



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

O BÊBADO, O LOUCO E O *ACRÁTICO* EM ARISTÓTELES

MARISA LOPES¹

Resumo: O que bêbado, louco e *acrático* teriam em comum segundo Aristóteles? Essa é a questão que procurarei responder apresentando uma hipótese interpretativa que, a despeito de não ser inédita, também não é tradicional. Segundo essa hipótese, a *akrasía* seria melhor descrita como impedimento ou suspensão da atividade racional provocada pela superabundância de um apetite do que como fraqueza da vontade.

Palavras-chave: Aristóteles. *Akrasía*. Razão. Desejo.

THE DRUNKEN, MADMAN AND *AKRATÉS* IN ARISTOTLE

Abstract: What the drunken, madman and *akratés* would have in common according to Aristotle? This is the question that I will try to answer by presenting an interpretative hypothesis which, in spite of not unpublished, is not traditional either. According to this hypothesis, *akrasía* would best be described as an impediment or suspension

1. Doutora em Filosofia pela USP. Professora de Filosofia da UFSCar. E-mail: marisalopes@ufscar.br

of rational activity brought about by the overabundance of an appetite rather than as weakness of the will.

Keywords: Aristotle. *Akrasia*. Reason. Desire.

A *akrasia* (incontinência) é tradicionalmente descrita como, nas palavras de Tricot, “fraqueza da vontade em relação às paixões”. O sujeito sabe onde está o bem, mas ele faz o mal por falta de domínio sobre si mesmo².

Seria interessante recuperar a fonte dessa interpretação. Na falta de um trabalho sistemático, sugiro acompanharmos como Agostinho de Hipona concebe a fraqueza da vontade: quando a vontade voltar as costas ao seu impulso natural em direção ao criador, impulso que pode ser caracterizado como conversão, o impulso contrário será caracterizado como perversão da vontade, um movimento que contraria a natureza da própria vontade. A vontade cindida quer A e não-A, quer e não quer pecar, e isso simultaneamente.

Essa concepção já é uma elaboração da passagem bíblica que encontramos na *Epístola aos Romanos*, VII, versículos 18-19 (da *Bíblia de Jerusalém*). Diz Paulo de Tarso: “O querer o bem está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero”. A condição de pecado, após a queda, subtrai ao homem não o livre-arbítrio, mas a liberdade, a liberdade de não pecar. Instaura-se o conflito entre a carne e o espírito, isto é, o conflito do espírito consigo mesmo, o conflito da natureza humana com a condição humana³.

Há aqui uma adaptação às avessas que pretende explicar outro tipo de conflito, o que ocorre entre o que o agente sabe e o que deseja, conflito negado por Sócrates, posição contestada por diversas opiniões, lembra Aristóteles.

Nesse tipo de conflito, no entanto, não está em jogo apenas uma faculdade que se volta contra si mesma, mas duas faculdades relativamente autônomas que

2. A nota continua com a descrição do oposto da *akrasia* (incontinência), a *enkráteia* (continência ou força de caráter). “O *enkratés* é o homem que age bem depois de ter vencido os seus maus apetites, enquanto que o *acratés* é aquele que age mal, vencido na luta contra os desejos” (nota 2 à passagem de Eth. Nic. 1145a17). Para David Ross, a incontinência não é uma falha epistêmica, mas moral, e nesse sentido indica o conflito entre desejo racional e apetite, conflito que o apetite vence porque a vontade é débil frente a fortes e poderosos apetites. (1987, p. 319). Tomás de Aquino, em seu Comentário à *Ética a Nicômaco*, §1344, afirma: “mesmo se o acrático diz: ‘não é bom para mim buscar o que se me afigura agora como prazeroso’, ele não o sente assim em seu coração. Assim, é preciso considerar que os incontinentes simulam essas palavras, pois sentem uma coisa em seu coração e proferem outra coisa vocalmente”. Cf. também NATALI, 2016, p. 274-278; ZINGANO, 2007, p. 427-461.

