

ACRASIA

“Acrasia” é a transliteração da palavra grega tipicamente usada para descrever a disposição daquelas pessoas que, com alguma frequência, comem ou bebem demasiado, sabendo que isso lhes faz mal. Tratam-se de pessoas que não se contêm (por isso também chamadas “incontinentes”) ou que tendem a não conseguir controlar os seus apetites ou desejos excessivos.

Mas o que sobretudo interessa aqui é explicar como é que, de fenómeno prosaico, a acrasia se transformou em objecto de um dos mais duradouros problemas filosóficos. Essa transformação acarretou uma progressiva generalização do conceito: inicialmente ligada aos prazeres da comida, da bebida e do sexo, a acrasia passou depois a dizer respeito a qualquer tipo de prazer, para finalmente cobrir toda a acção que o seu próprio agente considere errada ou contrária ao seu ‘melhor juízo’. Esta generalização é visível na seguinte definição de Davidson: “Ao fazer *x*, uma pessoa age de modo incontinente se e somente se: (a) faz *x* intencionalmente; (b) acredita que existe uma acção alternativa *y* que pode fazer; e (c) julga que, consideradas todas as coisas, seria melhor fazer *y* do que fazer *x*” (Davidson 1969: 22). Há dois elementos nesta definição que importa não perder de vista: primeiro, que a acção acrática é uma acção *intencional*; e, segundo, que ela é pior aos olhos *do próprio agente*. O primeiro aspecto exclui desta classe acções que o agente seja compelido a realizar por desejos ou outros factores irresistíveis (isso torna muito discutível, por exemplo, a questão de saber se comportamentos associados à toxicoddependência podem ser considerados formas de acrasia); além disso, obriga a que uma explicação da acrasia seja consistente com a explicação mais geral do agir intencional. Quanto ao segundo aspecto, ele é importante porque diferencia os casos de acrasia daqueles casos, tão conhecidos dos moralistas, em que o agente desobedece a um certo código de conduta a que está obrigado: normalmente, o que isso mostra é que o agente não fez o código *seu*; quando lhe obedece, ele fá-lo sobretudo para evitar as penalizações previstas. De acordo com a definição, a acção acrática pode até ser, objectivamente, a melhor possível, ou a moralmente mais recomendável; no entanto, não é assim que o agente a vê. Isto mostra que a possibilidade da acrasia é um problema de filosofia da acção, e não de filosofia moral ou de ética normativa.

Segundo todos os testemunhos, foi Sócrates quem criou o problema ao negar que seja possível agir de modo acrático. Ele precisava de negar essa possibilidade para poder defender que o saber é uma condição, não só necessária, mas também suficiente para o aperfeiçoamento da vida humana, individual e colectiva. Esta visão

intelectualista ou cognitivista é incompatível com a alegada realidade da acrasia, na medida em que esta parece representar o conhecimento moral como algo que, mesmo estando presente numa pessoa, pode ser subjugado pelos mais diversos sentimentos ou paixões, não constituindo por isso garantia de uma boa conduta. Mas Sócrates não se limitava a apontar tal incompatibilidade. Ele procurava mostrar que o modo como comumente se descreve a acrasia - como uma experiência de “ser vencido pelo prazer” - não faz simplesmente sentido.

O argumento mais desenvolvido nesse sentido encontra-se exposto no *Protágoras*, de Platão (352a-358d). Os interlocutores de Sócrates representam aí as acções acráticas como acções “más, mas agradáveis”: apesar de saber que elas são más, o acrático realiza-as por causa do prazer que proporcionam. Quando interrogados sobre aquilo que as torna más, a resposta que dão é que elas resultam em dores e privações de prazer futuras maiores do que o prazer que imediatamente proporcionam. Então, o que o acrático alegadamente faz é escolher acções que sabe serem, no cômputo global, mais desagradáveis do que agradáveis. Isto já é suficientemente implausível, mas o absurdo parece atingir-se quando, para esta escolha, é apresentada a procura do prazer como razão. Em alternativa, Sócrates sugere que o suposto acrático é vítima de uma ilusão, graças à qual as coisas distantes (futuras) lhe parecem menores, e as coisas próximas (presentes) maiores, do que realmente são. O remédio para esta ilusão seria a “arte da medição”, uma forma de conhecimento, que mostra a verdade à alma e a mantém estável. O suposto acrático erra por falta deste conhecimento, pelo que o seu erro é involuntário. Quer dizer, ele não é “vencido pelo prazer”, mas simplesmente age por ignorância.

