concessão aristotélica à tese socrática, de modo que Aristóteles estaria defendendo um certo tipo de intelectualismo, que, no entanto, não tem espaço alhures na *EN*. Por outro lado, como vimos mostrando, o esforço Aristóteles foi todo direcionado para mostrar que a explicação da acrasia se dá pela força do apetite que faz com que o agente não seja corretamente atraído pelo desejo de fazer a ação correta que deveras possui. *Com a concessão à tese socrática, Aristóteles não faz nada além de atribuir a condição de um enunciado verdadeiro ao enunciado segundo o qual o conhecimento propriamente dito não é arrastado como escravo na ação acrática. Mas se trata de um enunciado verdadeiro por acidente*⁴⁰. Assim, o verbo ‘*sumbainei*’ está

40 Charles, que defende uma interpretação que, como foi visto acima, é diferente da nossa em aspectos relevantes, também nota que a conclusão que concede a condição de enunciado verdadeiro à tese socrática é acidental e se deve a uma leve ironia da parte de Aristóteles. “Since Socrates arrived by chance (*sumbainein*) at the correct interim conclusion (3) by means of two mistaken but self-cancelling premisses: (1) and (2), Aristotle can congratulate Socrates on this one success with mild irony; for the truth of (3) in Aristotle’s view leaves open the possibility of *acrasia* Cont.

introduzindo em 1147b15 uma consequência acidental para o argumento, isto é, que aquilo que Sócrates buscava parece ocorrer. Linhas antes, em 1147a35, o mesmo verbo introduz a sentença que diz que a ação acrática se deve, de algum modo, à razão ou opinião, porém apenas acidentalmente, dado que o que contraria a reta razão é o apetite.

Para Aristóteles, a acrasia existe e há circunstâncias em que o conhecimento não é suficiente para gerar a ação correta. A acrasia é ela mesma um desses casos. O agente sabe o que é correto e, não obstante, não observa a prescrição resultante desse conhecimento. Ocorre que a falha do acrático se dá em relação à conclusão do silogismo que prescreve a ação correta, que é uma proposição sobre particulares e por isso não está no domínio dos universais de que se ocupa a ciência. Ora, para Sócrates, era o conhecimento do universal a condição suficiente para ação correta do agente e que, uma vez possuído, se configuraria como um tipo de motivação para agir que seria imbatível. Desse modo, ação contrária ao conhecimento é considerada uma ação feita por causa da ignorância desse conhecimento. Cumpre deixar claro que Aristóteles atribui certa correção à tese socrática, mesmo que por acidente, somente em relação à posição segundo a qual o conhecimento propriamente dito não é dominado por outra força. Considerando a natureza própria do conhecimento prático envolvido na ação acrática, o conhecimento a que se referia Sócrates, isto é, o conhecimento teórico, não exerce papel relevante para

(contra 4). If so, 1147b9-18, so far from supporting Aristotle's adoption of the Socratic position, actually shows him rejecting it." (CHARLES 1984)

explicar essa ação. É porque o conhecimento teórico não é princípio motivador de ação⁴¹ que ele não está envolvido na ação acrática e, por isso, não é dominado por outra força. Se o conhecimento teórico não tem relevância explanatória para a explicação da acrasia, então também a ignorância desse conhecimento não exerce nenhum papel relevante para a explicação desse tipo de ação.

Assim, como Aristóteles fizera em *EN VI 13 1144b17-21; 26-30*, aqui novamente o vemos dizer que Sócrates teria razão. Trata-se, no entanto, apenas de um acordo de superfície. Sócrates e Aristóteles concordariam com uma sentença que dissesse que o conhecimento dos universais não é dominado pelos apetites, mas o fariam por razões completamente diferentes. A aceitação de uma proposição não implica a aceitação de toda a teoria de que ela faz parte.

Longe, portanto, de inserir em sua ética um princípio intelectualista que dificilmente seria consistente com o resto de sua obra, Aristóteles, por meio de um argumento longo, complexo e difícil, mantém a presença de um conflito entre desejo racional e apetites, do qual os últimos saem vitoriosos, como a causa da ação acrática, resultado que comprova a verdade de alguns dos *phainomena* enunciados em *EN VII 1*. Certamente, essa ação envolve um tipo de ignorância, que não é teórica, mas caracteristicamente prática, relativa ao uso do conhecimento prático acerca da conclusão do silogismo que prescreve a ação correta.

