



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Aline Valéria Ramos de Almeida

AKRASIA E IGNORÂNCIA EM ARISTÓTELES

Salvador - BA

2019

ALINE VALÉRIA RAMOS DE ALMEIDA

AKRASIA E IGNORÂNCIA EM ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Juliana Ortegosa Aggio

Salvador - BA

2019

AGRADECIMENTOS

Chegar até aqui não foi uma tarefa fácil. E é evidente que eu não teria conseguido sem o precioso e inesgotável apoio de algumas pessoas que de certa forma contribuíram para a construção deste trabalho.

Em primeiro lugar, agradeço imensamente a minha avó, a minha tia e ao Vinícius por todo apoio, pela fonte inesgotável de amor. Obrigada por serem luzes na minha vida.

Aos meus amigos, aos poucos e bons, que direta ou indiretamente me ajudaram a chegar até aqui. Obrigada pelos momentos de descontração, pela companhia na madrugada, por serem luzes no momento mais crítico da construção deste trabalho. Pela disponibilidade de ler o meu trabalho, as correções, as ideias. Pelas palavras certas na hora certa. Tudo foi muito válido.

Também não posso deixar de agradecer a minha professora e orientadora doutora Juliana Ortegosa Aggio pela orientação, disponibilidade e apoio que sempre demonstrou desde o início da minha vida acadêmica. Deixo registrado aqui a minha eterna gratidão. Obrigada por tudo!

Aos demais professores os meus sinceros agradecimentos.

E por fim, mas não menos importante, é preciso mencionar que este trabalho não teria sido possível sem a concessão da bolsa de estudos pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

A todos que participaram desse processo o meu eterno agradecimento!

*“Sometimes the only way is jumping. I hope
you’re not afraid of heights.”*

(Gavin DeGraw)

RESUMO

Esta pesquisa tem o objetivo de analisar *akrasia* e *ignorância* a partir da leitura de VII.3 da *Ética Nicomaqueia* à luz de três questionamentos: (i) por que às vezes agimos contra o nosso melhor julgamento quando sabemos o que deve ser feito; (ii) de que forma podemos falar de *akrasia* em termos de ignorância; e (iii) qual é o objeto (*teleutaia protasis*) da falha acrática, isto é, sobre qual elemento do silogismo prático reside a falha do sujeito acrático: na compreensão da premissa menor ou seria uma falha na conclusão? Se, por um lado, existe a opinião do personagem Sócrates exposta no diálogo *Protágoras* de Platão de que ninguém poderia agir contra o que sabe ser correto a não ser por ignorância, e, portanto, algo como *akrasia* não seria possível, por outro, existe a opinião de que é absolutamente possível que uma pessoa, em estado de afecção, atue contrariando o seu melhor julgamento. A partir dos questionamentos citados anteriormente e das opiniões referentes ao fenômeno da *akrasia* o nosso propósito na construção deste trabalho reside na análise da *akrasia*, enquanto um conflito de desejos, a fim de entender por que apesar de o nosso intelecto servir como orientação para a prática das boas ações, somos facilmente influenciados pelos nossos apetites? Paralelamente a isso, devemos, a partir do argumento socrático a respeito da ignorância, frisar o tipo de ignorância estaria vinculada à ocorrência da *akrasia* analisado por Aristóteles. Ao final, objetivamos elucidar – a partir do que o filósofo aborda – como ocorre a vitória do apetite sobre a *boulesis* atuando como um empecilho para o pensamento.

Palavras-chave: Akrasia. Aristóteles. Ignorância. Conflito de desejos.

ABSTRACT

The aim of this work is to analyze *akrasia* and *ignorance* from reading *NE VII.3* in the light of three issues: (i) why do we sometimes act against our better judgment while when we know what we must do? (ii) how can we refer to *akrasia* in terms of ignorance; and, (iii) which object (*teleutaia protasis*) it is related to the akratic failure, i.e., which element of the practical syllogism lies in the akratic's subject failure: it's a failure of understanding the minor premise or a failure on conclusion of the act? While on the one hand there's a Socratic opinion, from *Protagoras* Plato's dialogue, that no one could act against what he knows to be correct, except by ignorance, then *akrasia* doesn't exist at all; on the other hand, there's an opinion that is entirely possible for someone, in an affected state, acts contrary to his better judgment, based on the arguments mentioned above and opinions about the phenomenon of *akrasia* our purpose here consist in analyze *akrasia*, as a conflict of desires, in order to understand why is it that despite the power of our practical intellect to leader us to practice good actions we are easily influenced by our appetites? In parallel to the Socratic argument on *akrasia*, we must point out in this context what kind of ignorance is linked to this phenomenon analyzed by Aristotle. At the end, we aim to explain in a suitable form how the appetite overcomes the *boulesis* acting as an obstacle for the intellect.

Keywords: Akrasia. Aristotle. Ignorance. Appetite. Conflict of desires.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. CAPÍTULO I: UMA ABORDAGEM GERAL DO FENÔMENO DA AKRASIA	17
1.1. Abordagem geral da <i>akrasia</i>	18
1.2. <i>Akrasia</i> : definição e suas peculiaridades.....	19
1.3. Objetos de desejo referentes à <i>akrasia</i>	27
1.4. Quem é o sujeito acrático?.....	31
1.5. <i>Akrasia</i> e <i>Akolasia</i>	35
1.6. A luta moral.....	39
1.7. Conclusão do capítulo.....	43
2. CAPÍTULO II: EN VII.3: UMA ANÁLISE DA FALHA ACRÁTICA	46
2.1. Apresentação do capítulo.....	47
2.2. O argumento de Sócrates sobre a <i>akrasia</i> e a resposta aristotélica.....	48
2.3. A dupla acepção de <i>episteme</i>	51
2.4. O uso da analogia para a explicação da ignorância acrática.....	56
2.4.1 O caso da pessoa afetada pela loucura.....	61
2.4.2 O caso da pessoa adormecida.....	61
2.4.3 O caso da pessoa embriagada.....	62
2.4.4 Os aprendizes e os atores.....	63
2.4.5 Relação da analogia com a <i>akrasia</i>	64
2.5. O pensamento do sujeito acrático.....	68
2.6. Analisando a falha acrática.....	76
2.7. Conclusão do capítulo.....	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
BIBLIOGRAFIA	92

INTRODUÇÃO

A resposta para a pergunta “por que agimos contra o nosso melhor julgamento¹?” ou ainda de forma mais direta “por que fazemos o que fazemos”, talvez seja uma das discussões mais centrais no âmbito da psicologia moral, afinal, entender o que nos motiva a agir e, além disso, agir contrário ao que sabemos ser o correto engloba questões muito mais profundas e apontam para a dinâmica complexa de nossa ‘humanidade’. A maneira como nos encontramos dispostos com relação ao sentimento de insatisfação e frustração para com os objetos de prazer, nos coloca em um cenário de luta interior, uma batalha sobre a qual nós somos responsáveis desde o instante primeiro de excitação até a realização do ato. Ademais, tendo em vista essa busca incessante pelas coisas prazerosas, apesar de sabermos que devemos focar nas coisas que são seguramente agradáveis (em si mesmas) e, conseqüentemente, capazes de promover equilíbrio e o nosso bem-estar, *algo* nos impulsiona a seguir na direção contrária. No entanto, nada disso acontece involuntariamente. Com efeito, quando perguntamos “o que motiva alguém a agir” antes mesmo da resposta é preciso ter em mente que diversos são os fatores motivadores para a ação, visto que somos atraídos de diversas formas por diversos objetos, e na maior parte das vezes desejamos coisas que não deveríamos, fazemos coisas que não deveríamos, e finalmente realizamos ações que sabemos que deveríamos evitar. Algumas vezes fazemos isso por escolha (ou seja, nosso comportamento reprovável é resultado de uma decisão de fazer isto), outras vezes agimos por fraqueza, pela fragilidade do nosso ser e da dificuldade de resistir às coisas apetitosas (ou seja, apesar de sabermos muito bem o que deve ser feito, dispomos de uma fraqueza que inviabiliza o sucesso de nossa escolha). Mas que tipo de fragilidade é essa que *inviabiliza* a boa ação e leva alguém a agir contrário a uma prescrição moral, que é orientada por uma razão, e, portanto, algo que seguramente deveria ser obedecido? Esse é o tema central de nossa pesquisa: entender a partir da explicação de Aristóteles a ocorrência desse problema filosófico que conduz a maioria das pessoas para o erro moral. Apesar de esse problema fenomênico demonstrar uma atitude cotidiana – já que é humanamente expresso que as pessoas na maior parte das vezes tendem a ceder muito rapidamente aos prazeres momentâneos – no entanto, a sua justificação não é tão simples e evidente, e devido à dificuldade da sua interpretação sob o ponto de vista filosófico iremos analisar qual foi a explicação dada por Aristóteles acerca da *akrasia*.

¹ O que eu chamo de julgamento aqui é o que Aristóteles apresenta em VII.3 como *episteme*. Um termo grego comumente utilizado para se referir ao conhecimento. Então ao questionar “por que alguém age contra o seu melhor julgamento” em outras palavras seria o mesmo que “por que alguém age contra o seu melhor pensamento?”, “por que alguém age contrariando algo que ele sabe ser o correto?”.

Agir acriticamente é agir contrário a uma escolha. É fazer o oposto do que tivera deliberado. E mais do que isso é perder o domínio sobre si devido à presença expressa de um desejo que se encontra afastado das coisas ordenadas pela razão. Não é um ato realizado pela força e nem por engano. É um ato voluntário. Pois, uma vez que o princípio para a ação reside no próprio agente que realiza a ação, dizemos que ele não apenas conhece as circunstâncias particulares de seu ato, como também depende dele a realização da ação. Ora, não é preciso muito esforço para visualizarmos uma infinidade de eventos/casos em nossas vidas que demonstram como somos (ou podemos ser) facilmente extraviados da direção correta. São situações em que, mesmo sabendo o que deveríamos fazer, ‘algo’ se apresenta como um obstáculo/empecilho para a realização da boa ação, a saber: i) às vezes realizamos ações que sabemos que não deveríamos porque travamos uma luta interna entre o que devemos evitar e o que se apresenta para nós como prazeroso: afinal, tendo em vista que os desejos impulsionam as nossas ações, é absolutamente possível que tenhamos algum tipo de desejo extravagante o suficiente para interferir em nossas escolhas, e nos impedir de agir de acordo com o que julgamos ser o correto (o próprio filósofo atribui ao desejo uma participação crucial na condução e realização das ações humanas, de modo que o desejo em geral tanto pode como acaba influenciando no fluxo e direcionamento de nossas ações); ii) às vezes agimos contrariando o nosso melhor julgamento porque de alguma maneira fomos impelidos a agir assim: aqui há uma gama de motivos que poderiam ilustrar situações desse tipo, como por exemplo, poderíamos ser induzidos pela força, coagidos, obrigados, enganados, ser ignorantes do ato, etc. Evidentemente existem outros tantos casos que demonstram ações contrárias ao que sabemos ser o correto. Mas o que é questionável nesses casos e isso toma a dimensão filosófica que estamos interessados, gira em torno da necessidade que enxergamos para entendermos por que fraquejamos se temos um *saber* que nos orienta a fazer o que é certo, a praticar atos que são moralmente aceitos e valorizados, e podemos até certo ponto considerar que desejamos fazer o que a razão ordena. É a partir da necessidade de entendermos, sob o ponto de vista filosófico, como as pessoas que estão enfrentando uma luta moral são vencidas pelos prazeres, e acabam agindo contrário ao que elas *sabem*, que iremos analisar neste trabalho a posição aristotélica a respeito desse fenômeno, e qual o seu entendimento sobre essa fragilidade humana frente aos seus desejos mais extravagantes, mesmo quando uma razão orienta o indivíduo no cumprimento da ação correta, sendo essa prescrição um dever moral a ser seguido.

É sabido que Aristóteles constrói a sua análise sobre o fenômeno da *akrasia* a partir do que argumentava o personagem Sócrates no diálogo *Protágoras* a respeito desse fenômeno, segundo o qual enfatizava que algo desse tipo não seria possível, pois levando em consideração o seu argumento acerca do conhecimento, ele dizia que uma vez detectado a presença do conhecimento nada poderia arrastá-lo como um escravo (352c), e se ainda assim insistissem em afirmar que as pessoas na maior das vezes são vencidas pelos prazeres, o seu argumento era de que esse tipo de erro moral não poderia ser resultado de fenômeno algum, senão da ignorância. É em vista destas palavras e por estar em oposição ao argumento socrático que Aristóteles dedica dez do quatorze capítulos do livro VII de sua *Ética Nicomaqueia* para a análise da *akrasia* a fim de explicar como se dá essa falha de caráter e demonstrar que esse fenômeno não apenas é possível como está dentre as coisas que devem ser evitadas, juntamente ao vício e a bestialidade (*EN VII.1 1145a15-16*).

