

EMERSON MANOEL DA SILVA

O PROBLEMA DA AKRASÍA NO LIVRO VII DA ÉTICA A NICÔMACO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em novembro de 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Guilherme Wyllie
Universidade Federal Fluminense – UFF (Orientador)

Prof. Dr. Sergio de Souza Salles
Universidade Católica de Petrópolis – UCP (Arguidor)

Prof. Dr. Alice Bitencourt Haddad
Universidade Federal Fluminense – UFF (Arguidor)

Niterói,
2025

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho a Deus, aos meus pais e minha irmã, e aos meus amigos, que embora poucos, são fiéis.

AGRADECIMENTOS

Ao terminar esse trabalho, agradeço a Deus por ter me permitido chegar até aqui. Agradeço muitíssimo o apoio e o auxílio do meu orientador Prof. Dr. Guilherme Louis Wyllie Medici, à minha família e amigos que nos momentos mais difíceis não me deixaram desistir.

EPÍGRAFE

“Eu sou arrastado por uma estranha força nova. O desejo e a razão puxam em direções opostas. Vejo o caminho certo e o aprovo, mas sigo o errado.”

(Ovídio. Metamorfoses, Livro VII, verso 20)

RESUMO

Neste trabalho, investigamos a noção aristotélica de *akrasia* no livro sétimo da *Ética a Nicômaco*, enfatizando a virtude como um possível caminho para a superação da ação acrática. Para isso, realizamos inicialmente uma exposição panorâmica do tratamento dado por filósofos anteriores à Aristóteles sobre o tema da *akrasia*. Em seguida, examinamos o modo como Aristóteles aborda o problema do agir acrático, apontando os tipos de *akrasia* e a questão disputada a respeito do papel conhecimento e da ignorância na ação do sujeito. Por fim, apresentamos e defendemos a tese de que a virtude e seu ensino constituem um caminho possível para que o indivíduo abandone o agir acrático e possa agir de acordo com o reto juízo.

Palavras-chaves: Aristóteles; Ética; *Akrasia*; Virtude; *Phrónesis*.

ABSTRACT

In this paper, we investigate the Aristotelian notion of akrasia in the seventh book of the *Nicomachean Ethics*, emphasizing virtue as a possible way of overcoming uncritical action. To do this, we first give an overview of the treatment given to the theme of akrasia by philosophers before Aristotle. We then examine how Aristotle approaches the problem of uncritical action, pointing out the types of akrasia and the disputed question of the role of knowledge and ignorance in the subject's action. Finally, we present and defend the thesis that virtue and its teaching constitute a possible path for the individual to abandon uncritical action and act in accordance with right judgment.

Keyword: Aristotle; Ethics; Akrasia; Virtue; Phrónesis

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

I. Das obras citadas

DA	De Anima
EN	Ética à Nicômaco
MET	Metafísica
PROT	Protágoras
REP	República
S. TH	Suma Teológica

Sumário	
1 INTRODUÇÃO.....	9
2 DISCUSSÕES PRÉ-ARISTOTÉLICAS SOBRE A AKRASIA.....	12
3 A AKRASIA SEGUNDO ARISTÓTELES	23
3.1 TIPOS DE <i>AKRASIA</i>	31
4 RAZÃO TEÓRICA E RAZÃO PRÁTICA	41
4.1 O CONHECIMENTO DO BEM	45
5 DA SUPERAÇÃO DA <i>AKRASIA</i>	60
5.1 A VIRTUDE DA PRUDÊNCIA	65
5.2 O ENSINO DAS VIRTUDES	78
5.3 AS VIRTUDES CARDEIAIS	86
6 CONCLUSÃO.....	90

1 INTRODUÇÃO

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles, afirma o seguinte: “Pode-se então perguntar como pode ocorrer que um homem que julga com retidão se mostre incontinente em sua conduta”¹. Nesse contexto, a conceito de *akrasía* corresponde à incontinência e o sujeito que age dessa maneira, isto é, contrariando a razão, é chamado de incontinente. É possível reconhecer, portanto, que Aristóteles admite a existência da *akrasia*, ou seja, o julgamento que é fruto do conhecimento e a ação contrária ao conhecimento. Por outro lado, temos a negação de Sócrates, segundo o qual a *akrasía* não pode existir, pois não é possível que um sujeito tome uma decisão contrária a razão que aponta aquilo que é melhor.

Há quem afirme que tal conduta é incompatível com o conhecimento, pois seria estranho, como pensava Sócrates, que sendo um homem dotado de conhecimento, alguma coisa pudesse sobrepor-se a esse conhecimento e arrastá-lo como a um escravo.²

Subsequentemente, Aristóteles procura identificar a natureza do conhecimento a que Sócrates faz referência em sua oposição à *Akrasia*. Em vista disso, distingue duas formas de conhecimento, o conhecimento sensível e o conhecimento racional. Essa distinção, que não é apenas metodológica, torna possível compreender em que sentido o indivíduo age em posse de algum conhecimento e ao mesmo tempo sem o levar em consideração, e em que sentido é possível falar em alguma forma de ignorância.

Na teoria platônica da alma tripartida do homem, encontramos indícios da existência do agir acrático. Segundo Platão, a alma humana se divide em: concupiscível, irascível e racional. Na *República*, ele descreve um conflito entre duas dessas partes da alma, entre a concupiscível, que se inclina a satisfação dos prazeres, e entre a irascível, que se inclina a bens mais elevados. A ocorrência do conflito acontece porque um indivíduo é tomado por um desejo de possuir determinado objeto, desejo esse ligado ao prazer. Por outro lado, sua alma irascível rejeita tal objeto por um motivo maior, de origem racional.

Mas esta expressão me parece querer significar que há na alma humana duas partes: uma superior em qualidade e outra inferior; quando a superior por natureza comanda a inferior, afirma-se que o homem é senhor de si próprio – trata-se seguramente de um elogio; mas quando, devido à má educação ou a alguma frequência nociva, a parte superior, que é a menor, se vê dominada pela massa dos elementos que compõem a inferior, condena-se esta dominação como vergonhosa e

¹ EN 1145b 22-23.

² EN 1145b 23-27.

diz-se do homem em semelhante estado que êle [sic] é escravo de si próprio e desregrado.³

Como exemplo do conflito entre a alma concupiscível e irascível, consideremos o caso de um indivíduo que após uma refeição está satisfeito e lhe é oferecido mais um copo de vitamina. Ora, a parte da alma que comporta os desejos concupiscíveis conhece que tal objeto é um bem e por isso o deseja, contudo, a irascível julga que apesar do alimento ser um bem, naquele momento ele não é necessário e pode vir a prejudicar à saúde. Estabelece-se, assim, um conflito entre esses dois desejos e, segundo Platão, é possível que o concupiscível “vença” essa tensão na ação do sujeito. Nesse ponto, o sujeito reconhece o objeto de desejo como um bem, pondera os benefícios e os malefícios, mas ainda assim escolhe mal. Por isso, a pergunta que se levanta é referente ao juízo feito pelo agente da ação ou como diz o Estagirita: “Em primeiro lugar devemos investigar se as pessoas incontinentes agem tendo ou não ciência de seus atos, e em que sentido”⁴.

Em suma, não resta dúvida de que há, no exemplo analisado, um conflito entre duas espécies de desejos ou apetites. Um apetite concupiscível, relacionado à busca pelo prazer, e um apetite racional, chamado também de vontade. É importante salientar, contudo, que não estamos afirmando a existência do estado de *akrasia* no corpo da filosofia platônica, mas sim utilizando o conflito citado com o objetivo de ilustrar a possibilidade de uma tensão interna entre tendências opostas no sujeito.

Na Idade Média, mas especificamente no século XIII, São Tomás de Aquino, quando trata das faculdades da alma, enquadra o desejo concupiscível e a vontade como espécies de apetite: sendo um sensível, voltado às paixões e ao corpo; e outro racional, conduzido pelo intelecto. Dessa forma, não é errôneo falar em conflito entre dois desejos ou apetites. Além disso, o Doutor Angélico também admite a existência da *akrasia*, observando que ela se origina em uma fraqueza da alma. Para o Aquinate,

A causa própria da continência está na alma, que não resiste, pela razão, às paixões. O que de dois modos pode-se dar, como diz o Filósofo. Primeiro, quando a alma cede às paixões, antes da razão deliberar, o que se chama continência irreprimida ou antecipação. Segundo, quando não perseveramos no que deliberamos por estarmos fracamente firmados no que a razão julgou, chamando-se por isso essa

³ REP 430e-431d.

⁴ EN VII 1145a-1145b

incontinência fraqueza. Por onde é claro que a incontinência pertence principalmente à alma.⁵

Com isso, percebe-se que a tradição clássica sempre admitira a existência de um fenômeno que se manifesta nesse conflito, apesar das discordâncias sobre a origem e causa do mesmo. Sendo assim, neste trabalho, não discutiremos a possibilidade da existência da *akrasia*. Em vez disso, nos concentraremos na análise da noção aristotélica de *akrasia*, apresentando um possível caminho para sua superação a partir do ensino das virtudes, de modo especial, da virtude da prudência. Para isso, em um primeiro lugar apresentaremos o tratamento dado ao problema da *akrasia* por pensadores anteriores à Aristóteles, como Platão e Xenofonte. Em seguida, abordaremos o livro VII da *Ética a Nicômaco*, explorando a maneira como Aristóteles discorre sobre o fenômeno da *akrasia*, passando pela admissão de tal estado como uma realidade possível, pelos tipos de *akrasia* apresentados pelo Estagirita e pela forma como se pode falar em conhecimento e ignorância no momento da ação. Além disso, investigaremos a questão bem, enquanto origem do movimento, sendo esse um bem real ou aparente. Por fim, apresentaremos, como possibilidade de superação da *akrasia*, o ensino das virtudes sob uma perspectiva aristotélica, que atribui as virtudes um valor positivo, como forma de alcançar o fim último do homem, a saber, a felicidade. Para tanto, exporemos a definição aristotélica de virtude, distinguindo as virtudes éticas das dianoéticas e trataremos da *phronêsis*, isto é, da prudência, bem como do papel por ela exercido no momento da ação do indivíduo, inclusive, como forma de aprendizado.

⁵ S.th. I-II, q.156, a.1.

2 DISCUSSÕES PRÉ-ARISTOTÉLICAS SOBRE A AKRASIA

Apesar de conhecermos o problema da acrasia a partir da perspectiva aristotélica, não podemos perder de vista que Aristóteles está trabalhando um tema que não é novo, fato que o próprio Filósofo manifesta ao buscar uma posição conciliadora acerca das diferentes abordagens do problema. Na verdade, antes mesmo do tema da acrasia ser tratado por Platão e Aristóteles, o tema já era discutido por autores como Protágoras (490 a. C – 415 a. C) e Xenofonte (430 a. C – 354 a. C).

A questão da acrasia não era tratada apenas pelos filósofos, mas interessava também aos artistas gregos. Ovídio, por exemplo, dedica a seguinte passagem das *Metamorfoses* ao tema: “Se eu pudesse, seria mais sensata; mas uma força nova / arrasta-me contra a minha vontade, e o desejo / atrai-me a uma direção, e a razão, a outra: / vejo e aprovo o melhor, mas sigo o pior”⁶ e também na tragédia *Medéia* e *Hipólito* de Eurípedes como apresenta Matheus Dias Bastos (2020)⁷. Podemos citar duas passagens dessas obras que elucidam o que acabamos de dizer: “Eu sei que cometo um crime, mas minha paixão é mais forte que minha razão”⁸, e “O desejo me domina, embora eu saiba que é errado.”⁹. Nelas, evidencia-se duas faculdades distintas, o desejo e a vontade, uma relacionada a razão e a outra não. A preocupação do poeta, todavia, não é promover uma especulação filosófica sobre o problema, mas antes expressar o conflito psicológico presente no homem, no momento de suas ações, um conflito entre o juízo do que é o melhor e a ação contrária ao melhor juízo.

Entre os filósofos, Platão aborda o problema da acrasia em uma passagem do *Protágoras*, onde discute se todas as coisas são necessariamente boas e se as desagradáveis são más:

Não sei, Sócrates, se a minha resposta ao que tu perguntas pode ser assim tão simples, que as coisas agradáveis são todas coisas boas e as penosas más. Antes, me parece mais seguro responder — tendo em conta não apenas a minha resposta de agora, mas todas as outras experiências ao longo da minha vida — que há, de fato, coisas agradáveis que não são boas e que há também, por sua vez, coisas penosas que não são más, embora haja aquelas que o são; e, ainda, que há as de uma terceira categoria, que não são nem uma coisa nem outra, nem boas nem más¹⁰.

⁶ *Metamorfoses*, Livro VII, verso 20

⁷ Matheus Dias Bastos (p. 53, 2020)

⁸ *Medéia*, v. 1078, tradução livre

⁹ *Hipólito*, v. 380, tradução livre

¹⁰ PROT. 351d -352e

Nessa discussão, estão presentes as duas faculdades mencionadas nos poemas acima analisados. Uma relacionada à razão e à bondade, e outra ao desejo, que é a capacidade de ser agradável. Tendo em vista essa duplicidade, no momento em que o indivíduo age, dois podem ser os resultados: “como dizes reiteradamente, Sócrates, disse ele, examinemos isso, e se a análise parece estar de acordo com a razão e resultar que o prazer e o bem são a mesma coisa, concordaremos; se não, então teremos que discutir”¹¹. Assim, o objeto pode ser bom e ao mesmo tempo agradável e, nesse caso, não há discussão, ou pode ser bom e desagradável, ou ainda agradável e mal e, nesses casos, surge então um conflito, como é expressado pelo interlocutor de Sócrates:

Falaste bem e disseste a verdade — eu disse. Sabes, então, que muitos homens não acreditam nem em ti nem em mim, e afirmam que muitos, mesmo conhecendo o que é melhor, não querem colocá-lo em prática, embora pudessem fazê-lo, e acabam agindo de modo diferente. E todos aqueles a quem perguntei qual seria, então, a causa desse comportamento, responderam que é porque são vencidos pelo prazer ou pela dor, ou que agem dominados por uma dessas forças de que falei há pouco.¹²

Nesse momento inicial do diálogo, a explicação oferecida é a de que o prazer vence o conhecimento por meio da dor, tese essa que parece ser questionada por Sócrates, ao dizer que, como em outros casos, os homens não falam corretamente.¹³ Para responder em que consiste o estado em questão, Sócrates partirá da opinião do vulgo sobre os objetos que aparentemente podem vencer a razão. Segundo ele, a razão parece ser subjugada quando está diante da comida, da bebida ou ainda das questões relacionadas ao sexo. É importante apontar que em ambos os casos se trata de prazeres lícitos.¹⁴ No entanto, se alimentação e sexo são realidades lícitas, a pergunta que é levantada versa sobre o que as torna más? O que parece ser evidente para Protágoras é que essas coisas não más em si mesmas, mas no modo como o homem se relaciona com elas.¹⁵

Partindo dessa ideia, o texto do *Protágoras* apresenta uma distinção entre a questão sensível, isto é, o prazer e a dor, e a bondade ou maldade, que não parece estar necessariamente vinculada à questão da sensibilidade:

Senhores, quando dizeis, por outro lado, que há coisas boas que são dolorosas, não estais vos referindo, por exemplo, a atividades como os exercícios físicos, o serviço militar e os efeitos dos cuidados médicos

¹¹ PROT. 351e.

¹² PROT. 352d.

¹³ PROT. 352e.

¹⁴ PROT. 353c.

¹⁵ PROT. 353e.

— com suas cauterizações, amputações, remédios e dietas — que, por um lado, são boas, mas ao mesmo tempo dolorosas? Diríeis que sim?" Ele concordou.¹⁶

Sócrates pergunta se seria possível falar da bondade ou maldade das coisas, sem ser pela sua relação com o prazer e com a dor, mas atribuindo uma outra razão¹⁷, ideia essa, que na visão de Protágoras seria recusada pelas pessoas que dizem agir arrastadas pelo prazer. Essa posição reforça uma identificação entre o prazer e a bondade e é expressa na pergunta feita por Sócrates: “Com conhecimento, perseguis o prazer na ideia de que ele é um bem, e evitaís a dor como um mal?”¹⁸. O absurdo dessa posição é demonstrado de forma mais contundente a partir do seguinte problema: o indivíduo evita o que é doloroso porque é mal, logo como pode o indivíduo fazer o que é mal seduzido pelo prazer, se o mal é necessariamente doloroso, de acordo com a posição sustentada? Ou ainda, como podem afirmar que alguém não queria fazer um bem, porque causa sofrimento, se o sofrimento é dor, e o doloroso é mal? Essa incoerência apontada por Sócrates parece reforçar o ponto da existência de outra razão que leve a conclusão de que algo seja bom ou mal.¹⁹

A pergunta que persiste é sobre o que move o sujeito, pois já ficou demonstrado que ele não age em busca da dor e do mal, mas em vista do prazer e por conseguinte do bem:

Se o fizermos assim, estaremos dizendo que o homem sabe que certos males são realmente males, e ainda assim os comete. Se então alguém nos perguntar: “Por quê?”, responderemos: “Porque foi subjugado.” E, se ele nos perguntar novamente: “Por quê?”, já não poderemos dizer que foi pelo prazer. Então responderemos: “Foi subjugado...” E ele insistirá: “Por quê?” — e acabaremos dizendo: “Pelo bem, por Zeus!”.²⁰

Tendo visto que a ação do sujeito é movida pelo bem, e pelo afastamento do mal, Sócrates passa a discutir os graus de bondade e de maldade nas coisas a serem escolhidas, chegando à conclusão de que entre coisas agradáveis a escolha deve ser sempre pela mais agradável, e no que diz respeito a fugir da dor, deve-se evitar aquilo que causa maior dor.²¹

¹⁶ PROT. 354a – b.

¹⁷ PROT. 354c.

¹⁸ PROT. 355c.

¹⁹ PROT. 355a.

²⁰ PROT. 355c.

²¹ PROT. 356b.

Uma vez demonstrado o problema da identificação do bem com o prazeroso, e ainda que entre as coisas prazerosas e dolorosas, elas podem ser em maior ou menor grau, o próximo ponto é tratar da possibilidade do sujeito se enganar em seu julgamento: Parece-vos que, à primeira vista, os mesmos objetos, vistos de perto, parecem maiores e, vistos de longe, mais pequenos, não?”²². Assim, se é possível que o juízo emitido através da sensação seja equivocado, parecer ser necessário que haja algum outro critério para julgar, que não seja a aparência. Esse critério é chamado de *metretikén*, isto é, métrica, que serviria para medir sem erro o maior e o menor.²³ Assim, no *Protágoras* Platão defende que não há nada superior ao conhecimento, ou até mesmo mais forte, e por isso ele domina, ou contém, no sentido de contenção, os prazeres, restando como resposta para o problema apresentado, a ignorância (*amathía*), ou ainda um conhecimento defeituoso. Nesse ponto do texto, aparece uma distinção entre os tipos de conhecimento, pois o conhecimento que se ignora não é qualquer conhecimento, mas é o conhecimento necessário para escolher certo.²⁴

O problema da acrasia aparece também em pelo menos duas obras de Xenofonte. Nas *Memoráveis*, o tema aparece na defesa de Sócrates por parte de Xenofonte. Apesar de não abordar explicitamente o conceito da acrasia, ele é tratado a partir da descrição daquilo que compreendemos por um agir acrático. Na obra em questão, é de causar estranhamento a acusação feita contra Sócrates, de que ele corrompia a juventude, uma vez que:

E mais estranho me parece ainda que alguns se tenham deixado persuadir de que Sócrates corrompia os jovens. Ele! que, para além de tudo o que já referi, era o homem que mais domínio tinha sobre os seus próprios desejos, tanto do sexo como do estômago; que era também aquele que melhor resistia ao frio, ao calor ou a qualquer outra provação, e, ainda, que a si próprio se disciplinara de modo a necessitar apenas do razoável, de forma que possuindo muito pouco com toda a facilidade isso lhe bastava.²⁵

A razão apontada que torna falsa a acusação da corrupção da juventude por parte de Sócrates é o fato de ele ter sido o homem que mais tinha domínio sobre os seus desejos. Essa característica atribuída à Sócrates por Xenofonte é exatamente oposta à acrasia, enquanto alguém que é dominado pela paixão ou pelos prazeres. Ainda nesse mesmo trecho é possível identificar os objetos sobre os quais pode se desenvolver a acrasia. São

²² PROT.356c.

²³ PROT. 357a.

²⁴ PROT. 357e.

²⁵ *Memoráveis*, I.2.

eles: os prazeres necessários, representados pelo sexo e pela comida, e prazeres não necessários, representados pela afirmação “necessitar apenas do razoável”.

Sócrates de Xenofonte não só é um homem que possui autodomínio, mas também é um mestre que ensina outros homens a serem senhores de si. No entanto, esse ensino não acontece de maneira sistemática, mas pelo exemplo e pelo convívio gratuito.²⁶ De fato, Sócrates apresentado nas *Memoráveis* é procurado por possuir a fama de ser um homem que além de dominar suas paixões, possui virtudes comprovadas, e que a sua imitação pode levar outros à perfeição. Uma vez que Sócrates não recebe dinheiro daqueles que buscam a sua companhia, esses podem ser bons ou maus, com os mais diferentes interesses, justos ou injustos, mas quem o busca, o faz por esse motivo: “sabiam que Sócrates vivia de forma austera, mas com grande autonomia, que tinha total domínio sobre todas as suas paixões e que lhe era possível argumentar, como quisesse, com qualquer tipo de interlocutor.”²⁷.

Segundo Xenofonte, Sócrates não poderia ser acusado omissão, pois em uma ocasião ele repreende Crítias pelo seu interesse em Eutidemo, dizendo que tal ato não é próprio de um homem livre, tampouco de um homem bem formado, e afirma que Crítias parecia: “possuir instintos de suíno, louco de desejo de se esfregar em Eutidemo tal e qual os porcos nas pedras.”²⁸. Assim, Sócrates não poderia ser acusado de corromper a juventude pois:

Quanto ao facto de corromper os jovens, do que o acusava também o acusador, era evidente que se os seus companheiros mostravam aspirações reprováveis, ele corrigia-os, impelindo-os a desejar a mais bela e mais nobre das virtudes que os levasse a bem gerir a cidade e o seu próprio património.²⁹

A postura de domínio de Sócrates sobre as paixões, do estômago e do sexo, é expressa ainda no modo como ele se comportava nos jantares, que consistia em comer apenas o suficiente e beber apenas quando sentia sede.³⁰ Eis também como ele se posicionava em relação aos prazeres sexuais:

De maneira que o que ele achava quanto aos prazeres sexuais, era que aqueles que se lhes entregam de modo irracional, como se fosse uma necessidade, não se deveriam envolver em tais situações, a menos que

²⁶ *Memoráveis*, I.2.8.

²⁷ *Memoráveis*, I.2. 14-15.

²⁸ *Memoráveis*, I.2.30.

²⁹ *Memoráveis*, I. 2. 64.

³⁰ *Memoráveis*, I.3.5-6.

o corpo estivesse sem vontade, porque assim também não apeteceriam à alma.³¹

Essas posturas de domínio ou ainda de continência dos prazeres atribuída por Xenofonte à Sócrates nas *Memoráveis*, são exercitadas constantemente por ele e parecem lhe proporcionar uma outra espécie de prazer, diferente do obtido por aqueles que são arrastados pelos prazeres de modo irracional. A ideia da repetição dos exercícios de autodomínio indica ainda a compreensão de virtude como um hábito bom, enquanto por hábito entende-se uma ação que se repete constantemente. Para Xenofonte o domínio não é importante apenas no âmbito privado, mas tem implicações no âmbito social, pois os senhores não querem como escravo um homem desregrado, pois o comportamento deste último é prejudicial para o trabalho, trazendo prejuízo e destruição do patrimônio. Mas, não somente na relação entre senhor e escravo, mas também nas outras relações sociais, os homens buscam para seus amigos, aqueles que sabem ter domínio sobre os prazeres do estômago e do corpo.³²

Outra aparição do tema da acrasia nas obras de Xenofonte está no seu *Econômico*, onde a discussão estabelecida é sobre em que consiste a administração, o que se administra e as características que alguém deve possuir para ser um bom administrador. A obra é dividida em duas partes proporcionalmente desiguais. A primeira parte, através do diálogo entre Sócrates e Critóbulo, busca estabelecer a administração como uma arte que poder ser aprendida e o patrimônio familiar como aquilo que é administrado. O tema da acrasia aparece na segunda parte da obra, que se desenvolve em torno da figura de Isômaco, que parece possuir as características necessárias à um bom administrador.

Apesar das qualidades do bom administrador serem abordadas apenas a partir do livro VIII da obra ora em análise, já no livro I são apresentados alguns tipos de homens que mesmo possuindo o saber, não poderão aproveitar do conhecimento. São eles:

Por Zeus! Disse Sócrates. Não são invisíveis! Ao contrário, são bem visíveis. Que são muito maus nem tu podes deixar de ver, se julgas que a ociosidade, a fraqueza da alma e a negligência são maldade. E há umas outras senhoras enganadoras que se fazem de prazeres, a jogatina e a má companhia, que, com o correr do tempo, aos que foram enganados, revelam-se como sofrimentos disfarçados em prazeres, e dominando-os, os afastam das ações proveitosas.³³

³¹ *Memoráveis*, I.3.14.

³² *Memoráveis*, I.4-5.

³³ *Econômico*, I.19-20.

Essas realidades são apresentadas como senhoras, haja visto que os números dezessete a dezoito estão falando dos escravos, mas não de uma escravidão imposta por outros, mas de modo geral, a escravidão pelos prazeres. Assim, entre os pontos importantes no debate sobre a acrasia, o trecho supracitado apresenta as ideias do bem aparente e do ser dominado pelos prazeres, tendo como consequência o afastamento das boas ações. Além das senhoras já citadas, é possível citar ainda, a gulodice, a libertinagem, a embriagues e ambições tolas.³⁴

É possível perceber ainda que ser dominado por essas paixões é oposto a razão, pois ao comparar a escravidão imposta pelos prazeres com a imposta pelas armas, salientando que as duas devem ser combatidas, parece ser a primeira pior que a segunda, pois, no *Econômico*, quando a segunda acontece por parte de homens bons e belos, esses chamam seus escravos à razão, obrigando-os a viverem uma vida melhor, ainda que esse melhor esteja apenas na supremacia da razão sobre as paixões, enquanto os escravos pelas paixões apenas são deformados.³⁵

Já a postura contrária a ser arrastado pelas paixões, é apresentada como a virtude da continência, expressa na resposta de Critóbulo à Sócrates: “Examinando a mim mesmo, penso que me descubro capaz de manter tais paixões sob controle”³⁶. O exercício do domínio sobre as paixões, como já vimos anteriormente, é amplamente apontado nas *Memoráveis*, como característica marcante de Sócrates, o que tornaria absurda a acusação apresentada contra ele. Em ambos os casos, destaca-se a importância do ser senhor-de-si, isto é, não se deixar escravizar pelas paixões, em outras palavras, saber controlar-se.