41 “Mas o pensamento em si mesmo nada move: o que move é o pensamento em vista de algo e realizador de ação.” (*EN VI 1139a35-36*, tradução de Angioni, 2011)

CONCLUSÃO.

Frequentemente entendidos como um procedimento dialético, os capítulos 1-3 de *EN VII* são muitas vezes apontados como propondo uma teoria em que Aristóteles, ao conceder razão a Sócrates, insere em sua ética um princípio intelectualista que não parece ser consistente com sua obra ética. O comprometimento com uma operação dialética nesses capítulos, que se derivaria do programa metodológico descrito em 1145b1-7 faz com que a posição socrática, flagrantemente contrária aos *phainomena*, seja submetida ao exame diaporético, e, após ser confrontada com outros *endoxa*, de algum modo, reste preservada e considerada provada após esse exame. Não é sem embaraço ou incômodo que esse tipo de interpretação é recebido por vários intérpretes, que disseram que o texto de *EN VII 1-3* leva a posições inaceitáveis ou que Aristóteles não estaria comprometido com a concessão à tese socrática.

Nosso esforço nesse trabalho se focou em mostrar que o programa metodológico de 1145b1-7 estabelece claramente o modo como o argumento prosseguirá. A discussão sobre se tal procedimento é dialético por natureza é longa e complexa e não pudemos dela nos ocupar aqui. Assim, levando a sério que há um grupo de proposições intitulado *phainomena* e que algumas dessas proposições serão preservadas, segue-se que a tese socrática é colocada como um contraponto à interpretação aristotélica. O contraponto se dá na medida em que a tese socrática nega a existência da *acrasia* porque o conhecimento não pode ser subjugado por outra coisa. Para Aristóteles, a tese socrática serve de *refutandum* porque, de acordo com sua teoria ética,

a acrasia é um fenômeno moral, um estado de caráter, existente. A estratégia aristotélica se efetiva do seguinte modo: se assumimos que o conhecimento científico é condição suficiente para a ação, então a acrasia não existe. No entanto, no que diz respeito à ação, conhecimento e opinião verdadeira não desempenham papéis diferentes e, mais ainda, há casos em que parece claro que o conhecimento não gera ação assim como a enunciação de sentenças que pertencem a um corpo de conhecimento, deveras possuído, pode não significar propriamente aquilo que é denotado ou significado pelas sentenças proferidas. Completados tais passos, Aristóteles pode mostrar que a tese socrática que nega a existência da acrasia não se segue do fato de que o conhecimento não pode ser subjugado por outra coisa, uma vez que certos fatos mostrariam que o conhecimento, no sentido socrático, não é condição suficiente para a ação.

O argumento *phusikōs*, diferentemente dos argumentos anteriores, é aquele em que Aristóteles assume sua própria noção de conhecimento prático e mostra a causa da falha intelectual que acomete o acrático. Tal causa é a afecção apetitiva que faz o agente ser inapropriadamente atraído pelo que a prescrição racional estabelece como a ação correta. O acrático teria condições de descrever as circunstâncias particulares em que está envolvido como subsumidas tanto pelo apetite quanto pela prescrição racional. Sua falha intelectual é decisivamente uma falha de seu conhecimento prático, que, por sua própria natureza, é diferente do conhecimento científico.

Assim, pode-se dizer verdadeiramente que o conhecimento científico não é vencido pelo apetite ou por outra coisa. Contudo, uma sentença desse tipo não é em

nada informativa, pois o conhecimento científico não gera ação.