Na visão do Estagirita, *akrasia* corresponde a um tipo de disposição moral – que é diferente das disposições virtuosas e viciosas – caracterizada pela ausência de autocontrole, no qual um indivíduo em conflito, isto é, um conflito interno entre dois desejos contrários na alma (*boulesis* e *epithumia*), não consegue sustentar a sua escolha e age contrariando o seu melhor julgamento. Com efeito, ao longo deste trabalho veremos que apesar da tentativa do filósofo de esclarecer o maior número de opiniões (*doxas*) referentes a esse problema fenomênico, identificamos lacunas em sua análise e este fato acaba corroborando para uma interpretação com resultados mais especulativos, afinal, Aristóteles não deixa tão claro na *Ética Nicomaqueia* como surge esse conflito, isto é, de que maneira efetivamente esse conflito acaba favorecendo o erro já que ambos os agentes (*enkrates* e *akrates*) enfrentam essa batalha, mas apenas o *akrates* realiza a ação errada, e por fim, ele não demonstra com clareza qual é efetivamente o objeto da falha acrática, pois, se o sujeito sabe que age mal de que maneira o apetite acaba se tornando um obstáculo para o exercício pleno no pensamento? Desta forma, identificamos uma necessidade de ir mais a fundo nessa investigação a fim de expormos com clareza essa distância abissal que parece existir entre o *saber* e o estar *convicto* disso, ou seja, entre conhecer a regra moral e estar disposto a agir em conformidade a esse saber que serve como orientação para as coisas honrosas. Embora seja possível constatar uma menção sobre a existência dessa luta moral (tanto na *Ética* – ainda que de maneira breve – quanto no *De Anima*), apesar de o filósofo citar que a parte racional do *enkrates* seja louvável, uma vez que ele resiste às tentações, o próprio Aristóteles não vai muito além nesse argumento, isto é, ele não desenvolve uma análise completa sobre o princípio da excitação no *enkrates* nem mesmo

como ele consegue ouvir a razão evitando assim o erro moral, exatamente como ele faz com as disposições virtuosas e viciosas, por exemplo. Essa insatisfação surge a partir do paralelo que traçamos entre ambos os agentes, e entender a forma como efetivamente eles são afetados, cada qual à sua maneira, nos permite compreender porque um deles consegue evitar o erro e o outro não. Tudo isso surge após a própria apresentação do filósofo em VII.1 sobre os três tipos de disposições morais que devemos evitar, sendo a primeira o vício (e ele cita que sobre vícios e virtudes já fora discutido anteriormente de maneira satisfatória), em seguida ele cita a figura bestial, para finalmente citar as figuras encráticas e acráticas e diz que é apenas sobre a *akrasia* que ele dedicará a sua análise no livro em questão. Talvez o descompromisso com a figura encrática não seja uma grande questão na análise da *akrasia*, porém, em minha análise eu penso que a ausência de uma abordagem mais direta sobre o sujeito que apresenta domínio de si apesar do conflito, seja interessante e importante para eliminarmos algumas dúvidas sobre o acrático, sobretudo, para entendermos o tipo de habilidade que o *enkrates* possui e é faltoso no acrático.

Em linhas gerais o problema da *akrasia* surge quando um sujeito moral vive uma espécie de batalha interna entre os seus desejos, e mesmo que apresente boas razões para fazer algo que ele sabe e julga ser bom, não faz o que a razão ordena devido à ação de um tipo de desejo (*epithumia*) que lhe move a agir contrário ao princípio racional. Com efeito, conforme dito anteriormente o erro moral que caracteriza a ação acrática não representa um ato realizado por engano, como, se por algum motivo, esse erro pudesse ser justificado considerando o fato de o agente simplesmente desconhecer as circunstâncias particulares da ação que ele realiza, ou seja, como se este fosse um caso em que, por exemplo, uma pessoa que estivesse passando por um processo de reabilitação de dependência alcoólica ao sentir sede pegasse uma garrafa na geladeira e bebesse cerveja sem *saber* que o conteúdo daquela garrafa era uma bebida alcoólica (previamente advertida pela razão), porque esse não é o caso. O caso é: a pessoa acrática tem uma razão que o orienta a fazer a escolha certa, portanto, ele tem uma razão prática que lhe assegura a fazer boas escolhas, no entanto, ele não está em posição de agir em conformidade ao que a sua razão ordena porque diante do conflito moral que ele enfrenta no instante mesmo em que ele absorve as informações e compreende o que a razão adverte ou afirma, ele tem um apetite que lhe interdita a cumprir as ordens de sua razão e conseqüentemente a cumprir o que fora deliberado. Deste modo, é o ‘como’ esse apetite atua na alma do sujeito acrático que nos dispomos a investigar a ocorrência desse fenômeno, pois, o *enkrates* também possui apetites contrários à razão, mas não sucumbe aos prazeres

corporais, antes faz exatamente o que a sua razão ordena; e como ele resiste se ele não é uma pessoa virtuosa?

Perceba que três coisas parecem estar diretamente conectadas à ocorrência de *akrasia*: o conflito entre desejos que serve como princípio básico para o estado de agitação e fraqueza do ser, um saber prático, já que o fenômeno da *akrasia* está no âmbito da *práxis*, que é aparentemente ofuscado pela presença do apetite que sai vitorioso na luta moral e a responsabilidade do ato apesar de tudo. Nesse sentido, sendo *akrasia* uma ação censurável e condenável, é manifesto que ela seja uma ação voluntária, dado que o princípio para a ação reside no próprio agente, logo, é o próprio agente que o coloca nessa situação de descontrole e não outra coisa separado dele. O hábito de fumar cigarro é um exemplo de fácil assimilação na realidade sobre como algumas pessoas realmente são propensas a contrariar as suas decisões mesmo quando tivera previamente decidido não fazê-las. Uma pessoa fumante pode parecer estar decidida a parar de fumar porque percebe que chegou a um nível de total dependência do prazer momentâneo que o cigarro lhe proporciona e que isto está prejudicando a sua saúde, ao mesmo tempo em que está desejando fumar um cigarro. Baseado nisso, procuramos entender o que faz com que essa mesma pessoa que é consciente de sua dependência afirme para si mesma uma decisão de parar de fumar, e instantes depois não consiga sustentar essa decisão? Por que muitas pessoas não conseguem se livrar do hábito que adquiriram de fumar, apesar de saberem plenamente que *cigarro é prejudicial à saúde*? Uma pessoa fumante é capaz de repetir para si mesma os seguintes questionamentos: “por que eu me permiti chegar a esse ponto de total dependência do consumo de cigarro?”, “por que eu continuo a fumar mesmo sabendo que o melhor para mim seria evitar esse péssimo hábito?”, “por que tendo eu consciência de todos os malefícios da nicotina, não consigo resistir ao impulso que me leva a fumar”? Também é absolutamente possível que nenhuma dessas palavras seja capaz de mobilizá-lo a efetivar a sua decisão. Essa distância abissal que questionei anteriormente faz todo sentido aqui. Ora, uma pessoa afirma uma decisão de parar com comportamentos que ela se habituou a repetir em vários momentos e circunstâncias. A partir disso dizemos que a sua escolha é baseada em uma experiência, baseada em algo que ela experimentou ou de forma prazerosa ou dolorosa e a partir disso consegue emitir uma opinião. No entanto, no caso do cigarro, a decisão de parar de fumar não é forte o suficiente para fazer com que o fumante cumpra o que havia prometido. E apesar de dizermos que essa atitude seja voluntária, o filósofo diz que contrariamente ao *enkrates*, o acrático age desejando, mas isso não traduz um ato deliberado, apesar de ser voluntário. Baseado nisso,

podemos inferir que dadas todas as particularidades e dificuldades do ato, o fumante acrático não está tão convencido das palavras que diz como parece ser, isto é, comprometido em fazer o que diz, e não estando convencido é absolutamente possível que ele reproduza todas aquelas palavras sem que elas realmente possam motivá-lo a sustentar a sua decisão. E uma vez que o que ele sabe a respeito das propriedades particulares do cigarro não seja capaz de orientá-lo a agir acertadamente, torna-se necessário entender por que o seu conhecimento parece se tornar inútil quando a ação é requerida. E, além disso, entender em que sentido ele está realmente interessado na ação orientada pela razão, nos permitirá afirmar se ele chega a extrair alguma conclusão ou se a sua falha tem a ver com os aspectos particulares do seu objeto de desejo e, portanto, no uso correto de sua racionalidade prática. De qualquer forma, não admitiríamos que alguém com pleno uso de suas atribuições cognitivas pudesse dizer para si mesmo “eu vou fumar, pois sei que isso irá prejudicar a minha saúde”, porque é evidente que esse pensamento não representa uma pessoa acrática. De uma forma ou de outra o sujeito acrático é “vencido” pelo apetite que lhe move a agir em busca do prazer momentâneo.

A apresentação das principais opiniões a respeito da *akrasia* é o método utilizado pelo Estagirita para expor os principais argumentos, tentar desfazer as principais inconsistências, senão todas ao menos a maioria delas, e nesse ínterim, ao questionar em que sentido podemos dizer que a pessoa acrática atua *sabendo* que o faz é errado, ele procura estabelecer situações que potencializem a sua análise tendo em mente a dinâmica do pensamento em relação aos prazeres corporais e assim apresentar a sua objeção referente ao argumento socrático no diálogo com Protágoras a respeito do prazer e o papel que ele tem sobre as ações humanas. Conforme mencionei, Sócrates mantinha-se contrário ao que o senso comum aceitava sobre a *akrasia* refutando com veemência isso o que eles chamavam de “ser vencido pelos prazeres”, sendo inconcebível para ele aceitar a existência de algo que tivesse mais poder que o conhecimento, pois, se alguém erra em relação ao que é o melhor para si não erra conhecendo, mas na ignorância do que se faz – era o que ele argumentava. A partir desse argumento, Aristóteles pretende demonstrar o quão errado estava o Sócrates do diálogo platônico ao negar o que a maioria das pessoas estava de acordo, no entanto, a própria explicação do Estagirita já nos coloca em uma situação delicada quando ele relativiza o argumento socrático e deixa em suspense a questão da ignorância. Afinal *akrasia* também se diz em termos de ignorância? Como isso é possível? Nesse sentido, o nosso desafio na construção desse trabalho reside na análise de *akrasia* e ignorância a fim de obter respostas para a falha acrática e em que sentido é possível considerar que o sujeito acrático age em estado de ignorância, sem deixar que isso

torne o problema um evento trivial. Pois, se o acrático, apesar de ter uma razão prática que o orienta a respeito do que é moralmente bom, e conseqüentemente determina o que deve ser perseguido e evitado, mas não consegue obedecer a essa razão, resta-nos averiguar de que forma podemos nos referir a ele como alguém que embora *saiba* o que deve ser feito não tem uma autonomia para vencer o tipo de batalha que ele enfrenta e ajustar esse argumento à ideia de que na *akrasia* apesar de ser um fenômeno que ocorre na esfera do entendimento há um tipo de ignorância – a partir do argumento aristotélico – que está inserida na explicação geral desse fenômeno.

Ora, é paradoxal que o filósofo tenha dado certo aval à ignorância socrática referente a *akrasia*, quando antes mesmo ele tivera traçado um paralelo entre as formas de agir, estabelecendo que todo ato realizado por ignorância seja involuntário e todo ato realizado na presença do conhecimento referente as propriedades particulares que estão envolvidas no ato, são realizadas voluntariamente. Perceba o quão desconfortante isso se apresenta para nós na leitura e abordagem que o filósofo faz ao longo da construção de VII.3 da *EN*, e o que ele estava engajado em esclarecer, pois conforme veremos no decorrer desse trabalho o filósofo não conclui satisfatoriamente todas as suposições que ele levanta. Nesse aspecto, consideramos as principais linhas de interpretação dedicadas a entender qual seria o objeto da falha acrática (ou o objeto da ignorância acrática), a saber, uma interpretação² que enxerga em VII.3 a matriz para o entendimento do problema em si, e percebe esse fenômeno um problema do conhecimento (da razão prática mais precisamente) e aponta a falha acrática para a premissa menor (ou particular) do silogismo prático, e existe outra interpretação que aponta o conflito entre desejos o princípio da falha e defende o erro do acrático referente à conclusão do silogismo, sendo esse erro não uma falha do pensamento, mas sim, uma interferência do desejo no exercício pleno do pensamento. E à medida que expomos essas duas interpretações resta-nos uma questão que norteará todo o desenvolvimento do desse problema fenomênico: qual será a maneira mais convincente na abordagem de “*Akrasia* e Ignorância” a partir da análise aristotélica, de modo que prevaleça todas as condições necessárias para ocorrência desse fenômeno? Quer dizer, qual seria a explicação plausível a respeito da falha acrática que conserve os argumentos de que o acrático tanto *sabe* que age mal quanto age envolvido por um tipo de ignorância, exatamente como Aristóteles parece estar propondo?

² Gosling (1990), Grgić (2002) e Destrée (2007) são alguns dos comentadores que defendem esse argumento.

Em vista disso, o nosso primeiro passo será apresentar uma definição geral do fenômeno e após isso identificar qual tipo de ignorância o filósofo estaria disposto a consentir em sua análise de *akrasia*, e que conforme veremos no decorrer deste trabalho é diferente do tipo de ignorância que o personagem Sócrates supôs no diálogo *Protágoras*. Após isso, o nosso foco maior será identificar o objeto da falha acrática a partir do que o Estagirita expõe e parece estar engajado em admitir, a saber: se essa falha é uma falha referente à premissa particular ou da conclusão, e tendo em vista que o filósofo não deixou em evidência qual termo estaria diretamente relacionado à falha devemos identificar qual seria essa *teleutaia protasis* (ou última premissa) identificada como elemento crucial para a explicação da falha acrática, – elemento sobre o qual o apetite acaba interferindo e propiciando o erro moral. Com efeito, a minha posição ao final deste trabalho será a de defender que certamente na *akrasia* o acrático não erra devido ao fato de que o seu conhecimento sobre os particulares esteja indisponível, muito pelo contrário, o objeto da falha do acrático inserido na discussão sobre essa *teleutaia protasis*³ deve referir-se à boa conclusão do silogismo e não à premissa particular como tem sido majoritariamente defendido. Após demonstrar que a falha acrática reside na conclusão, esse argumento fortalecerá a minha interpretação de que é por não estar motivado a agir concomitante à razão que o acrático acaba fracassando na execução da ação e não na compreensão ou uso da premissa particular qual daria conta de impulsioná-lo a agir de acordo com a sua decisão. Assim, devemos considerar que na *akrasia* o erro moral se estabelece no âmbito da falha motivacional para agir de acordo com o que a razão ordena.