Aristóteles, pelo contrário, aceita a visão comum segundo a qual o acrático, sabendo que o que faz é mau, age movido pelos seus apetites. Na *Ética a Nicómaco*, ele não hesita em afirmar que o acrático “age voluntariamente; pois age, de certo modo, com conhecimento daquilo que faz e do fim para que o faz” (1152a15-16). Para Aristóteles, o acrático típico é aquele que delibera e decide correctamente, “mas depois o seu sentimento fá-lo abandonar o resultado da sua deliberação” (1150b20-21). Ele é comparável a uma cidade que tem boas leis, mas não as aplica (1152a19-21). Na origem da acção acrática está um conflito interior entre pensamento e desejo e, por isso, Aristóteles afirma que “os acráticos têm impulsos contrários” (1102b21) e “estão em desacordo consigo próprios” (1166b7). Por causa deste conflito, a acrasia envolve um estado misto de prazer e desprazer. Na *Ética a Eudemo*, Aristóteles diz que o acrático obtém prazer da satisfação actual do seu desejo, mas “sofre por antecipação, pois pensa que irá passar mal”; inversamente, a pessoa que controla os seus apetites e se contém sofre por isso, mas “satisfaz-se com

a expectativa de que será beneficiado no futuro ou com o facto de estar já a beneficiar por se encontrar com saúde” (1224b17-21). Daí que tanto a acrasia como a continência só sejam possíveis, segundo o *De Anima*, em seres com consciência do tempo (433b6-7).

Como é evidente, esta descrição contrasta fortemente com a negação socrática e, de facto, a respeito desta última, o que Aristóteles diz é que ela “contradiz fenómenos que são manifestos” (*EN*, 1145b28). Em geral, um dos traços salientes da ética aristotélica é a sua recusa do intelectualismo socrático. O autor dos *Magna Moralia* considera mesmo que “ao fazer das virtudes conhecimentos, Sócrates elimina a parte da alma que não é racional e, com isso, elimina também o sentimento e o carácter” (1182a20-22). No entanto, muitos comentadores atribuem a Aristóteles, a respeito da acrasia, uma posição que descrevem como sendo “essencialmente socrática”, na medida em que preservaria a supremacia do conhecimento, procurando, também ele, explicar a acção acrática por alguma espécie de ignorância. Tratámos deste assunto noutro lugar (cf. Santos, 1997) e, por isso, limitamo-nos aqui a assinalar que essa atribuição assenta numa interpretação incorrecta do capítulo VII 3 da *Ética a Nicómaco*. Na origem do problema está o facto de, nesse texto, Aristóteles considerar que o acrático, quando é vencido pelo desejo e enquanto o satisfaz, sofre em consequência disso uma falha cognitiva momentânea, que o impede de aceder completamente à parte mais relevante do conhecimento que tem da natureza errada daquilo que está a fazer. Mesmo que ele continue a dizer que não deveria estar a fazê-lo, isso é uma simples verbalização sem significado, que Aristóteles compara à de uma pessoa que, “adormecida, louca ou embriagada”, recita uma demonstração matemática. Mas Aristóteles interpreta esta perda momentânea de lucidez como um efeito fisiologicamente causado (do qual o agente rapidamente recupera, arrependendo-se então) e não como constituindo, ela própria, a causa que explicaria o erro do acrático.

Enquanto Aristóteles não parece sequer ter sido sensível ao paradoxo socrático, Davidson considera que ele constitui um problema genuíno de natureza conceptual. Do seu ponto de vista, a dificuldade tem origem numa aparente incompatibilidade entre a acrasia e a noção comum de acção intencional. Quando descrevemos uma acção como intencional, estamos implicitamente a declará-la explicável à luz de certas crenças e desejos do seu agente. E explicável, não só causalmente, mas também racionalmente: uma vez que o agente deseja tal ou tal coisa e acredita que a obterá se fizer *x*, então é compreensível que ele faça *x*. Parece haver, entre a descrição da acção e o conteúdo das atitudes do agente, uma relação de tipo dedutivo, a propósito da qual, aliás, Aristóteles elaborou a sua

doutrina do “silogismo prático”. Mas, no caso da acrasia, a acção em causa é simultaneamente irracional e intencional, quer dizer, ao mesmo tempo que ela é explicável pelas atitudes do agente, estas mesmas atitudes dão-na como não devendo ser realizada.

