
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

O paradoxo do insensato acrático

The paradox of the akratic fool

Alice Haddad*

 <https://orcid.org/0000-0002-4690-0878>

Resumo: Neste artigo traduzimos e interpretamos a passagem de *Ética a Nicômaco* 7.1146a21-32, em que Aristóteles traz um paradoxo sofístico ao apresentar as dificuldades em torno do tema da acrasia. Baseamos nossa análise na descrição de paradoxos de *Acerca das Refutações Sofísticas* e na explicação do funcionamento do silogismo prático de *Movimento dos Animais*. Por fim, apresentamos o argumento apresentado no paradoxo, que equivale um insensato acrático a um sábio, e sustentamos que esse raciocínio sofístico é superficial, funcionando, porém, como um elemento que estimula à investigação filosófica.

Palavras-chave: Paradoxo; acrasia; silogismo prático.

Abstract : *In this paper, we translate and interpret the passage from Nicomachean Ethics 7.1146a21-32, in which Aristotle presents a sophistical paradox when discussing the difficulties surrounding the theme of akasia. We base our analysis on the description of paradoxes in On Sophistical Refutations and on the explanation of the functioning of the practical syllogism in Movement Animals. Finally, we present the argument put forward in the paradox, which equates an akratic fool with a sage, and we maintain that this sophistical reasoning is superficial, though it functions as an element that stimulates philosophical investigation.*

Keywords: Paradox; akasia; practical syllogism.

* Alice Haddad é docente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF) e membra do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) da mesma Universidade.

Introdução

No livro VII da *Ética a Nicômaco*, dedicado, em sua maior parte, ao tema da acrasia, uma breve passagem nos chama atenção. Em 1146a21-32, Aristóteles menciona uma argumentação sofística que traria dificuldades para a compreensão do tema. Nosso propósito, neste artigo, é traduzir essa curta passagem, interpretá-la à luz de *Acerca das refutações sofísticas* do mesmo autor, e depois tentar mostrar a superficialidade do paradoxo sofístico que ali aparece no contexto da *Ética*.

ἔτι ὁ σοφιστικὸς λόγος [ψευδόμενος] ἀπορία· διὰ γὰρ τὸ παράδοξα βούλεσθαι ἐλέγχειν, ἵνα δεινοὶ ᾖσιν,¹ ὅταν ἐπιτύχωσιν, ὁ γενόμενος συλλογισμὸς ἀπορία γίνεται· δέδεται γὰρ ἡ διάνοια, ὅταν μένειν μὴ βούληται διὰ τὸ μὴ ἀρέσκειν τὸ συμπερανθέν, προιέναι δὲ μὴ δύνηται διὰ τὸ λῦσαι μὴ ἔχειν τὸν λόγον. συμβαίνει δὴ ἕκ τινος λόγου ἡ ἀφροσύνη μετ' ἀκρασίας ἀρετῇ· τὰναντία γὰρ πράττει ὢν ὑπολαμβάνει διὰ τὴν ἀκρασίαν, ὑπολαμβάνει δὲ τὰγαθὰ κακὰ εἶναι καὶ οὐ δεῖν πράττειν, ὥστε τὰγαθὰ καὶ οὐ τὰ κακὰ πράξει.² (Arist. *Eth. Nic.* 1146a21-32, ed. Bywater 1894).

Também o argumento sofístico [enganador] é uma dificuldade. Com efeito, por pretenderem expor paradoxos, a fim de serem tidos por hábeis, quando o conseguem, a dedução que surge se torna uma dificuldade. De fato, o pensamento fica travado, uma vez que não quer, por um lado, estabilizar, por não se satisfazer com o concluído; e que não consegue, por outro lado, avançar, por não ter a solução do argumento. Decorre de certo argumento que a insensatez unida à acrasia é uma virtude. Com efeito, ela realiza o contrário daquilo que admite por causa da acrasia, e como admite que o bem é mau e não deve praticá-lo, praticará o bem e não o mal³.