Em suma, para analisar *akrasia* em termos de ignorância e sustentar o argumento de que o sujeito perde a sua motivação para realizar a ação correta este trabalho será desenvolvido ao longo de dois capítulos. O primeiro capítulo será dedicado a exposição geral desse fenômeno, apresentando uma breve análise das características principais desse fenômeno, de modo a fornecer ao leitor algumas informações necessárias para o seu entendimento sem que isso implique uma exegese do livro VII como um todo. Devemos, portanto, considerar os pontos essenciais e críticos na definição de *akrasia* enquanto um problema filosófico, possíveis inconsistências quanto à sua abordagem e apresentar os objetos respeitantes a esse tipo específico de erro moral. Após isso, será feita uma análise direcionada à demonstração da ação intemperante em contraste com a ação acrática, pois, à medida que ambos os agentes (*akrates* e *akolastos*) se aproximam no âmbito de suas ações moralmente

³ O termo “*teleutaia protasis*” refere-se ao elemento do silogismo prático (premissa particular ou a conclusão), que está diretamente relacionada ao erro acrático.

condenáveis, torna-se necessário – já que ambos acabam realizando ações por apetites e contrárias à reta razão – demonstrar o que torna cada um desses agentes acrático e intemperante, respectivamente, diferentes, tanto no comportamento quanto na finalidade dos atos praticados. Além disso, faremos uma breve análise sobre a figura acrática e a luta moral que ele vive e de que forma isso ganha toda uma relevância na construção e explicação do problema.

O segundo capítulo destina-se à análise incisiva da falha acrática e a abordagem do fenômeno da *akrasia* em termos de *ignorância*, suscitada inicialmente por Sócrates no *Protágoras* de Platão e destacada por Aristóteles na construção de sua análise do fenômeno como um todo em VII.3 de sua *EN*. Com efeito, o ponto de partida dessa análise será a resposta socrática que serve de base para a análise aristotélica sobre se o sujeito acrático no instante em que realiza a má ação atua na posse do conhecimento ou não. No entanto, citaremos esse diálogo apenas para efeito de situar o leitor sobre a escolha do filósofo na construção do capítulo salientando as questões relativas ao conhecimento, e, sobretudo, a questão da ignorância do ato que Sócrates menciona e Aristóteles até certo ponto parece consentir esse argumento, mas propõe uma análise mais direta na busca pelo tipo de ignorância seria relativo ao ato acrático. Nesse aspecto devemos analisar até que ponto a analogia com o bêbado, o louco e a pessoa adormecida favorece a explicação desse fenômeno em termos de ignorância. Em seguida, devemos expor de forma clara e contundente o objeto da falha acrática e por que na *akrasia* o conhecimento parece se tornar inoperante e a princípio insuficiente para o agir corretamente. Parece trivial esse questionamento, mas quando colocamos em evidência o fato de que o *enkrates*, mesmo enfrentando uma luta moral apresenta autodomínio e resiste às tentações do seu apetite, questionamos que tipo de habilidade ele possui que o permite fazer pleno uso de sua racionalidade prática diferentemente do *akrates*. Aqui nós visualizamos que ambos os agentes possuem desejos conflitantes e tanto sabem o que deve ser feito quanto escolhem colocar em prática essa escolha, mas quando chega o momento da ação apenas o *enkrates* segue em sua decisão e o acrático falha miseravelmente. O ‘por quê’ disso acontecer e como isso ocorre é o que iremos analisar a partir de agora.

CAPÍTULO I

UMA ABORDAGEM GERAL DO FENÔMENO DA AKRASIA

1.1 Abordagem geral da *akrasia*

Agir acriticamente é agir contrariando uma decisão. Ou como muitos intérpretes definem é agir contra um melhor julgamento.

Ao longo do tempo temos encarado esse problema sob o viés filosófico, tentando a todo custo entender porque o conhecimento parece se tornar inoperante diante da presença efusiva e vivaz do desejo. Experimentamos em nossas vidas (a todo o momento) situações nas quais sabemos o que deve ser feito, chegamos a fazer uma escolha, e, portanto, chegamos a admitir para nós mesmos um determinado curso de ação, mas, na maior parte das vezes não conseguimos cumprir a nossa ‘promessa’. Por que isso acontece? É evidente que a razão é o único meio confiável de termos acesso às coisas verdadeiras; é ela que nos orienta com relação ao bem e nos direciona para as ações corretas, mas, por que somos mais facilmente influenciados pelos nossos desejos mais extravagantes? Essa pergunta aparentemente simples traz consigo inúmeros questionamentos, e pensar na figura acrática é colocar em evidência a fragilidade humana diante de seus apetites, e o acrático no ápice de sua luta moral apesar de ter consigo uma vontade de persistir e ele até mesmo parece acreditar que deve agir obedecendo a razão, fracassa porque os seus apetites são mais extravagantes e desordenados em relação à razão ele habituou-se a deleitar-se com eles; e até poderíamos dizer que de tão crente das palavras que diz seria capaz de agir focado no que deseja fazer, mas a sua fragilidade diante dos prazeres faz com que ele não tenha a habilidade de enxergar para além da aparência com que o apetite surge e não se vê mais motivado a agir concomitante à prescrição racional; o *enkrates* por sua vez tem sucesso na ação porque ele não apenas acredita como está disposto a sustentar até o fim a sua decisão de agir obedecendo a razão. O acrático desobedece a sua razão por causa da presença de um objeto prazeroso que contraria o princípio racional. Mas se o desejo pertence a ele então, em certa medida, ele *tem desejo* em fazer o que faz; ele *age acriticamente* porque ele deseja essa coisa mais do que qualquer outra. Ainda que ele saiba que o que faz é errado. Ele age voluntariamente porque o desejo não ‘obriga’ ninguém a fazer nada, o desejo ‘orienta’ o sujeito em direção ao objeto de prazer que lhe apetece, e cabe ao agente avaliar (refletir, ponderar, julgar) todos os meios para fazer a escolha certa. Não obstante todas essas considerações acerca do acrático ele não é um sujeito vicioso, porque de acordo com o que Aristóteles explica ele age por apetite e contra a sua decisão, portanto, não há indícios (apesar de parecer ser) que ele utiliza a sua razão para escolher o curso da ação que ele realiza. O sujeito acrático tem uma característica fundamental na distinção de sua disposição e a disposição viciosa que é o arrependimento.

Arreper-se do ato o coloca numa escala acima e mais louvável que o vicioso. Prova também que há nele um princípio racional intacto, isto é, que não foi corrompido pelo hábito de realizar más ações. Talvez ele realmente quisesse ter força suficiente para negar o seu desejo e agir corretamente. Mas como em um caso especial de um problema filosófico devemos entender de que forma ocorre a falha acrática, isto é de que forma o apetite consegue fazer com que o indivíduo desvie da rota planejada.

1.2 *Akrasia*: definição e suas peculiaridades

O termo grego *akrasia*⁴ é utilizado para descrever a disposição daquelas pessoas que devido uma falta de autocontrole agem contrariando os seus melhores julgamentos. Essas pessoas não conseguem controlar os seus apetites e agem voluntariamente negando a razão. Daí resulta de *akrasia* ser comumente traduzida por uma falta de controle sobre si, uma fraqueza de si em relação aos apetites, em relação as coisas prazerosas (que na maior parte das vezes nos conduzem a realizar ações moralmente censuráveis). O termo grego *akrasia* é traduzido na maioria dos textos referentes à esse fenômeno como fraqueza da vontade; mas também há quem utilize incontinência, falta de autocontrole, falta de domínio de si também para descrever esse fenômeno.

Há uma gama de comentadores que adotam a definição de *akrasia* correspondente a uma fraqueza da vontade e essa definição está diretamente relacionada a explicação desse fenômeno no *De Anima* obra na qual Aristóteles aborda a *akrasia* a partir da ideia de que ele ocorre mediante um conflito interno entre desejos que estão dispostos em oposição na alma, isto é, durante a *akrasia*, a *boulesis* (um tipo de desejo racional) e *epithumia* (apetite) estão numa batalha pela supremacia na alma, e esse conflito acaba considerando a vitória da *boulesis* sobre a *epithumia* na descrição da *enkratea* e o inverso (a vitória da *epithumia* sobre a *boulesis*) corresponde ao ato acrático. Daí o fato de ela ser majoritariamente tratada como uma fraqueza da vontade e o acrático ser considerado uma pessoa de vontade fraca.

A abordagem da *akrasia* – enquanto um problema filosoficamente estabelecido – exige uma análise mais detalhada acerca do comportamento humano (suas aptidões, desejos e motivações), uma vez que ela representa um fenômeno que a apresenta uma inconsistência

⁴ *Akrasia* é a transliteração do termo grego ἀκρασία e todos os demais termos *akrates*, acrático e descontrolado (por vezes incontinente) são adjetivos para referenciar aqueles que agem acriticamente. E *enkrateia* (a disposição contrária da *akrasia*) é a transliteração de ἐγκράτεια e os termos *enkratès*, encrático e controlado (por vezes continente) são utilizados em referência àqueles que não cedem aos estímulos do apetite.

entre a decisão racional feita pelo agente e os seus desejos. E à medida que ela se sustenta em meio a suposição de uma luta moral e representa a fraqueza da vontade, se o sujeito moral participa de todo o processo que envolve a sua ação – desde a escolha até a efetivação da ação – por que ele afirma uma decisão e posteriormente acaba negando-a? O argumento que utilizamos para descrever porque o sujeito moral contraria o seu melhor julgamento reside na hipótese de que esse sujeito possui um apetite excessivo que o leva a extraviar de sua decisão. Com efeito, é falho dizer que a presença do apetite seja crucial na determinação do ato acrático abortar a sua decisão, já que o *enkrates* prova justamente o contrário. O hábito de agir em busca das coisas prazerosas faz toda a diferença na forma como nos dispomos frente aos nossos apetites. Mas isso também não implica dizer que uma vez presente o apetite a pessoa que por vezes age acriticamente esteja destinado a agir sempre do mesmo modo. É evidente que o hábito e a sua disposição de perder o controle na maioria das vezes tenha certo peso na realização da ação errada, mas ele pode através do hábito controlar os seus impulsos e desejos mais intensos, caso esteja realmente comprometido com a sua decisão.

Durante a *akrasia* esse sujeito moral está dividido entre o que é moralmente bom e o que é aparentemente agradável e diante desse duelo ele se depara com uma tensão entre os seus desejos em vista de uma satisfação imediata *versus* e o seu comprometimento com o princípio da ação que visa um bem (a qual se destina a finalidade da vida humana). Nesse meio tempo o controlado resiste às tentações do seu apetite e o acrático fraqueja e cede às tentações do seu apetite em virtude da busca pelo prazer imediato. E o argumento que nos auxilia a responder por que é tão difícil seguir o que nos prescreve a razão e também por que temos uma maior propensão a abandonar as nossas decisões e agir contrariando o nosso melhor juízo, reside no fato de que tendemos a seguir o que é mais prazeroso, evitando a dor, pois, no ímpeto do prazer imediato, na maior parte das vezes, nos deixamos seduzir (i.e., fraquejamos) pelas coisas emergentes e claramente mais agradáveis. Por exemplo, talvez eu tenha decidido seguir uma alimentação mais saudável e excluí do meu cardápio alimentos de origem animal. Na mesma semana em que me propus essa mudança, um amigo me convida para um churrasco em sua casa. No momento em que estou diante do objeto de desejo, não consigo refletir sobre a minha decisão, porque sou facilmente seduzida pelo cheiro da carne assando na churrasqueira e ali mesmo eu contrairo (revogo) a minha decisão. Essa tensão entre uma decisão previamente estabelecida e um apetite imediato é o que frequentemente nos leva a ceder às tentações e extraviar do caminho certo.