3. Para essa brevíssima e, claro, incompleta descrição do conflito da vontade, recorro ao livro de Cf. NOVAES, 2007, especialmente ao capítulo “Livre-arbítrio e liberdade na condição humana”, p. 287-322, em particular p. 307, n. 6.

deixam de apresentar correspondência entre o que uma afirma como bem e o que a outra persegue/deseja como bem.

Se há mais de um tipo de *akrasía*, em pelo menos um deles a caracterização tradicional não parece se adequar perfeitamente.

A causa desse desacordo não me parece residir exatamente na fraqueza do querer (*boulêsis*). Haveria como que uma suspensão da atividade racional (o que ocorre com o louco, o sonado e o bêbado) e, conseqüentemente, do querer que a acompanha. Nesse sentido, a razão do acrático é ineficiente (suspensão da razão), ela não tem autoridade prática e é tão vazia de significado quanto os versos de Empédocles na boca dos loucos e dos bêbados.

Aristóteles aborda a *akrasía* no Livro VII da *Ética a Nicômaco*, livro precedido por suas análises sobre a *eudaimonía*, sobre a virtude moral e as virtudes intelectuais. A despeito das controvérsias sobre a ordenação dos livros, não parece artificial a posição que ocupa o tema da *akrasía* visto que, em primeiro lugar, nem a *akrasía* nem a *enkráteia* são idênticas à virtude ou ao vício, tampouco um gênero diferente (*Eth. Nic.* 1145b1-3). Controlar ou não controlar a evasão de maus apetites não caracteriza nem a virtude nem o vício, embora não se possa dizer que pertençam a um gênero distinto daquele que diz respeito à nobreza ou vileza das ações humanas. Em segundo lugar, afirma-se que o *phrónimos* também não poderia ser *acrático*. Sabemos que o *phrónimos* jamais poderia ser vicioso, pois virtude moral e *phrónēsis* supõem-se mutuamente na medida em que o que caracteriza a ação virtuosa é tanto a qualidade do fim almejado (garantida pela virtude moral) quanto a qualidade das ações por meio das quais o fim é realizado (obra da *phrónēsis*).

De todo modo, a *akrasía* é algo a ser evitado tanto quanto o vício (*kakía*) e a bestialidade (*thēriótēs*) (*Eth. Nic.* 1145a16-17), ainda que o *acrático* não esteja tão baixo na escala dos vícios quanto o está o *akólastos* (intemperante).

O livro VII da *Ética a Nicômaco* expõe algumas das opiniões aceitas (*dóxai*) sobre a *enkráteia* e a *akrasía*, entre elas a tese socrática acerca da impossibilidade da *akrasía*. O ponto de partida de Aristóteles são essas opiniões das quais pretende extrair sua verdade depois de depurá-las de suas falsidades e erros.

Sobre a *enkráteia* e a *kartería* (continência e fortaleza) se diz que: a) são boas e dignas de louvor; b) que o continente não abdica da conclusão de seu raciocínio, mas persiste nele; c) que o continente, sabendo que seus apetites (*epithymíai*) são maus/excessivos, não lhes dá ouvidos, não os segue, por causa da razão⁴.

4. Deixo de lado, ao menos provisoriamente, a opinião que identifica ou distingue temperante (*sôphôn*) e continente (*enkratēs*), intemperante (*akólastos*) e incontinente (*akratēs*), e a que nega

Sobre o *akrasía* se diz que a) é uma coisa má e censurável; b) que o incontinente sem demora abandona a conclusão de seu raciocínio; c) faz coisas que sabe serem más/excessivas por estar sob o domínio da afecção/paixão ou por ser levado pela paixão (*páthos*).

O que há de comum entre o continente e o incontinente é a posse de maus apetites e um *correto julgamento* acerca do que é bom e mau. O continente é capaz de resistir a esses apetites por estar sob a influência do seu raciocínio; o incontinente é incapaz de resistir por estar sob a influência da paixão.