A necessidade do controle de si mesmo reaparecerá na mais adiante mesma obra como característica, sem a qual não se pode administrar, sendo essa dada pela natureza: “fez também que fossem igualmente capazes de controle sobre si mesmos e deu deus-lhes licença para que quem fosse o melhor, homem ou mulher, assumisse para si a maior parte desse bem”³⁷. A necessidade do domínio de si é reafirmada ao se tratar daqueles aos quais não é possível ensinar o zelo, e essa, por sua vez, é uma virtude necessária aos bons administradores, e entre eles está aqueles que amam doentamente os prazeres do amor.³⁸

O debate acerca do tema acrasia é presente também na *República* de Platão, mais especificamente em seu livro IV. De antemão vale ressaltar que o tema ali discutido não

³⁴ *Econômico*, I, 22.

³⁵ *Econômico*, I, 23.

³⁶ *Econômico*, II, 1.

³⁷ *Econômico*, VII, 27.

³⁸ *Econômico*, XII, 13.

é o fenômeno da acrasia em si. Na realidade, ele é abordado para justificar a discussão com Adimanto sobre as diferentes classes que compõem a cidade e a justiça como elemento indispensável para a felicidade da cidade. Assim, no percurso da investigação sobre essa virtude tão importante, faz-se necessário o estudo de outras três virtudes, a sabedoria, a coragem, e a temperança.³⁹

Cada classe que compõem a cidade possui uma função própria. Portanto, a felicidade da cidade e, por conseguinte, dos seus habitantes, depende de um bom desempenho do seus papeis. A mesma abordagem se aplica *mutatis mutandis* à alma do homem, que se divide em três partes: uma parte vegetativa, outra sensitiva e outra racional, sendo a terceira mais perfeita. Essa tripartição busca demonstrar que os conflitos que podem advir à cidade são oriundos dos conflitos internos dos indivíduos. O indício do conflito entre duas dessas partes é apresentado por Platão no trecho que se segue:

Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso “senhor de si” – o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o facto como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino.⁴⁰

Pelo que foi dito nos dois parágrafos precedentes sobre a cidade, não parece que a expressão “sendo mais pequena”, deva ser interpretada em termos de quantidade, ainda mais que essa tripla divisão se estrutura no âmbito das faculdades, e por isso, maior ou menor devem ser tomados em termos da perfeição adquirida pelo exercício das partes. Cumpre dizer o mesmo a respeito de melhor e pior, que precisam ser interpretados em termos da perfeição dada pela natureza do ser. No entanto, o trecho acima citado só nos apresenta a possibilidade do conflito entre duas partes, uma pior e outra melhor, mas não identifica quais sejam essas partes.

A teoria tripartite da alma é introduzida em 435c: “ora lá cáimos nós, meu caro amigo, numa questão de pouca monta sobre a alma: saber se possui em si três partes ou não”. A resposta que se segue, a partir da observação das características presentes na cidade, é positiva à existência de três partes na alma, de modo que se levantará o questionamento se a causa das ações desempenhadas é uma única, ou se são três causas

³⁹ REP. IV, 428b – 429b.

⁴⁰ REP. IV, 431a-b.

distintas.⁴¹ Já nesse ponto, é possível relacionar as partes com suas ações, embora só serão trabalhadas mais detalhadamente em ponto mais avançado do diálogo. Com uma das partes o homem compreende, e essa é parte racional, a parte responsável pelo raciocínio.⁴² Outra parte é a responsável pelos desejos, a parte irracional, ou concupiscível. À essa última é atribuída tanto os desejos da alimentação, como os da geração.⁴³ A terceira parte é pela qual o indivíduo se irrita, irritação essa que precisa ser definida em que sentido se fala e a respeito de que.⁴⁴ Sobre a função das três partes da alma e sua relação com o problema da acrasia, há quem diga que:

Diferentemente do *Protágoras*, a discussão da acrasia se inicia propriamente dita na *República* com a divisão da alma em três partes. Cada uma delas possui seus desejos, suas particularidades (cognitiva, emotiva, apetitiva), suas metas e interagem entre si a tal ponto de discordarem ou concordarem que possam ser governadas pela razão. O ponto problemático da questão não é a concordância, mas quando acontece a discórdia entre as partes, possibilitando os conflitos que remetem ao fenômeno. É um dilema entre desejos que não podem ser simultaneamente concretizados.⁴⁵

Um dado que não pode ser ignorado, inclusive para que não se atribua à discussão um valor que não lhe é primário, isto é, na teoria da alma tripartite, Platão não está desenvolvendo um tratado sobre a alma e suas faculdades, mas deseja explicar a origem dos vícios e virtudes que podem ser encontrados na cidade: “De nenhuma outra fonte lhe poderiam ter vindo. Seria, de fato, sumamente ridículo imaginar que o caráter violento não passa das pessoas para as cidades que apresentam iguais características [...]”⁴⁶.

Segundo tal interpretação da motivação platônica em apresentar o tema da acrasia no livro IV da *República*, essa divisão implica que existem três tipos de sujeitos relacionados a três tipos de virtudes que coincidirão com a classificação da cidade, sendo esse o principal argumento para a geração de conflitos.⁴⁷ Ainda sobre essa questão, Josh Wilburn diz que a existência do conflito não depende da afirmação da tripartição da alma, pois o conflito entre o racional e o desejo não-racional já é o suficiente, e que a acrasia não é a preocupação principal de Platão:

Tal observação indica que a leitura desenvolvimentista, no mínimo, não oferece uma explicação completa do problema. Ainda que a tentativa de dar

⁴¹ REP. IV 436b.

⁴² REP. IV 439d.

⁴³ REP. IV 436b.

⁴⁴ REP. IV 436b.

⁴⁵ ZORAIDA FILHO, M. L. A questão da acrasia na filosofia de Platão. *Promteus filosofia*, n. 23, p. 215-229, 2017, p. 217.

⁴⁶ REP. IV, 435e.

⁴⁷ ZORAIDA FILHO, *op. cit.*, p. 217.

conta da *akrasia* possa ter constituído uma das motivações para a formulação da teoria da tripartição da alma, não se pode afirmar que tenha sido sua motivação exclusiva ou principal.⁴⁸

Platão continua desenvolvendo suas ideias apresentando em que consiste o desejo, que será explicado como: “a alma do que deseja procura o objeto de seus desejos, ou chama a sai o que queria que lhe sucedesse [...]”⁴⁹. É importante destacar que a alma deseja aquilo que lhe é próprio e tem seu desejo satisfeito com a sua posse. Nessa perspectiva, é possível afirmar que na parte da alma que deseja beber água não pode haver o desejo de não beber água, isto é, o sujeito não pode ter desejos contrários na mesma parte da alma.

Na discussão sobre a ação do acrático evidencia-se ainda a questão do bem, pois como Platão afirma, “toda a gente tem desejo do que é bom”⁵⁰. No entanto, há de se levar em consideração que este bem é também relativo a outro objeto de mesma natureza, como ele segue em sua explicação, porém, essa relatividade parece também se estender ao sujeito, pois o que é bom para o indivíduo X pode não o ser para o indivíduo Y, ou pelo menos, não conveniente em um momento específico.

Em 439c surge a questão daqueles que mesmo tendo sede, se recusam a beber, e assim a satisfazer esse desejo. Já admitido que na mesma parte da alma não há contradição, é forçoso admitir que a decisão de não ceder ao desejo primeiro é oriunda de uma outra parte da alma. A decisão de não beber contrariando o desejo, é verdadeiramente um conflito das partes da alma, onde um impera sobre a outra. No entanto, no exemplo em questão o elemento inferior segue o que lhe aconselha o superior, não gerando o fenômeno denominado de *akrasia*, já que esse não consiste somente no império de uma parte da alma sobre a outra, o que seria absurdo, uma vez que o indivíduo não pode eleger e escolher coisas contrárias simultaneamente, mas na ação contrário ao conselho da razão. A conclusão a que se chega na sequência do diálogo (439d) é a de que o elemento racional da alma impede que o sujeito se aproxime do objeto desejado pela concupiscência, pois é função do superior conduzir o inferior: “Uma das tarefas, porém, da parte racional é a de formar opinião que não só justifique, mas que seja convincente e capaz de fazer com que as outras partes percebam o que é melhor para o todo da alma”⁵¹.

⁴⁸ Josh Wilburn, 2014, 60.

⁴⁹ REP. IV 437c.

⁵⁰ REP. IV 438^a.

⁵¹ ZORAIDA FILHO, *op. cit.*, p. 219.

3 A AKRASIA SEGUNDO ARISTÓTELES

No livro VII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles reflete a respeito do problema da *akrasia*, que como vimos já fora considerado por Platão em sua discussão sobre a tripartição da alma no *Protágoras* e depois na *República*. Embora Platão e Sócrates estivessem conscientes desse problema, é Aristóteles que engendrará esforços para explicar a possibilidade da *akrasia*, bem como o modo como ela se desenvolve e se concretiza.

Os estudiosos que hoje investigam o problema do agir acrático procuram antes mesmo de tratar do problema, explicar o modo como o Estagirita distribui as interrogações sobre a *akrasia* ao longo do livro VII, uma vez que não basta defini-la, mas também analisar sua possibilidade, apresentando argumentos e analisando a sua consistência. Complementarmente, dependendo da resposta que se dê a pergunta anterior, [que pergunta?] cumpre ainda descrever as ações que levam o sujeito a agir de determinada maneira.

Os comentadores também divergem quando está em questão se Aristóteles foi ou não capaz de solucionar o problema da *akrasia*. Pierre Destrèe, por exemplo, atesta que “Se minha interpretação deste capítulo está correta, Aristóteles fez o que prometeu fazer segundo o método que estabeleceu no início do livro VII”⁵². Em contrapartida, Faustino assinala que

Robinson, amparado em uma passagem de 1147b6 “como a ignorância é dissipada e o acrático retoma o seu conhecimento”, fundamentalmente, defendeu que Aristóteles não explica o tipo essencial de acrasia, qual seja, aquela em que ocorre quando um homem age de modo errado embora entenda perfeita e completamente, no próprio momento em que pratica o ato, que está errado; essa, precisamente, seria a essência da acrasia (sic) e o único tipo de acrasia que precisaria de explicação; mas, é exatamente o único tipo de acrasia que Aristóteles não explica – escreve o intérprete.⁵³

Na parte primeira do livro VII é apresentado ao leitor alguns estados que devem ser evitados, e entre esses figura o problema da incontinência.⁵⁴ ‘Incontinência’ é tradução da palavra grega *akrasia*, ou ainda, ‘fraqueza da vontade’, que parece mais uma descrição de *akrasia* do que propriamente um sinônimo. O fato de a incontinência estar entre os estados que devem ser evitados suscita o seguinte questionamento: sobre qual aspecto ela

⁵² DESTREE, P. Acrasia entre Aristóteles e Sócrates. *Analytica*, v.8, n.2, p. 135-164, 2004, p.163.

⁵³ Faustino, 2011, p 12

⁵⁴ EN VII, 145a13-15.

deve ser evitada? Ao que parece, em sua reflexão, a incontinência deve ser evitada por ser moralmente reprovável, tanto no âmbito cognitivo, quanto no da ação. O texto da *Ética a Nicômaco* sugere que, sendo a *akrasia* um efeito interno, de ordem lógica, ou externo, manifestado na práxis, em ambos os casos trata-se de algo que deve ser evitado.

Ainda persiste, no debate atual, uma discussão à cerca da apropriação do conceito de “vontade”, utilizado por alguns autores no momento de definir o estado de *Akrasia*, pois para estes, como por exemplo, Daniel Nascimento (2013), a categoria de vontade, enquanto elemento psicológico do processo de decisão, não está presente no arcabouço aristotélico, de modo que seria uma confusão atribuir ao problema tratado na *Ética a Nicômaco* como uma fraqueza da “vontade”, pois, segundo eles, é um conceito moderno.

No entanto, considerando a complexidade do problema discutido, não parece que seja forçoso que o fato de Aristóteles não falar em “vontade” ao longo do seu texto, não leve em consideração que exista no homem uma faculdade vinculada à razão que mova as demais faculdades inferiores do homem em direção ao objeto elegido, uma vez que o conflito se dá entre dois elementos, um racional e outro irracional, que os podemos denominar desejo e vontade.

Pode-se identificar dois pontos centrais no problema da *akrasia*, a partir dos quais as demais questões se desenvolvem. São eles: o incontinente é aquele que não se apega aos resultados de seus cálculos⁵⁵, ou então que age fora do que calculou, *ekstatikòs toû logismoû*. Depois, a razão pela qual o sujeito age fora do que calculou, é porque o faz movido pela paixão⁵⁶, através do *phátos*. Ainda nessa mesma parte do livro VII é inserido o aspecto da sabedoria prática (*phronimous / phronese*), a ser tratado mais adiante.⁵⁷ Essa informação é relevante para a reflexão pois contribui para a compreensão sobre os saberes envolvidos na ação do acrático.

Após apresentar em que grupo de coisas a *akrasia* está inserida, isto é, se entre as coisas desejáveis, ou não, no início da segunda parte do mesmo livro, é apresentada através de um questionamento, a descrição do que se considera como *akrasia*. A pergunta feita ao leitor é: “Podemos perguntar agora como é possível que um homem que julga com retidão se mostre incontinente na sua conduta?”⁵⁸. Essa pergunta introduz as duas

⁵⁵ EN VII, 145b11.

⁵⁶ EN VII, 145b12.

⁵⁷ EN VII, 1145b17.

⁵⁸ EN VII, 145b 22-25.

linhas de pensamento sobre o fenômeno da *akrasia*, que são as linhas intelectualista e a não-intelectualista.

A vertente intelectualista da questão parte da negativa socrática apresentada na segunda parte do livro, onde retomando Protágoras, afirma que Sócrates negava a existência do agir acrático.⁵⁹ No diálogo Sócrates admite apenas duas possibilidades, a primeira ele afirma ser como pensa a maioria:

A maioria pensa dela algo assim, como se não fosse firme nem condutora nem soberana. Não apenas pensam isso em relação à sua existência em si mesma, mas muitas vezes, quando alguém a possui, acreditam que seu conhecimento não domina nele, mas sim algo distinto: às vezes a paixão, outras o prazer, outras vezes a dor, algumas o amor, muitas o medo. Em uma palavra, têm a imagem da ciência como uma escrava, dominada por tudo o mais.⁶⁰

A segunda possibilidade defende justamente o oposto, como expresso na resposta de Protágoras: “Opino como você diz, Sócrates, respondeu; e, desde logo, mais do que para qualquer outro, seria vergonhoso para mim não afirmar que a sabedoria e o conhecimento são os mais soberanos nas práticas humanas.”⁶¹ Nessa sentença está suposto que ao conhecer o bem e o mal, o homem não pode agir contrário a este conhecimento, indicando que o conhecimento é determinante para ação do homem.⁶²

Tal como Aristóteles apresenta como uma primeira objeção à negativa socrática, no diálogo já mencionado, o fenômeno que é observado na realidade, isto é, que homens atuem de forma contrária ao que conheceu, também Sócrates admite que existem muitos homens que não aderem a posição tomada por ele, por observarem na realidade o contrário, e por isso é a postura mais comum adotada.⁶³ Por isso, o Estagirita afirma que tal posição contraria nitidamente a realidade, e por isso é necessário investigar melhor essa disposição do agente.⁶⁴

No Protágoras o problema reside em o homem, apesar de conhecer, deixar-se conduzir, ou pelo prazer, ou pela dor, ou ainda o amor, e até mesmo pelo medo. Que seja um problema de conflito entre partes diversas da alma fica mais claro na República, ainda que o assunto seja tratado com vistas a questão política. A teoria da alma tripartite de Platão está, portanto, localizada no livro IV de sua obra, e introduzido em forma de

⁵⁹ EN VII, 145b 25-27.

⁶⁰ PROT. 352b.

⁶¹ PROT. 352d.

⁶² PROT. 352c.

⁶³ EN VII, 1145b 29.

⁶⁴ EN VII, 1145b 29.

questionamento: “Ora lá, caímos nós, meu caro amigo, numa questão de pouca monta sobre a alma: saber se possui em si três partes ou não”⁶⁵.

Em sua teoria, como na cidade, cada parte da alma tem sua função própria, isto é, aquilo para o qual ela se inclina, “compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro do que temos em nós; desejamos por um terceiro”⁶⁶. A divisão proposta auxilia na compreensão da *akrasia*, pois uma vez afirmado que cada parte se inclina ao que lhe é próprio, é possível que em alguma ocasião essas partes não concordem, gerando, se não um conflito, no mínimo o império de uma sobre a outra, como no caso de uma pessoa que tem sede, mas faz a opção de não a saciar.⁶⁷

Pois que:

O ponto problemático da questão não é a concordância, mas quando acontece a discórdia entre as partes, possibilitando os conflitos que remetem ao fenômeno. É um dilema entre desejos que não podem ser simultaneamente concretizados.⁶⁸

Platão não se priva de na sequência, mais uma vez, demonstrar que são elementos diferentes em um mesmo sujeito:

Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos.⁶⁹

E exemplifica que duas espécies de desejos podem lutar uma contra a outra, a partir da história de Leôncio, que lutou consigo mesmo para não olhar os cadáveres, mas acabou sendo vencido pelo desejo de olhar, ou seja, existe na ocasião uma tensão entre o concupiscível, o desejo de olhar, e o irascível, que o impelia a não ver a cena. É ainda bastante interessante perceber a motivação pela qual Leôncio luta contra o desejo de olhar em direção aos cadáveres, e essa é que a cena lhe é insuportável, ora, ao que parece ter a cena como algo que não se pode suportar é um cálculo.⁷⁰

Embora Platão fale em partes, ou elementos diferentes, não se afirma que sejam três almas, mas sim afecções de uma única alma, como é possível ler “Por conseguinte –

⁶⁵ REP. 435c.

⁶⁶ REP. 436b.

⁶⁷ REP. 439c

⁶⁸ ZORAIDA FILHO, *op. cit.*, p. 217.

⁶⁹ REP. 439d

⁷⁰ REP. 440a

prossegui eu – vamos distinguir na alma a presença de dois destes elementos”⁷¹. Com tudo, apesar da psicologia tripartida ensinar a possibilidade da *akrasia*, na República não se afirma a existência de tal estado, além do que, como observa Josh (2014):

Existem pelo menos três razões iniciais para duvidar da visão de que Platão introduz a psicologia tripartida com o objetivo de reconhecer e explicar o fenômeno da *akrasia*. Primeiramente, como alguns comentaristas já observaram, a tripartição da alma não é necessária para explicar a *akrasia*.⁷²

Acerca do modo como as partes da alma se relacionam, Josh chama atenção para o fato de que o conflito se dá entre a parte racional e a não-racional, e que a terceira parte ficaria ociosa. A explicação dada por ele é de que a imagem que se desenvolve “não conta a história toda”. Esse último é um aspecto relevante para a discussão, apesar de que devido a teoria do conhecimento platônico, não seja levado em consideração, mas o será para Aristóteles.

No entanto, apesar de Platão dedicar uma extensa reflexão ao longo do livro IV, a sua preocupação principal não é dar uma explicação à *akrasia*. Isso é perceptível, porque os exemplos dados de conflitos entre os diferentes elementos da alma, servem para esclarecer os conflitos que podem haver na cidade, ou ainda a melhor maneira da cidade se organizar dadas as características de cada indivíduo. Um exemplo disso é o que se lê nas passagens: “E que naquilo em que o indivíduo é corajoso, e da mesma maneira, assim o seja também a cidade, e que em tudo o mais que à virtude respeita, ambos se comportem do mesmo modo? – É forçoso”⁷³.

É possível destacar duas passagens nas diferentes obras de Platão, A República e Protágoras, que podem servir de base da vertente intelectualista. Na república a pergunta feita por Sócrates, se não cabe, portanto, que a razão governe as demais partes da alma e zelar por elas?⁷⁴, e no Protágoras ao afirmar que alguém que aja conduzido pela paixão assim o faz por ignorância

Eu, pelo menos, estou convencido de que nenhum dos sábios era de opinião que pode haver homem capaz de errar ou praticar deliberadamente qualquer ato mau ou vergonhoso, sabendo que as pessoas que cometem ação má ou vergonhosa, involuntariamente o fazem.⁷⁵

⁷¹ REP 439e

⁷² Josh, 2014, p. 59-60.

⁷³ REP. 441d

⁷⁴ REP. 441e

⁷⁵ PROT. 345e

Os não-intelectualistas não aderem a ideia de um certo determinismo com relação ao conhecimento, isto é, que conhecer é determinante para bem agir. Por isso, esses últimos tomam o caminho proposto por Aristóteles de se perguntarem “se ele age em razão da ignorância, de que espécie de ignorância se trata?” (tis o tropos ginetai tes agnoias)⁷⁶. A visão de Destrèe acerca desse grupo é que “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”⁷⁷. Essa minimização do problema da ignorância se dá na pergunta sobre em que sentido de pode falar em ignorância.

Também para os opositores da postura derivada da negativa socrática é importante retomar aquilo que já dissemos anteriormente, isto é, os pontos centrais a partir dos quais toda discussão se torna possível. Assim, ao se perguntar como é possível que alguém aja contrariando aquilo que calculou,⁷⁸ está implícito na pergunta uma afirmação, e está é que existe algum cálculo no sujeito acometido pelo estado de *akrasia*. Para estes, essa informação é importante, e indica uma posição de Aristóteles sobre a questão, haja visto que o Sócrates de Protágoras afirma não haver juízo na ação do acrático.

A respeito da presença de um juízo no momento da ação encontramos ainda: “para os não-intelectualistas, porém, é possível o agente raciocinar sem falhas, mas mesmo o fazendo seu conhecimento não é dominante porque ocorre uma falha no desejo em acompanhar o que a razão prescreve.”⁷⁹. No entanto, o autor da afirmação à cima, não aponta o motivo pelo qual o desejo não acompanha a razão. O que Destrèe parece fazer melhor ao seguir com a distinção entre os tipos de saberes.⁸⁰

Apesar de não concordar com a resposta dada na *Ética a Nicômaco* para explicar a situação do acrático, de acordo com Milazzo (2008), Davidson concorda com a existência do conhecimento no agente:

No entanto, a caracterização que ele faz do *acratice* pode ser considerada aristotélica: o acratice age intencionalmente; acredita que existe outra opção acessível e julga que, considerando todos os fatores, seria melhor ter escolhido essa outra opção em vez da que efetivamente escolheu. Na doutrina aristotélica, o acratice age voluntariamente, pois

⁷⁶ EN VII 1145b30.

⁷⁷ DESTREE, *op. cit.*, p. 136.

⁷⁸ EN VII 145b11.

⁷⁹ Heitor 2020, p. 13

⁸⁰ DESTREE, *op. cit.*, p. 137.

sabe o que está fazendo e por que o faz; não ignora como escolher, ainda que, por vezes, acredite saber como fazê-lo..⁸¹

Essa outra opção que o acrático parece possuir, apontada por Davidson, é possível se admitirmos que há dentro do âmbito do conflito pelo menos duas espécies de conhecimento, pois do contrário no momento da consideração não figuraria como opção, pois o sujeito não se aproximaria de algo que lhe representasse um prejuízo: “Para começar, considero que o desejo surge no incontinente porque o agente percebe como benéfico (agradável, bom, prazeroso etc.) realizar determinada ação.”⁸²

A adoção de uma postura não-intelectualista abre a possibilidade para discussão em torno do tema da razão prática, pois como os fatos demonstram, é possível que alguém possua conhecimento teórico e, ainda assim, esse demonstre ser insuficiente para lograr êxito em uma ação moralmente boa, o que leva a necessidade de refletir sobre o saber prático. A questão da existência de uma sabedoria denominada de prática é levantada por Aristóteles ao se perguntar se seria sabedoria prática que vem a ceder, embora, nesse mesmo momento ele pareça recusar tal possibilidade.⁸³

O Estagirita utiliza a expressão *φρονήσεως*, que pode ser traduzida tanto por “saber prático”, quanto por “prudência”. Para os defensores da tese intelectualista, o saber agir estaria intrinsecamente ligado ao determinismo do conhecimento, portanto, conhecer e saber agir seriam sinônimos, o que, no entanto, parece não corresponder à realidade. No entanto, não sendo essas idênticas, cabe perguntarmo-nos o modo com que se relacionam, e ainda, de que forma se originam tais saberes, visto que são distintos.

Esse aspecto não pode ser negligenciado, pois o motivo pelo qual a suposição de ser a sabedoria prática que cede, ser recusada de imediato está no fato de que essa é a disposição mais forte que há no homem, e essa mesma disposição, tanto é elogiada, como parece ser motivo de prestígio, conforme apresentado por Xenofonte e comentado por Dinucci:

A exemplar *kalokagathía* socrática se manifestava pela prudência do próprio Sócrates, engendrada pela *enkráteia* que se desdobrava no domínio das paixões sensuais e dos apetites, no despojamento e no fortalecimento físico através da resistência ao frio e ao calor.⁸⁴

⁸¹ Milazzo, 2008, p. 140

⁸² Valdemarra 2011, p. 93

⁸³ EN VII 1146a 1-5.

⁸⁴ DIANUCCI, A. L. Sócrates por Xenofonte: a filosofia em ação para a construção de um homem integralmente forte e senhor de si mesmo. *Nuntius antiquus*, n. 02, p. 55-70, 2008, p. 59.

Danucci aponta que a prudência é identificada como uma espécie de razão crítica, cuja função é evitar que os homens utilizem o pensamento para corromper os costumes, e afirma, ainda, que é possível educa-los para isso. Embora Sócrates fosse supostamente conhecido por ensinar a outros homens, “Xenofonte afirma que Sócrates extirpara de vários homens vícios como a impiedade e a luxúria”⁸⁵.

A leitura de Xenofonte permite entrever que o aprendizado da prudência está condicionado ao domínio de si mesmo. Sócrates, por sua vez, pode ser assim considerado prudente, pois, segundo Xenofonte, era um absoluto senhor de si. Além disso, abre-se a possibilidade de que alguém mesmo conhecendo o bem, crie argumentos para justificar seus vícios, o que confirma o que temos defendido: o conhecimento, por si só, não determina a ação, como propõe Platão.

Tanto em Xenofonte quanto na *Ética a Nicômaco*, estabelece-se uma relação entre a prudência - entendida como sabedoria prática ou ainda razão crítica - e a continência. Para o Sócrates de Xenofonte, é a continência que possibilita a prudência; já para Aristóteles, não é possível o mesmo homem seja, ao mesmo tempo, prudente e incontinente. Assim, no caso do acrático, em vez de perguntarmos se é prudência que cede, deveríamos indagar se ela sequer está presente.

Nesse contexto, surge ainda um outro aspecto digno de observação: a ação do acrático ocorre antes ou depois da deliberação? Para responder a essa questão, é mister refletir sobre o que é a deliberação e qual o seu papel na produção da sabedoria prática, uma vez que a deliberação faz parte do processo de escolha do melhor meio, ou do meio mais adequado à ação. No entanto, essa discussão também é pouco desenvolvida, por não fazer parte do foco predominante da discussão, como aponta Oriol (2013): “Uma terceira classificação da *akrasia* está muito menos desenvolvida do que as anteriores e não segue o mesmo critério de classificação (relacionado ao tipo de desejo ou ao objeto do desejo), mas concentra-se na parte racional — a parte traída pelo desejo.”⁸⁶.

Uma vez admitida a existência da *akrasia*, compreendida como uma ação contrária àquilo que foi jugado como melhor, é forçoso deter-se na observação do processo que vai desde o conhecimento do bem até sua apreensão como objeto da ação. Esse percurso inclui as etapas da deliberação e da escolha, já que o estado de *akrasia* parece ser estabelecer na passagem da teoria à prática. Essa análise é necessária para

⁸⁵ *loc. cit.*

⁸⁶ Oriol, 2013, p. 46

estabelecer, como propõe Aristóteles, qual o tipo de ignorância e, por conseguinte, qual o tipo de conhecimento está presente no acrático enquanto quando age de tal modo.