Esse debate sobre a *akrasia* foi mencionado inicialmente no diálogo *Protágoras* onde os personagens Sócrates e Protágoras discutem a respeito do conhecimento de modo geral e questionam o fato de a maioria das pessoas realizarem más ações sob o argumento de terem sido vencidas pelos prazeres, alegando ser impossível que algo assim como *akrasia* pudesse existir na presença do conhecimento, e conclui que aqueles que agem mal não o fazem por qualquer ação ou intensificação das coisas tomadas como prazerosas, mas sim, por erro (de cálculo) ou desconhecimento. Logo, isso o que a maioria das pessoas afirma ser *akrasia* é fruto da ignorância. Aristóteles, por sua vez, parece aludir essa possibilidade, e admite que se isso é o que ocorre (também) durante a *akrasia* – perceba que Aristóteles não nega que *akrasia* ocorra na presença do conhecimento, mas dá vazão ao argumento socrático e estende a sua investigação para verificar se realmente essa possibilidade existe – torna-se imprescindível investigar a qual tipo de ignorância podemos tomar em relação a esse tipo de ação/comportamento, conforme é possível verificar na citação a seguir:

Poderíamos questionar como um homem que tem um juízo reto pode ser descontrolado. Alguns dizem que isso é impossível, se tem conhecimento: pois, como pensava Sócrates, seria absurdo que, tendo conhecimento, outra coisa pudesse arrastar e dominá-lo como um escravo. Com efeito, Sócrates permanecia contrário a essa teoria, e sustentava que não existe *akrasia*, porque ninguém age conhecendo, contra o que é melhor, mas sim, por ignorância. Porém, este argumento está em oposição com os fatos, e é preciso investigar acerca dessa paixão, se é devido à ignorância e que tipo de ignorância se trata, por que é evidente que um homem incontinente, antes de entrar em um estado de paixão, não crê que deve fazer o que faz em tal estado. (1145b 24-31)

Como se vê, Aristóteles não está questionando a existência de *akrasia*, apenas coloca em destaque que o argumento socrático contraria a evidência dos fatos, a saber: que *akrasia* não pode ser resultado de uma ignorância, portanto, o sujeito acrático deve portar algum conhecimento no momento de sua ação. Todavia, o que ele adiciona à reflexão dos atos acráticos é o fato de se por vezes fazemos coisas que sabemos que não deveríamos, e fazemos por estarmos sob a influência de um *pathos* em que medida podemos nos referir à ação acrática (ação esta que é sempre contra um melhor julgamento) também em termos de ignorância, sem tornar o problema mais paradoxal do que ele por si só já parece promover. Se considerarmos a pessoa acrática como alguém que satisfaz o seu desejo sem a convicção de que deve fazer o que faz, isto é, sem que esteja refletindo e deliberando sobre a ação que realiza, então, talvez, de alguma forma peculiar à *akrasia*, podemos considerar ela agiu em estado de ignorância. Quando o sujeito acrático realiza a ação em nenhum momento ele pensa que *deve* agir contrariando a sua razão e *escolhe* racionalmente sabotar a si mesmo, ele também não é vítima das circunstâncias, mas perceba que o experimento da *akrasia* é tão

enigmático que na própria definição parece que estamos dando volta ao redor de tanta coisa, tantas informações, mas nenhuma delas nos leva para um lugar seguro. Quer dizer, dispomos de tantas informações, mas quando chega o momento de combiná-las parece que elas não se encaixam. Por que o acrático não escuta a sua razão se sabe que age mal e não faz uma escolha sobre o objeto que ele persegue? E, por que acrático sabe o que deve ser feito, mas esse saber não é capaz de mobilizá-lo cumprir as prescrições morais, e dizer que agiu ignorando esse saber seja uma afirmação totalmente equivocada? É difícil sair desse labirinto quando você tem apenas um lado da história, isto é, de um lado temos um sujeito que tem um *saber* moral sobre o que deve ser perseguido ou evitado, mas que, devido à ação das paixões sucumbe às tentações do seu apetite e o tipo de conhecimento que ele possui é inoperante no momento em que ele está afetado pelo objeto prazeroso, e do outro um indivíduo merecedor de lisonja por ter sustentado o seu melhor julgamento e conseqüentemente a sua melhor decisão. Nada além. Sobre a falha acrática temos um indício sobre como o apetite vence o desejo racional, mas sobre o *enkrates* nada além do trivial é exposto pelo filósofo.

O que há de peculiar na *akrasia* (bem como na *enkrateia*) e é princípio fundamental para que a sua existência seja a evidência de um conflito moral que indica a presença atuante de um algo mais forte que a razão que acaba impedindo o agente (neste caso, o acrático) sustentar o seu melhor julgamento e conseqüentemente realizar a ação correta.

A segunda característica da *akrasia* – que é também essencial na distinção entre o acrático e o intemperante – e talvez seja a característica de maior relevância na exposição desse fenômeno enquanto um problema filosófico que se torna arbitrário à moral é o arrependimento que o acrático sente ao final de sua ação moralmente condenável. O fato de o acrático ter consciência de que deveria estar fazendo algo, mas no ímpeto do prazer acaba abandonando a sua decisão, a frustração de ter fracassado marca uma característica importante em sua disposição, pois, o arrependimento representa uma possibilidade de cura, isto é, apesar de o acrático sentir prazer na ação que realiza, ele quer, em certa medida, superar os seus apetites e ser uma pessoa moralmente elogiada da próxima vez. E o porquê dessa característica ser tão importante se deve ao fato de que por vezes as ações acráticas e as ações intemperantes parecem se “confundir” em algum momento, uma vez que a finalidade de ambas as atitudes inevitavelmente é o prazer, e esta característica acaba sendo o fio condutor na distinção entre fazer o que sabe ser errado quando se delibera em vista disso e fazer o que sabe ser errado mesmo quando tivera previamente decidido não fazer isso.

Embora concebamos o livro VII da *EN* como o livro dedicado a análise da *akrasia*, é no livro *De Anima* que Aristóteles apresenta uma explicação de *akrasia*, senão a mais direta ao menos a mais esclarecida sobre o fenômeno, onde ele enfatiza a ocorrência de dois desejos batalhando entre si. Na primeira obra o filósofo cita a luta moral a partir da ocorrência de algo (o apetite) que se opõe à razão, o que nos leva a inferir que *akrasia* seja um tipo de problema marcado pela inconsistência entre razão e desejo (diretamente). Vejamos:

Com efeito, elogiamos, no homem que se controla e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. (I,13 1102b 18-19)⁵.

Nesse primeiro momento Aristóteles chama atenção para o fato de que as pessoas controladas agem de forma laudável e honrosa, pois respeitam a orientação racional, apesar da presença de algo que é naturalmente oposto à razão. Com efeito, o que está sendo dito nesta citação é que dadas as figuras morais do *enkrates* e *akrates* há uma batalha moral que eles enfrentam frequentemente. Essa batalha significa que apesar de a razão orientar o sujeito para as coisas verdadeiras, algo mais forte e contrário a ela conduz o indivíduo (voluntariamente) no sentido contrário ao que a razão determina. Apenas com essa citação poderíamos pensar que Aristóteles esteja sugerindo que a batalha moral que caracteriza a *enkrateia* e *akrasia* seja entre a razão que afirma um caminho e um desejo que viola essa prescrição. A presunção dessa interpretação está diretamente relacionada ao argumento. No entanto, o ponto de vista a ser destacado neste trabalho está diretamente embasado com o que o filósofo diz no *DA* acerca dessa luta moral, que corresponde a uma batalha entre dois desejos e não entre razão e desejo efetivamente. Conceber a *akrasia* a partir da ideia do conflito entre desejos, ajuda-nos a entender porque normalmente, apesar de estarmos obstinados por fazer determinada coisa, somos vulneráveis diante das coisas prazerosas e facilmente suscetíveis a agir por impulso. É evidente que tudo isso acontece por estarmos dispostos através do hábito a ter essas atitudes, mas mais do que isso, quando estamos nesse estado de afecção não conseguimos pensar para além da experiência o grande problema que nos rodeia. E essa nossa fragilidade é gritante.

Conforme mencionado anteriormente, em seu livro *De Anima*, Aristóteles destaca que esse tipo de conflito característico da *akrasia* (e *enkrateia*) ocorre sim, entre razão e desejo, mas não é uma batalha direta entre o desejo não racional e uma razão que acompanha o desejo que sai ‘derrotado’ nesse conflito. Aristóteles enxerga a parte racional da alma aquela parte

⁵ ZINGANO, M. **Aristóteles: tratado da virtude moral**. Ethica Nicomachea I 13-III 8. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

responsável pelas habilidades cognitivas que está atrelada às atividades reflexivas, de ponderação, de avaliação sobre as consequências de nossa escolha e ação, então, agir racionalmente visando o bem é sempre um processo que nos conduz à felicidade, mas esse processo só se torna possível através do hábito⁶ da prática das boas ações. Perceba que uma vida feliz não é uma vida afastada do prazer. O filósofo pontua que é preciso equilíbrio para alcançar a *eudaimonia*. Contudo, esse equilíbrio necessário entre o que a razão prescreve e o desejo ‘deseja’ consiste em um dos mais difíceis trabalhos para a humanidade. Não por acaso estamos aqui discutindo a *akrasia*, afinal, atingir esse patamar exige uma habilidade quase que heroica.

Observe o que o filósofo diz a respeito dessa luta:

Ora, uma vez que surgem desejos contrários uns aos outros e isso acontece quando o raciocínio e os apetites são contrários, sucedendo nos seres que possuem percepção do tempo (o entendimento de fato, nos ordena que resistamos por causa do que se seguirá, enquanto o apetite ordena que o persigamos, por causa do imediato: o prazer imediato afigura-se a nós absolutamente aprazível e absolutamente bom, por não vermos o que se seguirá), o que move será em espécie, a faculdade desiderativa enquanto desiderativa, embora o primeiro de todos seja o objeto de desejo. (*DA* III,10 433b 5-13).

Nesta citação, diferentemente da primeira, podemos enxergar uma abordagem mais direta sobre o que efetivamente essa luta consiste e como ela se apresenta na alma. Aqui o filósofo afirma que esse conflito consiste em um conflito entre desejos contrários entre si que estão batalhando pela supremacia na alma do sujeito moral. Nesse conflito consideramos que o *enkrateis* resiste às perturbações provocadas pelo apetite e o desejo que sai vitorioso é aquele que parece ‘escutar’ melhor as ordens da reta razão (i.e., a *boulesis*), ao passo que o acrático perde o controle de si e o desejo vitorioso é o desejo não racional, (i.e., o apetite), que está em oposição às determinações da razão prática, mas não diretamente, e sim de modo acidental (veremos sobre essa questão no próximo capítulo). O que ambas as explicações (*EN* I.13 e *DA* III.10) têm em comum é a indiscutível presença de um conflito entre desejos que é a ponta do *iceberg* na constituição dessa tempestade chamada de *akrasia*.

Com efeito, embora saibamos que os apetites, na maioria das vezes, nos excitam além da medida e nos levam a transgredir um dever moral, entender de que forma ele consegue dificultar o exercício pleno do pensamento é a chave para entendermos o erro acrático. É nesse contexto que reside a nossa dificuldade, isto é, explicar como o apetite atua sobre o conhecimento e de igual maneira como o desejo racional se sobressai no conflito, visto que

⁶ Voltaremos a esse ponto mais tarde.

essas questões não são explicadas com clareza pelo filósofo. Aristóteles não menciona explicitamente de que maneira o apetite vence, muito menos de que forma a *boulesis* do controlado consegue superar o apetite. Essa questão é importante na medida em que entender o que acontece com o conhecimento do acrático, que se mantém em estado latente diante da ação do desejo e encontrar respostas para essa questão nos permitirá compreender se realmente é possível nos referir à *akrasia* também termos de ignorância, e em caso positivo de que forma isso ocorreria.

O que define uma ação acrática como tal? Quais são as peculiaridades desse ato? Trata-se de uma disposição moral? De uma patologia (seja no sentido de uma doença ou qualquer alteração fisiológica)? Por exemplo, por que uma pessoa fumante, que está sempre adiando continuamente a sua decisão de parar de fumar, não consegue efetivamente cumprir essa decisão, sucumbindo sempre à satisfação que fumar compulsoriamente um cigarro lhe fornece? A versão desse problema traduzido por *akrasia* envolve uma ação enraizada na evidência de um conflito entre desejos que embora frequente não seja permanente. Além disso, perturba ao corpo e ofusca o pensamento que serviu de base para o cumprimento do nosso processo deliberativo, mas acaba desviando-nos da rota escolhida, e nos leva a agir contrariamente a essa decisão inicialmente tomada. E à medida que Aristóteles expõe a *akrasia* como um tipo de disposição moral que devemos evitar juntamente ao vício e a bestialidade (1145a 15), dizemos que ela representa um tipo de ação que não apenas é realizada com certa frequência como corresponde a uma falta de autocontrole adquirida pelo hábito, diferentemente dos vícios e virtudes. Com efeito, embora sejam disposições morais cujas ações são ordenadas pelo hábito⁷, cada qual à sua maneira, *akrasia*, *enkrateia*, vício, virtude e até mesmo a bestialidade são disposições extremamente distintas, tanto no comportamento quanto no comprometimento com que se dispõem a realizar determinadas ações.

No livro III - 8 da *EN*, por exemplo, quando Aristóteles menciona a existência de três tipos de disposições sendo duas delas vícios e a outra virtude, ele valoriza os atos praticados com equilíbrio, as disposições que trazem consigo o princípio da justa medida entre as atitudes, emoções, comportamentos, etc., no alcance do bem e rechaça os hábitos viciosos que tendem a afastar o homem da sua finalidade. De acordo com o ideal aristotélico, o homem deve sempre procurar a justa medida evitando o vício, para alcançar o seu fim último, qual

⁷ São disposições morais adquiridas pelo hábito, mas logicamente distintas quanto ao modo que se relacionam e se comportam frente aos objetos prazerosos e a ordenação da razão.

seja: a felicidade (*eudaimonia*). E o mais importante: não deve haver qualquer incidência de conflito moral no agente moral que busca o justo meio para realizar as suas ações. O caminho que o indivíduo virtuoso percorre na contemplação e alcance da vida feliz é sempre concomitante a reta razão, de modo que ele tanto escuta as ordens da razão quanto deseja (ou seja, está comprometido) agir em conformidade a ela, porque há um equilíbrio em sua natureza cuja disposição foi adquirida pela prática constante de atos virtuosos. Através do hábito o virtuoso se acostumou a regozijar-se sempre com as coisas ideais e na medida certa, sem se tornar refém de seus próprios instintos. Logo, a disposição do virtuoso não comporta desejos conflitantes com a razão, nem busca excessiva pelo prazer, tem uma natureza reta e louvável. O vício, por seu turno, está inserido entre dois extremos: ou o agente erra pela falta ou erra pelo excesso (como na ação corajosa, por exemplo, enquanto a *coragem* seria o tipo de virtude moral equivalente a bravura do agente corajoso, a pessoa temerária erraria pelo excesso de ousadia e o covarde erraria por temer certas coisas que ele deveria enfrentar). É com base nessa leitura que dizemos que a prática constante de determinadas ações que um indivíduo pode se tornar uma pessoa boa ou má dependendo da sua disposição em se comportar sempre do mesmo modo nas mesmas circunstâncias. É neste sentido que encontramos no hábito a constituição de uma determinada natureza correspondente a uma segunda natureza. Essa fixidez com a qual Aristóteles pensa e determina as disposições virtuosas e viciosas acaba representando uma certa estabilidade da disposição por ele constituída, que em um determinado momento já não é permitido uma mudança na constituição do caráter adquirido pelo sujeito através do hábito. Ao afirmar que os atos virtuosos e viciosos engendram no sujeito uma segunda natureza, não se adequa amplamente à *akrasia*, isto é, à medida que compreendemos essa disposição como momentânea estamos assegurando que ela dura o tempo do prazer. Logo, tanto o controlado pode vir a se descontrolar, quanto o acrático pode se controlar num evento futuro. Durante a *akrasia* nem o erro se dá por uma escolha (pois o acrático age desejando) nem a constância com que se pratica ações desse tipo marca que o acrático esteja fadado a agir sempre do mesmo modo, como se tenha engendrado nele uma segunda natureza de hábitos vis e vergonhosos da mesma forma que nos referimos ao *akolastos* (intemperante), por exemplo, que não se arrepende da forma como ele age. O acrático pode vir a se controlar e obedecer ao princípio racional, porque a sua disposição não é semelhante ao vicioso. O acrático traz como característica de sua disposição a marca do conflito, e isso sugere que em certa medida ele até queira agir obedecendo a razão, mas não consegue porque também como uma marca de seu caráter ele é fraco diante dos apetites. Com efeito, a respeito dessa fraqueza e consequentemente dessa

impossibilidade de agir concomitante à prescrição racional será discutido no próximo capítulo.