O paradoxo

A passagem é interessante para quem estuda o *Acerca das refutações sofísticas* (SE) porque traz um exemplo claro de conversação sofística e com uma descrição não só do mecanismo do engano, como do efeito operado no adversário. O primeiro ponto que devemos trazer, para iniciar a apresentação do tema, é que Aristóteles, em SE, faz uma tipologia das conversações (τὸ *dialégesthai*), distinguindo quatro gêneros: a conversação didática, a dialética, a peirástica e a erística⁴. Essa última é identificada com o tipo sofístico, indicando

¹ Deixei ὅταν ἐπιτύχωσιν entre vírgulas, assim como Rackham (1934, *ad loc*). Se não tivesse posto, “quando conseguem” se tornaria uma condição para que os sofistas fossem tidos como hábeis. Colocando as vírgulas, o efeito de interpretação é que o sucesso do sofista, na empreitada de fazer o adversário proferir um paradoxo, faz surgir uma dificuldade. As duas leituras são possíveis, mas a segunda me pareceu mais interessante. O foco fica maior no problema que o paradoxo traz, e não na intenção de o sofista ser tido como esperto.

² Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1146 a21-32, ed. Bywater 1894.

³ Todas as traduções de texto grego são nossas.

⁴ Aristóteles, *Acerca das refutações sofísticas*, 165 a 38-39.

uma certa confusão (ou fusão), intencional ou não, entre essas duas figuras, a saber, o erístico e o sofista, diferenciados por Aristóteles não pela argumentação que utilizam, mas por suas finalidades ao usá-la: o primeiro visaria à vitória nas disputas, o segundo visaria ao lucro⁵. De fato, percebe-se que alguns dos argumentos descritos em *SE* foram atribuídos por Diógenes Laércio a Eubúlides, um erístico⁶ – precisamente, os argumentos do velado, do sorites e do mentiroso⁷. Entretanto, tanto esses argumentos quanto os demais de origem desconhecida recebem o mesmo tratamento pelo filósofo, sendo considerados maliciosos e defeituosos, sendo tarefa do dialético entender os erros desses argumentos e solucioná-los⁸.

A conversação erística (ou sofística) envolve um interrogante (o sofista) e um respondente. As perguntas são de resposta “sim ou não”, ou são perguntas com duas possibilidades de resposta apenas. A conversação é considerada um argumento na medida em que as respostas dadas formam premissas, das quais se segue uma conclusão. O importante, para o interrogante, é que essa conclusão, à qual o próprio respondente chega, seja embaraçosa para ele, ou por levá-lo à contradição (quando então há refutação), ou por levá-lo a proferir um paradoxo, uma flagrante falsidade, ou por levá-lo a cometer solecismo, ou repetição vocabular⁹. Nesses casos, a vitória é do interrogante.

A finalidade erística de fazer o interlocutor proferir um paradoxo é explicitada em *SE*, cap. 12. Aristóteles, ali, usa, intercambiavelmente, os termos *parádoxon* e *ádoxon*, que traduzimos por “paradoxo” e “contrassenso”. Importante notar que ambos os termos denotam uma opinião “contra a corrente”, que se destaca por ser incomum ou facilmente atacável¹⁰. Para o sofista conseguir isso, a primeira dica que Aristóteles dá é a de examinar a qual grupo (*génos*) o respondente pertence¹¹ e, partindo dessa informação, fazer perguntas que o faça

⁵ *Ibidem*, 171 b 25-29.

⁶ “Erístico” era uma das designações possíveis para um seguidor de Euclides. Eles também eram conhecidos como megáricos e dialéticos. Cf. DL 2.106.

⁷ O argumento do velado, em *SE* 179a33-34, tem sua invenção atribuída a Eubúlides em DL 2.111 e consta como título de um diálogo seu em DL 2.108; o sorites, em *SE* 179a35, é título de diálogo de Eubúlides em DL 2.108; assim como o argumento do mentiroso, em *SE* 180b2-5, também título de diálogo de Eubúlides em DL 2.108.

⁸ *Ibidem*, 170 b 8-11, 172 b 5-7.

⁹ *Ibidem*, 165b13-18.