Parece-me possível afirmar que esses maus apetites não têm o poder de destituir a razão de sua capacidade de julgar com retidão. E exatamente por isso não é permitido identificar incontinência e intemperança. O intemperante é levado por sua própria escolha, pensando que deve buscar sempre o prazer imediato; o acrático busca os mesmos prazeres, mas não pensa que deva buscar sempre o prazer imediato ou evitar o sofrimento imediato. O *acrático* abandona o cálculo racional. O *acrático* sabe que sua ação é má (sabe que o que busca não é bom), mas abandona esse conhecimento porque está possuído pela afecção, o continente abandona seus apetites porque sabe que eles são maus.

Não nos é possível identificar a proveniência de todas as opiniões que Aristóteles apresenta, mas pelo menos uma delas é atribuída a Sócrates, cuja exposição pode ser acompanhada no diálogo *Protágoras* de Platão.

Trata-se de investigar se é possível que um homem que julga com retidão o que é bom para si seja acrático em sua conduta ou, na formulação corrente, se é possível que ele saiba o que é o bem, mas não o põe em prática.

O *Protágoras* expõe a contradição envolvida nessa afirmação. Ninguém age contrariando o que julgou ser o melhor, ser um bem, tese que será provada por Sócrates durante o percurso do diálogo que vai de 352a a 358d.

O ponto de partida aqui é saber se a ciência (*epistémē*) é capaz ou não de guiar ou comandar as ações, já que há homens que, embora sejam dotados de ciência, não se deixam governar por ela, mas pela cólera, pelo prazer, pela dor, algumas vezes pelo amor, e muito frequentemente pelo medo, daí muitos considerarem a ciência mais ou menos como uma escrava que se deixa arrastar por esses apetites (*Prot.* 352c1-2). A questão aqui é saber se a ciência é soberana⁵ no governo das ações humanas, de maneira que ninguém que conheça o bem e o mal se deixaria dominar por nada que não fosse o que a ciência ordena.

Há, no entanto, a opinião segundo a qual alguns, mesmo sabedores do que é o melhor para si, fazem uma coisa diferente, embora pudessem pô-lo em prática. incontinência ao *phrónimos* e os que afirmam a possibilidade de o *phrónimos* ser incontinente. Existe uma incontinência com respeito à cólera, à honra e ao lucro?

5. Termo que tomo de Woods.

A causa de semelhante anomalia seria o fato de esses homens se deixam *vencer e dominar* pelo prazer, ou pela dor, ou por qualquer das causas enumeradas acima. Sócrates compreende diferentemente essa anomalia: “ser vencido pelos prazeres” é a resposta que se dá quando se desconhece a verdadeira causa da derrota, que é a ignorância.

Nem tudo o que é bom o é por evitar dor e sofrimento, logo, nem tudo o que é bom termina necessariamente em prazer, nem tudo o que é mal termina necessariamente em dor. De modo que nem sempre é possível identificar bem e prazer, mal e dor (*Prot.* 355a): há casos em que o prazer tem como consequência um mal e casos em que a dor tem como consequência um bem. Se há acordo sobre isso, e se a ação não visa senão sua consequência, é absurdo afirmar que o homem apesar de muitas vezes saber que o mal é mal não deixa de praticá-lo (embora tenha a liberdade de decidir de outra forma) por ser arrastado e subjugado pelo prazer (*Prot.* 355a-b).

Em diversas ocasiões é preciso pesar prazeres presentes em relação a sofrimentos futuros ou sofrimentos presentes em relação a prazeres futuros. Muitas vezes, pela *força das aparências*, somos levados a inverter a relação entre as coisas (*Prot.* 356d) e tomar o que presentemente parece mais forte ou mais numeroso como sendo melhor do que o que está afastado de nós (no tempo). O que corrige essa ilusão é a *arte da medida* que assegura a verdadeira relação entre as coisas (*Prot.* 356e), conhecimento que deve revelar o excesso, a falta ou a igualdade de uns com relação aos outros (*Prot.* 357b). Ora, quem erra na escolha de prazeres e sofrimentos, isto é, dos bens e dos males, erra por falta de conhecimento da medida (*metrētikēs*), de forma que ser vencido pelo prazer é a maior ignorância (*Prot.* 357d-e). Por último, se todas as ações que têm por fim uma vida agradável e sem sofrimentos são belas, boas e úteis, e se o agradável é bom, não há ninguém que sabendo ou presumindo que há coisas melhores do que o que ele faz ou pode fazer se decida por aquelas quando depende exclusivamente dele realizar o melhor. Ser inferior a si mesmo não é mais do que ignorância, como é sabedoria alguém dominar-se (*Prot.* 358b-c).