Com base no que dissemos, não há razões para julgarmos que Aristóteles insere, em *EN VII 1-3*, elementos intelectualistas completamente estranhos a todo o resto de sua teoria ética. Aristóteles está, em *EN VII 1-3* completamente comprometido com sua teoria e com a refutação da posição socrática. Se estamos certos, *EN VII 1-3* é um texto que segue uma linha coerente de raciocínio com o que fora apresentado sobre a razão prática em *EN VI* e mantém os princípios segundo os quais a habilitação e o estado de caráter possuído pelo agente se deve à sua educação moral e ao modo como ele lida habitualmente com suas afecções. A *akrasia*, em *EN VII 1-3*, deve ser entendida como um conflito de motivações em que o apetite sai vitorioso, assim como ela foi apresentada alhures.

Abstract: I claim that Aristotle does not make any concession to Socratic Intellectualism in *EN VII 1-3*. In these chapters, Aristotle intends exactly the opposite, which is to refute the Socratic thesis that attributes to ignorance the cause of *akrasia*. I understand that Aristotle's procedure has two parts whose boundaries are demarcated by the introduction of *phusikōs* argument. In the first part Aristotle shows some ways of having knowledge that do not produces action in order to contradict the Socratic thesis. In the second part is shown how akratic failure takes place and how it is explained by Aristotelian conception of practical knowledge. Thus, by saying in the conclusion to this second part that Socrates somehow was right, Aristotle does not mean to make any concession to Socratic Intellectualism. Rather, he means that the sentence that conveys the Socratic position by itself could be interpreted as correct, but, despite this, it is an important piece of a complete incorrect theory.

Keywords: Aristotelian Ethics; *Akrasia*; Socratic Intellectualism.

REFERÊNCIAS

ANGIONI, L. Aristóteles - Ética a Nicômaco Livro VI.

Dissertatio, v. 34, p. 285–300, 2011a.

ANGIONI, L. Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: comentários a *Ética a Nicômaco VI*. *Dissertatio*, v. 34, p. 303–345, 2011b.

BARNES, J. Aristotle and the Method of Ethics. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 34, p. 490–511, 1980.

BARNES, J. Philosophy and Dialectic. In: *Method and Metaphysics: essays in Ancient Philosophy I*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

BROADIE, S. *Ethics With Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

CHARLES, D. *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Duckworth, 1984.

CHARLES, D. Aristotle's Weak Akrates: what does her ignorance consist in? In: BOBONICH, C.; DESTRÉE, P. (Eds.). *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden: Brill, 2007.

CHARLES, D. Nicomachean Ethics VII. 3: Varieties of akrasia. In: NATALI, C. (Ed.). *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 41–71.

COOPER, J. Nicomachean Ethics VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles. In: NATALI, C. (Ed.). *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII - Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 9–39.

CRIVELLI, P.; CHARLES, D. ΠΡΟΤΑΣΙΣ' in Aristotle's "Prior Analytics. *Phronesis*, v. 56, n. 3, 2011.

DAHL, N. O. *Practical reason, Aristotle, and weakness of the will*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. p. 302

DESTRÉE, P. Aristotle on the Causes of Akrasia. In: BOBONICH, C.; DESTRÉE, P. (Eds.). *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden: Brill, 2007.

FREDE, D. Endoxon Mistique. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 43, p. 185–215, 2012.

IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

IRWIN, T. H. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. 2nd. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.

MENDONÇA, F. M. A utilidade dos Tópicos em relação aos princípios das ciências. In: ANGIONI, L. (Ed.). *Lógica e Ciência em Aristóteles*. Campinas: Editora PHI, 2014.

NUSSBAUM, M. C. *The Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

OWEN, G. E. L. Tithenai ta phainomena. In: NUSSBAUM, M. C. (Ed.). *Logic, Science and Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1986. p. 239–251.

PRICE, A. W. Akrasia and Self-control. In: KRAUT, R. (Ed.). *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 234–254.

REEVE, C. D. C. Dialectic and philosophy in Aristotle. In: GENTZLER, J. (Ed.). *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

ROSS, W. D. *Aristotle: with an introduction by John L. Ackrill*. London: Routledge, 1995.

ROWE, C.; BROADIE, S. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SALMIERI, G. Aristotle's Non-“Dialectical” Methodology in the *Nicomachean Ethics*. *Ancient Philosophy*, v. 29, p. 311–335, 2009.

ZINGANO, M. Acrasia e o método da ética. In: *Estudos de ética antiga*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial / Paulus, 2009.