¹⁰ No contexto da *Retórica*, essa concepção de *parádoxon* fica bem clara, exigindo do orador que se vale de máximas paradoxais, isto é, não aceitas comumente, provas ou explicações adicionais. Ver essa discussão em Aristóteles, *Retórica*, 1394b9-11; 32-34; 38-40.

¹¹ É comum a interpretação de que *génos* aí se refere a escola filosófica (cf., *ad loc*, Hecquet, 2019; Dorion, 1995; Tricot, 2007; Candel Sanmartín, 1982, v. 1; Forster, 2000). Embora não haja nada no trecho que indique

dar respostas paradoxais, isto é, pouco aceitáveis para a maioria das pessoas. Aristóteles não dá exemplos dessa situação específica em *SE*, mas entendo que dá em *Tópicos* 1.104b20-22, ao tratar da noção de tese, definida como “uma assunção paradoxal¹²”. São três os exemplos que ali aparecem: “não é possível contradizer”, atribuído a Antístenes; “tudo se move”, atribuído a Heráclito; e “o que é é um”, atribuído a Melisso. Em *SE*, a solução que Aristóteles oferece contra esse tipo de conduta sofística é responder que o paradoxo não resulta, nesses casos, de um argumento. A vitória parece decorrente do choque produzido nos espectadores. Pelo fato de responder contrariamente ao que eles pensam, o respondente já está derrotado na disputa.

Uma outra forma de produzir paradoxos é a partir do contraste entre o que se pensa e o que se fala. Aristóteles dá dois exemplos desse contraste: pessoas que dizem que ter uma bela morte é melhor do que viver prazerosamente, mas querem o contrário; e pessoas que dizem que trabalhar de modo justo é melhor do que enriquecer de modo vil, mas querem o contrário. Partindo desse contraste entre opiniões manifestas e opiniões escondidas, o sofista deverá escolher agir de acordo com o respondente. Se o respondente não expressa suas vontades, mas essas opiniões consideradas mais nobres, o sofista deve fazer perguntas que o leve a responder sobre suas vontades escondidas. Se o respondente se expressa como realmente pensa, revelando suas vontades, o sofista deve fazer perguntas que o leve a responder com as opiniões geralmente manifestas, mais nobres. Esse caso específico é diferente do anteriormente analisado. No último, a própria resposta de alguém pertencente a um grupo com opiniões pouco aceitáveis já gerava o contraste que se desejava. A resposta estranha já estabelecia o contraste com a opinião comum. Nesse segundo tipo de paradoxo, temos o contraste estabelecido a partir das respostas dadas de maneira diferente. Para o ouvinte da disputa, o respondente soa incoerente – não contraditório, o que transformaria o discurso conduzido pelo sofista em uma refutação¹³.

isso, acredito que os tradutores tenham sido influenciados pela passagem dos *Tópicos* que citaremos logo em seguida.

¹² *Hypólepsis parádoxos*. Traduzimos por “assunção paradoxal” porque, além de ser um enunciado ou um juízo paradoxal, é admitido, assumido por certa pessoa ou grupo.

¹³ “A refutação é uma dedução acompanhada da contradição da conclusão” (*Ibidem*, 165a2-3), isto é, ela acontece quando o interrogante obtém do respondente, e dedutivamente, uma conclusão que contradiz sua tese inicial. A refutação aparente, empreendida pelo sofista, faz parecer que se obtém dedutivamente uma contradição do respondente.

Há lugares (*tópoi*) férteis para a produção de paradoxos, e Aristóteles menciona aquele que é o mais usado: o conflito entre lei ou convenção (*nómos*) e natureza (*phýsis*). O filósofo menciona o personagem Cálicles do *Górgias* de Platão como alguém que produz esse tipo de paradoxo, mas estende essa crença na oposição entre natureza e lei a todos os antigos (*hoi arkháioi dè pántes*¹⁴). Para eles, a justiça conforme a lei seria bela, mas conforme a natureza não seria bela. Então, para a produção do paradoxo, bastaria fazer o interlocutor que fala conforme a natureza responder conforme a lei e vice-versa. Com isso, aconteceria ou a refutação, em caso de contradição, ou o paradoxo.