É deveras saliente a propensão de nos inclinarmos naturalmente para as coisas prazerosas do que para as coisas dolorosas, e nesta medida somos mais suscetíveis a realizar ações viciosas do que ações virtuosas. É neste sentido que dizemos que tanto a *enkrateia* quanto a *akrasia* estão no meio termo das disposições virtuosas e viciosas, isto é, nem a *enkrateia* conquanto obedeça ao princípio racional e receba lisonja por resistir às tentações do seu apetite possa ser considerado uma pessoa virtuosa, nem o acrático apesar de sucumbir à ação do desejo é uma pessoa viciosa. E mesmo quando Aristóteles acaba incluindo *akrasia* na mesma classe que corresponde as disposições morais que se adquirem através do hábito, a disposição acrática (e também a *enkrateia*) é essencialmente distinta das outras disposições. É interessante perceber a necessidade com que a escolha se apresenta a partir de um processo deliberativo, em que o sujeito moral deve a partir desse processo escolher/avaliar o melhor meio para alcançar o fim (que deve necessariamente concordar com a reta razão), e agir necessariamente. Entretanto, quando ocorre a *akrasia* essa necessidade é violada, isto é, o sujeito acrático não consegue pôr em prática o resultado de sua escolha, pois, ele acabando perdendo o domínio de si diante de seus apetites⁸.

Neste sentido, fica dito que *akrasia* consiste em uma disposição moral que implica um tipo de atuação contra um melhor julgamento. É quando você faz uma coisa, mesmo sabendo que não deveria fazer. É, sobretudo, uma falta de autocontrole ocasiona, a princípio, pela ação vitoriosa do apetite sobre a *boulesis*, atuando como certo empecilho para a execução da ação desejada. Conforme discutiremos no próximo capítulo *akrasia* consiste no fato de que você não consegue seguir com o que estivera disposto a fazer, mesmo tendo boas razões para fazê-la. Quando chega o momento de agir faz outra coisa não por escolha, mas devido a dominação momentânea das paixões (*pathos*).

1.3 Objetos de desejo referentes à *akrasia*

Falamos muito sobre a *akrasia*, sobre a forma como ela ocorre, mas sequer mencionamos sobre o que efetivamente o individuo acrático falha. No momento em que nos referimos ao acrático como alguém que erra devido à ação de um *pathos*, dizemos que ele age

⁸ Evidentemente que a presença do apetite não determina como será a ação, e em vista dessa dificuldade de entender a causa efetivamente da falha acrática discutiremos esse ponto no próximo capítulo.

assim em razão de uma certa alteração⁹ corpórea, isto é, ele experimenta em seu corpo, uma fenômeno que de forma bem peculiar altera o seu estado natural (aqui se supõe que seja o estado em que ele provavelmente exibe em sua natureza a disposição controlada sobre as suas decisões e conseqüentemente sobre o curso de suas ações). Mas sobre quais coisas o acrático perde controle? Primeiramente, tendo em vista que nem todo erro moral é um caso de *akrasia* e que nem todas as pessoas que excedem em suas atitudes e vão além da justa medida agem com descontrole esbanjando falta de autodomínio, é necessário estabelecer quais são os objetos de desejo sobre os quais o acrático não consegue resistir.

É sabido que toda ação surge acompanhada de prazer ou dor, e nessa medida os objetos envolvidos na *akrasia* também devem ser aqueles referentes aos prazeres ou dores (1147b 20). São, pois, todos os objetos que estão relacionados aos prazeres corporais do tato e do paladar como, por exemplo, a bebida, a comida, e os apetites sexuais. Com efeito, esses também são os mesmos objetos que comportam a moderação (*sophrosine*) e intemperança¹⁰ (*akolasia*). O controlado e o acrático de certa forma também se relacionam com os mesmos objetos dos resistentes (*karteria*) e brandos (*malakia*) que são aqueles que resistem à dor e aqueles que cedem ao prazer, respectivamente. Mas de modo geral os objetos da *akrasia* são os que pertencem aos prazeres corporais. À medida que compreendemos as nossas ações sempre ocorrem acompanhadas por prazeres ou dores, a prática dessas ações envolvem sempre as coisas que são necessárias (como, por exemplo, nutrir o corpo é uma atividade extremamente necessária para o funcionamento pleno e saudável do nosso corpo), e as coisas que não são necessárias, mas o homem acaba encontrando prazer na realização dessas ações (por exemplo, apreciar uma boa música enquanto descansa no sofá, não é estritamente uma atividade necessária, mas o homem se apraz com essa atividade enquanto aprecia uma boa taça de vinho).

Baseado nisso, Aristóteles¹¹ se dispõe a demonstrar quais dentre essas coisas são consideradas necessárias e dignas de escolha, e quais não são dignas de escolha, mas, acabam de alguma forma proporcionando prazer para aqueles que se dispõem a persegui-las, a fim de delimitar quais dentre esses objetos de desejo que levam o agente a extraviar do caminho certo por se apeter desmedidamente com coisas que deveriam ter sido evitadas, estão as

⁹ Talvez a *akrasia* possa, de maneira vulgar, ser comparada a um estado febril, isto é, assim como a febre altera a nossa temperatura corporal e impede que tenhamos uma percepção verdadeira sobre as coisas, como, por exemplo, o quente e o frio, o doce e o amargo, podendo até mesmo provocar alucinações, dizemos que todas as pessoas que estejam em um estado afetivo podem ter o seu conhecimento perceptivo comprometido.

¹⁰ O que evidencia o quão tênue é essa distinção entre o acrático e o intemperante.

¹¹ Ver *EN VII.5*.

coisas pertencentes à *akrasia* em seu sentido absoluto e quais desses objetos incidem sobre o que faz com que algumas pessoas sejam consideradas descontroladas apenas por apresentarem semelhanças em seu comportamento, mas não são acráticas estritamente falando. Sobre as primeiras coisas – as que são consideradas necessárias – estão os prazeres corporais necessários para a nutrição do corpo, e quanto a estes objetos todos os animais¹² sem exceção participam (se apeteçam). O problema, no entanto, é a postura que devemos ter em relação a essas coisas, já que elas tendem a nos levar ao excesso. Daí que vem a concepção da teoria da justa medida requerida na ética de Aristóteles, como sendo algo capaz de promover a excelência de caráter do sujeito moral e fundamental na avaliação e conduta moral desse indivíduo a fim de conduzi-lo em direção à felicidade. É também a partir dessa concepção que o agir com moderação, no pensamento aristotélico, seja considerado, antes de qualquer coisa, essencial para alcance do fim (*telos*) a que se destina toda a humanidade, qual seja: a felicidade.

Nesse ínterim, é notório que o acrático está longe de exibir esse comportamento moderado, de realizar qualquer atividade com moderação. Ele não vive bem. Vive pautado no arrependimento e imerso numa excitação que é sempre progressiva. E diante disso, dizemos que ele está mais distante desse equilíbrio do que o *enkrates* está em alcançar essa justa medida, apesar de não ser uma pessoa virtuosa. E uma vez que *akrasia* diz respeito aos prazeres corporais do tato, como, a bebida, a comida e o sexo, tenho a mim a impressão de que dentre esses três o mais prejudicial (isto é, o tipo de prazer que mais compulsoriamente tende a nos corromper) seja o desejo sexual. O desejo erótico (sexual) nos leva a transgredir e violar regras, a revogar acordos de fidelidade, a ir além da medida, e em casos absurdos chega a ser um tipo de prazer insaciável. Cobiçar a mulher do próximo, por exemplo, é algo que crescemos tendo a compreensão de ser algo inadmissível, portanto, algo manifestamente advertido; uma vez que nos colocamos nesta situação (de desejar o parceiro de outra pessoa), estamos violando uma regra, que temos compreensão de ser algo vergonhoso, seja essa pessoa amante do seu irmão, do seu melhor amigo ou até mesmo de uma pessoa desconhecida. Com efeito, a presença dos apetites não é em si mesmo tão maléfico quanto à execução do ato a partir deles. É evidente que Aristóteles, ao longo de filosofia moral, sugere que os homens aprendam desde cedo a sentirem prazer nas coisas certas e comedidas, mas ele parece amenizar a presença do apetite quando ele elogia a ação do *enkrates*. Ademais, na maior parte

¹² Contudo, esses animais inferiores (não dotados de racionalidade) e as crianças não podem agir com *akrasia*, pois, não possuem ideias universais. Logo, essa avaliação comedida sobre as coisas com o aval da razão que é requerida no desempenho de uma ação no âmbito moral não se aplicam à essas criaturas.

das vezes estamos cientes de que ultrapassamos esse limite (do pensamento) e encontramos nesse apetite uma “necessidade” de extravasar, e por essa característica, os apetites sexuais, no meu entendimento, são os mais violentos, os mais propensos a insatisfação e os que mais provocam alterações desagradáveis no homem. Todavia, os casos que merecem censura não são apenas os que envolvem casos de adultério, a própria prática insaciável dessa prática já constitui motivo de censura.

Por conseguinte, a respeito das coisas que não são necessárias, mas provocam prazer, alguns homens também podem agir desmedidamente e realizar ações censuráveis, como, por exemplo, a ira, a busca pela honra e pela riqueza. Algumas pessoas chegam a cometer crimes para terem a honra e a glória que tanto almejam, outras roubam dinheiro para construir seu império, ou se tornam avaras se tornam escravo do poder aquisitivo, e também há quem realize coisas esdrúxulas (ou mintam, ou matem) para serem reconhecidos, dentre outros casos possíveis. Além disso, dentre essas coisas que não são prazerosas e nem dignas de escolha, algumas pessoas, em decorrência de alguma patologia (no sentido de enfermidade), as tomam como prazerosas, como por exemplo, aquelas pessoas que se aprazem ao comer areia, ou arrancar os fios de seus cabelos. Mas sobre essas pessoas Aristóteles chama atenção para o fato de que quando elas agem obcecadas nessas coisas, não são consideradas acráticas em seu sentido absoluto, apenas tem um comportamento que é semelhantes às que são acráticas no sentido estrito do termo.

Vejamos:

Efetivamente, ter essas disposições está fora dos limites do vício, o mesmo que a brutalidade, e o fato de que o que as tem as domine, ou seja, dominado por elas não constitui *enkrateia* ou *akrateia* estrita, mas sim por analogia, o mesmo que o do afetado pela ira, diremos que tem esta classe especial de *akrasia*, mas não o chamaremos de *akrates* sem porquê. (EN VII.5 1149a 1-4).

De acordo com a citação o filósofo deixa claro que embora algumas dessas pessoas (as que tomam como prazerosas coisas que não são necessárias) possam ser confundidas como pessoas que agem acriticamente, portanto, descontroladamente, elas não são acráticas de fato, mas apenas agem como se fossem e por isso mesmo recebem esse nome apenas por analogia. A partir disso, Aristóteles expõe dois grupos: no primeiro grupo ele coloca as pessoas que são genericamente *akratoi*, isto é, as que são acráticas por definição, portanto, as que excedem exclusivamente no que tange aos prazeres corporais, considerados necessários, tais como “a fome, a sede, o calor, e todas as coisas que afetam ao tato e ao paladar, não por uma escolha deliberada, mas sim, contra a sua escolha e a sua razão” (1148a 8); e no segundo grupo ele

coloca as pessoas que perseguem os prazeres que não são necessários nem dignos de escolha, mas que encontraram nessas coisas prazeres e por isso mesmo são consideradas pessoas acráticas, mas apenas por analogia. Nesse sentido, fica evidente, portanto, que a *akrasia* e a *enkrateia* se referem aos mesmos objetos da moderação e da intemperança, e os objetos desse tipo de ação são estritamente acríticos.