A segunda parte do Livro VII da *Ética a Nicômaco* levanta ainda algumas questões que podem ser apresentadas como objeções ao valor moral positivo da continência em duas situações. A primeira ocorre quando alguém que possui uma paixão boa, e a continência o impedisse de segui-la, sendo, nesse caso, considerada má. A segunda situação é aquela em que continência levaria um homem a sustentar uma opinião falsa, tornando-se negativa, e, por conseguinte, a incontinência seria positiva, na medida em que levaria ao abandono dessa opinião falsa.⁸⁷

Na sequência, Aristóteles denuncia esses argumentos como sofisticos e observa que tal linha de raciocínio implicaria que a insensatez - que leva o homem a jogar por bem o mal, e o mal por bem -, quando acompanhada da incontinência, poderia ser tida como uma virtude. No entanto, o que se verifica é que, nesse caso, o homem escolheria o bem acidentalmente, pois o objeto eleito foi o mal, no entanto, dado a sua incontinência, isto é, a incapacidade de sustentar a sua eleição acabaria por escolhendo o bem. Ora, a virtude consiste em ver o bem enquanto o bem, elegê-lo e sustentar essa decisão; e não em alcançá-lo por acaso.

É possível distinguir ainda dois tipos de sujeitos: aquele que busca o que lhe é agradável, ou seja, prazeroso, como resultado de seus cálculos, e aquele que o faz por incontinência. No momento, não se faz referência ao estado do primeiro, embora se possa inferir tratar-se da intemperança, que implica uma busca excessiva pela satisfação de alguma paixão, diferentemente da incontinência.⁸⁸

A segunda parte do Livro VII encerra-se com mais duas perguntas: Com qual espécie de objetos o continente e o incontinente se relacionam? E, a partir dessa questão, surge outra: quais os tipos de incontinência? Um desses tipos é chamado, propriamente de incontinência, e os outros são designados de forma mais genérica. Algumas traduções falam em “incontinentes absolutos”, mas o que se parece indicar com o termo “absoluto” é o estado mais propriamente definido do problema.

3.1 TIPOS DE *AKRASIA*

A terceira parte do Livro VII da *Ética a Nicômaco* inicia-se com duas perguntas que orientam a reflexão que subsequente: se acrático age com ou sem conhecimento, e

⁸⁷ EN VII 1146a 11-24.

⁸⁸ EN 1146a 30-35.

em caso afirmativo, em que sentido se pode falar em conhecimento, e depois, com que tipo objeto se relacionam a continência e incontinência (pergunta deixada no final do tópico anterior desse trabalho).⁸⁹ Esta seção se detém à reflexão sobre os tipos de *akrasia*, ou, mais precisamente, se de fato existem diferentes tipos de *akrasia*, ou se apenas um corresponde à compreensão do fenômeno, sendo os demais usos do termo apenas analógicos.

Pressupõe-se que o sujeito, acometido ou não pela disposição em questão, se relaciona com prazeres e dores imediatos. Por isso, a pergunta de Aristóteles versa sobre se essa relação envolve todo tipo de prazer ou dor, ou apenas uma espécie específica.⁹⁰ Outro ponto central da discussão sobre os tipos de *akrasia* diz respeito ao homem dotado de fortaleza: se este se identifica com o homem continente ou não.

Aristóteles questiona se o acrático o é unicamente por se aproximar de determinados objetos, que, como já vimos é o prazer imediato, ou pela sua atitude com relação à esses objetos, ou se pelas duas coisas⁹¹. Contudo, ele mesmo responde que não pode ser somente por relacionar com tais objetos, pois, nesse caso, o acrático e o intemperante seriam a mesma pessoa. Assim, fica evidente que o objeto pode ser o mesmo para ambos os indivíduos; no entanto, é a disposição interior os distingue.

A análise sobre a possibilidade de mais uma espécie de *akrasia* é inserida na terceira parte do Livro VII, mas se aprofunda mais adiante na obra, com a pergunta sobre se existe algum homem que seja acrático no sentido absoluto, ou se todos o são em sentido particular, e com quais objetos se relaciona o que seja em absoluto.⁹² No texto grego para designar esse estado de *akrasia* absoluto é expresso como *ἀπλῶς ἀκρατής*, que literalmente significa “simplesmente incontinente.”

Para estabelecer, caso existam, os diferentes tipos de *akrasia*, já tendo sido sugerido ao menos dois, a discussão prossegue com a distinção de dois grupos de prazeres. O primeiro grupo é dos prazeres necessários (*ἀναγκαῖα*), que são os prazeres corporais (*σωματικά*), entre os quais se encontram os ligados à alimentação e às relações sexuais, e com os quais a intemperança se relaciona diretamente.⁹³ Esses prazeres estão vinculados à parte vegetativa da alma, que abriga as funções básicas de manutenção da

⁸⁹ EN VII 1146b 10-15.

⁹⁰ EN VII 1146b.

⁹¹ EN VII, 1146b 10-15.

⁹² EN VII, 1147b 20-25.

⁹³ EN VII, 1147b 24.

vida, como o alimentar-se e reproduzir-se sendo, por isso, considerados prazeres por si mesmo necessários e bons.

O segundo grupo é composto pelos prazeres não-necessários, embora apetecíveis e eletivos, porque também são bons em certo sentido. Entre eles estão: a vitória, a honra, a riqueza, os bens e outros objetos da mesma índole.⁹⁴ Entre esses dois grupos de prazeres é possível dizer que os primeiros são prazeres sensíveis, mas fáceis de realizar, e os segundo se trata de prazeres mais árduos, que poderíamos chamar de irascíveis, apesar dessa distinção não está presente no trecho citado.

A primeira distinção feita sobre as espécies de continência diz respeito àqueles que se aproximam de um grupo ou de outro de prazeres. Aos que se aproximam do segundo grupo, não se atribui simplesmente a condição de que incontinentes: “*αυτοί ὧς ἀπλῶς μὲν οὐ λέγομεν ἀκρατεῖς*”⁹⁵, mas é acrescentado a eles um aspecto particular, de modo que se pode falar em uma *akrasia* relativa à determinado objeto, por exemplo, ao dinheiro, a honra, a cólera e outros prazeres semelhantes. Acrescenta-se além dos prazeres com os quais esses se relacionam, a sua disposição interior a isso, pois os incontinentes em relação ao dinheiro, não o fazem contrariando aquilo que calculou.

Por outro lado, os homens que se aproximam dos prazeres necessários, contrariando os seus próprios cálculos, que são aqueles prazeres corporais, são chamados simplesmente de incontinentes, ou como algumas traduções sugerem, incontinentes em sentido absoluto: “*τὴν διάνοιαν, ἀκρατὴ ὧς λέγεται, οὐ κατὰ πρόσθεσιν, ὅτι περὶ τάδε, καθάπερ ὀργῆς, ἀλλ’ ἀπλῶς μόνον*”⁹⁶. São os incontinentes em sentido absoluto que se assemelham com os intemperantes, no que diz respeito aos objetos aos quais se inclinam, mas não em relação ao agir de acordo ou não com aquilo que considerou melhor. O que distingue esses dois estados, a incontinência e a intemperança, é justamente o que garante que não se trata da mesma disposição, embora haja semelhança em certos aspectos.

Aristóteles conclui a quarta parte do livro explicando por que se diz que aqueles que se inclinam aos prazeres não-necessários, que não incontinentes em sentido absoluto, mas sim relativos à essas coisas, como a honra, o dinheiro e os outros que se equiparam a esses. O Estagirita explica que essas coisas são boas em si mesmas e por isso dignas de serem desejadas, logo, o que se censura é o excesso com que são buscadas. A resistência em aplicar o termo em sentido absoluto se deve ao fato de que estes não satisfazem a

⁹⁴ EN VII 1147b 29.

⁹⁵ EN VII, 1147b 31.

⁹⁶ EN VII, 1148a 10-11.

exigência da ação contrária, já que algumas vezes agem dessa forma de acordo com os seus cálculos.⁹⁷

Até o presente momento, a classificação dos tipos de *akrasia* baseou-se na pergunta sobre com quais objetos o acrático se relaciona. A parte quatro do livro encerra-se com a explicação da natureza dos prazeres não-necessários em relação à sua bondade, mas não discorre acerca dos prazeres relacionados ao primeiro grupo, isto é, os relacionados ao corpo. Assim, na quinta parte do livro VII, Aristóteles passa discorrer acerca da bondade ou maldade desse primeiro grupo.

O Filósofo divide as coisas em dois grupos: aquelas que são naturalmente agradáveis, “*ἡδέα φύσει*”, e portanto, boas, pois do contrário, não se apresentaria ao homem como apetecíveis; e aquelas coisas que são naturalmente desagradáveis, “*μοχθηρός φύσει*”, isto é, de natureza viciosa⁹⁸, e se são de natureza viciosas, são por si mesmas más. O primeiro grupo subdivide-se em duas espécies: aquelas que são boas em sentido absoluto (*ἀπλώς*), e aquelas que são boas apenas relativamente a determinadas pessoas ou animais: “*τά δέ κοινά γένη καί ἄφωον καί ἀνθρώπων*”⁹⁹.

Sabendo-se que algumas coisas são naturalmente desagradáveis, por que, então, é possível que alguém se aproxime desses objetos? Não se pode dizer que se aproxima propriamente por ser incontinente, pois já foi esclarecido que o incontinente se relaciona com os mesmos objetos que o intemperante, isto é, com os prazeres que se ligam ao corpo, e ainda mais, se aproximam porque essas coisas se apresentam como um bem.

Assim, uma outra espécie de incontinência relativa que pode ocorrer é descrita através do estado denominado “*θηριώδεις*”, que pode ser traduzido como “bestial”, ou ainda, “brutal”. Contudo, esse estado pode ser derivado, como explica Aristóteles, de três maneiras: por um hábito adquirido, e nesse caso, um hábito do mal, por distúrbios da natureza ou por distúrbios no organismo. Todas essas formas de origem do estado de brutalidade escampam controle do homem e, por isso, esse estado não é chamado de continência em sentido absoluto, mas sim em sentido análogo.¹⁰⁰

Com relação à essa forma de incontinência brutal, o Filósofo busca deixar claro que tal espécie de *akrasia* não se confunde com a brutalidade em si, sendo esses dois

⁹⁷ EN VII, 1148b 1-14.

⁹⁸ EN VII 1148b 18.

⁹⁹ EN VII 1148b 6.

¹⁰⁰ EN VII 1149a 5.

estados distintos. Por essa razão, Aristóteles a denomina de “estado brutal”, como observa Oriol:

Em todo caso, não se deve confundir esse tipo de *akrasia* com a bestialidade como disposição moral. Pois, na *akrasia* bestial, é preciso supor um certo grau (ainda que mínimo) de uso da razão, uma consciência do mal: o *acrático* bestial se deixa vencer por esses prazeres patológicos, mas tem consciência de que age mal ao fazê-lo.¹⁰¹

Outra espécie é a incontinência relacionada à “*θυμός*”, ou seja, a cólera, que respeitando aquela primeira classificação a partir dos tipos de prazeres, não se encaixa nem nos prazeres necessários, e tão pouco nos não-necessários. Na verdade, a cólera se apresenta como uma reação à falta de um dos prazeres não-necessários por terceiros.¹⁰² O segundo aspecto que configura o estado de incontinência no sentido absoluto é agir vencido pelo apetite contrário à razão, o que não é o caso da cólera. Neste último a ação não é fruto do apetite, mas de uma conclusão apressada do sujeito: “*ὁ μὲν γὰρ τοῦ θυμοῦ ἀκρατὴς τοῦ λόγου πῶς ἴταται, δὲ τῆς ἐπιθυμίας καὶ οὐ τοῦ λόγου,*”¹⁰³.

Aristóteles continua em:

É aos primeiros destes que se referem exclusivamente a temperança e a devassidão; por isso, não chamamos os animais de moderados nem de licenciosos, a não ser metaforicamente, e apenas quando, em conjunto, uma espécie de animais difere de outra em violência, destrutividade ou voracidade, pois eles não têm a faculdade de escolher nem de raciocinar, mas são desvios da natureza, como os homens loucos.¹⁰⁴

Do parágrafo supracitado estabelecemos ainda um outro critério para a classificação dos tipos de incontinência, que é a presença da deliberação. A ausência desta é justamente o que impede que estados provocados por problemas de saúde, ou por deformações na natureza do sujeito, não leve seja classificado como simplesmente *akrasia*: “*οὐδέ λογισμόν*”, que significa que estes agem sem nenhum cálculo.

Sobre esse critério, Manuel Oriol comenta:

É somente aos primeiros que se referem exclusivamente a temperança e a devassidão; por isso, não chamamos os animais de moderados nem de licenciosos, salvo metaforicamente, e apenas quando uma espécie de animal difere de outra em violência, destrutividade ou voracidade. Isso porque os animais não possuem a faculdade de escolher nem de raciocinar, mas são desvios da natureza, como os homens loucos.¹⁰⁵

¹⁰¹ Oriol, 2013, p.45

¹⁰² EN VII 1149a 32-35.

¹⁰³ EN VII 1149b 3-4.

¹⁰⁴ EN VII 1149b 30 – 1150a.

¹⁰⁵ Manuel Oriol, 2013, p. 46

Quanto aos que agem após terem deliberado ou não, diz-se que ou é por impetuosidade, ou por fraqueza respectivamente.¹⁰⁶ Apesar de ser uma dimensão pouco desenvolvida, radica-se no ponto central para a determinação do fenômeno do agir acrático, visto que a compreensão formulada de *akrasia* consiste na ação do sujeito que é vencido pelo apetite, fato esse que o leva a agir contrário aquilo que calculou, ou ainda, o acrático é aquele que não permanece no resultado dos seus cálculos.

Assim, sendo a deliberação um cálculo, mister é se perguntar qual o objeto da deliberação, e em que etapa está inserida no processo da passagem da teoria à prática. Com relação ao objeto do cálculo afirma-se que: “*βουλευόμεθα δ’ οὐ περί τῶν τελῶν Ἀλλά περί τῶν πρός τὰ τέλη*”¹⁰⁷. Por isso, por deliberação se compreende o cálculo dos meios que conduzem ao fim almejado, indicado pela preposição “*πρός*”, que pode ser traduzida como “em direção à”.

Através do exemplo do médico e do orador, pode-se notar que a questão reside em eleger entre os meios possíveis, caso haja mais de um, aquele que é melhor, dada a sua facilidade e eficácia, “*καί διά πλειόνων μὲν φαινόμενον γίνεσθαι διά τίνος βφστα καί κάλλιστα ἐπισκοποῦσι*”¹⁰⁸. Dessa forma, a partir desses dois aspectos, a deliberação é o cálculo acerca do melhor meio para alcançar um fim previamente estabelecido, e no caso de haver um único meio possível, busca estabelecer o melhor modo de através desse meio alcançar o objeto final. Não resta dúvidas, portanto, que a deliberação está relacionada mais com a ação do que com teoria.

Contudo, não parece claro que o melhor meio seja igual para todos os homens, pois se esse é definido a partir da sua facilidade e eficácia, é possível que para o indivíduo x determinada coisa seja fácil e para o indivíduo y seja difícil. Assim, parece que o critério reside na conveniência dos meios para o indivíduo X e Y. Conveniência essa que pode variar de acordo com as circunstâncias particulares de cada indivíduo, ainda mais que aquilo que é bem para uma pessoa pode não o ser para outra: “*εἰ δέ δή τούτα μή ἀρέσκει, ἀρα φατέον ἀπλῶς μὲν καί κατ’ ἀλήθειαν βουλευτόν εἶναι τάγαθόν, ἐκάστω δέ τό φαινόμενον*”¹⁰⁹.

Considerando a explanação feita brevemente acerca da deliberação, resulta mais claro a respeito do que Aristóteles estava falando, ao dizer que acrático age fora do que

¹⁰⁶ EN VII 1150b 22.

¹⁰⁷ EN III 1112b 11-12.

¹⁰⁸ EN III 1112b 16-17.

¹⁰⁹ EN III 1113a 21-24.

calculou, “*ekstatikòs tou logismou*”¹¹⁰. É de observar também que o indivíduo não se apegava ao que calculou como melhor, mas escolhe um dos meios que lhes eram possíveis, a não ser que fosse o único meio, no entanto, não se poderia falar em uma ação contrário aos próprios cálculos, motivado por um apetite, ou paixão, como reforça Oriol: “Essa deliberação que trai o fraco pode já levar em conta a força das paixões, assim como o conhecimento que o agente tem sobre sua própria capacidade de resistência ou domínio delas”¹¹¹.

À cima foi apontado que o critério de melhor meio parece levar em conta o critério de conveniência para o indivíduo que age, ideia manifesta também no texto de Oriol, ao propor que na deliberação está presente o conhecimento que o sujeito tem de si mesmo. É o conhecimento que o agente da ação tem a seu respeito, por exemplo, das paixões que lhe são mais fortes, ou ainda, das restrições impostas por problemas de saúde, ou impossibilidades físicas, que o indicará a conveniência ou inconveniência de determinado caminho.

Retomando o trecho da *Ética a Nicômaco*, no qual é apresentado a *akrasia* enquanto impetuosa ou fraqueza, *propeteia* e *astheneia*, é apresentado ainda uma disposição que é contrária as duas anteriores, no entanto não é desenvolvida a reflexão sobre essa última. O Estagirita aponta ainda quais são os tipos de pessoas mais propensas à forma impetuosa da incontinência, que são as de humor vivaz e de temperamento excitável, contudo sem fazer mais nenhuma menção ao tipo configurado como fraqueza.

O segundo tipo de pessoa descrito à cima é levado pela “*τῇ φαντασίῳ*”¹¹², isto é, pela fantasia, ou imaginação, também presente no caso de *akrasia* relativa à cólera: “*ὁ μὲν γὰρ λόγος ἡ ἡ φαντασία*”¹¹³. Em ambos os casos a imaginação figura como um dos fatores que exerce influência na agente no momento em que age contrário ao resultado dos seus cálculos como melhor. Embora, a imaginação seja apresentada como elemento presente no momento da ação, Aristóteles não se detém a explicar, nesses textos, o modo como a “*φαντασία*” se relaciona com o agir prático do homem. A presença da imaginação também é apontada por Destrée: (2004, p. 148):

Se se leva a sério a tese de início de Aristóteles, a saber, que a causa última do movimento é um bem que é um desejável (o bem sendo a causa do desejo), é preciso que o sujeito conheça, de um modo ou outro,

¹¹⁰ EN VII, 145b11.

¹¹¹ Oriol, 2013, p. 46

¹¹² EN VII 1150b 28.

¹¹³ EN VII 1149a 32.

este bem. Como Aristóteles diz em sua célebre fórmula: “desejamos uma coisa porque ela nos parece boa”.¹¹⁴

Sobre a análise tipológica da *akrasia* resultam as seguintes conclusões:

- a) A *akrasia* pode ser dita em sentido absoluto (*ἀπλῶς ἀκρατής*), ou em sentido relativo (*ἀπλῶς μὲν οὐ λέγομεν ἀκρατεῖς*).
- b) Existe uma forma de *akrasia* relacionada com as coisas naturalmente agradáveis e outra às coisas naturalmente desagradáveis.
- c) É possível um estado de *akrasia*, relativo à cólera.
- d) *Akrasia* denominada impetuosa ou fraqueza.

Dos tipos classificatórios elencados existe em comum o fato de que em alguns casos fala-se em incontinência em sentido próprio e em outros de maneira análoga, ou relativa. Esse ponto comum parece apontar que ainda que seja possível falar em uma tipologia na *akrasia*, se for levado à rigor os aspectos que definem o estado em questão, que objetivamente existe uma única forma condizente com as duas faces do fenômeno, isto é, o cálculo e a ação contrária a este último.

Não é impossível associar essa forma que pode ser dita propriamente como incontinência com as diferentes classificações. Assim, a *akrasia* propriamente falando consiste na sua forma absoluta, isto é, relacionada os prazeres necessários, e naturalmente agradáveis, na sua forma impetuosa. As demais classificações são ditas em relação a associação demonstrada.

Aristóteles insiste na característica principal da incontinência que é o fato de agir fora daquilo que calculou, e apresenta uma comparação moral entre as duas disposições, isto é, entre intemperança e a incontinência. A intemperança é moralmente mais censurável por: a) “οὐ μεταμετικός”¹¹⁵, ou seja, não se arrepende; b) “δὲ μὲν ἀνίατος”¹¹⁶, isto é, é incurável; c) “μὲν οὖν εὐμετάπειστος, οὗτος δὲ οὐ”, ou seja, não se deixa dissuadir¹¹⁷. Por esses motivos o incontinente é considerado superior ao intemperante, ainda que a incontinência seja uma disposição moralmente censurável, e que deve ser evitada: “οὗτός ἐστιν ὁ ἀκρατής, βελτίων (ὢν) τοῦ ἀκολάστου, οὐδὲ φαῦλος ἀπλῶς σφᾶται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἢ ἀρχή”¹¹⁸.

¹¹⁴ MET. XII 7, 1072a29.

¹¹⁵ EN VII 1150b 29.

¹¹⁶ EN VII 1150b 32.

¹¹⁷ EN VII 1151a 14.

¹¹⁸ EN VII 1150a 23.

O manter-se fiel do sujeito ao que calculou como sendo melhor não deve ser confundido com a teimosia, ou ainda com os homens “*ἰσχυρογνώμονας*”, isto é, obstinados, já que esses são homens difíceis de serem persuadidos.¹¹⁹ A diferença entre a obstinação e a continência está no objeto da resistência, pois enquanto o continente resiste ao apetite e a paixão não se deixando arrastar por elas, o obstinado resiste raciocínio, motivado pelos prazeres. Por isso, da diferença entre ambos, Aristóteles conclui que o obstinado mais se assemelha a incontinência do que à continência.¹²⁰

Pouco explorado no contexto da discussão, se estabelece uma classificação entre prazeres nobres e prazeres vergonhosos¹²¹, onde no caso de Neptólemo, o prazer em dizer a verdade é mais nobre, do que outros prazeres obtidos através da mentira (τό γάρ ἀληθεύειν αὐτῷ καλόν), que já haviam sido considerados previamente. Apesar de não ficar claro quais seriam os prazeres classificados como vergonhosos, parece haver indícios que esses sejam prazeres relacionados ao corpo.

Sendo o prazer obtido por dizer a verdade mais nobre que outros prazeres, é possível pensar na relação entre o primeiro e as faculdades superiores do homem e o segundo com as faculdades inferiores. Na *Ética a Nicômaco* é reafirmado que a *akrasia* absoluta se relaciona com os prazeres corporais apenas: “οὐ γάρ πας ὁ δι’ δονήν τι πράττων οὐτ’ ἀκόλαστος οὔτε φαύλος οὐτ’ ἀκρατης, ἀλλ’ ὁ δι’ αἰσχροάν”¹²². Contudo, os prazeres corporais são necessários e por isso parece estranho dizer que estes são vergonhosos, a menos que se interprete a partir da superioridade, ou inferioridade das faculdades.

Visto que os prazeres corporais são necessários, e por isso parecem não serem maus em si mesmos, Aristóteles aponta que não somente a busca desses prazeres contrariando a reta razão é censurável, mas também o deixar de busca-los sem consultar a reta razão deve ser evitado, demonstrando dessa maneira que a maldade ou bondade não está na paixão, ou no prazer, mas na atitude do sujeito da ação com relação a elas.¹²³

Há de se levar em consideração que não sendo objeto da moralidade as paixões e os prazeres, mas a postura dos indivíduos sobre elas, é possível que alguém escolha um prazer vinculado as faculdades superiores da alma em detrimento das inferiores, por haver considerado justo abrir mão do lícito menos nobre, pelo lícito mais nobre, e não sendo

¹¹⁹ EN VII 1151b 5.

¹²⁰ EN 1151b 12-16.

¹²¹ EN VII 1151b 16-22.

¹²² EN VII 1151b 20-22.

¹²³ EN VII 1151b 23-19.

dessa maneira censurável, pois como visto no exemplo de Neptólemo, não é moralmente mau buscar os prazeres nobres.

Que um homem busque dominar suas paixões, e até mesmo renuncie a prazeres oriundos das paixões, mesmo licitas, em vista de um bem superior é fato conhecido e até mesmo louvado, haja visto que esse é argumento utilizado na defesa de Sócrates feita por Xenofonte:

Ora, como lhe seria possível, se ele próprio assim se comportava, tornar outros ímpios, desrespeitadores da lei, desregrados, licenciosos ou preguiçosos? Pelo contrário, até, curou vícios desses em muita gente fazendo com que desejassem a virtude e partilhassem da esperança de, preocupando-se consigo mesmos, atingirem a perfeição.¹²⁴

Além do estabelecimento de uma hierarquia entres os prazeres a respeito do seu grau de nobreza, exemplificado no trecho à cima pelas virtudes da esperança e da caridade, demonstra-se também que pode ser ensinado, como também que escolher o superior em detrimento do inferior não é contrário a reta razão, já que essa deve levar o homem através do melhor meio a alcançar o fim desejado, que servem como intermediários para se chegar ao fim último.

¹²⁴ Memoráveis, I 2, 2-3.

4 RAZÃO TEÓRICA E RAZÃO PRÁTICA

Quando falamos em acrasia ou fraqueza da vontade, percebemos que existe uma deficiência no momento da ação, pois o indivíduo tem conhecimento de determinada condição e acaba agindo guiado por uma outra espécie de conhecimento. Sobre isso, Aristóteles faz uma diferenciação entre dois tipos de razão: a razão teórica e a prática.

E também é justo chamar a filosofia de ciência da verdade, porque o fim da ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação. (Com efeito, os que visam à ação, mesmo que observem como estão as coisas, não tendem ao conhecimento do que é eterno, mas só do que é relativo a determinada circunstância e num determinado momento).¹²⁵

Assim, como veremos, podemos dizer que no que se refere à razão, o sujeito que se encontra em estado de acrasia possui o conhecimento teórico de determinado objeto de sua ação. Contudo, seu raciocínio incorre em um erro de conclusão, devido a uma imperfeição causada pela ausência da aplicação desse conhecimento teórico na situação prática, aspecto que abordaremos mais detida

mente em momento oportuno.

Gostaríamos de ressaltar que quando falamos de dois tipos de razões, não estamos afirmando a existência de duas faculdades distintas, mas sim que estão presentes na razão duas finalidades diferentes, uma que diz respeito ao saber especulativo ou teórico e uma segunda finalidade que se dirige à ação do sujeito, a qual denominamos razão prática.

Na *De Anima*, quando tratado da faculdade que move o sujeito, Aristóteles diz o seguinte:

O entendimento teórico, com efeito, não tem em vista o que se deve fazer. Ele nada diz a respeito do que se deve evitar e desejar, quando o movimento é sempre aquele que evita ou persegue alguma coisa; nem sequer quando <o entendimento> tem em vista algo desse tipo ordena logo evitá-lo ou persegui-lo.¹²⁶

De acordo com o trecho citado acima, verificamos que a razão teórica não está direcionada à ação ou à prática, mas sim ao saber pelo saber. Podemos chamar também de saber especulativo pois a sua finalidade tem como objetivo saber em si mesmo.