Cabe notar que nos dois exemplos anteriores (vontades manifestas x vontades escondidas; natureza x lei), há o conflito de opiniões partindo do mesmo emissor, e é isso que gera estranheza e impressão de incoerência. Isso acontece porque o mesmo respondente é forçado a falar de uma mesma coisa, mas considerando aspectos diferentes. Um respondente não treinado no jogo erístico, não estabelecendo essas particularidades, não verbalizando essas sutis distinções, acaba derrotado, soando inconsistente, como alguém que não consegue fixar-se em uma opinião e defendê-la.

A terceira modalidade de produção de paradoxos¹⁵ descrita por Aristóteles consiste em gerar o conflito de opiniões a partir de um único respondente, mas dessa vez deixando-o em situação embaraçosa com qualquer das duas respostas. Recapitulando, na primeira modalidade se investiga uma opinião em geral inaceitável que o respondente teria e se o faz emití-la. Na segunda modalidade, verifica-se como ele responde sobre determinado assunto, e se o faz emitir resposta diferente fazendo-o considerar outros aspectos. Na terceira modalidade, se obriga o respondente a uma decisão de antemão embaraçosa, difícil. “A quem se deve obedecer? Aos sábios ou ao pai?” Qualquer resposta é ruim, como é ruim a pergunta sofística, que intencionalmente não leva em consideração contexto, circunstância, e que exige uma resposta única para uma questão que é complexa e cuja resposta depende de muitos fatores. Mas, assim como num jogo, quem não é rápido e não está preparado perde.

¹⁴ *Ibidem*, 173 a9.

¹⁵ Importante ressaltar que Aristóteles não enumera nem estabelece uma tipologia dos paradoxos. Ele segue descrevendo as formas de se produzi-los e de modo bastante sucinto, aliás como é comum ao longo de todo o texto na descrição dos diferentes mecanismos usados pelo sofista/erístico para derrotar seu oponente na conversação.

Outro elemento muito interessante da passagem, e que não é explorado em *SE*, é a descrição da aporia, mas da maneira como ela ocorre *internamente* (usando um vocabulário aqui talvez impróprio pela incapacidade de encontrar outro). Aristóteles, como um bom leitor de Platão, que explorou em diversos diálogos a encenação desse momento de impasse (talvez a mais significativa em *Mênon* 79e-80d1), explica o que acontece no âmbito do pensamento (*diánoia*) quando irrompe a aporia, que não é uma dificuldade qualquer, mas uma dificuldade que gera perplexidade, confusão, assombro. O pensamento (*diánoia*) fica amarrado, atado, preso (*dédetai*), isto é, não é possível pensar uma saída. Ele não consegue nem permanecer no lugar (*ménein*; imaginemos que na mesma opinião que sustentava), porque o que foi concluído não o satisfaz; nem avançar (*proiénai*), por não ter a solução (*tò lûsai*) para o argumento¹⁶. A ideia de “solução” é bastante empregada em *SE*, explorada especialmente a partir do capítulo 18. É possível escapar às malícias da argumentação sofística, mas isso implica entender como elas ocorrem, assim como um certo treino¹⁷. Curioso como o vocabulário remete a algo de muito concreto, à sensação de que estamos amarrados, atados, mas que existe algo que pode desatar (*lûsai*), dissolver, mais abstratamente, *resolver* o problema. Porém, não é isso que ocorre no exemplo da *Ética a Nicômaco*. A imagem é de alguém em estado de aporia, perplexidade, justamente porque não tem a solução.

O argumento sofístico na *Ética*

Cabe olhar com mais cuidado agora para o argumento em si e o contexto em que aparece na *Ética*: “Decorre de certo argumento que a insensatez unida à acrasia é uma virtude (*he aphrosýne met’akrasías areté*). Com efeito, ela realiza o contrário daquilo que admite por causa da acrasia, e, como admite que o bem é mau e não deve praticá-lo, praticará o bem e não o mal.”