Desse modo, quando se fala em “ser dominado” presume-se outra força operando na determinação de um ato que não a intelectual. Isso a que chamam de uma “força que subjuga” não passa de ignorância e falta de discernimento sobre o que seja a ciência e, em geral, a causa própria das ações. Nenhuma força é capaz de arrebatá-lo ou escravizá-lo o conhecimento adquirido do que é o melhor, porque o que é melhor e mais forte, a razão, não se deixa vencer pelo que é pior e mais fraco (a parte sensível). Se os homens fazem o que não deveriam fazer, isso se deve ao fato de, em lugar do verdadeiro conhecimento, operar neles um outro tipo de conhecimento, que é a opinião, um conhecimento aproximativo a respeito das coisas tal como nos

aparecem, e as coisas tal como aparecem são também as que nos enganam. Portanto, a *akrasía* é incompatível com o conhecimento.

Ao expor as dificuldades envolvidas nas opiniões sobre a *akrasía*, Aristóteles retoma exatamente a conclusão do argumento presente no *Protágoras*: ninguém que julga com retidão abandona o raciocínio levado pelo *páthos*, porque ninguém age contrariando a si mesmo, exceto quando é compelido a fazer algo que ele não escolheria por ele mesmo fazer⁶.

Para Michael Woods, essa conclusão, no entanto, não significa que Sócrates estaria negando a ocorrência da *akrasía*, dos desejos que podem levar a razão a perder o controle das ações. O que Sócrates estaria negando na *akrasía* é a “combinação da afirmação da supremacia do conhecimento com um *éndoxon* segundo o qual a pessoa envolvida na *akrasía* ‘sabe’ que o que ela está escolhendo é a pior de duas direções de ação”⁷.

Homens podem agir contrariando suas crenças, o que é antes prova de ignorância. Mas se a *akrasía* é efeito da ignorância, o que o acrático ignora? Ele não ignora o que deve fazer ou do que deve se abster antes de ser tomado pela afecção ou ele não ignora que não deve agir segundo o prazer do momento? De que ignorância se trata? Ou usando a formulação de Aristóteles: o acrático sabe ou não sabe que o que ele faz é mau? Se sabe, em que sentido ele sabe?

No Livro III da *Ética a Nicômaco*, no contexto da afirmação do caráter voluntário (da responsabilidade do agente) dos atos vergonhosos que pratica, mesmo quando decorrem da força coagente do prazer, Aristóteles distingue a ação *por ignorância* (*di'áгноian*) da ação *na ignorância* (*agnooúnta*). Em primeiro lugar, um ato por ignorância é não voluntário (*di'áгноian oukh hekoúsion*), ou seja, o agente não é integralmente causa própria de sua ação, nem propriamente escolheu o ato por ele mesmo, mas também não agiu coagido por motivos alheios a si mesmo (*akouúision*). É um ato que não é completamente voluntário nem completamente involuntário, por isso é um ato não voluntário. Se o agente experimenta aflição e arrependimento por causa do ato praticado esse ato pode ser classificado como involuntário. O agente não escolheu esse ato por causa deste mesmo ato e o pôs em prática conhecendo as circunstâncias envolvidas em sua efetivação. Se não sente nenhum arrependimento ou aflição, o agente agiu não voluntariamente.

Agir na ignorância, por outro lado, não é agir desconhecendo uma ou outra das circunstâncias envolvidas na ação: por exemplo, que aquele anel poderia ferir; que aquele que vejo como inimigo é, na verdade, meu próprio pai ou filho. Agir na ignorância é agir sem conhecimento do que se faz, é estar em falta sem sabê-

6. Tal como o homem que é compelido por um tirano a cumprir uma ação vergonhosa sob a ameaça de ter seus pais e filhos mortos caso se recuse. Cf. Arist. *Eth. Nic.* 1110a4-6.