O que esse tópico nos permite compreender é o fato de sermos desde muito cedo tentados aos mais variados tipos de prazeres. Dentre eles, alguns são necessários, como, por exemplo, os que estão relacionados ao sono, ao alimento, a bebida, e aos prazeres sexuais. Outros, embora não sejam necessários, enxergamos prazeres da mesma maneira, como por exemplo, a riqueza, a vitória, a honra, tomar um bom vinho acompanhando de uma boa companhia, fazer uma viagem prolongada, etc. Com efeito, dentre esses tipos de prazeres os apetites sexuais, dado a sua natureza, são os mais efervescentes e os que produzem perturbações na alma levando-nos a desviar do caminho certo. Em casos extremos nos vemos diante de uma batalha árdua e extremamente poderosa que acaba nos conduzindo para as coisas desprezíveis e censuráveis. Por exemplo, a compulsão sexual que não importa quantas relações sexuais o indivíduo tenha, ele estará sempre em estado de insatisfação, buscando novas relações para satisfazer esse apetite – e o porquê disso se tornar um problema moral deve refletir no fato de que na maior parte das vezes essa prática acaba não sendo em comum acordo, isto é, o outro (que corresponde ao objeto de prazer) acaba sendo ‘violado’ para que o indivíduo compulsivo tenha o seu apetite saciado. Além desse exemplo podemos citar o indivíduo avaro que na ânsia de acumular riqueza acaba usando meios escusos para atingir seu objetivo; e ainda podemos falar do indivíduo que na busca pela honra age com desonestidade com o único intuito de alcançar os seus objetivos. O ponto a ser levado em consideração a partir daqui é que uma vida feliz não é uma vida afastada do prazer, e portanto, não caracteriza uma vida condenável. Os apetites corporais como, por exemplo, os que estão relacionados à comida, bebida e sexo são prazeres naturais e, portanto, necessários ao bem-estar do homem. De modo que nutrir, hidratar e satisfazer o corpo não deve ser motivo de censura. O que é condenável é a forma como nos deleitamos nessas coisas. A forma como nos comportamos diante delas. Desta forma, destacamos que o problema dos desvios de caráter reside na maneira como nos comportamos diante desses apetites, que reflete na ausência de controle e caracteriza a desmedida de nossos desejos levando-nos a ultrapassar o limite natural do que era necessário e agora extrapola moralmente essa necessidade.

1.4 Quem é o sujeito acrático?

Nos dispomos a analisar o fenômeno da *akrasia* com tamanha destreza e eu não percebo as pessoas questionando “quem é esse indivíduo que é considerado acrático?”. Dedicamos nossa atenção para tentar descobrir qual é o objeto da falha acrática e conseqüentemente, por que ele fracassa diante de seus apetites, mas não dedicamos espaço para analisar a sua natureza. Talvez entender quem é esse sujeito acrático nos ajude a entender a *akrasia* por um outro ângulo, ou seja, do ponto de vista da pessoa disposta à *akrasia*. Perceba que o trabalho a respeito dessa ontologia do sujeito acrático demanda uma série de outras compreensões que vão além do fenômeno em si, afinal, analisar o comportamento humano em si já é uma tarefa árdua, e compreender as nuances de um indivíduo psicologicamente afetado é ainda mais.

Estamos o tempo inteiro sendo julgados pelas nossas atitudes e tendo que pautar as nossas escolhas e conseqüentemente as nossas ações baseados em princípios que nos são ensinados desde o nascimento. Por isso também torna-se curioso compreender as nossas ações baseado na psicologia do comportamento humano. Obviamente que esta é uma área de estudo bastante densa e de grande abrangência, já que trata de um assunto bastante interessante, e não apenas isso, de tão abrangente da mesma forma como nos ajuda a encontrar respostas também suscita muitos questionamentos.

Aristóteles diz que há duas figuras morais que enfrentam uma luta moral: o *akrates* e o *enkrates*. Todavia, apenas um deles consegue vencer esse conflito e recebe elogios pelo ato realizado, este é o *enkrates*. O outro, lamentavelmente, fracassa diante dos apetites (que são seus e, portanto, ele é derrotado por ele mesmo) e este é o tão falado *akrates*: nosso objeto de estudo. Se os dois estão na mesma situação, por que apenas um consegue resistir? Há quem justifique essa falha como um erro de cálculo. Mas se o acrático é alguém que age por apetite “como julgaríamos um erro de cálculo se a sua razão permanece quase que coadjuvante durante o ato?” Então, poderiam dizer que o acrático é semelhante ao vicioso, que escolhe fazer o que faz. É verdade que eles se assemelham ao final da ação, mas é falso que o acrático seja semelhante ao vicioso, já que ele não delibera em vista do objeto e apenas contraria aquilo o que ele havia decidido dentre os melhores cursos de ações disponíveis. Contudo, o fato de essa afecção que parece “lhe cegar” em determinado momento, não pode e nem deve ser desculpa para que ele não seja responsabilizado pelo ato. Já que o contexto da responsabilidade do agir moral especificamente considera basicamente duas opções: se o ato foi realizado voluntariamente o agente deve ser responsabilizado (ainda que tenha se arrependido), se foi realizado involuntariamente não imputamos responsabilidade, com efeito,

o que conduz o acrático ao erro é interno ao sujeito, portanto, cabia a ele negar a tentação do desejo, e com base nisso dizemos que ele é responsável pelo ato praticado do início ao fim.

Mas se nenhuma força externa ao agente o obriga a realizar a ação, por que ainda assim ele é melhor que a pessoa viciosa? Já que ambos praticam ações vis e censuráveis? Aristóteles diz que aquele que se arrepende do ato é mais capaz de cura sendo, portanto merecedor de perdão; mas antes disso ele também diz que aquele que age merece censura e desprezo. Se o arrependimento é um indicio de restauração da disposição moral, porque o acrático age acriticamente na maior parte das vezes e não aplicamos nele dura punição? Perceba que a cada resposta surge uma nova objeção. Andamos em círculo nessa intensa análise a respeito do comportamento humano, e neste caso em específico, do sujeito acrático.

A pessoa que trai, por exemplo, acaba violando uma decisão de ser fiel durante todo o relacionamento, por um prazer momentâneo. Certamente que pessoas nessas condições agem acriticamente, já que na maioria dos casos elas demonstram enorme pesar e arrependimento por terem fraquejado e traído seu cônjuge. A fraqueza de espírito da mesma forma como classifica um agente moral, também nos permite questionar o seu caráter com um outro olhar, isto é, se *akrasia* não ocorre uma única vez, o traidor é sempre alguém propenso a cometer o mesmo erro numa próxima vez, e isso já o torna uma pessoa de caráter duvidoso, uma pessoa ardilosa e imoral. A fortaleza com a qual o sujeito sustenta as suas convicções e decisões tende a torna-lo ilibado, fiel, honesto, moralista, íntegro, etc. Ambos os aspectos são moldados através do hábito, e por isso o equilíbrio das emoções se torna alicerce fundamental para a construção do bom caráter e conseqüentemente o alcance do fim último (propósito) a qual se destina toda a humanidade. Esse equilíbrio torna-se fundamento para a solidez da boa conduta humana, e o descontrole inerente ao conflito moral fragiliza essa resistência.

A controvérsia que existe diante do exemplo da traição é que trair o cônjuge implica em um ato premeditado, haja vista que ninguém sai de casa para ir à padaria e no meio do caminho acaba tendo uma relação extraconjugal. É manifesto que o indivíduo de vontade fraca está sempre num estado conflitante entre “o que eu quero e o que eu devo” fazer. Isso não é uma regra, há quem consiga superar essa dificuldade. De modo geral a traição não passa de um prazer momentâneo que irá gerar um arrependimento futuro, isto é, se for um ato acrático. Mas, se o casamento é uma aliança, a traição consiste na quebra dessa aliança e desrespeito com o seu parceiro. A traição no relacionamento carrega consigo uma violação moral que provoca intensa reprovação. Aquele que comete o adultério e se envergonha do ato,

repreende a si mesmo (desde que tenha sido por fraqueza), e então surge o arrependimento como marca de que o traidor não quer cometer o mesmo erro novamente e por isso ele deve ser perdoado. Mas o que é pertinente questionar aqui é se essas pessoas que realizam ações moralmente condenáveis agem por falha de caráter (uma espécie de defeito de sua disposição moral) ou por falta de caráter (sendo seres socialmente condenáveis).

O que pretendo com esse questionamento é o seguinte: uma vez que caráter é a maneira pela qual julgamos uma pessoa baseado na forma como ela se apresenta e se relaciona com os demais, consideramos mau-caráter a pessoa que rouba, mente, trai, etc.; e em contraste, consideramos bom-caráter uma pessoa que tem o hábito de praticar sempre e sem motivos escusos boas ações, como por exemplo, fazer doações, ajudar uma pessoa atravessar a rua, saudar alguém com palavras motivacionais, tecer elogios à alguém, dentre outras atitudes triviais. Com efeito, a pessoa de bom caráter, no pensamento de Aristóteles, diz respeito à pessoa virtuosa, e a pessoa caráter ruim diz respeito às pessoas viciosas. Todavia, ao praticar boas ações o indivíduo deve ter como único propósito o ato em si, não deve ter nenhum objetivo escuso por trás da sua atitude; o sujeito não deve procurar elogios nem agradar a todos, o indivíduo deve desejar praticar boas ações, porque elas são boas, e não porque fulano irá lhe recompensar por isso. Aquele que age visando recompensas que não irá proporcionar seu bem-estar tende a ceder facilmente aos seus desejos mais extravagantes. Não à toa se diz “Faça o bem, sem olhar a quem. Simplesmente faça o bem, faça o bem!”. Caráter é algo que vai sendo moldado ao longo do tempo, e são adquiridos, principalmente, a partir de nossas relações sociais e parentais. E na maior parte das vezes ele é sempre flexível, já que só se atinge a rigidez de uma disposição quando ela chega a tal ponto da depreciação da natureza humana.

O filósofo diz que o arrependimento permite a cura da disposição de caráter. E eu penso que aquele que tem apenas uma falha de caráter possui boas intenções, porque ele não escolher fazer o mal a outrem, porque há nesse tipo de pessoa um bom princípio (que não é corrompido) justificado pela boa razão de praticar boas ações, de buscar o bem acima e antes de tudo; portanto, ele não será considerado um mau-caráter, mas apenas alguém que apresenta uma falha no seu caráter, e essa falha de caráter que cai sob o domínio do que consideramos na filosofia de *akrasia*.

Para além de tudo o que foi dito, a falha de caráter é uma experiência humanamente aceita pela sociedade. É por termos a tendência de seguir sempre nossos apetites que estamos

sempre dispostos ao erro moral. Todavia, o arrependimento que floresce a partir do erro deve servir como orientação moral e não como alicerce para erros contínuos e similares. O arrependimento diante do fracasso deve prover uma fortaleza moral e fazer florescer no indivíduo uma vontade de ser melhor, e resistir aos impulsos e desejos obsessivos. A consciência do erro deve fazer com que o indivíduo aprenda com os fracassos e seja um momento de aprendizagem para evitar que se cometa eles novamente.

Com efeito, a persistência no erro denota uma corrupção moral onde a pessoa já não tem bons princípios morais e, portanto, já não objetivam ser melhores ou agir melhor. Tem já uma natureza corrompida e não é considerada mais uma pessoa que tem uma falha no seu caráter, mas sim já uma falta de caráter. Pessoas que exibem falta de caráter são pessoas viciosas. Mentiras, traições, compulsões, obsessões, inveja, arrogância, avareza, hipocrisia, são traços característicos de pessoas que excedem na busca de uma realização plena de seus atos.

1.5 *Akrasia e Akolasia*

A discussão entre falha de caráter e falta de caráter reflete diretamente nessas duas disposições morais: *akrasia* e intemperança. Neste momento devemos traçar um paralelo a fim de distinguir efetivamente a ação decorrente da *akolasia* (intemperança) e a ação decorrente da *akrasia* tudo isso porque ambos perseguem o prazer e realizam ações vis e vergonhosas. Deste modo, torna-se imprescindível expor o que diferencia e motiva a ação de cada um desses agentes, cada qual conforme a sua condição é primordial nessa avaliação da *akrasia* de um modo geral. Neste tópico devemos basicamente analisar a noção de intencionalidade e as crenças desses indivíduos de modo a entender e delimitar a real motivação de cada um deles perante as suas ações. É fácil perceber que há uma sutileza na distinção da ação acrática em relação ao ato intemperante, pois, apesar de serem disposições essencialmente diferentes, é bem tênue a condição *afetiva* do acrático em relação ao intemperante. Sabidamente ambos os agentes, embora cheguem ao mesmo resultado, a saber, ambos saciam seus apetites e realizam ações moralmente condenáveis, eles percorrem caminhos diferentes para desfrutar os seus apetites.

Com efeito, a primeira distinção reside no fato de o acrático se arrepender por ter agido contrariando a razão, ao passo que o intemperante segue o fluxo de seus apetites e não se permite ser persuadido pela razão, logo, não há nele qualquer indício ou possibilidade de arrependimento ou remorso por realizar uma ação moralmente condenável. Além disso,

Aristóteles diz que o princípio moral do intemperante¹³ foi corrompido de tal forma que razão e desejo estão ‘ordenados’ em sua alma para o livre desfrute do objeto prazeroso sem qualquer ponderação contrário ao ato. Ou seja, a sua disposição viciosa atingiu um nível de excitação tão grande que não há espaço para julgamento nem avaliação moral sobre o que é moralmente bom ou ruim. O que ele faz, faz sem estar em conflito, e é sempre algo em vista do desfrute do prazer a qualquer preço e sem arrependimentos. O intemperante está tão obcecado e comprometido em satisfazer seus apetites que ele utiliza a sua racionalidade prática não para evitá-los, mas para satisfazê-los plenamente e da melhor maneira possível.

No livro III da *EN* encontramos uma análise sobre o *akolastos*, mas a comparação entre o acrático e o intemperante é explicitamente destacada em VII. 8 1151a 19-24.

Existe aquele que por causa de uma paixão perde o controle de si mesmo e age contra a reta razão; a este o domina a paixão quando age não de acordo com a reta razão, mas a paixão não o domina até tal ponto de estar convencido de que deve perseguir tais prazeres sem freio; este é o acrático que é melhor que o intemperante e não é mal sem porque, visto que nele se salva o melhor, que é o princípio.