Se por um lado dissemos que a razão teórica não está direcionada ao agir e por isso nada move, por outro lado, a razão prática está diretamente ligada à ação e ela move o sujeito. Santo Tomás, comentando Aristóteles, em sua obra “*Ética a Nicômaco*”, realiza

¹²⁵ MET. 993b 19-24.

¹²⁶ DA 432b 26-31.

a seguinte observação: “Já a razão prática, que se ordena a algum particular operável assim como a um fim pode ser princípio da ação”¹²⁷.

Diferentemente da razão teórica, a razão prática não tem a verdade como único fim, ou seja, contemplativo e universal, mas sim sob o que aparece ao sujeito como um bem e por consequência uma situação particular. “A sabedoria prática deve ser, então, uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir no que diz respeito às ações relacionadas com os bens humanos”¹²⁸.

Abbá (2010), à respeito da sabedoria prática, afirma que: “A sabedoria prática opera aplicando a regra geral ao caso particular, para dar forma concreta ao fim virtuoso em uma ação adequada às particularidades da situação”¹²⁹.

Seguindo ainda na busca por definir a razão ou sabedoria prática, Aristóteles nos diz que:

Por outro lado, a sabedoria prática relaciona-se com as coisas humanas e coisas que podem ser objeto de deliberação; com efeito, dizemos que deliberar é acima de tudo a função do homem dotado de sabedoria prática, aliás, deliberar bem; no entanto ninguém delibera sobre coisas invariáveis, nem sobre coisas cujo o fim não seja um bem que possa ser obtido pela ação. Delibera bem, no sentido absoluto da palavra, o homem que visa calculadamente ao que há de melhor para os homens, naquilo que é tangível pela ação.¹³⁰

Segundo Francesco Botturi:

Este trecho propõe, em síntese, a concepção aristotélica do saber prático como um saber **para operar**, onde o “para” tem uma função epistemologicamente constitutiva. Não é um saber já constituído que se aplica à ação, mas é um saber que se constitui **para agir**, no qual, portanto, a finalidade da ação é fundante.¹³¹

Como podemos ver a razão prática, por possuir uma finalidade diferente da teórica, se relaciona com os opostos da especulativa, ou seja, enquanto a razão teórica não dita o que se deve fazer e busca conhecer para contemplar a verdade, a prática por sua vez visa diretamente o agir do homem. Enquanto a primeira quer tratar de coisas eternas

¹²⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Comentário a Ética a Nicômaco de Aristóteles*, l. 29, c. 3. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Aristotelis_Libri._Sententia_Libri_Ethicorum,_PT.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2023.

¹²⁸ EN 1140b 19-21.

¹²⁹ Abbá, 2010, p.15.

¹³⁰ EN 1141b 5-11.

¹³¹ BOTTURI, 2004, p.1135.

e imutáveis, a segunda debruça-se sobre o que é variável e mutável. Se uma vai ao encontro do que é universal, outra encontra-se com o particular.

Essa relação se manifesta tão clara que encontramos no livro VI as seguintes afirmações: “Tampouco a sabedoria prática se relaciona apenas com o universal. Deve também levar em conta os particulares, pois ela é prática, e ação se relaciona com os particulares”¹³². Podemos dizer ainda que a sabedoria prática se relaciona tanto com o particular, que ela estabelece uma relação com o indivíduo ao invés da espécie: “A sabedoria prática é também identificada sobretudo com aquela de suas formas que se relaciona com a própria pessoa, isto é, com o indivíduo”¹³³, pois a ação não é cometida pela espécie humana, mas sim por um indivíduo dessa mesma, e nem tampouco esse agente realiza ações universais, mas sim particulares.

Nesse sentido, Botturi explica a diferença entre as razões da seguinte maneira: “Nisso, portanto, está a diferença entre o raciocínio teórico e o prático: o silogismo teórico termina com uma proposição, enquanto o raciocínio prático termina com a decisão pela ação”¹³⁴.

Uma vez explicado o fim de cada uma das razões, acredita-se que seja necessário, ainda que brevemente, explicar como essas duas finalidades se relacionam, de modo a não incorrerem no erro de pensar ambas as razões como faculdades distintas e estanques, caindo assim na visão de Kant que pensava ser a razão teórica e prática duas faculdades, linha de pensamento essa que já recusamos ao afirmar que é uma única faculdade que possui duas finalidades diferentes.

De modo mais simples, Anderson diz assim: “Outro aspecto da prudência é a relação que essa faz entre o universal (o projeto integral da vida boa) e o singular (com as ações concretas)”¹³⁵, ou seja, a sabedoria prática é a implicação do conhecimento teórico na vida do sujeito.

Pensemos agora no exemplo a seguir, que acreditamos demonstrar a relação exposta: Um determinado sujeito possui o conhecimento teórico de que as dezoito horas o sol se põe e com isso diminui a visibilidade e fica impossível de enxergar no campo. Ora, esse conhecimento não dita que o sujeito acenda uma lanterna, mas sim a razão

¹³² EN 1141b 14-15.

¹³³ EN 1141b 29-30.

¹³⁴ BOTTURI, 2004, p. 1135.

¹³⁵ ALVES, 2014, p. 16

prática, que por sua vez pode ditar ou não que o indivíduo realize algo a respeito dessa situação particular.

Nesse sentido, podemos perceber que o acrático encontra-se nessa situação. Ele possui a sabedoria prática de que o alimento doce (um particular), faz mal a sua saúde, devido sua enfermidade, contudo no momento da ação, ou seja, de uma circunstância pontual, sua ação é norteada pela sua razão teórica, que entende que o alimento é bom porque nutre o corpo, ou seja, um conhecimento universal e desse modo desconsidera o conselho da sabedoria prática.

Assim, a sabedoria prática também diz respeito à ação. Portanto, deveríamos possuir ambas as formas de sabedoria, ou melhor, mais a segunda que a primeira (mais conhecimento dos casos particulares que do universal). Mas deve haver, tanto da sabedoria prática como da filosófica, uma espécie controladora.¹³⁶

No livro VII, encontramos uma passagem que nos diz:

Além disso, visto que há duas espécies de premissas, nada impede que uma pessoa aja contrariando o seu próprio conhecimento quando conhece ambas as premissas, mas está usando apenas a universal e não a particular, pois a ação se relaciona com os fatos particulares.¹³⁷

Ou seja, no caso do nosso exemplo clássico no qual o sujeito é acometido pelo fenômeno, temos o seguinte: todo alimento é bom para a nutrição, que se manifesta como uma premissa universal e por consequência teórica (A), outra premissa que afirma que a torta é um alimento e por isso faz bem para o processo de nutrição, que também se manifesta como uma premissa universal, e por sua vez também teórica (B), e uma outra premissa que restringe o consumo de doce, no caso do acrático, que assume o papel de uma premissa particular, ou seja, uma sabedoria prática (C).

No momento da ação, o acrático decide tomando por base apenas as duas premissas universais, A e B e não considera a particular C. Ora, a razão a qual compete dizer ao homem se ele deve ou não se afastar de algo é a prática e não a teórica ou especulativa, como já vimos anteriormente. Assim, podemos também dizer que a falha que acontece no momento da ação se dá no âmbito da razão prática e não teórica.

O Estagirita aborda ainda que existem dois tipos de premissas universais, uma que é predicável do sujeito e outra da coisa, como também que uma trata de universais e outra de particulares. Não vamos nos ater detalhadamente a cada explicação dada pelo autor,

¹³⁶ EN 1141b 20-21.

¹³⁷ EN 1147a 35-38.

uma vez que todas buscam responder a mesma questão, contudo gostaríamos de esclarecer, que podemos alcançar o universal de pelo menos duas maneiras.

Enrico Berti, em sua obra “As razões de Aristóteles”, afirma que:

Contudo, a expressão - “mais conhecidas”- observa Aristóteles – pode ser entendida em dois sentidos, a saber, como mais conhecida para nós, e nesse caso se trata de realidades próximas as sensações, isto é, de premissas particulares, ou como mais conhecidas por natureza, e nesse caso se trata de realidades distantes da sensação, isto é, de premissas universais.¹³⁸

Assim, é possível perceber que existem duas maneiras de conhecer, uma teórica, que trata das coisas que são universais, e, portanto, invariáveis, e para as quais não cabe liberação, e outra que é o conhecimento prático, que se relaciona com as ações particulares do sujeito, e, por isso, variáveis. Dessa forma é possível admitir que alguém possua um e não outro, e devido a isso, possa no momento de sua ação aplicar mal o conhecimento teórico que possui sobre algo, por não possuir a sabedoria prática.

4.1 O CONHECIMENTO DO BEM

O ponto central para a negação da possibilidade do estado de acrasia por Platão é a sua afirmação de que nada é mais forte que o conhecimento, de modo que aquele sujeito que conhece não pode agir contrário ao conhecimento mesmo, o que, no entanto, se mostra de modo diverso, pois existem homens que mesmo conhecendo o bem agem equivocadamente.

Logo no início de sua obra *Ética a Nicômaco* Aristóteles coloca da seguinte forma: “*τοῖς γὰρ τοιοῦτοις ἀνόνητος ἡ γνώσις ἰο γίνεται, καθάπερ τοῖς ἀκρατέσιν*”¹³⁹, afirmando que no caso dos incontinentes o conhecimento a respeito do bem não implica em sua ação. No trecho citado da obra, o autor está comparando o sujeito *akrático*, que aparece no texto como “*ἀκρατέσιν*”, com os jovens, que de acordo com o autor não é um bom ouvinte: “*διό της πολιτικῆς οὐκ ἐστὶν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος*”¹⁴⁰.

A justificativa dada pelo Estagirita à sua afirmação acerca dos jovens com relação ao tema da política é que estes, ainda que possuam o conhecimento teórico a respeito da arte da política, não possuem a experiência da vida: “*κατὰ τὸν βίον*”¹⁴¹. A partir da comparação supracitada pode-se dizer que também o *akrático* padece do mesmo mal, isto

¹³⁸ BERTI, 1998, p.6.

¹³⁹ EN I, 1095a 9-10.

¹⁴⁰ EN I, 1095a 2-3.

¹⁴¹ EN I, 1095a 3-4.

é, apesar de possuir o conhecimento teórico, é carente da experiência da vida. Assim, o que assemelha os dois grupos de indivíduos é a deficiência na experiência.

Aristóteles apresenta duas formas de construção do saber; o silogismo, e a indução:

adquire-se deste modo, tal como as outras artes. O mesmo acontece com os raciocínios dialéticos, sejam eles feitos por silogismo ou por indução, porque todos eles ensinam através de um conhecimento anterior: no primeiro caso, assumindo que as premissas são admitidas pelo outro, no segundo caso, demonstrando o universal mediante o particular já conhecido.¹⁴²

O método adotado pelo Filósofo na *Ética a Nicômaco* é o método do silogismo e nos auxilia na compreensão do ponto tratado à cima:

ἀγαπητόν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπερ τάληθές ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἀποδέχεσθαι χρεὼν ἕκαστο τῶν λεγομένων.¹⁴³

Do seu método podemos observar que o estudo das ações boas e justas se dão a partir de premissas universais, que geram conclusões universais. O conhecimento advindo da conclusão obtida a partir das premissas gerais se enquadra no campo do conhecimento teórico, cabendo ao agente aplicá-lo no momento da ação, pois o que de modo geral pode ser um bem para uns, de modo particular pode ser um mal para outros, como no caso da coragem e da riqueza: “*συμβαίνειν βλάβας ἀπ’ αὐτῶν ἤδη γὰρ τινες ἀπώλονται διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι’ ἀνδρείαν*”¹⁴⁴.

A respeito dessa estrutura de conhecimento, em outra obra Aristóteles explica da seguinte forma:

Por outro lado, quando o médio é necessário, a conclusão também é necessária, do mesmo modo que premissas verdadeiras dão sempre uma conclusão verdadeira. Se A se diz necessariamente de B, e B de C, é necessário que A se diga de C, mas quando a conclusão não é necessária, tão -pouco pode ser necessário o termo médio.¹⁴⁵

Isso posto para sustentar que o conhecimento do qual o sujeito está de posse é verdadeiro, pois a sua conclusão deriva de duas premissas verdadeiras em linhas gerais. Assim, pensemos no caso da coragem: P1: A coragem é para os homens; P2: Antônio é homem; P3: A coragem é para Antônio. Onde A=Coragem; B=Homem; e C: Antônio.

¹⁴² Organon, 1, 71a.

¹⁴³ EN I, 1094b 20.

¹⁴⁴ EN I, 1094b 18-19.

¹⁴⁵ Organon, 75a.

Sobre o silogismo apresentado pode-se afirmar a sua validade, ainda que, por alguma razão particular, algum homem possa vir a perecer por causa de sua coragem.

Um aspecto importante é que o defeito é atribuído ao modo de vida do sujeito, ou *“οὐ γάρ παρὰ τὸν χρόνον ἢ ἐλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἑκαστα”*¹⁴⁶, ou melhor dizendo, o modo de perseguir aquilo que a paixão lhe apresenta. Tal posicionamento parece ensejar que a aplicação do conhecimento geral aos casos particulares cria no homem uma disposição para uma melhor ou pior escolha dos bens, como aponta Mariane Oliveira: “A habituação se dá através de cada deliberação do agente ao longo de sua vida, através de cada ação performada, de acordo com a reta razão”¹⁴⁷.

A ideia que se desenvolve é a distinção entre dois tipos de razões, cada uma com um objeto próprio de conhecimento. A razão teórica que se lança sobre as ideias universais, e razão prática que é formada a partir das escolhas feitas pelo indivíduo em sua relação com os objetos particulares. Destaca-se a relação entre o indivíduo particular e o objeto, pois não é a ideia de homem, enquanto universal que atua e se aproxima dos objetos concretos, mas um sujeito determinado.

Nosso autor é categórico ao afirmar que *“Πάσα τέχνη καὶ πάσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ* διό καλῶς ἀπεφάναντο τάγαθόν, οὐ πάντ’ ἐφίεται”*¹⁴⁸, isto é, no que diz respeito as ações, o sujeito é sempre movido em direção aquilo que se lhe apresenta como um bem, pois é da natureza mesma do homem se aproximar do bem e evitar o que é mal. Nesse sentido, cabe explorar o que se compreende como um bem, e por conseguinte, de que modo o objeto desejado é apresentado ao sujeito.

A dificuldade em definir em uma única coisa o que é o bem foi notado pelo filósofo de Estagira, e assim ele expõe a discussão que o antecede:

ὥστ’ οὐκ ἂν εἴη κοινὴ τις ἐπὶ τούτοις Ἰδέα. ἡ δ’ ἐπεὶ τάγαθόν ἰσαχῶς λέγεται τῷ δνῇ (καὶ γάρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεός καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποῖαί ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσὶ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς ἡ τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἐν* οὐ γάρ ἂν ἐλέγετ’ ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ’ ἐν μῖψ μόνῃ.¹⁴⁹

No entanto, sem desconsiderar a multiplicidade de acepções em torno do que vem a ser o bem, seguindo a afirmação de que todas coisas tendem ao bem, sendo esse portanto

¹⁴⁶ EN I, 1095a 7-8.

¹⁴⁷ Mariane Oliveira (2017, p. 60)

¹⁴⁸ EN 1094a 1-3.

¹⁴⁹ EN I, 12096a 22-29.

o fim de cada coisa, adotaremos a compreensão de que o bem é tudo aquilo que aperfeiçoa a natureza, ou seja, que faz chegar ao seu fim. Essa compreensão podemos inferir da relação que Aristóteles estabelece entre a visão e o corpo, e a existente entre a razão e alma.¹⁵⁰ Também na Metafísica essa compreensão se faz presente:

O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos “salutar” tudo o que se refere à saúde; seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebe-la; ou também do modo como dizemos “médico” tudo o que se refere à medicina.¹⁵¹

Ainda sobre a questão do bem, da mesma forma que pode ser entendido de maneiras diversas, é possível também identificar que existem coisas que são boas em si mesmo, e outras que são boas em função de outras, como no caso da saúde em relação à vida, como lemos na Ética a Nicômaco: “É evidente, pois, que falamos dos bens em dois sentidos: uns devem ser bens em si mesmos, e os outros, em relação aos primeiros”¹⁵². Dessa forma, podemos dizer que em última análise existe um sumo bem para o qual todos os outros estão em ordenados, e por consequência são queridos em vista desse.

Aristóteles identifica o sumo bem com a “*ευδαιμονία*”, isto é, a felicidade, que tem as características acima mencionadas; é buscada por si mesma e não em vista de outra coisa, e todos os outros bens, ainda que sejam as virtudes (*ἀρετήν*), e que por isso são boas em si mesmas, também são buscadas com a intenção de se chegar à felicidade, como no caso da honra (*τιμήν*), do prazer (*ἡδονήν*)¹⁵³.

Em outras palavras, a eudaimonia aristotélica pode ser entendida como:

a felicidade é a vida plenamente realizada em sua excelência máxima. Por isso não é alcançável imediata nem definitivamente, mas é um exercício cotidiano que a alma realiza durante toda a vida. A felicidade é, pois, a atualização das potências da alma humana de acordo com sua excelência mais completa, a racionalidade.¹⁵⁴

No entanto, tal como o bem pode ser dito de vários modos, a eudaimonia de Aristóteles parece trazer consigo também uma disputa sobre o seu real significado, a partir de duas perspectivas. João Hobuss situa a discussão dentro da própria obra Ética a Nicômaco A primeira concepção se trata da que tem sido abordada no presente trabalho:

¹⁵⁰ EN I, 1097a.

¹⁵¹ MET 1003a 35.

¹⁵² EN I, 1096b.

¹⁵³ EN 1097b.

¹⁵⁴ CHAUÍ, 2002. p. 442, apud AMARAL; SILVA; GOMES. **A eudaimonía aristotélica: a felicidade como fim ético**. Revista Vozes dos Vales da UFVJM: Publicações Acadêmicas, Minas Gerais, n. 01, 2021, p.1-20.

“uma, no livro I da *Ethica Nicomachea*, que defenderia uma tese que explicitaria a felicidade como constituída de alguns ou todos os bens”¹⁵⁵, e a segunda trabalhada em outro livro da mesma obra:

enquanto na EN X ficaria clara a opção por uma tese distinta da primeira, a saber, a felicidade é um bem que exclui todos os outros bens, isto é, seria apenas e tão somente a vida contemplativa, contemplação dos primeiros princípios e primeiras causas, a vida própria do filósofo.¹⁵⁶

Embora a discussão sobre a divergência a respeito de como se deve compreender a eudaimonia seja de grande valor, não nos deteremos nela, haja visto não ser esse o objetivo desse trabalho. Contudo, é possível perceber que já no livro I Aristóteles parece deixar entrever as duas interpretações:

Os primeiros pensam que seja alguma coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras, muito embora discordem entre si; e não raro o mesmo homem a identifica com diferentes coisas, com a saúde quando está doente, e com a riqueza quando é pobre. Côncios da sua própria ignorância, não obstante, admiram aqueles que proclamam algum grande ideal inacessível à sua compreensão. Ora, alguns têm pensado que, à parte esses numerosos bens, existe um outro que é auto-subsistente e também é causa da bondade de todos os demais.¹⁵⁷

A essa altura três ideias podem ser facilmente relacionadas; a primeira é afirmação sobre “o modo de vida” (*διώκειν ἑκάστα*), o que faz com que o conhecimento não tenha nenhuma serventia, a segunda é ideia, com o que a felicidade é associada, isto é, com o prazer, a riqueza e as honras, e a terceira, os objetos sobre os quais se debruça a ação do *akrático*, tópico abordado quando falamos sobre os tipos de *akrasia*, e das coisas necessárias e das não-necessárias.

Quando Aristóteles afirma que o defeito está associado ao modo de vida, podemos entender mais literalmente a forma como o bem é perseguido pelo sujeito, o que sugere um hábito. Ora, se alguém associa a felicidade com os prazeres, sexuais ou aqueles vinculados a comida, as suas escolhas serão sempre em vista desses prazeres, ainda que em algum momento esses prazeres possam lhe trazer algum outro prejuízo. Do mesmo modo aqueles que identificam a felicidade com a honra ou o dinheiro, terão suas ações voltadas sempre para a conquista desses bens, ainda que o mau uso do dinheiro ou da honra possa lhes render algum mal.

¹⁵⁵ João Hobuss, 2002, p. 15.

¹⁵⁶ João Hobuss, 2002, p. 15.

¹⁵⁷ EN I, 1095a 17-24.

Admitido que existe uma multiplicidade de bens, e que alguns são queridos por si mesmos, e alguns em vista de outro, sendo o último para o homem a felicidade, podemos então perceber que existe uma hierarquia de bens, que por sua vez seguem uma hierarquia presente no próprio homem. Nesse sentido, se existem no homem faculdades inferiores e superiores, e para cada uma dessas faculdades há bens que lhes são correspondentes, depreende-se que existem bens inferiores superiores, e que os primeiros estão ordenados aos segundos.

Dentre as potências da alma, como dissemos, todas as mencionadas subsistem em alguns seres; em outros, só algumas delas e, em alguns, apenas uma. E mencionamos como potências a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa.¹⁵⁸

Das potencialidades mencionadas à cima o homem compartilha com alguns outros seres, como a nutritiva, pertencente também as plantas, e a perceptiva, presente também nos cavalos e nos bois. No entanto, a raciocinativa está presente unicamente no homem:

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento. E, como a "vida do elemento racional" também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos a vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a acepção mais própria do termo.¹⁵⁹

Ao falar em potencialidades é necessário entender que existe uma unidade na alma, e, portanto, no ser mesmo. Ora, ao falarmos que as inferiores estão ordenadas as superiores não se fala em exclusão ou desprezo, mas em uma harmonia entre a satisfação das necessidades de cada parte da alma, para que desse modo o homem possa ser feliz. Assim, diferentemente da compreensão de Nietzsche a respeito do império da razão sobre as paixões, não se trata de uma oposição entre contemplação e prazeres, mas do reto ordenamento dos prazeres para a consecução daquilo que é próprio do homem, ou seja, a vida de acordo com a razão.

O fim último de uma coisa é definido pela sua natureza, assim o fim ultimo da abelha é distinto do cavalo, como esse é distinto do cachorro, e dessa forma com todas as criaturas. Logo, o fim ultimo do homem, o seu bem supremo é aquele que está de acordo

¹⁵⁸ DA 414a 29.

¹⁵⁹ EN I, 1098a.

com a natureza racional. É, portanto, a natureza racional do homem, “*λόγων δε μόνον ἀνθρώπως ἔχει τῶν ζώων*”¹⁶⁰, que o torna superior aos demais animais. A natureza não só determina o sumo bem como também o limita: “A natureza não produz segundo o modo mesquinho dos fabricantes de Delfos, mas destina cada coisa para um único uso; é que cada ferramenta será mais eficaz se servir apenas para uma função, e não para várias.”¹⁶¹.

Sendo o homem animal racional, ainda que sua felicidade esteja na plenitude de sua atividade racional, existem necessidades que dizem respeito a sua condição animal, e que precisam ser atendidas necessariamente, como a nutrição, por exemplo, inclusive para a manutenção da vida, e por conseguinte para que o homem possa exercer a sua racionalidade. Nota-se que existe uma dependência por parte da atividade intelectual da nutrição, sendo essa última inferior em relação a perfeição, porém necessária para a vida.

O que se vê, portanto, é que uma boa alimentação é salutar para a vida, pois, a partir da nutrição o indivíduo pode se desenvolver com saúde, onde o alimento é buscado em vista da manutenção da vida, e não por ele mesmo. Contudo, o inverso também é verdadeiro, uma alimentação inadequada pode colocar em risco a vida, levando a degradação e a morte. É isso que se nota no caso daqueles que sofrem da embriaguez, e que perdem, ao menos momentaneamente, a capacidade de agirem de acordo com a reta razão, ou ainda no caso da pessoa que afetada por alguma doença, que a impede de ingerir determinada espécie de alimento, assim mesmo o faz colocando em risco sua saúde. Nesses casos, a bebida e o alimento são buscados de maneira desordenada, ocasionando um mal.

Uma vez que a parte racional da alma humana é superior as demais partes, isto é, a parte vegetativa e sensitiva, é justo que a superior governe as inferiores, de modo que o homem virtuoso é aquele que é capaz de governar com justiça suas paixões, como se lê em POL 1253a 34-37: “É por isso que o homem sem virtude é a criatura mais ímpia e selvagem, e a mais grosseira de todas no que diz respeito aos prazeres do sexo e da alimentação”. Ora, é a respeito da vida do homem que age arrastado pelos prazeres do sexo e da alimentação, que se diz incontinente, e por conseguinte vive de forma injusta.

Essas observações nos fazem compreender o que Aristóteles fala a respeito de bens absolutos e bens não absolutos, onde os absolutos são aqueles que são buscados por si

¹⁶⁰ POL. 1253a 9-10.

¹⁶¹ POL. 1252b 1-5.

mesmos, e não em vista de outros: “ὥστ’ εἰ μὲν ἔστιν ἐν τι μόνον τέλειον, τούτ’ ἂν εἴη τό ητούμενον, εἰ δέ πλείω, τό τελειότατον τούτων, τελειότερον δέ λέγομεν τό καθ’ αὐτό διωκτὸν τοῦ δι’ ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι’ ἄλλο αἰρετὸν τῶν”¹⁶². Por conseguinte, a afirmação feita é que todos os bens, mesmo aqueles que são necessários não absolutos, existindo apenas um que o seja, e este é a felicidade. Cabe ainda destacar as duas notas características da felicidade enquanto bem supremo do homem, que são “as noções de *τέλειον* (perfeito – ou completo), e de *αὐτάρκεια* (auto-suficiência)” presentes no livro I, 1097a 1097b da *Ética à Nicômaco*, e destacadas por Hobuss¹⁶³.

Sobre a compreensão do conceito de *αὐτάρκεια* Hobuss apresenta duas vertentes de interpretação:

De um lado, os defensores da tese dominante afirmam que o conceito de auto-suficiência não implica que a *ευδαιμονία*, a contenha todos os bens, isto é, que não necessita de mais nada. De outro, que poderia ser dividido em dois grupos: os (i) compreensivistas que afirmam ser a passagem sobre a *αὐτάρκεια* um exemplo de que *ευδαιμονία*, concebida como virtude completa, seja constituída de todas as virtudes; os (ii) inclusivistas mais moderados, em relação aos defensores da tese compreensiva, sustentam que a *ευδαιμονία* inclui alguns bens, não necessariamente todos os bens.¹⁶⁴

Além dos pontos acima devemos olhar para o aspecto da aparência do bem, pois que o homem se move em vista de um bem, ou para evitar um mal fica estabelecido no pensamento de Aristóteles, tanto em seu tratado sobre a política: “é que em todas as suas ações, todos os homens visam o que pensam ser o bem”¹⁶⁵, como também em sua *Ética*, como demonstrado à cima, e também em seu tratado sobre a alma: “por isso, é sempre o objeto do desejo que move. Este, por sua vez, é ou o que é bom, ou que aparenta sê-lo”¹⁶⁶.

A respeito do movimento em direção ao bem afirma o Estagirita:

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

¹⁶² EN I, 1097a 30.

¹⁶³ Hobuss, 2002, p. 25

¹⁶⁴ Hobuss, 2002, p. 42

¹⁶⁵ POL. 1252a 1-6.