7. WOODS, 1990, p. 236. O termo *éndoxon* remete a uma opinião reputada.

lo, como o embriagado ou colérico (*Eth. Nic.* 1110b25-27). Trata-se de uma ação involuntária porque o agente ignora as “particularidades do ato (*kath'hékasta*), isto é, as circunstâncias e seu objeto” (*Eth. Nic.* 1110b33-1111a2), o que acaba também por trazer dor e arrependimento.

Ora, não agiria também o acrático na ignorância? E na ignorância do quê, posto que ele não ignora as regras gerais de conduta (o que lhe renderia censura), nem parece ignorar o que ele deve fazer e do que deve se abster (o que caracteriza o homem perverso, o *akólastos*). Sua ignorância é concomitante ao momento em que está sob efeito de uma poderosa e incontrolável afecção, razão pela qual ele será comparado ao bêbedo e ao louco, que ignoram o que fazem. Voltarei a isso um pouco à frente.

A divergência de Aristóteles em relação à concepção de Sócrates sobre a *akrasía* parece já estar indicada nos próprios termos da formulação de sua pergunta: o *acrático* sabe (*eidótes*) ou não sabe que o que ele faz é mau? Se sabe, como ele sabe, de que maneira ele sabe? (*Eth. Nic.* 1146b9-10).

A conclusão do *Protágoras* indicava que o verdadeiro conhecimento sobre o bem e o mal é *razão suficiente* para a boa ação, já que quem conhece não se deixa dominar por nada e só faz o que o conhecimento lhe ordena. Do ponto de vista da ética aristotélica, contudo, não só o conhecimento sobre a bondade ou maldade do fim não é razão suficiente do agir humano, como a posse do conhecimento não basta para que ele seja operativo.

A palavra conhecer é usada em dois sentidos. A respeito de quem possui um conhecimento, mas não está exercendo-o; a respeito de quem possui o conhecimento e está presentemente exercendo-o. E fará diferença se o homem que pratica o que não deve possui o conhecimento, mas não o exerce, ou se o exerce; a segunda hipótese parece estranha, mas não a primeira. (*Eth. Nic.* 1144b31-35). A distinção entre *héxis* (disposição) e *enérgeia* (atividade/uso da disposição) permite a Aristóteles mostrar que se, por um lado, não parece fazer sentido algum afirmar que alguém, no momento em que está exercendo/pondo em prática seu conhecimento, age contra o conhecimento em exercício, como ensina Sócrates, é possível, porém, que o *acrático* aja contrariando o próprio conhecimento desde que esse conhecimento permaneça como *héxis*, não como *enérgeia* (atividade).

Mas Aristóteles concorda só parcialmente com Sócrates, dando ensejo ao exame do problema a partir de seus próprios termos. Os opostos, conhecer e ignorar, são substituídos pela distinção metafísico-semântica interna ao conceito. Afirmar que conhecimento se diz de muitos modos permite pensar a *akrasía* não mais como uma contradição que escancara a ignorância do agente sobre o que é bem

e mal e sua relação com o prazer e o sofrimento. Se o bem e o mal morais não têm independência em relação ao bem e mal ontológicos, a teoria contradiz os próprios fatos. Mas o problema não parece se restringir a uma questão de adequação, ainda que ele tenha sido expressamente mencionado em *Ética a Nicômaco* (1145b28-29). Parece que negar a existência da *akrasía* pela sua redução à ignorância não explica satisfatoriamente o que vem imediatamente a seguir ao argumento da adequação entre teoria e fato: “o homem que age *acriticamente* não pensa, antes que a afecção lhe sobrevenha, fazer o que faz quando já está tomado pela afecção”⁸.