Como se vê, a partir da passagem mencionada, Aristóteles demonstra que o acrático não é alguém que age de modo tal até que um *pathos* possa dominá-lo e convencê-lo de que deve perseguir tais e tais prazeres desenfreadamente, porque esta atitude é típica dos intemperantes que não vivem um conflito moral nem agem contrariando uma decisão. O intemperante age mal por escolha, ele é mau porque persegue os apetites excessivos e realizam ações vis sem sentir qualquer remorso da sua conduta viciosa. Em contraste ao vicioso, apesar do erro moral e do fato de que o acrático deve ser responsabilizado pela sua atitude vil, a disposição acrática é ainda melhor que a disposição intemperante, porque o acrático age contrariando uma escolha, e não concomitante a ela como faz a pessoa intemperante e, além disso, aquele que se arrepende do ato reprovável é mais propenso a ‘cura’ do que aquele que não se arrepende.

Ademais, diferentemente do acrático que apesar de agir voluntariamente não age de maneira premeditada, ou seja, fazendo uma escolha deliberada em vista do prazer, a pessoa intemperante age sempre na urgência de saciar os seus prazeres e não enxerga limites na busca e deleite desses prazeres. Além disso, uma vez que o seu *logos* não apresenta contradição, antes ele “age deliberadamente crendo que sempre deve perseguir o prazer imediato” (1146b 24) tornando-se um escravo dos seus desejos, e não se arrepende da ação realizada. Ele não se arrepende da ação realizada porque não considera que o seu princípio

¹³ *EN* III.12

seja um princípio ruim. Inclusive, ele não desobedece ao princípio racional como ocorre com o acrático, afinal de contas, para ele não há nada do que se arrepender. A censura sobre a sua atitude é apenas reflexo do julgamento de outras pessoas que consideram a sua disposição perversa e imperdoável, pois dentro dele o que opera é apenas o desejo iminente de apetece-se com as coisas prazerosas. Assim, o que está em jogo em sua ação é o fato de que o intemperante realmente tem a intenção de buscar o prazer imediato, e ele não apenas está disposto como também está comprometido em saciar o seu apetite e deleitar-se nas coisas prazerosas sem avaliar as circunstâncias. O acrático, por sua vez, fraqueja diante de seus apetites e contraria a sua escolha, o que nos leva a inferir que embora decidido a obedecer a razão não estava totalmente comprometido com essa decisão.

Além disso, o intemperante é um perverso qualificado, isto é, à medida que ele teme a privação de sua atividade prazerosa ele reflete cuidadosamente todos os detalhes para que não seja impedido. Ele excede em tudo, pois acaba se apeteceando além da medida, e até mesmo nas coisas que ele deveria se conter, ele encontra prazer. Assim, além do deleite nas coisas referentes ao tato e ao paladar, o intemperante acaba encontrando prazer nas coisas que fogem dessa esfera, porque o desejo atuante em sua alma é sempre pelo que é prazeroso sem qualquer julgamento ou avaliação de isso ser moralmente bom ou ruim. O que ele reflete é apenas se isso irá ou não satisfazer plenamente o seu apetite em deleitar-se com o objeto prazeroso. Por outro lado, na alma do acrático, mesmo ao realizar uma ação condenável, ainda prevalece o princípio racional que o alerta que ele age mal. Não obstante essas distinções, em termos de ação, o ponto crítico entre eles é que tanto o acrático quanto o intemperante conquanto percorram trajetórias diferentes a finalidade de suas ações se assemelha, a saber, o prazer. Ambos os agentes satisfazem seus apetites corporais e as suas disposições não apenas são consideradas vergonhosas como representam atitudes que são extremamente opostas ao que é moralmente apreciado/requerido no comportamento humana. Com efeito, não é porque o fato de acrático ser suscetível ao arrependimento e por isso mesmo ser considerado melhor que o intemperante, que isso implique que ele seja uma pessoa boa. O acrático é tão capaz de cometer injustiças quanto o intemperante. A diferença é que ele não calcula, não delibera em vista do que faz quando em *akrasia*, ele erra porque não dispõe da habilidade de resistir aos seus impulsos mais ferozes. E por agir voluntariamente que dizemos que ele mesmo que o colocou nesta situação repreensível e censurável. Logo, conquanto atue contrariando uma decisão sempre esteve sob o seu poder controlar os seus impulsos. Isso não o isenta da culpa e censura de realizar uma ação moralmente condenável.

Em resumo, elencando todos os argumentos apresentados na distinção entre a *akrasia* e a *akolasia*, no que tange ao objetivo e características de suas atitudes, temos: i) ambos os agentes se comportam de maneira diferente na busca e realização dos prazeres, pois, “o intemperante é guiado pela própria escolha, uma vez que ele acredita que sempre deve perseguir o prazer momentâneo” (1146b20) ao passo que o acrático age contrariando a sua decisão; ii) quando o acrático realiza uma ação de acordo com o seu apetite ele possui um saber moral que o adverte e o orienta sobre o objeto de desejo que está em evidência, mas por estar em conflito acaba fracassando no cumprimento de sua escolha, enquanto na ação intemperante não há conflito moral e o agente sequer se dispõe a avaliar moralmente a sua escolha, antes, lança-se a desfrutar o objeto prazeroso; iii) apesar de agir voluntariamente o acrático se arrepende por ter “se permitido” fraquejar diante de seus apetites, quando ele sabia que a melhor opção seria evitar o objeto de desejo. O intemperante, por sua vez, não se arrepende da escolha feita, nem mesmo do fato de que seus apetites e a sua decisão não coincidem com uma regra moral que ele tem pleno conhecimento; iv) e por fim, essa possibilidade de arrependimento torna o agente acrático mais capaz de cura, isto é, mais capaz de reparar o erro, a fim de superar seus apetites e agir melhor na próxima oportunidade, ao passo que o intemperante é considerado incurável, pois aquele que não se arrepende não se permite mudar, logo, não lhe é permitido a cura, e por ser incapaz de cura acaba se tornando a pior figura moral do ponto de vista aristotélico (EN 1150a 20).

Em conclusão deste tópico, destacamos que *akrasia* e *akolasia* embora sejam disposições que convergem para o mesmo ponto: ambos realizam ações moralmente condenáveis na busca pelas coisas prazerosas, eles divergem no desempenho de suas ações. A *akolasia* é um vício onde através do hábito o intemperante habitou-se a agir sempre do mesmo modo em todas as circunstâncias e ele escolhe fazer o que faz sem sentir qualquer pesar de sua ação viciosa. Na *akrasia*, embora haja certa frequência na conduta acrática, a pessoa acrática não escolhe fazer o que faz apesar de agir desejando (1111b 14). O intemperante, conforme mencionado várias vezes, não vive um conflito moral, antes realiza o que está predisposto a fazer sem uma deliberação adequada, isto é, ele não faz a reflexão de que a sua ação é errada porque esse julgamento não existe em sua alma. Com efeito, o acrático é capaz de fazer a escolha certa quando ele sabe, por exemplo, que “fumar é prejudicial à saúde”, e enquanto ele trava uma luta interna com os seus desejos e seja capaz de repetir para si “isto fará mal para a minha saúde”, embora afirme para si uma decisão de evitar essa coisa que ele sabe que é cigarro, ele não consegue agir concomitante a essa escolha porque ele é fraco

diante de seus apetites. O intemperante, por seu turno, acaba ignorando o fato de que fumar cigarros prejudicará a sua saúde e escolhe sem qualquer conflito fumar o cigarro que está diante dele, porque o que ele está interessado é unicamente no prazer que fumar o cigarro irá lhe proporcionar naquele momento.

1.6 A luta moral

Observe o exemplo: Pedro é casado com Luiza há anos. Luiza tem uma amiga chamada Lúcia. Aos olhos de Pedro, Lúcia é muito bonita e bastante atraente, mas ele ama a sua esposa (quanto a isso ele não tem dúvidas). Certo dia eles se encontram numa festa e após uma intensa conversa, amigável por sinal, Pedro não consegue disfarçar seu interesse (fugaz) por Lúcia, mas ele tem consciência de que há um acordo matrimonial com Luiza e ele não quer quebra-lo. No entanto Pedro não consegue resistir e eles acabam se envolvendo naquela noite. Após romper essa ‘promessa’, Pedro é tomado por um profundo arrependimento, ele chora e amarga essa atitude. Mas já não podia negar o ocorrido: ele havia infringido a fidelidade conjugal. E como um caso de peculiar de erro moral, a fraqueza de Pedro consiste na vitória de seus apetites sexuais sobre o seu desejo racional. Pedro não sabe, mas no instante em que ele se sente atraído por Lúcia e tem (ao mesmo tempo) uma consciência de que a sua atitude fará Luiza sofrer, ele já está enfrentando uma luta moral.

Nesta situação hipotética temos uma breve noção de como a *akrasia* ocorre. O sujeito moral (Pedro) vive uma situação bastante conturbada: de um lado um desejo racional que acompanha uma ordem racional (o acordo do matrimônio, por exemplo) e do outro um apetite sexual por um objeto negado pela razão. O sujeito moral sabe o que deve ser feito (se afastar desse objeto), mas ele não consegue. Não consegue porque quando em conflito ele tanto quer fazer uma coisa quanto deseja realizar outra. É sabido que os objetos referentes a *akrasia* são referentes ao tato e ao paladar, como o alimento, a bebida e o sexo. Dentre esses três considero que os objetos referentes aos apetites sexuais tendem a provocar no agente uma excitação além da medida, e na maior parte das vezes, erramos em referência a esse tipo de desejo. Na atualidade, pessoas assim são consideradas compulsivas e obstinadas na realização de seus impulsos sexuais. Na antiguidade chamavam isso de *akrasia*. O presente e o passado se conectam porque ambos as situações tem a mesma origem: o desejo; e pessoas nessas circunstâncias são consideradas fracas no sentido de não possuir controle sobre si, sobre seus apetites.

É esse conflito interno característico das ações acráticas, e também na *enkratea*, o que favorece o erro moral naquele indivíduo que apresenta uma fraqueza da vontade. É a partir

desse conflito que o indivíduo (seja ele controlado ou não) através do hábito se predispõe a ser dominado ou vencer pelo desejo atuante. A evidência dessa luta, conforme mencionado anteriormente, é encontrada ainda no primeiro livro da *EN* :

Uma parte da alma é não-racional; a outra é dotada de razão. Para a presente investigação, pouco importa se se distinguem como as partes do corpo e como tudo o que é repartível, ou se são duas pela razão, por natureza inseparáveis, como o côncavo e o convexo no curvo. Da parte não-racional, uma se mostra comum e vegetativa –refiro-me à causa do alimentar e do crescer. Com efeito, pode-se supor tal capacidade da alma em todas as crias e nos embriões, e esta mesma capacidade nos seres adultos. (...) Uma outra natureza da alma também se mostra ser não-racional, participando, porém, em certa medida, da razão. Com efeito, elogiamos, no homem que se controla e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. (I,13 1102a 26-1102b19)¹⁴

Nesta passagem Aristóteles demonstra a existência de um conflito que favorece a ocorrência¹⁵ da *akrasia*. Esse conflito moral é representado pela presença de algo na alma do agente que se opõe a razão e o impulsiona a agir contrariamente ao que ela ordena. E talvez o grande problema na *akrasia* (e até mesmo de outras disposições morais) esteja inserido na questão sobre como essas partes – da alma, a racional e a irracional – podem combinar, de maneira que a razão possa definitivamente motivar a ação. Isto é, como a razão pode intervir de modo a levar o agente a realizar a ação correta? Esse questionamento recai sobre a disposição enérgica (controlada) cujo agente sustenta a sua decisão e age respeitando o princípio racional, porém, se ambos enfrentam uma batalha moral, o que ocorre de tão peculiar a ele que não é permitido ao acrático sustentar o seu melhor juízo? E como não há respostas explícitas¹⁶ para esta questão na análise da *akrasia* promovida por Aristóteles na *EN*, resta-nos apenas especular sobre o que poderia ter sido a sua resposta.

O acrático não é uma pessoa feliz, e ele está muito longe disso (mas não tanto quanto está o sujeito vicioso). Aliás, ninguém que vive em conflito interno, que vive em intensa agitação tentando refrear seus impulsos consegue alcançar a felicidade. Mas não devemos com isso considerar que a satisfação dos prazeres sexuais seja uma coisa condenável, pois o

¹⁴ ZINGANO, M. **Aristóteles: tratado da virtude moral**. Ethica Nicomachea I 13-III 8. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

¹⁵ Agora, como ela ocorre e por que o agente acrático cede às tentações do objeto de desejo será analisado no segundo capítulo deste trabalho.

¹⁶ Há uma gama de interpretações sobre o que poderia ser a resposta de Aristóteles para este caso. Por exemplo, em sua teoria ética das virtudes morais, o filósofo declara que o hábito é um indicativo fundamental para que uma pessoa se torne virtuosa. Para tal, é preciso que essa pessoa se disponha a escolher sempre o melhor meio conforme a justa medida para agir com moderação. Logo, o hábito de realizar sempre as melhores ações, nas mesmas circunstâncias permite ao indivíduo adquirir uma disposição virtuosa. Assim, essa a cura pelo hábito, essa prática constante de atitudes louváveis e respeitantes às ordens da razão é apenas uma das possíveis explicações sobre como e o quê poderia libertar o agente do conflito moral.

filósofo afirma que essas coisas são necessárias. O ser humano e os demais animais (como os gatos, cachorros, cavalos, etc.) desenvolvem e buscam uma satisfação natural correspondente, por exemplo, as necessidades sexuais que são necessidades básicas, mas, um gato, por exemplo, satisfaz as suas necessidades sexuais, correspondente à sua natureza felina, mas como uma característica peculiar de sua natureza não age com *akrasia*, pois não tem ideias universais. Apenas os seres humanos são capazes de assim de forma depravada, de promover orgias e na maior parte das vezes tendem a exceder quanto aos prazeres sexuais, atidos pela libido e luxúria com que são forçosamente seduzidos. Lembrando que atitudes tomadas sob esse panorama são evidentemente racionais e, portanto, voluntárias. E os atos voluntários trazem consigo valor moral, pois conforme Aristóteles afirma é através do ato voluntário que avaliamos os fundamentos morais que as causam e servem como base para a sua realização (*EN*, III.1, 1109 b30). Essas ações são realizadas tendo como base elementos pertencentes ao próprio agente, e o sujeito acrático deve ser responsabilizado pelo ato, pois estava sob o seu poder não cometer a indulgência.