A apresentação do argumento sofístico ocorre no início do livro VII. Aristóteles, em 1145b3-8, se propõe a discutir a acrasia a partir do seguinte roteiro: primeiro, o estabelecimento do que aparece (*tà phainómena*) em torno desse assunto; segundo, percorrer suas dificuldades (*diaporésantas*); terceiro, indicar (*deiknύνai*) todas as opiniões reputadas

¹⁶ Uma descrição muito parecida de aporia encontra-se em *Metafísica* 995a31-33.

¹⁷ *Ibidem*, 175a17-27

ou geralmente aceitas (*tà éndoxa*) em torno dessas afecções – senão todas, a maioria ou as mais importantes; quarto, solucionar as dificuldades possíveis de serem solucionadas e observar quais daquelas opiniões resistem. O argumento sofístico se encontra, segundo penso, na segunda etapa do roteiro aristotélico. A primeira etapa, breve, se encontraria em 1145b8-21, iniciada pelo verbo “*Dokeĩ*”, “Parece que...”. E é importante entender o que “aparece” em torno do assunto, essa opinião pouco abalizada (e não as *éndoxa*, opiniões bem reputadas ou geralmente aceitas), porque é a partir dela que surgem as aporias. E isso é algo a que devemos prestar atenção: o argumento sofístico representa um problema quando se lida com a acrasia de forma ainda superficial. O próprio argumento, esperamos que isso fique evidente, é superficial, beirando mesmo o ridículo.

Dentre as opiniões primeiramente elencadas – não as bem reputadas – em torno do tema, uma é relevante para o argumento sofístico: a pessoa com autodomínio (*enkráteia*) é inclinada a cumprir seu raciocínio (*logismós*); enquanto o acrático tende a se afastar do seu raciocínio¹⁸. Numa primeira abordagem mais superficial, portanto, a diferença estabelecida entre quem possui o autodomínio e quem não possui está na inclinação a cumprir ou não um raciocínio. “Raciocínio” (*logismós*) pode ser entendido, como vamos aqui propor, como o silogismo prático, aquela dedução cuja conclusão é a ação.

O silogismo prático

Uma boa explicação sobre o que é um silogismo prático pode ser encontrada no próprio texto aristotélico, no *Do movimento dos animais* (MA), 701a7-33. Enquanto no silogismo que não envolve movimento temos duas premissas pensadas e uma conclusão também pensada, sendo a finalidade do silogismo um conhecimento teórico, no silogismo prático, de duas premissas pensadas segue-se uma conclusão que é uma ação (*prâxis*). “Por

¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1145 b 11-13. As outras opiniões são: (1) “o autodomínio (*enkráteia*) e a firmeza (*kartería*) estão entre as coisas honestas e louváveis, enquanto a acrasia e a moleza (*malakía*) estão entre as coisas ruins e reprováveis”; (2) “o acrático é ciente de que realiza ações ruins por causa da paixão, enquanto o detentor de autodomínio, ciente de que os desejos são ruins, não os segue por causa da razão”; (3) “Que o temperante é detentor de autodomínio e firme, mas, quanto ao detentor de autodomínio e firme, uns dizem que são todos temperantes, enquanto outros, não; e uns que o imoderado é acrático e o acrático imoderado, intercambiavelmente, enquanto outros dizem que são diferentes.” (4) “Ora dizem que não é admissível que o sábio seja acrático, ora dizem que alguns que são sábios e espertos são acráticos”; (5) “pessoas são consideradas acráticas de ânimo, de honra e de lucro”.

exemplo, se alguém pensar que todo homem deve caminhar, e a própria pessoa for um homem, então caminha imediatamente. Por sua vez, se alguém pensar que nenhum homem deve caminhar, e a própria pessoa for um homem, imediatamente para.”¹⁹ O silogismo pode ser ainda um pouco mais complexo, envolvendo algumas etapas no raciocínio: “Preciso de uma coberta, e o manto é uma coberta. Preciso de um manto. Aquilo de que preciso devo produzir. Preciso de um manto. Devo produzir um manto. E a conclusão, ‘devo produzir um manto’, é uma ação.”²⁰ Reparem que são vários os fatores implicados no raciocínio. Apenas no exemplo do manto, temos a percepção do frio; a percepção do frio como algo ruim e que deve ser aplacado; o conhecimento de que cobrir-se aplacará o frio; o conhecimento de que um manto pode funcionar como uma cobertura corporal térmica; e, caso a própria pessoa tenha o conhecimento técnico de como se fabricar um manto, ela conclui que deve fazê-lo. O silogismo prático, portanto, envolve uma série de particularidades restritas a quem o pensa.