Esse homem, antes de ser acometido pela afecção, sabe o que ele deve fazer e do que deve se abster (o que o vicioso ignora); ele não ignora o que lhe é vantajoso (*sympphéronta*), causa do vício, nem ignora as regras gerais de conduta (*hē kathólou*), o que é passível de censura. Então como é possível explicar a *akrasía* como um tipo de erro cuja causa é a falta de conhecimento do que é bom ou mau para si? De que tipo de ignorância estamos falando? Porque, para todos os efeitos, este homem sabe e não sabe. Esse caso não parece poder ser respondido levando em consideração apenas o âmbito da *epistēmē*, mesmo que não seja possível renegá-lo. É pelo modo como se enfrentam razão e apetite que virá a solução do problema, aliás conflito declarado desde o livro I (1102b16-18). O que não quer dizer que não será dado a cada um o seu quinhão de responsabilidade.

Agir contrariando o que se sabe ser o melhor é uma falha intelectual quando, das duas proposições das quais faz uso a razão prática, a premissa universal (*tō kathólou*) e a particular (*kath'hékasta*), o agente possui ambas, mas tem em ato apenas a universal. Um dos possíveis erros de julgamento apontado nos *Primeiros Analíticos* talvez possa ajudar na compreensão da falha acima descrita:

Toda mula (B) é estéril (A).

Este animal (C) é uma mula (B).

Ao invés de: Este animal (C) é estéril (A), o agente conclui: Este animal está prenhe.

A falha reside no fato de o agente possuir um conhecimento disjuntivo de ambas as premissas e o conhecimento em ato da universal. O erro em que incorreu o agente foi o de não unir ambas as premissas para pensá-las em conjunto. O que resultará na produção de um falso silogismo na medida em que não é uma síntese intelectual, mas uma conclusão falsa que resulta de uma simples experiência

8. Formulação de Tomás de Aquino em seu comentário à *Ética a Nicômaco* (1145b30-32) (§1314): “Manifestum est enim quod incontinens antequam passio superveniat, non existimat faciendum illud quod per passionem postea facit (que l’homme, en effet, qui tombe dans l’intempérance ne croie pas, avant de se livrer à sa passion, qu’il devrait agir ainsi, c’est là une chose évidente) ou (This teaching of Socrates casts doubt on much that is clearly evident. So it will be best to examine passion; and, if man sins only through ignorance, the kind of ignorance operating here. Obviously, before the onslaught of passion, an incontinent man knows he ought not to do what he actually does). Os destaques são meus.

sensível, e que mantém na ignorância a verdadeira conclusão⁹, porque desconhece que A se aplica a C (toda mula é estéril se aplica a este animal).

O mesmo parece valer para os casos em que o agente conhece de um certo modo a particular, isto é, mediante a universal, como *héxis*, mas não em ato. Erramos ou nos enganamos quando ignoramos o particular, mesmo conhecendo o universal. Conhecer o que seja a saúde de nada vale para o médico que ignora como curar este homem particular ou como curar uma doença em particular¹⁰. Ou o universal aparece no particular a partir da síntese operada pela intelecção das duas proposições, ou então “nada impede saber e errar a respeito de uma mesma coisa, desde que esse conhecimento e esse erro não sejam contrários” (*An. Pr.* 67b5-6). Nada impediria a *akrasía* nesses termos, já que o que a caracteriza é a ignorância do particular, particular que ele sabe e não sabe quando se encontra tomado pela afecção.

É preciso fazer uma última distinção que, segundo creio, pelo menos por enquanto, é a mais representativa da *akrasía*.

Acontece aos homens possuírem o conhecimento em outro sentido que os acima mencionados; pois naqueles que possuem conhecimento sem usá-lo observamos uma diferença de disposição que comporta a possibilidade de possuir conhecimento em certo sentido e ao mesmo tempo não o possuir, como sucede com os que dormem, com os loucos e os embriagados. Ora, é justamente essa a condição dos que estão sob a influência da paixão [cólera, apetites sexuais e outros ligados aos prazeres do tato e paladar] (*Eth. Nic.* 1147a10-15).