¹⁶⁶ DA 433a 28-30.

há desejo é o princípio do intelecto prático, ao passo que o último item pensado é o princípio da ação.¹⁶⁷

O primeiro fator a ser elencado por Aristóteles como responsável pelo movimento do sujeito em direção ao objeto é o desejo, porém não apresenta uma definição clara acerca do desejo. Em *De Anima* o desejo é explicado como um “certo movimento” em direção ao objeto desejado¹⁶⁸. Sabe-se ainda que esse desejo tem uma origem no corpo e na alma daquele que deseja. Apesar de não encontrarmos uma definição de desejo, é possível distinguir nesse, o apetite, a vontade e o impulso: “tampouco o desejo é responsável por esse movimento, pois os que são continentes, mesmo desejando e tendo apetite, não fazem essas coisas pelas quais têm desejo, mas seguem o intelecto”¹⁶⁹.

No caso do *akrático* Pierre Destrèe (2004) atribui ao apetite a causa de sua ação, dizendo que o sujeito acometido pela *akrasia* conclui mal, pois retira a sua conclusão movido pela *epithumia*:

Segundo a interpretação tradicional intelectualista, o akrático cometeu, como já dizia Tomás de Aquino, um erro de subsunção; antes que submeter a menor sob a maior que é prescrita por sua razão prática, ele a pôs sob a outra maior, “tudo o que é doce é agradável” e tirou, portanto, a conclusão de comer esta fatia de torta. O akrático não chegou à boa conclusão que teria sido a ação de evitar a fatia de torta, pois, por causa de sua *epithumia*, não utilizou sua primeira maior.¹⁷⁰

Assim o akrático se move em vista do prazer, visto que o objeto do apetite é o prazer, como se diz na *Ética à Nicômaco*: “E ainda: o apetite relaciona-se com o agradável e o doloroso”¹⁷¹, que no caso do akrático é a busca pelo prazer causado pela comida, presente também nos animais. Ao lado do apetite pela comida está o apetite sexual, como destaca Juliaina Ortega (2015): “O primeiro diz respeito a objetos necessários, como o apetite pela comida, pois que todos necessitam de nutrientes sólidos e líquidos, e também o apetite sexual (eunês), já que todos necessitam de sexo, sobretudo os jovens”¹⁷². Inclusive existe um tipo de *akrasia* que tem por objeto justamente os prazeres necessários, como visto anteriormente.

O segundo elemento apontado no *De Anima* é o intelecto, e esse por sua vez é descrito como: “E também não é a parte que pode calcular e denominada de intelecto a

¹⁶⁷ DA 433a9.

¹⁶⁸ DA 433b 13-20.

¹⁶⁹ DA 433a1.

¹⁷⁰ DESTREE, *op. cit.*, p. 140.

¹⁷¹ EN III, 1111b 18.

¹⁷² Juliaina Ortega, 2015, p. 65.

que faz mover”¹⁷³, e também: “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”¹⁷⁴. Existe um outro fator que parece pertencer ao intelecto como atividade, que é o raciocínio: “Além disso, mesmo que o intelecto ordene e o raciocínio diga que se evite ou busque algo, o indivíduo não se move, mas age de acordo com o apetite, como no caso dos incontinentes”¹⁷⁵, onde intelecto e raciocínio parecem ser coisas diferentes, e “assim, mostra-se razoável que sejam estes dois os que fazem mover: desejo e raciocínio prático”¹⁷⁶. No que toca o intelecto é possível perceber que existem duas operações, uma contemplativa, ou seja, que reflete sobre o fim, e outra prática que move o sujeito em afastar-se ou aproximar-se de determinado objeto de desejo.¹⁷⁷

O último fator responsável pelo movimento do sujeito é a imaginação, como lemos em DA 433a9. O capítulo dez do livro III do *De Anima* apresenta ainda outras passagens que atribuem a imaginação a capacidade de mover o indivíduo, como “E a imaginação, quando move, não move sem desejo”¹⁷⁸, e ainda como condição necessária para que se possa desejar: “em suma, é isto o que foi dito: na medida em que o animal é capaz de desejar, por isso mesmo ele é capaz de se mover; e ele não é capaz de desejar sem imaginação, e toda imaginação ou é raciocinativa ou perceptiva. E desta também compartilham os outros animais”¹⁷⁹.

Para compreendermos o que Aristóteles entende por imaginação ou *phantasia* será necessário realizarmos uma digressão e voltarmos ao capítulo três do terceiro livro da mesma obra. O autor afirma que a imaginação não é nem percepção sensível, tampouco raciocínio, mas afirma a sua dependência da percepção sensível, e a sua necessidade para as suposições (427a17). Do mesmo modo que nega que a imaginação seja pensamento e suposição (427b 16). Vitor Duarte resume esse primeiro momento pautado nas negações sobre o que não é a imaginação dizendo: “nesse caso, a *phantasia* ocupa uma posição de relevância no seio da epistemologia aristotélica, porque se configura como mediadora entre o pensamento enquanto suposição (*hypolêpsis*) e a percepção sensível”¹⁸⁰.

¹⁷³ DA 432b 26.

¹⁷⁴ DA 433a 9.

¹⁷⁵ DA 433a1.

¹⁷⁶ DA 433a17.

¹⁷⁷ DA 433a 9.

¹⁷⁸ DA 433a 17.

¹⁷⁹ DA 433b 21.

¹⁸⁰ Vitor Duarte, 2017, p. 20.

A respeito do modo como Aristóteles apresenta a questão da *phantasia* no livro III do seu tratado sobre a alma, Victor Caston vai dizer:

Em *De Anima* 3.3, Aristóteles argumenta extensamente que os animais possuem uma capacidade distinta e nova, que ele chama de *phantasia* (imaginação). Mas o objetivo desse exercício — para não falar de sua urgência — permanece obscuro. O tratado dificilmente nos prepara para isso, tendo mencionado a *phantasia* anteriormente apenas de modo passageiro; e o argumento serpenteante do capítulo em nenhum momento declara seus propósitos de maneira direta. Aristóteles está claramente articulando algo de importância central para sua psicologia. Mas a natureza exata de seus objetivos e resultados é intensamente debatida.¹⁸¹

A definição positiva de *phantasia* aparece no tratado no número 427b 27 como: “se a imaginação é aquilo segundo o que dizemos que nos ocorre uma imagem — e não no sentido em que o dizemos por metáfora.”¹⁸² Essa capacidade é diferente da percepção sensível, pois para essa segunda é necessário que os sentidos externos estejam sendo afetados pelo objeto, enquanto a imaginação pode apresentar um objeto que não esteja na presença do sujeito. Partindo da definição dada no tratado, a imaginação parece ter essa única função, no entanto, alguns autores atribuem outras capacidades à imaginação:

O conceito de *phantasia* em Aristóteles, em comparação com o conceito contemporâneo de ‘imaginação’, possui um significado mais amplo. David Ross, em seu livro intitulado *Aristotle*, enumera as principais funções da *phantasia* como: (a) a formação de imagens remanescentes (*after-images*); (b) a memória (*mnēmē*); (c) a recordação (*anámnesis*); (d) os sonhos (*enýpnia*); (e) em relação ao desejo (*epithymía*); (f) em relação ao pensamento (*tò noētikón*).¹⁸³

Em seu artigo Chistina três tipos de imaginação, a partir de sua leitura do capítulo terceiro do tratado. São eles: (a) indefinite/indeterminate (ἀόριστος), (b) sensitive (αἰσθητική) and (c) calculative (λογιστική) or deliberative (βουλευτική) *phantasia* (2013, p. 33). O primeiro tipo é identificado com a passagem 433b 31-434a 6, onde é admitido alguma forma de imaginação também nos animais menos perfeitos. A segunda está associada a passagem 433b 29-30, embora, não fique claro em um primeiro momento a diferença entre a primeira e a segunda. Por fim, o terceiro tipo está associado ao cálculo, como aparece no texto de Aristóteles: “a deliberativa apenas nos capazes de calcular”

¹⁸¹ CASTON, V. Why Aristotle Needs Imaginatio. *Phronesis*, v. XLI/I, p. 20-55, 1996, p. 20.

¹⁸² DA 427b

¹⁸³ PAPACHRISTOU, C. S., Three Kinds or Grades of Phantasia in Aristotle's De Anima. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 7, n. 1, p. 19-48, 2013, p. 29.

(434a 6). No entanto, como é possível perceber na sequência do texto, o autor não atribui a imaginação o cálculo, pois a capacidade de deliberar pertence a outra faculdade.

Ainda sobre a divisão dos tipos de imaginação, John Peter, diferentemente da divisão à cima exposta, aponta para apenas duas distinções. A distinção entre a sensitiva e a imaginação deliberativa (1979, p.12). Além disso:

À primeira vista, pode-se ter a impressão de que se trata de construir uma única imagem a partir de várias outras imagens. Mas, ao examinar mais de perto essa referência, descobre-se que esse poder criativo pertence à razão, e não à imaginação. Aristóteles nunca atribui um verdadeiro poder criativo à imaginação.¹⁸⁴

A discussão em torno da imaginação não deixa de fora o problema do erro, problema esse, que para Victor não é secundário na temática da imaginação:

Uma leitura atenta da abertura de *De Anima* 3.3 — uma passagem que recebeu pouca atenção na literatura — revela que o capítulo está centralmente preocupado com o problema do erro, ou seja, o problema de explicar como o conteúdo dos estados mentais pode, em algum momento, divergir daquilo que realmente existe no mundo.¹⁸⁵

A ideia de que pode haver erro na imaginação aparece em *De Anima*: “A imaginação tampouco poderia ser uma das disposições que são sempre verdadeiras, tal como, por exemplo, a ciência e o intelecto, pois também há a imaginação falsa”¹⁸⁶, e também “Contudo, também podem aparecer imagens falsas, das quais temos ao mesmo tempo uma suposição verdadeira”¹⁸⁷. Para exemplificar tal ponto Aristóteles cita o sol que aparece como medido um pé, mas o sujeito logo corrige, pois sabe o tamanho real do astro. Contudo, a respeito disso, não se pode dizer que os sentidos e a *phantasia* levem o sujeito a concluir errado, pois não cabe a imaginação deliberar acerca do verdadeiro e do falso.

Analisando a situação do acrático e sua relação com a imaginação, Destrée coloca:

É preciso, portanto, que este bem, para suscitar nosso desejo de o obter, esteja presente em nosso “espírito”; para agir, é preciso que nos representemos este objeto como um bem. Esta é a razão pela qual Aristóteles insiste no papel (embora não o explique) da *phantasia* nestes dois textos sobre a causa do movimento dos animais, a ponto de ter como equivalentes os termos de *phantasia* e de intelecto prático: para

¹⁸⁴ PETER, 1979, p. 12.

¹⁸⁵ CASTON, *op. cit.*, p. 21.

¹⁸⁶ DA 428a16.

¹⁸⁷ DA 428a24.

que o objeto de desejo se torne um objeto real de desejo para um agente, é preciso que este agente se o represente como sendo um bem.¹⁸⁸

Tendo abordado brevemente a questão da imaginação, passemos agora a outro ponto da discussão; a distinção entre duas espécies de desejo (*orexis*):

Na verdade, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo (pois a vontade é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade), mas o desejo move deixando de lado o raciocínio, pois o apetite é um tipo de desejo.¹⁸⁹

A partir do trecho citado podemos falar em um desejo que é movido de acordo com o raciocínio, ao que o próprio Aristóteles chama de vontade (*boulêsis*), e um desejo que é alheio ao raciocínio, que é o apetite (*epithumia*). Nesses termos não é estranho identificar a vontade com a parte da alma que calcula, e o apetite com os instintos animais do homem, como por exemplo, a nutrição e o sexo. Maria Borges vai dizer que: “dos desejos, o mais pernicioso é o desejo sexual, a *voluptas latina*, mais tarde tornada um dos pecados capitais e rebatizada de luxúria”¹⁹⁰.

Em torno do *boulêsis* existe uma disputa sobre o seu significado, pois alguns comentadores ao longo da história da filosofia traduziram o termo como querer, sendo o querer um desejo reto pelo fim, que é orientado pela razão. Outra possibilidade de entendimento da *boulêsis*, é como vontade, ideia que não é aversa ao querer: “Ora, não é por acaso que a *boulêsis* será traduzida por *voluntas* no latim. Esta aproximação entre *boulêsis* e *voluntas* se explica pelo fato de o querer ser o modo de desejar mais afeito à razão”¹⁹¹. Sobre isso a discussão se estende se Aristóteles teria inaugurado ou não o conceito de vontade.

Em outros termos, se fosse possível escolher o nosso ato de desejar certo fim, isto é, se a razão deliberativa tivesse inteiramente sob o seu poder o desejo pelo fim, então deveríamos admitir que a natureza não apenas da escolha, mas do querer (*boulêsis*) fosse de ordem puramente racional e que, desse modo, Aristóteles teria formulado, em sua ética, o que desde a Idade Média ficou conhecido como o conceito de vontade.¹⁹²

Em EN III, 1113a 15 nos oferece como explicação sobre a *boulêsis*: “‘ *H δέ βούλησις* ότι μὲν του τέλου* ἐστὶν εἶρη’”, onde diz que a vontade tem por objeto o fim (*τέλου*), diferentemente do *epithumia* que seu objeto é o prazer. Essa distinção entre as

¹⁸⁸ DESTREE, *op. cit.*, p. 148-149.

¹⁸⁹ DA 433a 23-28.

¹⁹⁰ BORGES, M. 2013, p. 126.

¹⁹¹ Juliana Ortégosa, 2017, p. 160.

¹⁹² Juliana Ortégosa, 2017, p. 160.

espécies de desejo leva a uma pergunta que se coloca necessariamente: é possível que alguém deseje algo e não queira esse objeto de desejo? O que está por detrás desse questionamento é a possibilidade do conflito entre dois desejos, isto é, o apetite ser movido em direção a um determinado objeto, e a vontade ordenar o contrário. A resposta a esse problema encontramos no próprio pensamento de Aristóteles em seu tratado sobre a alma: “Uma vez que ocorrem desejos que são contrários uns aos outros, e isso acontece quando o argumento e os apetites forem contrários”¹⁹³, onde por argumento podemos entender o cálculo.

A razão para o desejo que é orientado pela razão aconselhar que o sujeito se afaste de determinado objeto de desejo leva em consideração não o instante mesmo do desejo, mas a sua consequência a longo prazo, como aparece em DA 433b 5-12. Com isso, parece que este desejo que está sob total controle da razão vislumbra mais o fim da ação, do que os meios. Dessa forma, alguém pode desejar comer um determinado alimento, e ao mesmo tempo não o querer, pois são apresentados por sua razão outros motivos para que ele se afaste do objeto de desejo, motivos esses, que parecem levar em consideração não a satisfação da carência da alimentação, mas sim o seu fim, que é a manutenção da vida. O problema do *akrático* reside, portanto, nesse conflito, pois ele age movido pelo apetite (*epithumia*) e não pelo querer, ou vontade (*boulêsis*): “καί ὁ ἀκράτης ἐπιθυμῶν μὲν πράττει”¹⁹⁴.

Antes mesmo de passarmos ao tema do bem e do bem aparente que aparece ao sujeito, trataremos ainda da relação existente entre os vocábulos; querer, vontade e escolha. No que diz respeito aos dois primeiros, já foi dito anteriormente que a expressão *boulêsis*, foi traduzida para a língua latina como *voluntas*, de modo que parecem ser intercambiáveis. Assim, parece restar necessário explicitar em que consiste o ato da escolha, o que Aristóteles faz na segunda parte do livro segunda da Ética a Nicômaco: “Διωρισμένων δέ του τε ἐκουσίου καί του ἀκουσίου, περί προαιρέσεως ἐπεται διελεθῆν”¹⁹⁵.

Uma passagem da Ética a Nicômaco que podemos utilizar para explicar o ato da escolha vai dizer que a escolha é um desejo deliberado (*προαίρεση* ἂν εἴη βουλευτική δρεξι**) (EN 1113a 9). Sobre o desejo discute-se que:

¹⁹³ DA 433b 5-7.

¹⁹⁴ EN 111b 13-14.

¹⁹⁵ EN 1111b 4-5.

É bem sabido que a interpretação de Tomás de Aquino, retomando, por sua vez, a ideia agostiniana da escolha como um movimento ativo da vontade, consolida a tese racionalista de que a *boulêsis* aristotélica é um desejo próprio da parte racional da alma, portanto, uma vontade. Para o filósofo medieval, a vontade é “o desejo proveniente da apreensão de um objeto de desejo segundo o livre juízo. E tal é o desejo racional ou intelectual que é dito vontade” (Suma Ia IIae q. 26a1). Por detrás deste conceito, há a crença de que somos agentes livres, no sentido de podermos escolher o que o nosso desejo irá desejar aqui e agora.¹⁹⁶

Além disso:

É dentro da dinâmica de escolher de forma deliberada que podem ser encontradas as evidências da manifestação da virtude perfeita. Não se trata apenas de escolher a melhor ação, mas de incluir também todo o conjunto de entendimento das circunstâncias, considerações sobre as possíveis ações, vistas como base para o conhecimento do que está por vir no momento em que a decisão ocorrer e, posteriormente, a ação. Este processo que leva à ação e a ação propriamente dita não serão apenas eventos isolados em que a sorte ou o infortúnio sejam os responsáveis pelos desfechos, mas sim algo consistente, habitual, tal qual é para a pessoa experimentada e educada dentro da virtude perfeita.¹⁹⁷

Molon afirma que dentro da estrutura do desejo deliberado são levados em consideração um conjunto de elementos, que como já foi dito pode ser o efeito ao longo prazo, como pode ser também alguma restrição particular, como no caso do diabético, que deve evitar o pedaço de torta, ou ainda a intolerância de um indivíduo ao leite, que o deve fazer afastar-se de alimentos que sejam derivados, ainda que o leite esteja dentro da classe dos alimentos, e que são bons para o homem de modo geral. Todas essas considerações tornam possíveis que algo seja apresentado ao sujeito, e por sua vez se torne objeto de desejo, enquanto apetite, porém seja recusado pela vontade, levando o sujeito a não escolher por aquele objeto apresentado. Desse modo temos: a imaginação que reapresenta um objeto, o apetite que move o sujeito a se aproximar, o intelecto prático que calcula e move um outro desejo, isto é, a vontade, que é seguida da escolha e finalmente a ação.

¹⁹⁶ Juliana Ortigosa 2017, p. 161.

¹⁹⁷ Molon, 2015, p. 57.

5 DA SUPERAÇÃO DA *AKRASIA*

Os capítulos precedentes nos apresentaram o desdobramento, e o status quo da questão da *akrasia*, passando de pensadores pré-socráticos ao Aristóteles, sobre cuja concepção o presente trabalho se debruça. Assim, partindo da abordagem aristotélica determinamos o estado da *akrasia*, como a situação de um sujeito que escolhe mal, contrariando o próprio conhecimento, por um defeito na deliberação, contrariando assim a sua própria razão, tendo a sua razão arrastada pela paixão, como ficou conhecido. Por fim, se essa condição é nociva ao próprio sujeito, ainda que seja necessário resguardar a liberdade do indivíduo, cabe-nos indicar, a partir da filosofia de Aristóteles, algum percurso para a superação da *akrasia*, para aqueles que desejarem passar do estado de *akrasia* para a *enkrasia*.

No entanto, antes de tratarmos da abordagem do tema da virtude feita por Aristóteles, gostaríamos de brevemente apresentar o modo com Platão entende o problema da virtude. Entre os estudiosos de Platão parece haver um consenso de que não haja em seus textos uma espécie de exame dedicado a examinar e definir especificamente o que vem a ser a virtude, por isso, o que se faz é recolher nas diversas obras do autor elementos que ofereçam uma explicação, apesar de essa não ser dada diretamente por Platão, mas a partir do que se lê em seus textos.

Assim, de maneira comum, nas obras de Platão, o termo que se traduz por virtude é *areté*. Para Zoraida o termo é aproveitado no pensamento platônico, advindo de épocas anteriores:

No entanto, se nos reportarmos a períodos anteriores ao século V, em que viveu Sócrates, a palavra terá outras conotações: sua etimologia tem a mesma raiz da palavra *aristos* (- o que é nobre, nobreza); em Homero, o vocábulo tem múltiplo significado, mas no geral representa aquilo que é característico de cada ser ou aquilo que melhor caracteriza cada ser. Vale lembrar que esse ‘melhor’ enfatiza sempre a superioridade de cada um.¹⁹⁸

Nos diálogos platônicos o termo *areté* tem esse mesmo sentido amplo, diferentemente da compreensão de virtude que se estabeleceu a partir de Aristóteles, pois por *areté* se dizia qualquer capacidade e potencialidade, e de qualquer coisa, como no caso de um cavalo que corre bem, logo, correr bem é a virtude do cavalo, como fazer sapatos bem é a virtude do sapateiro. Zingano resume bem essa compreensão recordando

¹⁹⁸ ZORAIDA FILHO, *op. cit.*, p.15.

que o conceito de virtude está relacionado com excelência: “é um termo que indica a excelência moral”¹⁹⁹.

Ainda sobre o tratamento dado por Platão em suas obras diz Paviani:

Os diálogos platônicos não apresentam uma definição única de virtude. O conceito forma-se aos poucos e assume novas dimensões e características em cada diálogo. O método platônico de procura da definição vai além dos aspectos psicológicos e epistemológicos do conceito, embora não os ignore. Sua pesquisa dialética consiste mais na construção de um percurso do que na solução final da questão.²⁰⁰

Em primeiro lugar, ainda que o tema cause desconforto para alguns pensadores modernos e contemporâneos, não é possível propor um caminho de superação da *akrasia* que não passe pelo aspecto do ensino das virtudes, embora, seja necessário apontar de que modo é possível ensinar as virtudes a terceiros. Desconforto esse apontado também por autores da área da educação, como por exemplo:

O tema da educação moral pode até parecer retrógrado para alguns, no entanto, mesmo com a chamada crise de valores, evidente, sobretudo nas últimas décadas do século passado, ou ainda considerando as críticas de Nietzsche (2003) à moral alemã de sua época.²⁰¹

A necessidade de explicar o que se compreende pelo ensino das virtudes deriva da própria concepção de virtude, já que a virtude está vinculada a ação do sujeito, e não a teoria. Sobre as virtudes nos ensina Aristóteles que elas são de dois tipos: ética e dianoéticas:

Também a virtude se divide de acordo com esta diferença: pois dizemos que umas são dianoéticas e outras éticas, e assim a sabedoria, a inteligência e a prudência são dianoéticas, enquanto a liberalidade e temperança, éticas; pois se falamos do caráter não dizemos que alguém é sábio, ou inteligente, mas que é amável, ou morigerado; e também elogiamos o sábio por ‘seu hábito, e os hábitos dignos de elogios chamamos virtudes.²⁰²

A distinção entre as duas classes de virtudes apontada deriva da parte da alma com que se relaciona e tem origem. Assim, as virtudes dianoéticas tem a sua origem na capacidade do homem de aprender, isto é, a capacidade racional da alma, enquanto as virtudes morais nascem do hábito.²⁰³ A respeito da primeira classe de virtudes se destaca a necessidade do tempo e da experiência, que veremos como isso se aplica a virtude da

¹⁹⁹ ZINGANO, 2008, p. 78.

²⁰⁰ PAVIANI, J. Nota sobre o conceito de virtude em Platão. *Veritas*, v. 57, n. 3, p. 86-98, 2012, p. 88.

²⁰¹ SAFA, 2012, p. 11.

²⁰² EN II, 1103a.

²⁰³ EN II, 1103a 15.

prudência. Com relação às virtudes morais fica evidente a razão pela qual não podem ser ensinadas, embora o Estagirita nos fale sobre a possibilidade da aprendizagem das virtudes morais, pois não se trata de um conhecimento teórico, mas do hábito.

Aristóteles apresenta um elenco de treze virtudes morais, e as relaciona com os sentimentos correspondentes. São elas: a coragem (*σωφροσύνη*), a virtude que se relaciona com o medo e a confiança, a temperança (*σωφροσύνη*), relacionada com os prazeres e as dores, a liberalidade (*σωφροσύνη*) e a magnificência (*σωφροσύνη*), relativas ao dinheiro, o orgulho (*σωφροσύνη*), com respeito aos sentimentos de honra e desonra, a calma (*σωφροσύνη*), virtude que se relaciona com a cólera, a veracidade (*σωφροσύνη*), no tocante a verdade, a espirituosidade (*σωφροσύνη*), referente aquilo que é aprazível, a amabilidade (*σωφροσύνη*), também relacionada ao aprazível, a modéstia (*σωφροσύνη*), relacionada à vergonha, a justa-indignação (*σωφροσύνη*), e por fim, a justiça (*σωφροσύνη*). O autor apresenta também uma virtude que ele nomeia apenas o excesso e a falta, e, portanto, não há nome para designá-la (EN 1107b).

Além da afirmação de que a virtude é um hábito digno de elogio é acrescentada que a virtude é o meio-termo (*μεσότης*) entre os extremos, isto é, o excesso e a carência. Cabe ainda ressaltar que tanto o excesso como a carência são disposições reprováveis, sendo apenas o meio-termo digno de elogio, como aponta Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, “Existem, pois, três espécies de disposições, sendo duas delas vícios que envolvem excesso e carência respectivamente, a terceira uma virtude, isto é, o meio-termo”²⁰⁴.

Seguindo a reflexão sobre a virtude, de maneira mais específica a noção de meio-termo adotada pelo Filósofo, é necessário explicar de que modo devemos compreender a virtude como um meio-termo entre extremos, ou ainda, esse justo meio. Assim, ao considerarmos essa questão precisamos levar em consideração o meio-termo relativo à coisa mesma, e o meio-termo relativo a nós. A diferença que aparece no texto de Aristóteles consiste que no primeiro caso o meio-termo é igual para todos, e no segundo não. Assim, essa justa medida precisa levar em consideração o sujeito e as circunstâncias do sujeito, como no caso de um atleta profissional e um principiante (EN 1106b). Essa realidade não é difícil de constatar, quando vemos que os médicos prescrevem as mesmas medicações para pessoas diferentes com dosagens diferentes, porque o que é pouco para

²⁰⁴ EN II 1108b.

um sujeito X pode ser muito para o sujeito Y, e ao invés do remédio causar a cura, poderia causar a morte.

Ainda sobre isso explica Aristóteles:

Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, e em geral o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude.²⁰⁵

Sintetizando assim as afirmações feitas no intuito de definir o que é a virtude, concluímos que: “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a medida relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional (*ὁρισμένη λόγῳ*) próprio do homem dotado de sabedoria prática (*ὁ φρόνιμος δρίσκειν*)”²⁰⁶. Assim, vemos a dimensão habitual da virtude, pois o hábito é uma segunda natureza que se cria no sujeito, e isto é a disposição de caráter, que é formada pela repetição de escolhas boas, que acontece mediante a presença da virtude da prudência, que pertence a classe das virtudes dianoéticas, mas se relaciona com a ação, como veremos mais adiante.

Há no meio acadêmico uma discussão em torno da afirmação que o meio-termo é relativo a nós, como detalhadamente apresenta Prof. Dr. João Hobuss. Em seu trabalho intitulado *Virtude e mediedade em Aristóteles* o professor chama atenção para duas correntes interpretativas.