Embora julgue que não a deve realizar, o acrático tem também razões a favor da sua acção. Quer dizer, ele tem razões para fazer e para não fazer o que faz. Mas, no seu próprio juízo, estas últimas pesam mais do que aquelas e, por isso, ele conclui que, à luz de *todas* as razões, deve evitar aquele tipo de acção. O que depois acontece é que, em vez de, como seria normal, este juízo dar origem à intenção correspondente e ao seu cumprimento efectivo, o acrático acaba por formar a intenção contrária e fazer aquilo que ele julga que deveria evitar. Esta acção, e a intenção que ela reflecte, embora não contradigam directamente aquele juízo global, violam o princípio de segunda ordem que manda agir de acordo com o ‘melhor juízo’ - princípio que é, não apenas nosso, mas também do próprio acrático. Há, portanto, uma inconsistência interna neste tipo de comportamento, e é nela que reside a irracionalidade.

Dada esta descrição da acrasia, Davidson concentra-se então na explicação de por que é que o acrático ignora aquele seu princípio. Aqui, ele regressa ao ponto inicial, ou seja, às razões que o acrático também tem a favor da sua acção (as quais podem ser tão triviais como um simples desejo de comer doces). Estas razões constituem uma motivação óbvia para ignorar o princípio e são certamente elas que levam (em sentido causal) o acrático a ignorá-lo. Mas elas não são razões contra o próprio princípio, *i.e.* contra o seu conteúdo. Davidson conclui que, na acrasia, como em outros casos de irracionalidade, “há uma causa mental que não é uma razão para aquilo que causa” (Davidson, 1982, p.298).

Para explicar como é que um acontecimento mental pode causar outro sem constituir uma razão para ele, Davidson faz notar que isso é frequente e nada tem de problemático quando causa e efeito ocorrem em mentes diferentes (quando, por exemplo, um certo desejo de uma pessoa causa uma acção de outra, tendo esta as suas próprias razões). Resta então supor que a mente do acrático está dividida, compartimentada em estruturas semi-autónomas, uma que julga que, à luz de todas as razões relevantes, seria melhor fazer *x* do que fazer *y*, e outra que, usando apenas a parte favorável daquele conjunto de razões, leva o acrático a fazer *y*.

Embora Davidson negue que esta partição da mente seja uma recuperação do antigo conflito entre razão e paixão (ou sensibilidade), ela possui relações interessantes com a divisão aristotélica das “partes da alma”. Uma comparação das duas doutrinas revelaria um intelectualismo residual perfilhado por Davidson,

patente na sua adesão ao princípio segundo o qual, sempre que um agente julga (incondicionalmente) uma acção melhor do que outra, ele deseja realizar a primeira mais do que a segunda.

Ricardo Santos

→ Acção; Deliberação; Escolha (racional); Juízo Moral; Prescritivismo; Vontade.

Bibliografia

- Barnes, J. (org.), *The Complete Works of Aristotle*, 2 vols., Princeton University Press, Princeton, 1984.
- Charles, D. (1984), *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, London.
- Davidson, D. (1969), "How is Weakness of the Will Possible?", in Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, (1980), pp.21-42.
- Davidson, D. (1982), "Paradoxes of Irrationality", in Wollheim e Hopkins (orgs.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.289-305.
- Gosling, J. (1990), *Weakness of the Will*, Routledge, London.
- Mele, A. R. (1998), "Practical Irrationality: Two Kinds of Akratic Action", *Cadernos de Filosofia*, 4, pp. 9-37.
- Platão, *Protágoras*, trad. A. P. Elias Pinheiro, Relógio d'Água, Lisboa, (1999).
- Rorty, A. O. (1980), "Where Does the Akratic Break Take Place?", *Australasian Journal of Philosophy*, 58, pp.333-46.
- Santos, R. (1997), *Incontinência e Saber: Um Problema Filosófico na Ética de Aristóteles*, Dissert. Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Searle, J. R. (2001), *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Watson, G. (1977), "Skepticism about Weakness of Will", *Philosophical Review*, 86, pp.316-39.