É preciso acrescentar, entretanto, que a concepção de que a ação envolve um raciocínio não implica que é a razão que nos move, em última instância, a agir. Pelo menos em *MA* Aristóteles é claro em dizer que a causa última do movimento é o desejo (*órexis*)²¹. Entretanto, o desejo surge de variadas maneiras: ou por meio da percepção, ou por meio da imaginação, ou por meio do pensamento²². Aquele por meio da percepção talvez seja o mais fácil de compreender: sinto frio, desejo me cobrir, sou mobilizado a me cobrir. Por meio da imaginação e por meio do pensamento o desejo surge porque também podemos representar, por exemplo, o frio. Eu não preciso sentir o frio para desejar me cobrir. Posso ver na previsão do tempo que fará frio, conceber o mal-estar que sentirei se não me cobrir ao sair na rua, seja por rememoração de um frio passado, seja porque fui instruída por outra(s) pessoa(s), por exemplo quando viajamos para outro país mais frio do que o nosso pela primeira vez.

A inclinação a buscar me cobrir pode surgir de várias maneiras, mas trata-se, ainda, de uma inclinação, de um desejo. Agora, é claro que podemos prever situações as mais diversas em que o desejo seja gerado por concepções equivocadas de fatos, coisas, palavras. Assim como também pode ocorrer de concepções equivocadas de fatos, coisas, palavras interferirem para que não surja um desejo do qual se teria expectativa, bem como de sua

¹⁹ Aristóteles, *Do movimento dos animais*, 701a13-15.

²⁰ *Ibidem*, 701a17-20.

²¹ *Ibidem*, 701a34-35.

²² *Ibidem*, 701a35-36.

consequente ação. Exemplo disso é o silogismo prático falho analisado por Aristóteles²³ para explicar como a acrasia nem sempre é espantosa, pelo contrário: (1) a pessoa sabe que alimentos secos são benéficos a todos os humanos; (2) a pessoa sabe que é humana; (3) a pessoa sabe que o alimento de certo tipo é seco; (4) mas não reconhece que o alimento à sua frente é desse tipo. Ela age contra o conhecimento que tem – proposições 1, 2 e 3 – ao se ver diante do alimento que lhe seria benéfico, mas, no fim das contas, porque seu conhecimento é lacunar. Por não identificar o tipo de alimento à sua frente, por falta de experiência ou por um problema de percepção, o desejo não é gerado, a ação não acontece. A pessoa, ainda assim, é considerada acrática.

Outra descrição dada por Aristóteles de raciocínio falho e acrático é o das pessoas fisiologicamente alteradas, por embriaguez, loucura, ímpetos de cólera etc. Elas poderiam, em condições regulares, até saber e proferir que deveriam agir de uma ou de outra maneira, mostrando ter certos conhecimentos, porém, sob o domínio das paixões (*páthe*), todo esse discurso supostamente derivado de conhecimento (*epistémē*) não significa nada²⁴. Os acráticos descritos falam como atores, como se os raciocínios não pertencessem a eles. Esses raciocínios que parecem vir de outro lugar não geram desejo.