A argumentação aristotélica parece bastante sedutora: a virtude visa o meio entre o excesso e a falta, e este meio não deve ser tomado de forma absoluta, como o meio da coisa, mas deve ser entendido enquanto um meio relativo a nós. Mas embora sedutora, a argumentação deixa uma pergunta insistente. O que significa o nós da expressão pros hêmas? O meio é relativo à espécie, às circunstâncias, ao caráter? Antes de buscar a resposta para tal pergunta, tentar-se-á determinar às razões que são levantadas para indicar uma outra chave interpretativa. Para isto serão apresentadas duas concepções distintas sobre o significado do nós no texto aristotélico.²⁰⁷

Na apresentação dos argumentos Hobuss aborda os pontos do “relativo do caráter”, do “relativo nós como seres humanos”, e do “relativo ao caráter e circunstâncias”, comparando dois autores; Stephen Leighton, e seu artigo intitulado

²⁰⁵ EN 1106b 17-23.

²⁰⁶ EN 1107a 1-3.

²⁰⁷ Hobuss, 2006, p. 23-24.

“Relativizing moral excellence in Aristotle” e Lesley Brown, com o artigo “What is ‘the mean relative to us’ in Aristotle’s Ethics?”.

Assim, segundo Hobuss, Leighton oferece duas hipóteses acerca da relatividade do caráter: a ação virtuosa é relativa às circunstâncias, o que faz sentido quando aceitamos que o estado de saúde alguém seja uma circunstância que influencia em sua ação, e a segunda, que afirma que a virtude é dependente do sujeito envolvido²⁰⁸ (). As consequências das hipóteses levantadas esbarram em uma espécie de relativismo da virtude, o que é afastado por Leighton, com a associação do nós, com a espécie humana, embora o caráter relativo diga respeito aos indivíduos, donde conclui que:

Segundo Leighton, isto mostra que não se deve ater-se somente às circunstâncias, mas também a quem nós somos, Demócrito ou Epicuro, Cartola ou Bono Vox etc. A virtude (excelência) não é a mesma para todos, pois a natureza mesma da virtude deve ser formatada em termos de quem nós somos, pois “diferentes associações e atividades, diferentes capacidades e estágios de desenvolvimentos determinam grupos de nós, e diferença no interior da mesma virtude - todas as quais podem realizar plenamente o meio (...) nosso meio depende de quem nós somos”.²⁰⁹

Quando observamos o sujeito dentro de um grupo étnico, quem sabe, até mesmo, de momentos históricos diferentes, veremos claramente a complexidade em se determinar o que é excesso e o que é carência que seja capaz de abarcar a todos. Partindo dessa perspectiva apresentada por Leighton o que parece manter-se é a definição de virtude, e das virtudes, contudo, as manifestações das virtudes seriam realmente relativas.

Em seguida o professor apresenta a postura adotada por Lesley Brown, que relaciona o relativo a nós com o que é relativo a nós como seres humanos. Essa posição parece estar mais de acordo com a linha metodológica do nosso trabalho. A postura da professora Brown estabelece então uma noção normativa, que deriva da natureza humana, que a professora parece associar ao princípio racional da ação:

Esta noção normativa vem mostrar que dificilmente a virtude moral pode diferir tendo em vista diferentes agentes, sua própria definição mostraria o contrário, especialmente o papel desempenhado pelo *phronimos*, na medida em que a virtude moral é manifestada pelo medo de sentir e agir em dada situação, do mesmo modo que o prudente sentiria ou agiria, pois não seria coerente que a virtude moral fosse relativa ao agente quanto à situação.²¹⁰

²⁰⁸ Hobuss, 2006, p. 24-25.

²⁰⁹ HOBUS, 2006, p. 30

²¹⁰ HOBUS, 2006, p. 33

A noção normativa apresentada por Brown parece se fundamentar da prudência enquanto sabedoria prática, o que garante que todo aquele que adquire essa sabedoria, irá agir do mesmo com relação aos mesmos objetos. A questão do neófito e do principiante, a solução estão não em afirmar a relatividade da virtude, mas que alguém fará por eles o julgamento necessário. Dessa forma, o que é meio pode variar de um para outro, mas a virtude será sempre a mediedade entre o excesso e a falta.

Uma vez que nossa intenção não é tratar do debate acerca da mediedade, acreditamos ser suficiente a explanação das duas chaves interpretativas em discussão no ambiente da academia. Assim, gostaríamos de olhar para um outro aspecto da definição de virtude. A ideia de que a virtude é uma “espécie” de segunda natureza que se forma retomamos no início livro II, da afirmação: “Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza”²¹¹. Ora, o que existe naturalmente no homem? A inclinação natural ao prazer, e por conseguinte, podemos concluir que para o excesso, o que, como já vimos, é mal. Assim, o meio-termo entre o excesso e a carência de prazer é uma disposição aprendida, mas que também não é contrária a natureza.

5.1 A VIRTUDE DA PRUDÊNCIA

No ponto anterior vimos a definição de virtude oferecida por Aristóteles, e as duas classes de virtudes, que são as dianoéticas e éticas, estando cada uma dessas relacionadas com partes diferentes da alma. Além disso, a partir da definição de virtude foi apresentada também a discussão existente sobre o aspecto do hábito que cria uma disposição, e da mediedade, isto é, o meio-termo. Além disso, vimos como a abordagem de Brown fornece uma noção normativa que relaciona a virtude da prudência com o agir virtuoso. Nesse sentido, é mister aproximar-se do tratamento dado na *Ética à Nicômaco* à virtude da prudência e o modo como ela determina a ação digna de elogio.

O livro VI da *Ética à Nicômaco* é aberto com a retomada da definição de virtude, a necessidade de compreender melhor os ditames da razão que interferem nas ações do sujeito: “Como dissemos anteriormente que se deve preferir o meio-termo e não o excesso ou a falta, e que o meio-termo é determinado pelos ditames da razão (*ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθός*), vamos discutir agora a natureza desses ditames.”²¹². Esse ditame da razão, ou a reta razão,

²¹¹ EN 1103a 14-18.

²¹² EN VI 1138b 18-20.

funciona como um padrão para a definição dos meios-termos, o que garante que a mediedade seja igual para todos, como apontava Brwon.

Além disso é necessário que compreendamos a relação existente entre o conhecimento e ação, pois não basta saber que se deve evitar o excesso e a carência, mas é necessário saber aplicar em cada caso particular, como no caso do médico, que não basta saber que um determinado remédio é bom para determinada doença, mas é preciso saber aplicar em cada caso, em outras palavras, é preciso saber aplicar o conhecimento teórico, do universal, aos casos particulares. Dessa forma, Aristóteles vai introduzindo a relação entre o conhecimento geral do bem, a escolha do melhor meio para alcançá-lo (sabedoria prática), e o agir virtuoso.

Até o presente ponto Aristóteles tratou das virtudes morais, que são aquelas que se relacionam com a parte da alma sensitiva, onde residem as paixões e os apetites (*τό τε λόγον ἔχον καί τό ἄλογον*). A partir de agora o Estagirita passará a tratar da parte da alma dotada de razão. O texto da *Ética à Nicômaco* insere duas partes naquele princípio racional da alma:

Façamos uma distinção simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis.²¹³

Felipe Correa Mautz comenta esse trecho da *Ética à Nicômaco* da seguinte forma:

A função específica do homem está relacionada, segundo Aristóteles, com a razão e o pensamento, e esta constitui a primeira divisão da alma que o separa do restante dos seres vivos. Dessa primeira divisão deriva-se uma nova divisão, agora dentro da própria parte que está em relação com a razão, gerando um segundo nível de especificação: a característica de obedecer, por um lado, à razão, e de possuí-la e pensar, por outro. Esse segundo nível de especificação também será relevante, pois dá origem a um segundo nível de divisão da alma humana. Assim, segundo Aristóteles, a alma humana se divide, num primeiro nível, em dois grandes segmentos: um racional e outro irracional (parte nutritiva e sensorial); e o segmento racional se subdivide, por sua vez, na subdivisão racional capaz de escutar e obedecer à razão (subdivisão racional “passiva”), e na subdivisão racional que possui a razão, pensa e “comanda” (subdivisão racional “ativa”, ou parte racional “em si mesma”).²¹⁴

Do trecho à cima gostaria de destacar duas ideias que se completam sobre a divisão feita na parte da alma dotada de razão; a ideia de uma parte capaz de obedecer, e

²¹³ EN VI, II

²¹⁴ Mautz, 2021, p.24.

outra parte capaz de possuir pensar, ou de outro modo, uma parte ativa, que pensa e manda, e uma parte passiva que escuta a obedece. Ainda falando sobre essa subdivisão na parte racional da alma, Aristóteles explica que à uma dessas partes pode chamar de ciência, e que se ocupa daquelas coisas invariáveis, e, portanto, universais, e a outra de calculativa, ou deliberativa, que se ocupa daquilo que é variável.

O passo seguinte é apontar o que significa a deliberação. Sobre isso lemos na *Ética* à Nicômaco:

A afirmação e a negação no raciocínio correspondem, no desejo, ao buscar e ao fugir; de modo que, sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro.²¹⁵

Levando em consideração a afirmação da existência de um desejo deliberado, e considerando a existência de pelo menos três espécies de desejo apresentadas por Aristóteles, isto é, o querer, o apetite e o impulso, é necessário buscar compreender qual das três espécies de desejo se comunica com a razão, ao ponto de se poder dizer que é um desejo deliberado. Dessa afirmação não resta dúvidas de que o desejo pode ser persuadido pela razão: “Sabemos que escolha é necessariamente uma operação desiderativa, pois é fruto de uma investigação desiderativa, já o desejo (*orexis*) é um movimento não racional capaz de ser persuadido pela razão.”²¹⁶.

O desejo em questão não parece ser nem o apetite (*epithumia*), nem o impulso (*thumos*), por causa dos objetos com que se relacionam. A *epithumia* é aquela espécie de desejo que não é particularidade do homem, mas sim comum a todos os animais, é o desejado relacionado com o prazer, seja o prazer causado pela comida, seja o causado pela relação sexual. Tanto os homens como os animais têm a necessidade de se alimentar e fazer sexo. O desejo que é persuadido também não pode ser o impulso, pois assim afirma Aristóteles:

Por outro lado, o involuntário é considerado doloroso, mas o que está de acordo com o apetite é agradável. Ainda mais: qual a diferença, no que tange à involuntariedade, entre os erros cometidos a frio e aqueles em que caímos sob a ação da cólera? Ambos deve ser evitados, mas as paixões irracionais não são consideradas menos humanas do que a razão: por conseguinte, também as ações que procedem da cólera ou do

²¹⁵ EN 1139a 19-24.

²¹⁶ Juliana Ortigosa, p.160.

apetite são ações do homem. Seria estranho, pois, trata-las como involuntárias.²¹⁷

Ao observamos o tratamento dado na *Ética à Nicômaco* ao impulso, e o lugar que ele ocupa na ética aristotélica parece haver duas posições a serem defendidas, e que aqui vamos apenas apontar. Uma primeira posição é a que afirma não ter Aristóteles apresentado nenhuma argumentação suficiente para explicar quais os objetos do impulso, e por isso o *thumos* não teria nenhuma expressividade em sua obra. Outra possibilidade é a que confere ao impulso o mesmo papel atribuído por Platão ao irascível. Assim, comenta Juliana Otergosa:

O impulso não parece assumir o glorioso papel daquele que preserva a razão ou a auxilia no combate aos apetites desviados, como gostaria Platão; tampouco estaria relegado ao esquecimento pela obscuridade de sua natureza.²¹⁸

Passemos agora à terceira e última espécie de desejo apresentado na *Ética à Nicômaco*; o querer (*boulêsis*). O querer parece ser, portanto, o desejo orientado pela razão, ou então, em outras palavras, seria uma espécie de desejo da faculdade racional da alma. Dessa forma poderíamos dizer que existe uma diferença entre desejar, e querer, se entendermos que o primeiro é uma inclinação natural aquilo que aparece como um bem, e o segundo, a eleição feita pela razão por aquele bem específico.

Essa maneira de compreender o *boulêsis* se aproxima daquilo que os filósofos medievais chamaram de vontade, embora esse vocábulo não tenha sido empregado por Aristóteles, apesar de usar repetidamente expressões como “atos voluntários” e “atos involuntários”, como, por exemplo, em EN 1109b 30-32. No entanto, não é difícil perceber que ao falar do querer, Aristóteles está se referindo à vontade, de onde o fenômeno da *akrasia* tenha sido denominado tão frequentemente por fraqueza da vontade. Há quem diga que o conceito tenha sido, portanto, inaugurado por Aristóteles, como lemos abaixo:

Em outros termos, se fosse possível escolher o nosso ato de desejar certo fim, isto é, se a razão deliberativa tivesse inteiramente sob o seu poder o desejo pelo fim, então deveríamos admitir que a natureza não apenas da escolha, mas do querer (*boulêsis*) fosse de ordem puramente racional e que, desse modo, Aristóteles teria formulado, em sua ética, o que desde a Idade Média ficou conhecido como o conceito de vontade.²¹⁹

²¹⁷ EN III 1111a 29-34.

²¹⁸ Juliana Otergosa, 2015, p. 67-68.

²¹⁹ Juliana Otergosa, 2015, p. 106.

A partir do texto da *Ética* de Aristóteles é possível dizer que o ato voluntário é aquele cujo o motor está no próprio sujeito, isto é, não é realizado por impulso, mas pela escolha do agente. Assim, o caráter da escolha é o segundo elemento que caracteriza um ato voluntário: “Tais atos, pois, são mistos, mas assemelham-se mais a atos voluntários pela razão de serem escolhidos no momento em que se fazem e pelo fato de ser a finalidade de uma ação relativa às circunstâncias.”²²⁰. Outro elemento que marca a ação voluntária do sujeito é o império sobre as partes do corpo necessárias para a execução do ato que visa a posse do bem escolhido.²²¹

Além dos elementos apontados, ao falar dos atos “não-voluntários”, que não significa “involuntários”, Aristóteles aponta para a necessidade do conhecimento, haja visto, que os atos classificados como não-voluntários são aqueles realizados pela ignorância. Assim, um ato só é realmente voluntário quando o sujeito tem conhecimento, de modo geral, daquilo que está escolhendo e fazendo, o que é sempre uma ação particular, isso porque ninguém pode escolher livremente aquilo desconhece.

Também sobre a relação entre a escolha e a razão lemos em Santo Tomás de Aquino:

Ora, como é manifesto, a razão precede de certo modo a vontade e lhe ordena o ato; a saber enquanto a vontade tende para o seu objeto conforme à ordem da razão, pois que a virtude apreensiva apresenta à apetitiva o seu objeto. Por onde, o ato pelo qual a vontade tende para algo que é proposto como bom, desde que é ordenado a um fim pela razão, é, certo, um ato de vontade, materialmente; formalmente, porém é ato de razão. Ora, a substância de tais atos é a matéria, relativamente à ordem imposta pela potência superior. E, portanto, a eleição não é, substancialmente, ato da razão, mas da vontade; pois ela se completa por um certo movimento da alma para o bem escolhido. Logo, é de manifesto, ato de potência apetitiva.²²²

A respeito da questão da escolha é necessário ressaltar que ela está associada a liberdade e a possibilidade, chegando à conclusão de que o objeto da escolha é em última análise as coisas possíveis relativas ao momento da ação, pois, pode ser que algo seja impossível no momento da ação, mas possível em circunstâncias outras. Aristóteles restringe a impossibilidade às coisas que são contrárias a natureza do próprio homem, como, por exemplo, a imortalidade. Porém, o que dissemos anteriormente pode ser mantido, pois tendo diante de si um pedaço de torta, e uma maçã, o sujeito precisa

²²⁰ EN 1110a 10-15.

²²¹ EN 1110a 10-15.

²²² S.th. II, 1, q. 13, a. 1.

escolher entre os dois objetos que lhe são apresentados, e não um terceiro, por exemplo, um pedaço de pão.

O Doutor Angélico, trabalhando a questão da escolha, segue a postura adorada pelo Estagirita, e explica:

E isto também resulta claramente do modo de proceder da razão precedente à escolha. Pois, o meio que a eleição visa está para o fim como a conclusão para o princípio. Ora, é manifesto que uma conclusão impossível não resulta de um princípio possível. Por onde, não pode ser possível o fim sem que o meio também o seja. E ao impossível ninguém é movido. Logo, ninguém tenderia para o fim se não visse que o meio é possível. E portanto, o impossível não constitui objeto de eleição.²²³

O discurso aristotélico sobre a escolha segue se debruçando sobre o objeto com que se relaciona, assim, lemos no texto da *Ética* que o desejo se relaciona com o fim, ou seja, aquilo que aparece como um bem, e a escolha com os meios a serem empreendidos para se alcançar o bem visado: “Além disso, o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios (*τῶν πρὸς τὸ τέλος*). Por exemplo: desejamos gozar saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão sadios.”²²⁴.

No campo da ação vimos que existe uma relação entre o desejo, inclinação natural ao bem, e o querer, desejo orientado pela razão, o que denominamos por vontade com seus elementos característicos, entre eles a escolha dos meios adequados para consecução do fim desejado. Passemos agora, portanto, a essa etapa do ato voluntário, que é a escolha, que por sua vez envolve o processo de deliberação (*Βουλευόντα*).

Assim lemos na *Ética* à Nicômaco: “Mas delibera-se acerca de toda coisa, e toda coisa é um possível assunto de deliberação, ou esta é impossível a respeito de algumas?”²²⁵. Por deliberação compreende-se o processo pelo qual o agente considera as alternativas dos meios existentes para a realização de um ato. Por consideração compreende a análise do melhor meio, como afirma o Aristóteles: “Não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios (*οὐ περὶ τῶν τελῶν Ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη*)”²²⁶.

Com relação a compreensão sobre o que é a deliberação é consenso entre os estudiosos que ela é um momento anterior à ação, pois o sujeito vê um objeto que lhe aparece como um bem, está se torna para ele um objeto de desejo, que não pode ser possuído de modo imediato, e, portanto, busca um meio de alcançá-lo. É possível apontar

²²³ S.th. II, 1, q. 13, a. 5.

²²⁴ EN 1111b 26-30.

²²⁵ EN 1112a 18-19.

²²⁶ EN 1112b 12.

momentos distintos: o desejo causado pelo objeto, a investigação sobre os meios, a escolha do melhor meio, e por fim, a posse do objeto desejado. A insistência em distinguir os momentos não é por redundância, mas porque só se pode compreender o estado da *akrasia*, se compreendermos que a falha em um momento não significa a não existência dos demais.

Os elementos apontados à cima podem ser também vistos como uma cadeia de eventos, que Mariane Farias resume da seguinte forma:

Diante dessas noções iniciais, tendo em vista que uma ação é um processo no qual culmina a deliberação, analisaremos a estrutura da deliberação mais atentamente. Como princípio da voluntariedade, o agente racional é o motor da ação. Isto é, a deliberação é um princípio de ação, um ato inaugural em uma cadeia causal colocada pelo agente. Assim, só é possível deliberar sobre o que pode ser realizado pelo agente, sobre coisas que estão ao seu alcance para o fim que é visado pela ação.²²⁷

A respeito da deliberação nos diz Molon:

Assim, como bem explica Zingano nas notas à sua tradução, “o objeto de escolha deliberada é o objeto de deliberação ao qual assentimos, e assentir a uma decisão põe o agente em ação” (2008, p. 189). Alguém pode, por meio de deliberação, chegar a um resultado que, a seu ver, seria o melhor mas, por uma fraqueza da vontade (*akrasia*), escolher agir de outro modo; o assentimento ao que foi deliberado, neste caso, não ocorreu. A motivação para a ação, conforme analisado até o momento, é algo interno – é o agente frente a uma situação pensando em como irá agir, buscando através da deliberação a melhor decisão do que fazer, decidindo e agindo²²⁸.

É interessante observar dois aspectos mais sobre a deliberação, o primeiro, que consiste no fato de que investigação dos meios não implica necessariamente que o sujeito escolherá o melhor o meio, e o segundo, é o fato de que a escolha do melhor meio é também um aprendizado, pois a melhor forma de executar uma ação é aprendida no momento mesmo de sua ação. Isso nos faz perceber que não existe uma espécie de autonomia nesse processo, mas uma congruência de fatores que implicam em cada fase. Além disso, Moraes apresenta a seguinte ideia, e parece ser nesse ponto que a virtude da prudência se faz necessária:

O sujeito que delibera não é, portanto, alguém que simplesmente fará a adequação entre os meios e os fins das ações. Este último precisa, primeiramente, reconhecer-se a si mesmo nos fins que governam a própria deliberação. Na ação e na deliberação não se verifica, portanto,

²²⁷ Mariane Farias, 2017, p. 60.

²²⁸ Molon, 2015, p. 59.

a presença autônoma de um ser consciente que resolve agir em conformidade a determinados fins. Esta não é uma boa compreensão da razão prática e do seu exercício. O que acontece é antes a constituição do sujeito da ação mediante a admissão dos fins, o que só se verifica quando estamos prestes a agir. “O que é preciso aprender para fazer nós o aprendemos fazendo”, diz a certa altura Aristóteles.²²⁹

A partir da citação à cima é possível ver descrito a situação do acrático, visto que, ele não é considerado dessa forma enquanto delibera, embora possamos falar de homens que deliberam com excelência, e outros não, mas sim no momento em que age contrariando o conhecimento e a própria deliberação. Assim, em outras palavras, a ação do sujeito faz com que ele seja ou não de determinada forma, isto é, virtuoso, ou vicioso, e essa forma por sua vez é aprendida, e registrada na memória do sujeito.

Uma vez que admitimos que no momento da ação não existe um ser autônomo, mas sim uma pessoa dotada de um conhecimento teórico, e também prático, mas afetada por outros diversos elementos, inclusive pela forma de agir aprendida em circunstâncias anteriores, porém semelhantes. Dessa forma, podemos dizer que a memória é o sentido interno onde é armazenado as cogitações e estimações efetuadas. A memória possibilita que o sujeito tome decisões, pois guardando as cogitações efetuadas nos posicionamos diante das situações da vida, como sendo agradáveis ou não, convenientes ou inconvenientes, pois do contrário seria sempre necessário aprender do que devemos nos aproximarmos ou nos afastarmos.

Após o breve excursus que fizemos para estabelecer a maneira como se relaciona a parte da alma que obedece e a que conhece, e por conseguinte o processo estabelecido desde o momento em que o homem deseja um objeto que se apresenta como um bem, até a sua posse, passando pela escolha do meio, através da deliberação, e posteriormente sua execução, passaremos agora a tratar propriamente do virtude da prudência, pois uma coisa é deliberar, e outra é deliberar bem, pois essa última depende então da *phronêsis*, isto é, da prudência.

No quinto capítulo do livro sexto da *Ética a Nicômaco* Aristóteles inicia dizendo que da prudência, ou sabedoria prática, como aparece na tradução dos Pensadores, apesar de no grego está “*φρονήσεως*”²³⁰, a partir daquilo que se considera nos homens chamados de prudentes. Assim, o prudente não é aquele que apenas delibera, ou seja, examina os meios disponíveis para chegar ao fim, mas é aquele que “*δοκεί δὴ φρονίμον εἶναι τό*

²²⁹ MORAES, F. Prudência e Filosofia prática em Aristóteles. *Anais de filosofia clássica*, v. 10, n. 20, p. 50-64, 2016, p. 53.

²³⁰ EN 1140a 23.

δύνασθαι καλώς”, ou seja, é o homem capaz de “deliberar bem sobre o que é bom”²³¹. Assim, já é possível perceber que a prudência aperfeiçoa a capacidade de deliberação do homem, sendo uma virtude relacionada com a ação do sujeito, como também afirma Daniel Huppés, que a prudência:

é vista por Aristóteles como de singular importância para o âmbito da virtude moral, visto que esta se caracteriza essencialmente na condição de bem deliberar sobre cada situação particular graças à reta razão. Percebe-se, assim, que a prudência tem singular importância para a ação moral dos indivíduos porque diz respeito à deliberação sobre os meios para que se possa alcançar o fim último.²³²

Além disso, o homem prudente, segundo Aristóteles é aquele que não somente delibera sobre o que é bom, mas também sobre aquilo que é conveniente para ele, pois é possível que uma coisa que seja boa, como no caso de um pedaço de torta, porém, não seja conveniente por uma infinidade de circunstâncias. Francisco Moraes comentando o texto de Aristóteles ressalta que:

A marca do prudente, aquilo pelo que ele se faz reconhecer, não é a habilidade de relacionar os meios aos fins, mas a visão abrangente (teoreîn) capaz de identificar o que é bom para si mesmo e para os homens em geral (EN, 1140 b 8). Mas essa visão larga e abrangente não se constitui por qualquer forma de ensinamento ou de frequência do universal. Sua origem se deve antes unicamente à experiência.²³³

Na busca pela explicação do que é a virtude prudência, a partir do que se diz do homem prudente, encontramos uma afirmação que parece ser correta realmente em termos gerais, pois diz o texto: “Segue-se daí que, num sentido geral, também o homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática.”²³⁴. No entanto, parece que essa frase precisa ser lida dentro da compreensão que a virtude da prudência aperfeiçoa a capacidade de deliberar, logo, a condição para a virtude da prudência é deliberação, porém, já apontamos que a prudência é deliberar bem, o que significa a possibilidade de alguém deliberar mal, pois do contrário não faria sentido a definição que nos foi oferecida anteriormente. Essa ênfase no deliberar bem é destacada também por Huppés, quando destaca duas características do homem que possui a prudência: “Pode-se afirmar, assim, que o prudente possui duas características que desempenham papel fundamental para o âmbito da moral: (i) ele bem delibera sobre os meios”²³⁵.

²³¹ EN 1140a 24-25.

²³² HUPPÉS, 2011, p. 7.

²³³ MORAES, *op. cit.*, p. 53

²³⁴ EN 1140a 29-30.

²³⁵ (HUPPÉS, 2011, p. 6).

Outra característica da prudência é que ele se diferencia da *ἐπιστήμη*, isto é, do conhecimento científico.²³⁶ A ciência é acompanhada pela demonstração, que depende sempre de elementos invariáveis, isto é, que são universais, enquanto a prudência, uma vez que se relaciona com a deliberação, versa sobre coisa variáveis, e, portanto, particulares. Em outras palavras:

Phrônesis é o exercício de uma capacidade de aplicar verdades sobre o que é bom para tal tipo de pessoa ou pessoas fazerem em geral, em certos tipos de situações, a si mesmas em ocasiões particulares. Para Alasdair MacIntyre, o prudente é capaz de julgar que verdades são relevantes para ele na sua situação particular e, a partir desse julgamento e de sua percepção dos aspectos relevantes de si mesmo e de sua situação, agir corretamente.²³⁷

A diferença entre a *phrônesis* e o conhecimento científico reside no fato de que a segunda é acompanhada pela demonstração a partir de princípios invariáveis (*ἀρχαί των ἀποδεικτών*) EN 1140b 30, e o primeiro por sua vez na experiência, como explica Aristóteles: “O motivo é que essa espécie de sabedoria diz respeito não só aos universais, mas também aos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência”²³⁸. Sobre isso Moraes comenta:

Mas essa visão larga e abrangente não se constitui por qualquer forma de ensinamento ou de frequentação do universal. Sua origem se deve antes unicamente à experiência. Os homens prudentes são, assim, a justo título, experientes. Seu saber é todo ele constituído a partir da experiência, sem que esta última tenha condições de converter-se em uma espécie de saber transmissível.²³⁹

No entanto, na esteira do pensamento de que existe uma parte da alma que ordena e outra que obedece, o texto de Aristóteles segue deixando a estreita cooperação entre esses dois princípios, isto é, aquele que versa sobre os universais e as variáveis, e aquele que trata da ação do homem, de modo, que todos os homens deveriam possuir tanto o conhecimento teórico quanto o prático, pois:

Tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre os particulares. É por isso que alguns que não sabem, e especialmente os que possuem experiência, são mais práticos do que outros que sabem; porque, se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são

²³⁶ EN 1140a 32.