Não se trata mais do conhecimento em ato da universal e em *héxis* da particular, mas do conhecimento (da universal e da particular) que não passa ao ato. Esse caso, afirma Aristóteles, comporta a possibilidade de possuir o conhecimento em certo sentido e ao mesmo tempo não o possuir. O que isso pode significar? Possuir o conhecimento sem usá-lo em certo sentido significa agir às cegas, agir sem aquela orientação do *lógos* ou do *orthós lógos* que mostra o que seja o bem real a ser perseguido:

Pois é exatamente como no caso da paralisia, em que as partes do corpo, quando nos propomos movê-las à direita, dirigem-se, ao contrário, à esquerda. Em relação à alma dá-se o mesmo: é na direção contrária à razão que se dirigem os impulsos do acrático (*Eth. Nic.* 1102b18-22).

9. *An. Pr.* 67a34. Valho-me das explicações de Tricot para a referida passagem.

10. Não basta saber que a saúde é o equilíbrio do quente e do frio. Este é um conhecimento formal que não é capaz de curar ninguém. O conhecimento organizado deve se adaptar aos sujeitos individuais e às circunstâncias singulares/particulares (*Phdr.* 268b-270b). O caráter geral do conhecimento, em Platão, obedece à convicção de que cada coisa é solidária do todo (Cf. *Phèdre*, Notice, p. XLVII. Só o dialético filósofo tem a aptidão para ver as coisas em seu conjunto, a ter um espírito *synoptique*).

O apetite do acrático então se impõe como força motriz surda e desobediente (*Eth. Nic.* 1149b1), o que ilustra a tese sobre a independência do desejo para mover o homem, ao mesmo tempo em que expõe a ausência do controle de si, que caracteriza o acrático.

Com efeito, louvamos o princípio racional (*tón lógon*) do homem continente (*enkratoús*) e do incontinente (*akratoús*) ou a parte da alma que os exorta a cumprir com retidão as mais nobres ações. No entanto, neles se manifesta um outro princípio que, por sua própria natureza, está fora do princípio racional, princípio com o qual o racional está em conflito e em oposição (*Eth. Nic.* 1112b13-18).

Esta é a condição dos que agem sob a influência das paixões, pois “explosões de cólera, de apetite sexual e outras paixões alteram materialmente a condição do corpo” e os fazem abandonar o resultado de sua deliberação, do que se arrependem (*Eth. Nic.* 1150b39). Os incontinentes encontram-se em estado semelhante: agem como se não possuíssem conhecimento e, nessa medida, erram porque seu princípio racional está impedido momentaneamente pelas paixões. Mesmo possuindo conhecimento independentemente de sua utilização, a influência do apetite impede que a posse do conhecimento passe ao ato (*Eth. Nic.* 1147a11-17).

Mas, se for assim, eu não tenho certeza se a melhor descrição da *akrasia* é a que a vê como uma fraqueza da vontade. Parece-me, ao contrário, que o domínio integral do *páthos*, ainda que momentâneo e intermitente, como a epilepsia, impede a razão de se impor como faculdade diretiva das ações segundo seu correto discernimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTOTE. *L'organon*. Traduction nouvelle avec notes par J. Tricot. Paris, Vrin, 1987-1995. 5 vols.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornhein da versão inglesa de W. D. Ross. *Os Pensadores, III: Aristóteles*. Seleção de textos de J. A. Motta Pessanha. São Paulo, Abril, 1987³, tomo 2, p. 4-196.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethic*. With an English Translation by H. Rackham. Loeb. London, Heinemann, 1934².

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethic*. With an English Translation by H. Rackham. Loeb. London, Heinemann, 1934².

IRWIN, T. H.. *The development of ethics. A historical and critical study*. Volume I: from Socrates to the reformation. Oxford: Oxford University Press, 2011.

NATALI, C. *Aristotele*. Roma: Carocci editore, 2^a. ed. 2016.

NOVAES, M.. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

PLATON, *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon ROBIN. *Œuvres complètes*, IV(3). Paris, Les Belles Lettres, 1947.

ROSS, W. D.. *Aristóteles*. Trad. de L. F. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

THOMAS AQUINAS. *Commentary on Nicomachean Ethics*. Transl. by C. I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, 2 volumes.

WOODS, M. J., "Aristotle on Akrasia" in ALBERTI, A., ed., *Studi sull'etica di Aristotele*. Naples, Bibliopolis, 1990; pp. 227-262. [L] [A]