Aristóteles em seguida dá um exemplo que me parece ilustrar, por meio de um silogismo prático falho e acrático, a situação acima descrita. Primeiro consideremos uma pessoa mobilizada pelo seguinte raciocínio: “É preciso saborear tudo que é doce. Isto é doce.” Conclusão: a pessoa pega o doce e o põe na boca (conclusão perfeita, silogismo que gera ação). Agora consideremos uma pessoa que conhece duas premissas universais: “todo doce é prazeroso” e “não se deve comer doces”. Diante de um doce, reconhecido como tal, mesmo sabendo que não se deve comer doces, a pessoa come. Esse é um silogismo prático falho a partir da segunda premissa universal. Aristóteles explica essa situação dizendo que o desejo (aqui *epithymía*) interferiu, e é o desejo que mobiliza. O filósofo, entretanto, não trata da primeira premissa universal. Não se poderia admitir que o acrático age também a partir do conhecimento de que o doce é muito agradável? Considerar isso implicaria dar sentido às atitudes chamadas de acráticas. O acrático não seria simplesmente alguém que age contra seus raciocínios, mas alguém que em determinadas situações vive o conflito de raciocínios.

²³ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1147a6-9.

²⁴ *Ibidem*, 1147a18-20.

Sendo um deles não verdadeiramente seu, ele não o segue. Ou estando em estado alterado, não reconhecendo como seu o raciocínio que foi seu em momento anterior e em condição regular, não o segue. Com essa proposta, queremos apontar a possibilidade de o acrático não ser um humano de atitudes de todo incompreensíveis, aleatórias. Ele age, como qualquer humano, orientado por uma certa noção do que é bom para ele e do que ele precisa fazer para obtê-lo. A diferença dele para o simples intemperante é que ele tem noções conflitantes do que é bom. Ele sabe que o doce é ao mesmo tempo prazeroso e prejudicial. Ao ver o doce, é tomado por uma paixão que o altera e nubla o conhecimento do prejuízo. A percepção gera o desejo, mas ele não deixa de seguir um raciocínio: doce me dá prazer, vou comer.

A insensatez acrática como a máquina de converter contrários em contrários

A concepção de acrasia apresentada no argumento sofístico não supõe que o acrático tenha raciocínios conflitantes, mas que ele tem, a cada vez, um raciocínio que orienta para uma ação e, no entanto, ele realiza o contrário. Ora, mas como o acrático do argumento é *áphron*, isto é, insensato ou louco (as duas traduções são possíveis), ele, supõe-se, tem uma visão equivocada das coisas. E não só equivocada, mas o exemplo sofístico sugere que as coisas lhe aparecem com qualidade oposta à que realmente têm. Algo que é verdadeiramente ruim lhe aparece como bom e vice-versa. Suponhamos então que o nosso personagem, que não pode comer doce por alguma condição de saúde, veja o doce. Por ser *áphron*, o doce, que lhe é prejudicial, lhe parece bom. Seria bom, portanto, comê-lo. Como ele é acrático, e não segue seu raciocínio, ele não o come. No fim das contas, ele age exatamente como um *phrónimos*, um sábio, que vê o doce, sabe que não deve comê-lo e não o come. Por isso, a *aphrosýne* unida à acrasia poderia ser considerada como uma virtude.

É claro que o argumento beira o cômico, porque supõe a possibilidade de a *aphrosýne*, a insensatez/loucura, ser explicada como uma máquina de conversão das qualidades. Ela converte o que é bom em mau e o que é mau em bom. E sabemos que a insensatez ou a loucura não operam dessa forma ou nesse grau de precisão. O mesmo vale para a acrasia, considerada aqui como uma máquina da realização do contrário do que a conclusão do raciocínio indica, conforme descrevemos nas seguintes etapas:

1a) Se para todo insensato um mal aparece como bom; ele buscará (insensatamente) o mal.

1b) Se para todo insensato um bem aparece como mau, ele evitará (insensatamente) o bem.

2) Se todo acrático realiza o contrário do que seu raciocínio indica,

2a) quando o raciocínio indicar a realização de um bem, ele não o realizará;

2b) quando o raciocínio indicar a fuga de um mal, ele o perseguirá.

Agora, reunindo na mesma pessoa as duas características, a de insensato e acrático:

3a) Se uma pessoa for insensata, o bem lhe parecerá mau e seu raciocínio indicará para evitá-lo; porém, se ela também for acrática, agindo contra o raciocínio, ela o perseguirá; mas o que lhe parece mau, por ser insensata, na verdade é um bem; logo, ela perseguirá um bem.