²³⁷ CAMPELO, O. B. M. A prudência em Aristóteles. Arquivo Jurídico, v.1, n. 7, p. 20-40, 2014, p. 24.

²³⁸ EN 1142a 10.

²³⁹ MORAES, *op. cit.*, p. 53.

leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha.²⁴⁰

O que a cima foi dito nos ajuda a compreender a situação do acrático, pois recordemos o exemplo que temos utilizado: a pessoa que sabe que não pode comer doces, mas entre as possibilidades de alimento, escolhe justamente o pedaço de torta. Para esse sujeito, a torta está no grupo dos alimentos, e, portanto, é útil e bom para a necessidade da nutrição, o que é um conhecimento mais universal. Porém, esse tipo de alimento é em particular doce, e no caso dessa pessoa em particular não é bom, pois não é conveniente ao estado de saúde particular do indivíduo. Ora, na hora de realizar a deliberação, a virtude da prudência faria com que esse aspecto em particular, ou seja, a conveniência ou não para aquela pessoa específica, entrasse no cálculo, fazendo-o chegar à conclusão que apesar de ser um alimento, deveria ser evitado.

Por outro lado, estando ausente a virtude da prudência no indivíduo, este não é capaz de aplicar àquele pedaço de torta que está diante de si os conhecimentos teóricos quem tem sobre aquele tipo de alimento e sobre seu estado de saúde particular. Assim, se aproximará da torta, registrando o resultado dessa deliberação, sendo esse resultado uma espécie de conhecimento adquirido pela experiência. De tudo que foi dito sobre a virtude da prudência podemos dizer em outras palavras que a prudência conduz o entendimento prático em suas determinações, isto porque, cabe a ela ditar, no sentindo próprio da palavra, ou ainda imperar, ou intimidar, dizendo o que se deve fazer concretamente em um momento determinado, levando em conta todas as circunstâncias.

Comentando a virtude prudência Santo Tomás de Aquino vai dizer que:

O prudente considera as coisas afastadas enquanto próprias a ajudar ou impedir o que deve fazer o presente. Por onde é claro que o objeto considerado pela prudência se ordena, como meio, para um fim. Ora, os meios são: o conselho na razão, e a eleição, no apetite. E desses dois meios, o conselho pertence mais propriamente à prudência; por isso diz o Filósofo, que o prudente é de bom conselho. Mas, pressupondo a eleição o conselho - pois ela é o apetite do que foi de antemão aconselhado, como diz Aristóteles - podemos também atribuí-la à prudência, consequentemente, isto é, enquanto dirige a eleição, pelo conselho.²⁴¹

E em outro artigo da mesma questão o Doutor Angélico afirma:

A prudência é a razão reta aplicada aos nossos atos, como dissemos. Por onde e necessariamente, o ato principal da prudência será o ato principal da razão aplicada aos nossos atos. Ora, três são os atos

²⁴⁰ EN 1141b 18-20.

²⁴¹ S.th. II-II, q. 47, a.1.

principais da razão. O primeiro é aconselhar, próprio da invenção, pois aconselhar é indagar, como já estabelecemos. O segundo ato é julgar as cousas descobertas; e a isso se limita a razão especulativa. Mas, a razão prática, que ordena para a obra, vai além e tem como terceiro ato mandar, ato consistente na aplicação à obra do que foi aconselhado e julgado. E sendo este ato mais próximo ao fim da razão prática, daí resulta ser ele o ato principal dessa razão e, por consequência, da prudência.²⁴²

Podemos mais claramente apontar três funções desempenhadas pela virtude da prudência: o conselho, o juízo, e o império. O conselho, que é o momento da deliberação e da investigação dos meios possíveis para se chegar ao fim, levando em consideração as circunstâncias particulares. O conselho por ser também chamado de *eubulia*, uma vez que:

O termo “*eubulia*” é formado por “eu”, significando “bem” e “*boulé*”, que significa “conselho” ou “deliberação”). Entretanto, o “bom conselho” pode se ordenar a um fim simpliciter (em geral) e a um fim concreto (em particular). A *eubulia*, assim, é tanto “aquilo que leva a resultados corretos com referência a uma finalidade particular”, quanto, em geral, “a retidão do conselho, ordenada àquele fim em relação ao qual a verdadeira apreciação é tarefa da prudência propriamente dita.”²⁴³

Ainda de outro modo: “As pessoas inteligentes são aquelas capazes de exercitar, de alguma maneira, a sua racionalidade e que estão fazendo uso da sua capacidade de avaliar circunstâncias e opinar bem.”²⁴⁴. E também nas palavras do Filósofo:

Ora, todas as disposições que temos considerado convergem, como era de esperar, para o mesmo ponto, pois, quando falamos de discernimento, de inteligência, de sabedoria prática e de razão intuitiva, atribuímos às mesmas pessoas a posse do discernimento, o terem alcançado a idade da razão, e o serem dotadas de inteligência e de sabedoria prática.²⁴⁵

O juízo é o momento do julgamento dos meios que devem ser elegidos e os que devem ser rejeitados para a obtenção do fim desejado, e por fim o império, que é a ordem para a execução dos meios em vista do fim, que exige também o império sobre as outras faculdades, como, por exemplo, a faculdade motora. No âmbito do juízo é possível fazer uma distinção entre: *sínesis* e *gnome*. Assim, por *sínesis* se compreende:

Tem, portanto, os mesmos objetos que a prudência, mas se distingue dela porque a prudência é imperativa, enquanto que a *sínesis* é apenas

²⁴² S.th. II-II, q. 47, a.8.

²⁴³ PECEGO, D. A virtude da prudência e suas partes. *Lex Humana*, v. 8, n. 2, p. 30-44, 2016, p.39.

²⁴⁴ CAMPELO, *op. cit.*, p. 35.

²⁴⁵ EN 1143a 25-29.

judicativa. Sendo assim, o próprio da *sínesis* é julgar bem sobre as coisas da prudência, mas quando estas são ouvidas de outros.²⁴⁶

Spinelli é enfática ao dizer que a *sínesis* apenas julga:

É uma capacidade neutra do ponto de vista moral, do ponto de vista da normatividade. Através dela, podemos chegar à conclusão de que ‘isto, nestas circunstâncias, é o que há de virtuoso a ser feito’ mas não que, por ser assim, ‘isto deve ser feito’. O comando do prudente pressupõe uma capacidade para reconhecer as ações virtuosas nas situações particulares.²⁴⁷

Enquanto a *gnome* é: “A *gnome*, que é certa perspicácia, julga com base em princípios mais elevados que os das regras comuns, sobre os quais julga a *sínesis*.”²⁴⁸

Podemos apontar alguns vícios contrários a virtude da prudência. Pecego aponta de modo geral a precipitação e a temeridade. Por precipitação ele se refere ao ato contra o conselho, quando o indivíduo age pulando etapas necessárias para o seu reto agir, impelido por alguma paixão ou por uma impetuosa vontade. A temeridade por sua vez é explicada como o desprezo pela regra estabelecida pela razão. Além desses vícios contrários a virtude da prudência de modo geral, o Aquinate aponta ainda a prudência da carne, isto é, “quando consideramos os bens da carne como o fim último da nossa vida”, a astúcia, que consiste em “quando, para conseguirmos um fim, bom ou mau, usamos de meios não verdadeiros, mas simulados e aparentes.”²⁴⁹

Santo Tomás de Aquino define a precipitação a partir de um movimento corpóreo:

A palavra precipitação, relativamente aos atos da alma, é empregada metaforicamente, por semelhança com o movimento corpóreo. Pois, dizemos que é precipitado, conforme o movimento corporal, um corpo que cai de uma posição superior para a ínfima, impelido por um certo ímpeto do próprio movimento ou de outro corpo propulsor, sem descer passando ordenadamente por graus.²⁵⁰

Com relação a temeridade, que foi explicada como desprezo pela regra estabelecida, é chamada pelo Doutor Angélico de inconsideração, pois o sujeito apesar de aconselhado, opta por agir desconsiderando o juízo emitido pela inteligência. Além dos vícios já mencionados, Santo Tomás menciona um, que não se relaciona unicamente com a prudência, e por isso pode parecer que ele não diz respeito a essa virtude, que é o

²⁴⁶ PECEGO, *op. cit.*, p.39-40.

²⁴⁷ SPINELLI, P. T. **A prudência na ética nicomaquéia de Aristóteles**. Porto Alegre, 2005. 197p. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, p. 139.

²⁴⁸ PECEGO, *op. cit.*, p.39-40.

²⁴⁹ S.th II-II, q.55, a. 1-8.

²⁵⁰ S.th II-II, q.53, a. 3.

vício da inconstância: “Mas, em contrário, é próprio da prudência preferir um bem maior a um menor. Logo, abandonar o maior é próprio da imprudência. Ora, isso é inconstância e, portanto, esta é própria da imprudência.”²⁵¹.

Tendo visto os vícios contrários a virtude da prudência, ainda que não tenhamos a pretensão de nos aprofundarmos nesse tema, vale a pena nos perguntarmos se é possível alguém tornar-se prudente, ou ainda, se é possível crescer na virtude da prudência ao longo de sua vida. Um autor da mesma escola filosófica de Santo Tomás de Aquino coloca alguns pontos necessários para que alguém se torne ou cresça na virtude prudência. São eles: a reflexão, uma vez que parte da integrante da prudência é o conselho, a consideração, analisando com calma os prós e os contras de cada caminho apresentado pela razão, a constâncias, pois, como vimos no comentário do Aquinate, a inconstância é um vício contra a virtude da prudência, e, portanto, não há como alcançar uma virtude exercitando o vício oposto, ser cuidado com os vícios semelhantes a virtude, isto é, a prudência da carne e a astúcia, e por fim, aprendendo a cada dia.

Por fim, podemos dizer que a virtude da prudência figura na lista das quatro virtudes cardeais, aquelas sobre as quais descansa a vida moral do homem. Além disso podemos concluir que essas virtudes se relacionam intimamente, de modo que uma depende da outra, como no caso da justiça que depende da prudência para indicar a melhor forma de agir. Assim, sendo a prudência a virtude vinculada a razão prática, pois se debruça sobre a ação do sujeito, ela se relaciona com todas os momentos que envolvem desde a percepção de um fim e à sua posse, passando pela deliberação, não somente sobre os meios possíveis, mas para apontar o melhor meio possível, sendo a prudência a excelência da deliberação.

5.2 O ENSINO DAS VIRTUDES

Já tendo nos aproximado da compreensão de virtude na obra de Aristóteles, como justo meio entre os extremos do excesso e da carência, e trabalhado a questão da virtude da prudência, com os elementos que envolvem, como denominam alguns autores, a filosofia da ação, passamos agora para a tentativa de responder a pergunta, que pretende apontar um caminho para a superação do estado de *akrasia*, que é a possibilidade da educação para a virtude. Assim, por causa da definição mesma de virtude, como segunda natureza adquirida pelo hábito, parece simples afirmar que a virtude pode sim ser

²⁵¹ S.th II-II, q.53, a. 5.

ensinada, porém é necessário compreender de que forma se pode falar em ensino das virtudes para a virtude.

Antes mesmo de entrarmos na questão do ensino da virtude, é mister explicar o que dissemos no parágrafo anterior, com “ensino das virtudes para a virtude”, pois estamos levando em consideração aquela compreensão clássica da virtude enquanto excelência. Uma vez estabelecido, por Aristóteles, que a excelência do homem é a felicidade, e essa só é possível quando ele vive de acordo com sua natureza, isto é, racional, resulta claro que ele será feliz vivendo uma vida que o possibilite exercitar plenamente a sua racionalidade, e esta é, portanto, a vida virtuosa, longe dos excessos e das carências, onde as faculdades da alma estão perfeitamente ordenadas e subordinadas a faculdade mais perfeita, que é a razão. É também a posição sustentada por Malheiro: “As virtudes são precisamente as qualidades cuja prática permitiriam ao indivíduo atingir a *eudaimonia* e a falta delas experimentar a frustração dessa natureza que anseia felicidade.”²⁵².

Inerente ao tema da virtude é o questionamento sobre a possibilidade do ensino da mesma, uma vez que esta é a vida a qual todos devem buscar, isto é, a vida virtuosa, seja na compreensão platônica de excelência, seja na concepção aristotélica de felicidade, e por isso, cabe a pergunta se alguém nasce virtuoso, se a virtude é adquirida, e, portanto, se é algo ensinável. Segundo alguns autores, Platão assume uma posição positiva a respeito da possibilidade do ensino, desde que se estabeleça de que forma se fala em ensino, pois:

Pela visão socrática, isto quer dizer que não é possível se ensinar alguma coisa; tudo o que o homem pensa ensinar não passa de um engano, no sentido de que o saber é inato, embora só possa se manifestar com a ajuda do outro, ou seja, o real sentido de aprendizagem é o processo de recordação (*anamnese*).²⁵³

Uma resposta apressada negaria a possibilidade do ensino, já que nada por ser ensinado, porém, uma leitura com mais parcimônia nos faz ver que a virtude pode sim ser ensinada, no sentido de que o indivíduo se recorde que a virtude é um bem que deve ser buscado, o que se dá através do exemplo daquele que traz para si o papel do ensino das virtudes. Esta dinâmica da recordação da virtude como algo que já existe no homem é colocada por João Cardoso em seu texto de duas maneiras:

²⁵² Malheiro, 2008, p. 255.

²⁵³ FEITOSA, 2006 p. 155.

Mas, afinal, a virtude pode ser ensinada? A virtude como “saber”, não pode ser ensinada, mas pode ser relembrada – rememorada –, como pura reminiscência (anamnesis), sendo desta forma exemplificada no Mênon como o único modo de se ensinar e aprender, ou seja, o que faz lembrar de si mesmo é a verdadeira paideia (Cormack, 2006, p. 70).²⁵⁴

E mais adiante fala do caráter inato da virtude:

A partir da leitura e reflexão dos diálogos platônicos Protágoras, Mênon e Eutidemo nos foi possível encaminhar esta investigação para a seguinte conclusão provisória: a virtude não pode ser ensinada ao ser humano. A virtude enquanto “excelência” e “vigor”, no grego e no latim, é inata ao ser humano, vige na vertical ortogonal ao plano horizontal da existência, na abertura do ser, no ser-aí, neste ponto de encontro, na clareira do ser, enquanto constituição estrutural do ser-em-o-mundo, no “aí” do plano horizontal. Esta excelência e vigor pertence intimamente à constituição da psyché, alma imortal – e divina –, que nos torna humanos.²⁵⁵

Zoraida Feitosa apresenta um certo progresso no pensamento de Platão no que diz respeito a virtude, de modo que ela afirma que na República é possível perceber uma argumentação para sustentar a necessidade do ensino da virtude, como forma de aprimoramento da mente e do corpo, uma vez que os homens vivem em sociedade.²⁵⁶

Deixando de lado a maneira como a discussão aparece nas obras de Platão, passemos a tentativa de responder a indagação sobre a possibilidade do ensino das virtudes, a partir da forma como Aristóteles aborda a problemática da virtude. O Estagirita inicia do segundo livro da Ética a Nicômaco afirmando a existência de duas espécies de virtudes, a intelectual e a moral. De antemão já é possível afirmar categoricamente que a virtude intelectual, ou *dianoética* (*διανοητική*), que são a *sophía* e a *phrónesis* podem ser ensinadas: “Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se, e cresce graças ao ensino”²⁵⁷.

Aristóteles coloca as condições necessárias para o aprendizado da *sophía* e da *phrónesis*, que é a experiência (*ἐμπειρία*) e o tempo (*χρόνος*), enquanto a virtude moral surge como resultado do hábito, que por sua vez pode ser definido como disposição constante ou relativamente constante para ser ou agir de certo modo. Por outro lado, se é algo que surge do hábito significa que não é algo inerente a natureza mesmo do homem, como também não é algo contrário. Essa formulação de não ser inerente a natureza e ao

²⁵⁴ CASTRO, J. C.; BATISTA, R. S. **A virtude pode ser ensinada? Uma aproximação a partir dos diálogos platônicos de Mênon, Protágoras e Eutidemo.** Hypnos, v. 39, p. 288-310, 2017, p. 307.

²⁵⁵ CASTRO; BATISTA, *op. cit.*, p. 308.

²⁵⁶ FEITOSA, 2006 p. 153.

²⁵⁷ EN II 1103a 14-15.

mesmo tempo ser algo que surge, resulta sem dúvida de que as virtudes podem ser ensinadas sim, porém, de modo distinto do modo de ensinar as virtudes as *dianoéticas*.

Partindo da premissa de que as virtudes éticas podem ser aprendidas, é necessário explicar de que modo podem ser ensinadas. Ao mesmo tempo, é possível perceber que como as virtudes *dianoéticas*, as virtudes éticas também precisam de tempo e de experiência, pois de qual outra forma um hábito se estabelece a não ser através das experiências repetidas ao longo da vida? Essa é a posição defendida por Siquieroli:

A questão fundamental é compreender como Aristóteles entende que o engajamento no comportamento correto é capaz de desenvolver uma disposição virtuosa. A filosofia moral aristotélica nos revela que as virtudes se desenvolvem em nós em dois estágios distintos que são interdependentes, porque um não obtém sucesso sem a realização do outro: educação e ética estão intrinsecamente relacionadas na aquisição das virtudes. O primeiro estágio passa pela educação do caráter que demanda habituação e tempo e o segundo estágio exige o pleno desenvolvimento das habilidades racionais.²⁵⁸

É o que lemos na *Ética a Nicômaco*: “Com as virtudes dá-se exatamente o oposto: adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes”²⁵⁹. Aristóteles apresenta como exemplo a virtude justiça, pois diz que uma pessoa se torna justa praticando atos justos, e o mesmo com as demais virtudes. Essa mesma ideia de aprender fazendo foi utilizada no tópico anterior quando falamos que pelo fato da *phrónesis* se tratar de uma virtude prática, o indivíduo se torna prudente à medida que realiza escolhe os meios possíveis o mais perfeito. Em seu texto da *Ética a Nicômaco* Aristóteles repete exhaustivamente que alguém se torna bom ou mal, justo ou injusto por agirmos de uma forma de outra.

Falamos à cima de hábito, porém não explicamos que os hábitos podem ser de duas espécies: bons ou maus. Ora, se um hábito, isto é, aquela disposição constante é boa, dá-se o nome de virtude. Por outro lado, se trata-se de um hábito mau, dar-se-á o nome de vício. Assim, alguém pode ter a virtude da veracidade, isto é, o hábito de falar sempre a verdade, como pode ter um vício da mentira, uma vez que parta quase todas as virtudes há um vício oposto, visto que a virtude é o meio-termo entre o excesso e a carência. Nesse sentido, as ações do sujeito, por mais que sejam particulares, estão sempre contribuindo para a formação do caráter do sujeito que vai se solidificando ao longo de sua vida.

²⁵⁸ SIQUIEROLI, 2018, p. 4.

²⁵⁹ EN II 1103a 31-32.

Siquieroli ressalta em seu texto a importância da inculcação dos hábitos bons na alma, daquele que ele chama de aprendiz:

A educação do caráter, como método de aquisição das virtudes morais, é uma das tendências recentes mais proeminentes e está ancorada na teoria aristotélica. Os estudiosos defendem a necessidade da “inculcação” de bons hábitos na alma do aprendiz e consideram que nos estágios iniciais há a necessidade de mentores e exemplos morais.²⁶⁰

Por se tratar de uma questão de educação Aristóteles afirma que a aquisição, e por conseguinte o ensino, das virtudes deve ser feito desde a juventude: “E não é coisa de somenos que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem, pelo contrário, imensa importância, ou melhor: tudo depende disso.”²⁶¹. A afirmação feita pelo autor da *Ética à Nicômaco* não quer dizer que a aquisição das virtudes somente é possível aos jovens. Assim sendo, qual a diferença entre as crianças e jovens e adultos? Essa pergunta é respondida por Alves da seguinte maneira:

Quando criança, as ações virtuosas não têm outra função senão a de formar o caráter. Pois, uma vez formado, dele decorrem ações correlatas. Convém ressaltar que, ao se falar em caráter, quer-se referir ao modo habitual e constante do indivíduo reagir diante da realidade em situações semelhantes.²⁶²

Partindo da afirmação feita pelo Filósofo de que é necessária uma formação para as virtudes desde a juventude, inclusive porque a aquisição das virtudes leva tempo, é necessário respondermos uma outra questão: quem é responsável pelo processo formativo do caráter de um indivíduo? Sendo o homem um animal político, isto é, chamado a viver em sociedade, ainda que existam na *polis* pessoas responsáveis pela educação das crianças e jovens, isto é, mentores especiais, todos os cidadãos são responsáveis pela formação ou deformação do caráter dos jovens. Assim, uma sociedade de homens virtuosos, forma jovens virtuosos, e uma cidade tomada pelo vício forma jovens entregues ao vício.

Fazem parte da constituição e da formação do caráter do indivíduo os aspectos orgânicos, mas, sobretudo, os meios sociais (família, escola, trabalho...) que lhes ensinam determinadas qualidades morais e conduzem a escolher o bem representado pela justa medida (virtude moral).²⁶³

²⁶⁰ SIQUIEROLI, 2018, p. 5.

²⁶¹ EN 1103a 23-25.

²⁶² ALVES, M. A. *Ética e educação: caráter virtuoso e vida feliz em Aristóteles*. *Acta Scientiarum*, v. 36, n. 1, p. 93-104, 2014, p. 99.

²⁶³ *loc. cit.*

Um filósofo contemporâneo que se dedicou a estudar a necessidade do resgate do ensino das virtudes foi MacIntyre, e sobre isso comenta Malheiro:

MacIntyre, analisando diferentes teorias ao longo da história da filosofia e principalmente indagando sobre a possibilidade de uma moralidade para estes tempos de pós-modernidade, resgata principalmente em *After Virtue* (1984) toda a perspectiva aristotélica sobre a moral clássica e faz sobressair, de forma concreta, a importância da volta do aprendizado das virtudes como forma de se chegar à plenitude humana e de não chegar à sua degradação.²⁶⁴

A proposta de MacIntyre de reapresentar as virtudes Aristotélicas ao mundo pós-moderno deriva das críticas que ele faz a uma sociedade relativizada, fruto, de modo geral da perda da visão de uma vida plena que corresponda à natureza humana, que é a vida de acordo com a razão. De modo mais particular é possível apresentar como causa para a formação de uma sociedade degradada pela relativização é o apego aos bens externos e sensíveis. A esse problema podemos dar o nome de emotivismo: “O emotivismo se caracteriza pela preocupação com a posição individual para definição de problemas e questões filosóficas, sempre a partir de elementos prazerosos”²⁶⁵.

É interessante observar que Aristóteles não propõe uma ética que despreza as paixões e os sentimentos. A ética das virtudes propostas na *Ética à Nicômaco* não pressupõe um estado de apatia, ou insensibilidade, até mesmo porque as paixões e os sentimentos não são maus em si mesmos, mas sim uma ética da justa medida, o que só é possível com a educação das próprias paixões, como lemos: “devemos examinar agora a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-los.”²⁶⁶. É importante ressaltar que educar o modo de responder as paixões não implica renúncia das mesmas, mas sim uma vivência saudável, que possibilite o homem alcançar a felicidade, que é o seu fim último:

Esta desordem afetiva provocada pelas emoções e paixões, impondo à vontade, na maioria das vezes, seus caprichos irracionais, causaria duas consequências nocivas para o ser humano: em primeiro lugar, uma dificuldade para decidir racionalmente quais emoções cultivar e incentivar e quais inibir e reduzir; e, em segundo lugar, faltariam aquelas disposições que inibam o desejo para algo que não seja o próprio bem, e, pelo contrário, busque apenas o bem aparente.²⁶⁷

O Filósofo insiste na necessidade da educação do caráter, e a fundamenta argumentando que, até mesmo as coisas que causam prazer, como a comida, podem se

²⁶⁴ MALHEIRO, 2008, p. 254.

²⁶⁵ MALHEIRO, 2008, p. 268.

²⁶⁶ EN 11032b 29-30.

²⁶⁷ MALHEIROS, 2008, p. 256.

tornar destrutiva, em caso de excesso ou carência, reafirmando assim o caráter positivo da paixão, do alimento, porém demonstrando a necessidade do equilíbrio entre excesso e carência:

Tanto a deficiência como o excesso de exercício destroem a força; e, da mesma forma, o alimento ou a bebida que ultrapassem determinados limites, tanto para mais como para menos, destroem a saúde ao passo que, sendo tomados nas devidas proporções, a produzem, aumentam e preservam.²⁶⁸

Assim, a partir dessa noção de educação das paixões estamos de acordo com Jacson A. Guerra que diz sobre a educação sentimental:

Educação sentimental é agir com as paixões educadas pela razão, ou seja, pelas virtudes. Agir pelas virtudes não é agir pela graça, fortuna, pela bondade dos deuses ou da sorte. A teoria aristotélica das virtudes implica uma distinção entre o que é bom para o homem enquanto tal e para qualquer indivíduo particular. A prática das virtudes visa primeiro o bem como algo necessário para que o homem possa fazer as escolhas dos meios mais adequados para alcançá-lo.²⁶⁹

Aristóteles é insistente em apontar para a necessidade da educação para as virtudes, como vemos em: “Por isso deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa”²⁷⁰, ou em outra tradução, deleitar-se ou doer-se como é devido. Não há dúvidas que para o Filósofo, mas também para outros pensadores do mundo grego, como o próprio Platão, existe tanto uma forma correta de se aproximar do prazer e dar dor, quanto um tipo de educação considerado certo e outro errado.

O parágrafo seguinte ao trecho que acabamos de citar parecer apresentar o castigo como um outro meio de lidar com o prazer e com a dor, mas colocado como maneira de correção de uma ação realizada pelo sujeito considerada má: “Outra coisa que está a indicá-lo é o fato de ser infligido o castigo por esses meios; ora, o castigo é uma espécie de cura, e é da natureza das curas o efetuarem-se pelos contrários.”²⁷¹. No entanto, se o castigo aparece como elemento para curar, isto é, para corrigir, é possível concluir que a existência da virtude dispensa a necessidade do castigo, pois a primeira tem caráter

²⁶⁸ EN 1104a 14-20.

²⁶⁹ GUERRA, 2021, p. 3.

²⁷⁰ EN 1104b 10-13.

²⁷¹ EN 1104b 14-17.

reparador, e a segunda preventivo, pois um homem virtuoso sabe o que deve fazer e como realiza-lo.

Ao recordar que a virtude não se trata de um estado de impassibilidade frente ao prazer e a dor, Aristóteles fala que ela está relacionada com: “como se deve”, “como não se deve” e “quando se deve ou não se deve”, porém cabe explicar que não se trata de compreender a virtude como uma regra geral, de caráter opressivo, e que se aplica a todos os eventos de uma única forma, como também aponta Guerra: “O exercício das virtudes não pode ser definido como o ato de simplesmente seguir regras.”²⁷². É nesse sentido que também se distingue o homem virtuoso do homem treinado, pois isso pode ser facilmente confundido, principalmente no campo da psicologia clínica, como no caso da Terapia Cognitivo Comportamental, onde o paciente é treinado a corrigir os pensamentos equivocados sobre a realidade e sobre si mesmo, e formular mecanismos para sair desse estado de reações estereotipadas provadas por distorções da realidade. Outra espécie de treinamento é o dos soldados que são treinados e preparados para agir de determinada fora:

Aprofundando um pouco mais ainda na essência da virtude, MacIntyre evidencia a importância da instrução para que o agente moral instruído possa saber o que sucede quando julga ou age virtuosamente. Assim ele faz o que é virtuoso porque é virtuoso. Isto é o que diferencia a pessoa virtuosa da pessoa treinada. Um soldado, por exemplo, bem treinado pode fazer o que a coragem exigiria em determinada situação, mas não possui a virtude da coragem. A pessoa verdadeiramente virtuosa, pelo contrário, age com base em princípios e valores que lhe auxiliarão num juízo verdadeiro e racional.²⁷³

Como demonstramos é possível, a partir do texto da *Ética à Nicômaco* afirmar a crença do autor sobre a possibilidade do ensino das virtudes à terceiros, desde que essa tenha o seu início desde juventude, ensino que passa não pelo conhecimento teórico, mas pelo exercício, pois as virtudes são aprendidas através da inculcação, que por sua vez se dá pelo hábito. Além disso, o Filósofo apresenta as virtudes como educação do caráter fazendo assim que o castigo se torne dispensável, pois quem sabe o que fazer e como fazer não tem pelo que ser corrigido.

²⁷² GUERRA, 2021, p.3.

²⁷³ MALHEIROS, 2008, p. 257.

5.3 AS VIRTUDES CARDEIAIS

Uma vez determinado que Aristóteles afirma a possibilidade e a necessidade do ensino das virtudes para que o homem possa alcançar a felicidade tão desejada como seu fim último, é importante destacar algumas das virtudes enumeradas pelo Estagirita em sua obra, pois entendemos que as virtudes apresentadas por ele, são aquelas que ele compreende como virtudes que todos homens deveriam buscar.

Na segunda parte do livro segundo da obra Aristóteles apresenta nominalmente duas virtudes: “O mesmo acontece com a temperança, a coragem e as outras virtudes”²⁷⁴, depois apresenta a virtude da justiça (*δίκαια*): “Alguém poderia perguntar que entendemos nós ao declarar que devemos tornar-nos justos praticando atos justos e temperantes praticando atos temperantes”²⁷⁵, em EN 1107b 8 – 11 apresenta a virtude da liberalidade (*ἐλευθεριότης*), depois a virtude do justo orgulho (*μεγαλοψυχία*): “Com respeito à honra e à desonra, o meio-termo é o justo orgulho, o excesso é conhecido como uma espécie de " vaidade oca " e a deficiência como uma humildade indébita”²⁷⁶. Em seguida apresenta ainda a calma: “Embora praticamente não tenham nomes, uma vez que chamamos calmo ao homem intermediário, seja o meio-termo também a calma”²⁷⁷.

David Isaacs apresenta também um elenco das virtudes que devem ser ensinadas de acordo com a faixa etária. São elas: obediência, sinceridade e ordem (até os sete anos de idade), posteriormente, fortaleza, perseverança, laboriosidade, paciência, responsabilidade, justiça e generosidade (até os doze anos), depois pudor, sobriedade, simplicidade, sociabilidade, amizade, respeito, patriotismo (até os quinze anos), somando-se até os dezoito anos as virtudes da prudência, flexibilidade, compreensão, lealdade, audácia, humildade e otimismo.

Apesar do exaustivo elenco de virtudes apresentado a cima, nos deteremos apenas à chamadas virtudes da prudência, tratada em um momento posterior desse trabalho, da justiça, da temperança e da fortaleza, intituladas de virtudes cardeais, como resume Souza:

Tomás de Aquino (2012), nas questões disputadas 1 e 5, escreve sobre as virtudes morais, definindo-as e refletindo sobre argumentos sobre as mesmas. Para Aquino (2012), há virtudes chamadas de cardeais, no sentido de fundamento da vida humana, pois há pontos cardeais que exercem funções determinantes. A palavra cardeal, etimologicamente

²⁷⁴ EN 1104a 18.

²⁷⁵ EN 1105a 17.

²⁷⁶ EN 1107b 21.

²⁷⁷ EN 1108a 5.

segundo André (1994) significa pivô, polo ou ponto principal. As virtudes cardeais são as principais, sustentam a vida moral e alicerçam as demais virtudes. Para Tomás de Aquino (2012), são quatro as virtudes cardeais.²⁷⁸

Assim passemos a definição de cada uma dessas virtudes, exceto da virtude da prudência que já tratamos anteriormente.

Justiça: A virtude da justiça é facilmente confundida com uma forma de igualitarismo absoluto, que coloca a fim a todo tipo de diferença, em outras palavras, é a ideia de que todos devem possuir todas coisas de forma igual. A virtude da justiça é justamente o oposto do igualitarismo, pois significa dar a cada indivíduo aquilo que lhe é direito, de forma que as diferenças justas ficam resguardadas, pois a cada um é dado a parte que lhe cabe. Com relação a virtude da justiça Santo Tomás de Aquino vai dizer que: “Como a igualdade nas coisas exteriores é o objeto da justiça, assim o objeto da injustiça é a desigualdade, no sentido de atribuir a alguém mais ou menos do que convém”²⁷⁹.

Sobre a virtude da justiça em autores como Aristóteles e Platão, é possível ler o seguimento comentário:

Logo, a justiça, propriamente dita, implica sempre a presença de uma alteridade, exigindo a diversidade de pessoas que vem a ser o local onde as ações humanas relativas aos outros são retificadas. É, pois, a justiça quem retifica as ações humanas, tornando-as boas. Tomás de Aquino, nesse sentido, cita Túlio que declara que “é, sobretudo por causa da justiça que os homens são chamados bons” e que acrescenta ainda: “nela, refulge o máximo esplendor da virtude”. Aliás, é isso exatamente o que caracteriza a justiça como uma virtude, pois são ditas virtudes humanas as disposições que tornam bons os atos humanos e o próprio homem (II-II, 158, a3).²⁸⁰

Temperança (*σωφροσύνη*): A virtude da temperança pode ser vista a partir da comparação com alguém que é hábil na arte de cozinhar, e sabe, portanto, a quantidade necessária de cada “tempero” para que a comida produzida seja agradável àquele que a degusta. Assim, o tanto o excesso do sal como a falta tornarão o alimento ruim ao paladar. O mesmo pode se dizer do homem e de suas emoções e paixões. O homem temperante é aquele que sabe ceder e ser afastar do prazer e da dor de forma proporcional. Por isso, se diz que aquele indivíduo que reage a uma ofensa de maneira desproporcional, age de

²⁷⁸ Souza, 2016, p. 32.

²⁷⁹ S.th. II-II, q. 59, a.2.

²⁸⁰ BAZUCHI, K. R. V. **As virtudes cardeais em Tomás de Aquino**. Brasília, 2011. 129p. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília, p.85-86.

maneira destemperada, por exemplo, como também aquele que come de maneira desordenada de guloso.

É o que Aristóteles nos apresenta na *Ética a Nicômaco*:

Ora, o que a temperança preserva um juízo da espécie que descrevemos. Porquanto nem todo e qualquer juízo é destruído e pervertido pelos objetos agradáveis ou dolorosos: não o é, por exemplo, o juízo a respeito de ter os não ter o triângulo seus ângulos iguais a dois ângulos retos, mas apenas os juízos em torno do que se há de fazer. Com efeito, as causas de onde se origina o que se faz consistem nos fins visados; mas o homem que foi pervertido pelo prazer ou pela dor perde imediatamente de vista essas causas: não percebe mais que é a bem de tal coisa ou devido a tal coisa que deve escolher e fazer aquilo que escolhe, porque o vício anula a causa originadora da ação.²⁸¹

Fortaleza (*θάρρα*): A virtude da fortaleza pode ser comparada a força física dos corpos, de modo que a força significa a capacidade de suportar grandes cargas e resistir às intempéries. No âmbito das ações, o homem que possui a virtude da fortaleza é aquele que consegue suportar as consequências de suas escolhas em vista do bem. Alguns autores apontam como elementos característicos dessa virtude: e persistência frente a toda classe de ataques e perigos, e acometida viril do cumprimento do dever apesar de todas as dificuldades.

A virtude da fortaleza na obra do Filósofo aparece na tradução dos pensadores como “coragem” e na tradução de Maria Araujo como “valor”, mas ambas apresentam a mesma compreensão: “Que a coragem é um meio-termo em relação aos sentimentos de medo e confiança já foi suficientemente esclarecido”²⁸². Mais adiante no texto da *Ética a Nicômaco*, o Estagirita apresenta os vícios opostos a virtude da fortaleza, que são eles: a covardia e a temeridade:

Como dissemos, pois, a coragem é um meio-termo no tocante às coisas que inspiram confiança ou medo, nas circunstâncias que descrevemos³³; e o homem corajoso escolhe e suporta coisas porque é nobre fazê-lo, ou porque é vil deixar de fazê-lo. Contudo, morrer para escapar à pobreza, ao amor ou ao que quer que seja de doloroso não é próprio de um homem bravo, mas antes de um covarde. Porquanto é moleza fugir do que nos atormenta, e um homem dessa espécie suporta a morte não por ela ser nobre, mas para eximir-se ao mal.²⁸³

Em resumo, comenta Bazuch:

Assim, cabe a fortaleza manter firme a vontade do homem para que ele não recue diante de um bem da razão por medo de um mal físico ou

²⁸¹ EN 1140b 7-13.

²⁸² EN 1115a 6-7.

²⁸³ EN 1116a 10-15.

perigo mortal como ocorre naqueles que provém de doenças, das tempestades, dos mares, dos assaltos de bandidos e outros do gênero, como cita Tomás (II-II, p.123, a5). E quanto àqueles perigos oriundos de guerras, nestes a fortaleza se refere propriamente, da mesma forma que em outros perigos iminentes como, por exemplo, naqueles que se dão quando alguém, apesar do medo de contágio mortal, não se recusa a tratar um amigo doente. E, igualmente, não se recusa empreender uma viagem por caridade, mesmo correndo risco de naufrágio ou assaltos.²⁸⁴

Apesar da divergência de opiniões entre aqueles que veem no ensino das virtudes algo necessário para a formação do caráter do indivíduo, que deseja alcançar o seu fim último, isto é, a felicidade, e aqueles que acreditam que existe na virtude um elemento limitador das capacidades do homem, é possível perceber que através do ensino das virtudes e para as virtudes é possível vencer aquilo que MacIntyre chamou de emotivismo, que consiste na ação sempre em vista do prazer, habito esse que gera uma espécie de fraqueza, que pode ser chamada também de covardia, à intemperança e a injustiça.

²⁸⁴ BAZUCHI, *op. cit.*, p.100.

6 CONCLUSÃO

O presente trabalho buscou tratar do problema da *Akrasia* no livro de número sete da obra *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, e a possibilidade da superação do estado em questão a partir das virtudes, de modo especial da virtude da prudência. Para tanto essa pesquisa realizou um breve excuro com a finalidade de demonstrar que a discussão sobre a possibilidade de uma ação contrária ao conhecimento do bem está presente não somente no pensamento aristotélico, mas também em outros autores, como Xenofonte e Platão.

A partir disso verificou-se a existência de duas correntes de pensamento em torno da problemática de um agir contrariando aquilo que a razão determina e aponta como o melhor; a corrente intelectualista e a não-intelectualista. De modo geral, de um lado aqueles, que seguindo a escola platônica, afirmam que nada é mais forte que o conhecimento, e por isso, não seria possível alguém agir de forma contrária ao conhecimento da verdade, e por isso, a justificativa para a situação do acrático reside na ignorância. De outro lado, aqueles que admitem que não exista nada mais forte que o conhecimento, porém admite que alguém possa no momento do agir, atue contrariando o próprio conhecimento. Assim, Aristóteles busca uma posição conciliadora entre essas duas vertentes.

O problema da *akrasia* aparece no livro VII da obra de Aristóteles, que começa por questionando a possibilidade da existência de tal estado, a partir da negação platônica. A partir disso, o autor apresenta os tipos de *akrasia*, de acordo com os objetos com que se relacionam.

O Filósofo busca conciliar as duas correntes buscando definir de que forma é possível falar em conhecimento e ignorância. Para tanto, apresenta a diferença entre dois tipos de conhecimento, um gerado pela razão teórica, especulativa, e outro fruto da razão prática, o conhecimento prático. Assim, o Estagirita esclarece que tanto um quanto outro são formas de conhecimento, e é possível que alguém tenha uma forma de agir pautado unicamente na razão teórica, sem posse do conhecimento prático, havendo dessa forma ignorância relativa a um dos tipos de conhecimento.

Outro elemento importante para a compreensão do estado da *akrasia* é a questão do bem e o seu conhecimento, pois o Estagirita afirma que o homem é movido em direção ao bem, e por isso, até mesmo o homem que escolhe o mal no lugar bem, assim o faz porque acredita está se aproximando de um bem. Essa afirmativa nos coloca diante da distinção entre aquilo que é um bem real e aquilo que é um bem aparente. Ademais insere

a questão da conveniência do bem, pois um mesmo objeto poder conveniente a um indivíduo e inconveniente a outro, ou ainda, ser um bem conveniente em uma circunstância e não em outra, pois cada ação, ainda que semelhante é sempre marcada por diferenças circunstanciais.

A questão da conveniência ou não de um bem é, por sua vez, analisada dentro da virtude da prudência, que tem em seus estágios a apresentação dos meios possíveis, e, portanto, realizáveis, e o melhores modos de execução dos meios elegidos para a consecução do fim do buscado. Dessa forma, o homem prudente é o homem que é capaz de relacionar os dois tipos de conhecimento, o teórico, que são as verdades imutáveis sobre si e sobre as coisas, e o conhecimento prático, que em linhas gerais é aplicação das verdades universais e imutáveis, as ações concretas, que são por sua natureza, particulares e relativas.

Aristóteles apresenta ainda uma diferença entre o homem treinado e o prudente, pois o treinado não age de acordo com uma nova natureza que se formou pelo hábito, apenas faz algo que foi instruído para fazer. Além disso, uma coisa é deliberar sobre as possibilidades e as formas de execução de uma ação, e outra coisa deliberar é bem, isto é, não só ser capaz de colocar diante de si as possibilidades e suas aplicações, ou seja, calcular, mas ser capaz de escolher a melhor de todas entre elas. Por isso, como foi dito, a *phronêsis* aperfeiçoa o ato da deliberação. Assim, um é o homem capaz de deliberar e outro é o prudente, de modo que todo homem prudente possui a capacidade da deliberação, mas nem todo homem que sabe deliberar é necessariamente prudente.

Uma vez que a *phronêsis* é uma virtude dedicamos um momento em realizar um exame breve do que é a virtude, isto é, explicando qual é a natureza da virtude. Ciente da dificuldade em apresentar o tema da virtude em um mundo pós-moderno, fortemente marcado pelo pensamento Nietzscheano, foi apresentada a argumentação aristotélica da virtude como algo que, embora não seja inerente à natureza do homem, ao mesmo tempo não é estranha a mesma, já que todas as coisas tendem ao bem, ou seja, ao aperfeiçoamento da própria natureza. Assim, antes de tratar do homem, o Filósofo dar como exemplo a virtude do cavalo, isto é, a perfeição, que seria ser forte e veloz, como a do sapateiro que seria fazer bons sapatos etc.

É nesse sentido que recuperando a definição de homem dada por Aristóteles como animal de natureza racional, o autor se pergunta a respeito de qual a vida mais perfeita para homem, já que essa precisa ser uma vida que esteja de acordo com a sua natureza, e a resposta, portanto, é que a melhor vida é a vida feliz, ou seja, o homem deve buscar a

eudaimonia, isto é, a felicidade. Aqui se encontra a relação entre o tema da virtude e a *eudaimonia*, pois no pensamento aristotélico, como também na filosofia platônica, de quem Aristóteles herda as raízes de sua filosofia, a vida feliz é aquela que está de acordo com a razão, ou, em outras palavras, um homem que tem a sua vida sob o governo da razão.

Nesse contexto a virtude não se apresenta como uma força negativa ou como algo que restrinja a liberdade do homem, mas antes como elemento positivo, sem qual o homem não pode chegar ao seu fim último. Por isso, a virtude ganha o significado de meio termo entre a carência e o excesso de alguma coisa, pois tanto um quanto outro são prejudiciais ao bem estar do homem. Ao mesmo tempo que a virtude foi apresentada como um justo meio, também ficou demonstrado que não se trata de uma divisão simplesmente matemática, mas que essa diz respeito ao sujeito, como no caso da quantidade de comida necessária a um sujeito, que vai depender de sua idade e seu estado de saúde.

Por fim tratou-se do questionamento sobre a possibilidade do ensino das virtudes, resposta encontrada na própria *Ética a Nicômaco*, como algo não somente possível, mas de grande importância. Aristóteles não somente admite que a virtude pode ser ensinada, mas que elas precisam ser inculcadas desde a mais tenra idade, durante o processo de formação do caráter do jovem. Assim, para o ensino das virtudes o tempo é fator primordial, visto que não se trata de um aprendizado teórico, mas da formação de uma segunda natureza, isto é, um hábito, pois para o Estagirita só se aprende a virtude exercitando-a, pois como o mesmo afirma, há coisas que só se aprende fazendo.

Tratando da questão do ensino, foi apresentado, brevemente, um esquema das virtudes que, de acordo com David Isaacs deveriam ser inculcadas de acordo com cada faixa etária, temática amplamente discutida no campo da filosofia da educação, a partir do pensamento de Alasdair MacIntyre. No entanto, a pesquisa se deteve apenas em definir as quatro virtudes cardeais, por serem entendidas como aquelas de onde todas as outras se derivam, e são elas: a justiça, a temperança, a fortaleza e a prudência, que foi trabalhada separadamente das outras três.

Assim, o presente trabalho acredita ter cumprido aquilo a que se propôs, que foi apresentar o tratamento dado por Aristóteles à questão da *akrasia*, em sua tentativa conciliadora entre as duas vertentes da discussão, e apresentar um caminho de superação

para tal estado, que passa pelo ensino das virtudes, principalmente a *phronêsis*, isto é, da prudência.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia principal:

ARISTÓTELES. **De Anima**. ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Trad. Ana Maria Lobo. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010. (Obras Completas de Aristóteles, 8).

ARISTÓTELES. **De Anima**. Trad. Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016. (Clarendon Aristotle Series).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. María Araujo y Julián Marias. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Julián Marías y María Araujo. 6.ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

ARISTOTLE. Nicomachean Ethics. Trad. W. D. Ross. In: BARNES, J. (Ed.). **The Complete Works of Aristotle**: The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition. Princeton: Princeton University Press, 2014 (Texto padrão de 1984).

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1965. (Clássicos Garnier).

Texto grego: BYWATER, Ingram. **Aristotelis Ethica Nicomachea**. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1890 (Versão digital por Cambridge Library Collection, Cambridge University Press, 2010).

Bibliografia secundária:

AGGIO, O. J. **Prazer e desejo em Aristóteles**. EDUFBA. Salvador, 2017.

AGGIO, O.J. **As espécies de desejo segundo Aristóteles**. Revista Ética e Filosofia Política, v. 2, n. 18, p. 63-75, 2015.

ALMEIDA, J. S. O estatuto das paixões segundo aristóteles. **Polymatheia - revista de filosofia**, v. 3, n. 3, p. 31-42, 2007.

ALVES, M. A. Ética e educação: caráter virtuoso e vida feliz em Aristóteles. **Acta Scientiarum**, v. 36, n. 1, p. 93-104, 2014.

AMARAL, P.A.R; GOMES, I; SILVA, A.D. A eudaimonía aristotélica: a felicidade como fim ético. **Revista Vozes dos Vales da UFVJM: Publicações Acadêmicas**. Minas Gerais, n. 01, p. 1-20, 2012.

BASTOS, D.M. **A akrasia antiga e a fraqueza da vontade**. Rio de Janeiro, 2020. Dissertação. Programa de Pós-Graduação, PUC.

- BAZUCHI, K. R. V. **As virtudes cardeais em Tomás de Aquino**. Brasília, 2011. 129p. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo. Editora Edições Loyola, 1998.
- BORGES, M. Desejo, deliberação e fraqueza da vontade. **Princípios**. Natal, v. 20, n. 33, p.123-136, 2013.
- BOTTURI, F. **Per um'epistemologia della ragion pratica. Servicio de Publucaciones de la Universidad de Navarra, p. 1135-1147, 2004.**
- BUENO TRILL, M. **El hombre bueno y el buen ciudadano en Aristóteles**. González, Ana Marta. Tesis Doctoral. Universidad de Navarra, Pamplona, 2011.
- CAMPELO, O. B. M. A prudência Aristotélica. **Arquivo Jurídico**, v.1, n. 7, p. 20-40, 2014.
- CASTON, V. Why Aristotle Needs Imaginatio. **Phronesis**, v. XLI/I, p. 20-55, 1996.
- CASTRO, J. C.; BATISTA, R. S. **Hypnos**, v. 39, p. 288-310, 2017.
- DESTREE, P. Acrasia entre Aristóteles e Sócrates. **Analytica**, v.8, n.2. p. 135-164, 2004.
- DIANUCCI, A. L. Sócrates por Xenofonte: a filosofia em ação para a construção de um homem integralmente forte e senhor de si mesmo. **Nuntius antiquus**, n. 02, p. 55-70, 2008.
- FAUSTINO, D. Acrasia: de Sócrates a Aristóteles. **Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ**, n. 02, 2011
- FEITOSA, L. M. Z. A questão da acrasia na filosofia de Platão. São Paulo, 2006. Dissertação. USP.
- FEITOSA, L. M. Z. A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão. **Prometeus filosofia**, n. 23, p. 215-229, 2017.
- FERREIRA, N.H. A questão da acrasia em Aristóteles. **Filogênese**, Marília, v.14, 2020.
- FERREIRA, D. V. **Percepção e imaginação em Aristóteles**. Salvador, 2017. Dissertação. Programa de Pós-Graduação, UFBA
- HOBUSS, João. Eudaimonia e Auto-suficiência em Aristóteles. Ed. Universitária/ UFPel, Pelotas, 2002.
- HUPPES, D. **Prudência e Virtude Moral em Aristóteles**. Disponível em: < [Microsoft Word - 4. Prudência e virtude moral em Aristóteles _Daniel Huppess_.doc](#)>. Acesso em: 28 mai. 2025.
- IAN, S. B. Sobre a acrasia e o vínculo entre epistemologia e ética. Primeiros **Escritos**, São Paulo, n.10, p. 84-102, 2020.
- ISAACS, D. **A educação das virtudes humanas e sua avaliação**. Navarra. Disponível em: <[A Educação Das Virtudes Humanas e Suas Avaliações - David Isacs | PDF | Família Humano \(scribd.com\)](#)>. Acesso em: 25 jul. 2023.
- MALHEIRO, J. O papel dos hábitos e virtudes afetivas, no pensamento de Tomás de Aquino, como fonte de motivação na aprendizagem. **Aquinate**, n. 06, 2008, p. 252-276.
- MENDONÇA, F. M. **Sobre a acrasia em Aristóteles**: Sua possibilidade, a abordagem dialética e a resposta antissocrática ao problema. Uberlândia, 2011. 149p. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFU.

MILLAZO, R. La Akrasia y el principio de continencia en Davidson. Una actualización de su pensamiento. **Episteme NS**, v. 28, n. 01, 2008, p. 139-150.

MOLON, A. M. **Deliberação, escolha, ação e responsabilidade moral em Aristóteles**. Caxias do Sul, 2015. Dissertação. Programa de Pós-Graduação. Universidade de Caxias do Sul.

MORAES, F. Prudência e Filosofia prática em Aristóteles. **Anais de filosofia clássica**, v. 10, n. 20, p. 50-64, 2016.

MOSS, J. Akrasia and Perceptual Illusion. **Philosophie**, v. 91, p. 119-156, 2009.

NATALI, C. Ações humanas, eventos naturais e a noção de responsabilidade In: ZINGANO, M. (Org). **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus. 2010.

OLIVEIRA, F.M. Regras e razão prática em Aristóteles. **Discusiones Filosóficas**, n. 31, p. 59-69, 2017.

PAPACHRISTOU, C. S. Three Kinds or Grades of Phantasia in Aristotle's De Anima. **Journal of Ancient Philosophy**, v. 7, n. 1, p. 19-48, 2013.

PAULA, M. F. Saber, ação e afeto. O problema da akrasia em Aristóteles e Espinosa. **Cadernos Espinosianos**, p. 61-88.

PAVIANI, J. Nota sobre o conceito de virtude em Platão. **Veritas**, v. 57, n. 3, p. 86-98, 2012.

PECEGO, D. A virtude da prudência e suas partes. **Lex Humana**, v. 8, n. 2, p. 30-44, 2016.

PINHEIRO, U. Acrasia, metamorfoses e o suicídio na Ética de Espinosa. **Analytica**, v. 12, n. 2, p. 199-244, 2008.

PORTELLI, P.J. **The Concept of imagination in Aristotle and Avicenna**. McGill University, 1979.

RUS, Salvador. **La propuesta de una ciencia de la felicidad. La relación entre política y ética en Aristóteles**. Persona y Derecho, 40 (1999): 231-256.

SALGADO, O. M. Tipología de la akrasia en Aristóteles. **SCIO. Revista de filosofía**, n. 09, p. 35-54, 2013.

SIQUIEROLI, V.R.R. Aristóteles: educação moral e a formação do caráter. **Revista Primordium**, v.03, n. 5, p. 1-18, 2018.

SPINELLI, M. A aretê filosófica de Platão sobreposta à do éthos tradicional da cultura grega. Santa Maria, RS, ano 2014, n. 12, p. 169-181.

SPINELLI, P. T. **A prudência na ética nicomaquéia de Aristóteles**. Porto Alegre, 2005. 197p. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário a Ética a Nicômaco de Aristóteles**, l. 29, c. 3. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Aristotelis_Libri._Sententia_Libri_Ethicorum,_PT.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2023

VALDERRAMA, G, L, J. Akrasia: conocimiento y práctica. **Versiones**, Medellín, n. 01, p. 88-97, 2011.

VIGO, A. Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles. **Anuário Filosófico**, v. XXXII, n. 1, p. 59-105, 1999.

VIGO, A., Verdad práctica y virtudes intelectuales en Aristóteles, en **Philosophica** 24-25, 2001-2002, p. 365-407.

WILBURN, J. Akrasia and the Rule of Appetite in Plato's Protagoras and Republic. **Philos**, v.8, n. 2 57-91, 2014.

XENOFONTE. **Econômico**. Trad. Anna Lis Amaral de Almeida. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

XENOFONTE. **Memoráveis**. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e humanísticos, 2009.

ZINGANO, M. **Acrasia e o método da ética**: Estudos de Ética Antiga. São Paulo: Ed. Paulus, 2007.

ZINGANO, M. Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles. **Revista Analytica**, v.1, n. 2, p. 11-40, 1994.

ZINGANO, M. **Le retour d' Aristote à Socrate dans la question de l'acrasie**. Tradução. Rennes: Presses Universitaires, 2009.