3b) Se uma pessoa for insensata, o mal lhe parecerá bom e seu raciocínio indicará para realizá-lo; porém, se ela também for acrática, agindo contra seu raciocínio, ela não o realizará; mas o que lhe parece bom, por ser insensata, na verdade é um mal; logo, ela deixará de realizar um mal.

Dessa forma, o insensato acrático realizaria o bem e evitaria o mal, chegando aos mesmos resultados, ainda que por caminhos diferentes, de uma pessoa sensata, moderada.

Considerações finais

É evidente que argumento sofisticado é superficial e não trata da complexidade do tema. Ele soa chocante, deixa o interlocutor sem reação, porque não seria difícil que este concordasse com os itens 1 e 2 e seus subitens, ficando sem saída com as conclusões extraídas em 3, que equivalem as atitudes do insensato acrático às do virtuoso. Numa conversação erística, rápida e maliciosa, o sofista sairia vitorioso por ter feito seu interlocutor emitir um paradoxo. Quando Aristóteles traz, porém, o argumento para a discussão na *Ética*, ele perde parcialmente seu impacto. O contexto é outro e outro o método, propriamente investigativo. As dificuldades elencadas cumprem um papel de gerar questões e dúvidas, mobilizar o pesquisador a buscar respostas, seja as que foram dadas por outros pesquisadores que vieram antes, analisando-as, seja propondo respostas que se pensam originais a problemas ainda não

solucionados. Como diz Aristóteles na *Metafísica*, “não é possível a quem ignora o nó desatá-lo” (*Met.* 995a29-30). Do ponto de vista filosófico, o paradoxo não tem, ou não deveria ter, um efeito paralisante. Por isso, no texto da *Ética* ele não encerra um assunto, mas compõe as etapas iniciais de seu exame, estimulando à investigação. O argumento sofístico trazido por Aristóteles em conjunto com a descrição dessa conversação é interessante por ilustrar uma prática da qual temos poucos registros narrativos. Entretanto, aquela incapacidade de seguir adiante, aquela ilustrada indecisão do pensamento proporcionada pelo argumento é reconfigurada ou recontextualizada num âmbito em que a aporia não representa uma derrota.

Referências bibliográficas

Edições e traduções de obras de Aristóteles

BYWATER (ed.). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1962. Reimpressão da 1ª ed. de 1894.

CANDEL SANMARTÍN, M. (trad.). *Tratatos de Lógica (Órganon)*. Madrid: Gredos, 1982. v. 1.

DORION, L.-A. (trad.). *Les réfutations sophistiques*. Paris: Vrin, 1995.

FORSTER, E. S. (trad.). On Sophistical Refutations. In: FORSTER, E. S.; FURLEY, D. J. (trad.). *On Sophistical Refutations, On Coming-to-Be and Passing-Away, On the Cosmos*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. p. 10-155. Reimpressão da 1ª ed. de 1955.

FREESE, J. H. (trad.). *Art of Rhetoric*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. Reimpressão da 1ª ed. de 1926.

HECQUET, M. (ed.). *Les réfutations sophistiques*. Paris: Vrin, 2019.

IRWIN, T. (trad.). *Nicomachean Ethics*. 3rd ed. Indianapolis: Hackett Publishing, 2019.

KURY, M. da G. (trad.). *Ética a Nicômacos*. 3. ed. Brasília: UnB, 1992.

LOUIS, P. (ed.). *Marche des animaux, Mouvement des animaux, Index des traités biologiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

RACKHAM, H. (trad.). *Nicomachean Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934. Edição revista da 1ª ed. de 1926.

REALE, G. (ed.). *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

TRICOT, J. (ed.). *Réfutations sophistiques*. Paris: Vrin, 2007.

Demais obras citadas

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. With and English translation by R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. Reimpressão da edição de 1972.

PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet e tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

Recebido em: abril de 2026
Aprovado em: junho de 2026