E essa sensação de possibilidade de fracasso sempre que o apetite se apresenta, consiste em saber que até que eduquemos a nós mesmos a buscar o prazer moderadamente estaremos sempre nessa situação, isto é, entre a *akrasia* e a *enkrateia*. Aristóteles nos leva a concluir isso. E de modo geral os apetites se tornando obstáculo para o exercício pleno do pensamento e sendo um obstáculo (não físico, mas psíquico) acabam impedindo – de alguma forma que não é tão evidente como o desejo atua ‘balançando’ a parte racional da alma daquele que age com descontrole – que o sujeito tenha pleno controle sobre as suas ações. Se o acrático fosse o tipo de sujeito que aprendeu a dosar a sua satisfação, evidentemente ele não seria alguém que fracassasse diante da presença do apetite, muito menos estaria vivendo uma luta moral. Com efeito, essa necessidade de se adquirir bons hábitos (desde a infância) se torna fundamental para que o homem em sua completude (i.e., em pleno exercício de sua racionalidade) consiga realizar as suas tarefas com louvor e na medida certa. O hábito da prática de boas ações que incide na teoria da justa medida defendida por Aristóteles dignifica e auxilia o homem na construção da sua excelência moral. E essa educação moral, em linhas gerais, seria uma forma de preparar o homem para viver bem consigo e com os outros, realizar as suas atividades nem em excesso nem em falta, mas na justa medida e, sobretudo, auxiliá-lo na contemplação da vida feliz.

Mas o alcance dessa disposição de tão limitada chega a ser utópica, e por isso mesmo, consideramos a *enkrateia* e a *akrasia* uma espécie de meio termo entre as ações virtuosas e

viciosas. Já que são as disposições mais comuns, isto é, as que são facilmente exibidas pelo hábito, pela busca excessiva de um prazer absoluto, e a recusa (por vezes dolorosa) de saciar esse desejo. E todas essas coisas são evidentes porque elas ocorrem a todo instante. Estamos sempre vivendo esse misto de controle e descontrole, porque há um desejo que nunca é o bastante. Há um deleite que nunca é suficiente. Há um prazer que nunca é devidamente e perfeitamente experimentado. Portanto, é essa inconstância humana e esse sentimento de falta, de que há sempre algo mais a ser conquistado que nos coloca no limite da experiência da *akrasia*.

Com efeito, a aquisição da excelência moral consiste no ideal máximo da natureza humana defendido por Aristóteles em sua filosofia moral. Essa excelência ou virtude moral consiste – em seus escritos – no equilíbrio alcançado pelo sujeito moral a partir do hábito que o conduz à prática das boas escolhas, do hábito que corresponde ao direcionamento moral baseado na justa medida que envolve o equilíbrio entre o excesso e a falta, que resulta na prática das boas ações. A partir da *EN* Aristóteles nos conduz a pensar nas ações humanas levando em consideração que o homem deve, por princípio, ter controle de suas escolhas e para todas as coisas que estão sob o seu poder de escolha que ele seja responsabilizado pelos atos praticados. Por conseguinte, ao seguir o critério do caráter moral as suas escolhas devem ser sempre em vista à promoção de sua felicidade e bem-estar. Uma vez que a racionalidade é uma característica valorosa do ser humano, as suas escolhas devem sempre resultar de um cálculo, isto é, do exercício e obediência da razão como condutor confiável para a realização da boa ação.

Porém, sabemos que educar a si, bem como habituar-se às práticas louváveis e equilibradas não consiste em uma tarefa fácil. Somos seres complexos dotados de grande insatisfação, naturalmente tendenciosos às coisas supérfluas com a aparência do prazer. Por sermos seres insatisfeitos na maior parte das vezes, também circulamos entre o controle e o descontrole. Ora resistimos, ora nos descontrolamos. No entanto, o fato de sermos *naturalmente* tentados às práticas censuráveis por causa dos prazeres, isso não nos eximina da responsabilidade moral, pois, ainda que essa fraqueza não seja calculada o filósofo considera que sempre esteve sob o nosso poder evitar o erro. Nesse sentido, quando dizemos que o sujeito acrático realiza (voluntariamente) um ato que é contrário à sua escolha, não implica que ele não possa ser moralmente responsabilizado pelo ato e aquele que fraqueja diante de seus apetites deve sofrer as punições de sua má conduta. E por não haver um determinismo, ou seja, o indivíduo quando erra não erra por estar fadado a ter sempre a mesma atitude em

todas essas situações, consideramos que é absolutamente possível para ele resistir às tentações e se controlar numa ação futura, evitando assim o tipo de erro moral que resulta na *akrasia*. Além disso, destacamos que o arrependimento do indivíduo acrático ao perceber que agiu de maneira reprovável caracteriza uma potencial habilidade para *restaurar* a sua disposição moral. Conforme dito, o ato de controlar os impulsos, os apetites, sobretudo, os apetites sexuais, sejam eles brandos ou fervorosos exige uma educação moral sobre a qual o homem precisa exercitar desde a infância para atingir a vida adulta com dignidade e honra (nas palavras de Aristóteles: com virtude). Com efeito, conhecer a si mesmo é um grande passo para a autonomia requerida no processo de valorização e maturação da própria condição humana. Exercitar o autocontrole exige mais do que apenas *saber* o que é certo ou errado, o que se deve perseguir e o que se deve evitar, exige uma habilidade para além das próprias expectativas humana. Aprender a satisfazer os desejos na maneira necessária e com o objeto correto é bastante louvável e essa prática deve estar no âmbito das coisas que almejamos.

1.7 Conclusão do Capítulo

Comentamos nesse capítulo que o *enkrates* apesar do autocontrole não é considerado uma pessoa virtuosa, e o erro moral que o *akrates* apresenta coloca em evidência uma particularidade do ser humano em virtude de sua predisposição a seguir os seus apetites mais ordinários e que são alheios a sua razão. Diante disso, salientamos que dada essa predisposição ao descontrole, mesmo com as boas intenções que o ser humano aparenta ter e que o classificamos como *enkrates* (sendo alguém que resiste), e *akrates* (enquanto uma pessoa que fracassa por não conseguir pôr em prática as suas próprias decisões), entendemos que essa discussão acarreta um dos maiores problemas detectados ao longo da psicologia moral de Aristóteles. Afinal, que tipo de “cura” o *enkrates* e o *akrates* necessitam para se libertarem do conflito e utilizarem corretamente a sua racionalidade prática? O arrependimento do acrático não parece ser suficiente para orientá-lo e alertá-lo acerca do que ele está tentado a fazer. O *enkrates*, apesar de resistir, não foi ainda moralmente educado e inserido nas práticas ações virtuosas, o que se torna perfeitamente possível para ele perder o controle de si e agir posteriormente com *akrasia*, e o acrático apesar do seu engajamento na escolha certa não é alguém que consegue se desprender das amarras dos seus apetites, sendo irremediavelmente alguém propenso ao erro moral. A partir do próprio engajamento do filósofo na explicação da *akrasia*, a razoabilidade com que ele destaca os objetivos (finalidades) do ser humano paralelamente às afecções da alma, quando consideramos que a pessoa acrática age contrariando as prescrições de sua razão – já que algumas afecções podem

e na maior parte das vezes perturbam o corpo – dizemos que o traço de caráter que o sujeito acrático apresenta é construído a partir do conflito moral que o coloca em estado de excitação, maior do que a maioria das pessoas enfrenta, e dada a sua natureza (porque ele é um indivíduo que habituou-se a transgredir em suas escolhas) ele acaba experimentando afecções que entram em conflito com a sua decisão (que é resultado de um processo reflexivo e a soma do que a sua razão ordena acompanhada por um desejo racional) mesmo tendo conhecimento de que não deveria fazer o que faz. Com efeito, dada essa fraqueza, destacamos que a pessoa acrática não é tão “má” quanto uma pessoa viciosa. É fato que ela realiza atos vis e censuráveis, porém a pessoa acrática possui um traço de caráter que é peculiar à sua “condição provisória” o que viabiliza uma fragilidade e que por não ser regular e rígida, não é incorrigível conforme dizemos a respeito das pessoas intemperantes, por exemplo. E dada a possibilidade de arrependimento após perceber o ato realizado, a pessoa acrática é também passível de cura, ou seja, torna-se possível para a pessoa que age com *akrasia*, sustentar as suas convicções e apresentar autodomínio evitando assim o erro moral.

Quando discutimos essas questões queremos saber o que faz com que um agente resista às tentações e permaneça reto em suas convicções e de igual maneira o que leva outro agente, nas mesmas circunstâncias de conflito, fraquejar diante de seus apetites. Essa discussão reflete diretamente no tratamento que Aristóteles dá a ação do prazer (*hedonè*) como elemento crucial na determinação das nossas próprias ações, e não parece ser por acaso que ele inicie a sua discussão acerca do prazer ainda no livro VII, após considerar satisfatório o que acabara de dizer a respeito do fenômeno da *akrasia*. Neste aspecto, questionamos a forma como somos tomados pela urgência dos prazeres, sobretudo os corporais, e que parecem prontamente dominar as nossas condutas, fato este que abre espaço para questionarmos o papel do *intelecto*, e não apenas isso, ora, se o filósofo também está de acordo que o pensamento deva comandar as nossas escolhas e a forma como vivemos, de que maneira as paixões conseguem violar o seu poderio e fazer com que o acrático revogue uma decisão e atue baseado em seus apetites mesmo na posse de um conhecimento? Ao questionarmos isso, estamos de igual maneira abrindo espaço para a segunda parte do nosso trabalho, a saber, analisar a estrutura do raciocínio prático tanto da pessoa controlada quanto da que age com descontrole, tentando entender – a partir do que o filósofo diz em sua análise – sobre se há ou não uma incompletude do raciocínio prático do sujeito acrático, ou ainda, se a falha acrática que reflete no erro moral é oriunda da premissa particular (o que caracteriza uma falha do pensamento) ou se a falha acrática reside na conclusão do silogismo apontado

pela razão como algo a ser seguido que é superado pela ação do apetite. Baseado nessas indagações, concentraremos a nossa atenção no próximo capítulo cujo foco é a análise de VII.3 da *EN*, capítulo no qual o Estagirita apresenta as aporias referentes ao fenômeno da *akrasia*, e nesse mesmo capítulo se dedica a explicar de que maneira o apetite consegue fazer com que o acrático desvie de sua ação correta.

CAPÍTULO II

EN VII. 3: UMA ANÁLISE DA FALHA ACRÁTICA

2.1 Apresentação do capítulo

O problema da *akrasia* enquanto um problema fenomênico é um problema antigo. Discutido há tempos. Nesse sentido, trata-se de um problema atemporal que sempre gera discussões e suscita tantas outras interpretações. Questionar a causa da *akrasia* enquanto um erro moral – na perspectiva da psicologia moral de Aristóteles – implica muito mais do que questionar “por que não fazemos o bem que pretendemos”, significa entender o processo que nos conduz à anulação da nossa própria vontade de fazer o que desejamos, ou seja, como permitimos que o nosso apetite supere um desejo racional que está diretamente relacionado ao que sabemos ser a coisa certa a fazer em um determinado momento?

Baseado nisso, neste capítulo nos concentraremos na análise específica de *akrasia* e ignorância tendo como objetivo esclarecer, a partir da leitura de VII.3 da *Ética Nicomaqueia* a aporia central da *akrasia*, enquanto um problema filosófico, a saber: de que maneira o acrático age *sabendo*¹⁷ (1146b10) e de que forma podemos explicar o fenômeno da *akrasia* em termos de ignorância. Em tese essas duas perguntas versam sobre duas coisas: (i) sobre a opinião do senso comum de que por vezes fazemos o que sabemos ser errado e (ii) sobre a opinião socrática de que ninguém erra na presença do conhecimento. Quando ainda nas primeiras linhas de VII.3, Aristóteles pergunta se o acrático age sabendo que o que faz é errado, ele quer responder a pergunta se o acrático possui algum saber prático quando realiza a ação acrática, e conseqüentemente, respondendo essa pergunta torna-se possível definir a forma com que a pessoa durante a *akrasia* age contrariando esse saber. Além disso, se agir contrariando um saber implica agir em estado de ignorância torna-se significativo investigar a qual tipo de *agnoia* ela pertence. Paralelamente a isso buscarei respostas sobre a falha acrática, isto é, qual seria a última premissa (*teleutaia protasis*) que Aristóteles destaca em sua análise como sendo a parte do raciocínio acrático que é *afetado* na concretização do ato acrático. Com efeito, a discussão em torno do entendimento dessa *teleutaia protasis* é motivo de grandes indagações¹⁸ e até hoje se discute sobre ela e por não haver um consenso sobre qual elemento (se seria a premissa particular ou a conclusão) ela corresponde traremos ao debate alguns comentadores que se dedicaram a avaliar o problema da *akrasia* sob a mesma

¹⁷ “πρῶτον μὲν οὐνσκεπτεόν πότερον εἰδότες ἢ οὐ, καὶ πῶς εἰδότες”. Note que Aristóteles não usa o termo *episteme* (ciência, conhecimento), mas sim *eidotes* (do verbo οἶδα) que quer dizer *saber*, mas no sentido de compreender, ter consciência de algo; porque é evidente que o acrático não *pensa* (οἶεται) que deve fazer antes de entrar no estado de *akrasia*. (ὅτι γὰρ οὐκ οἶεται γε ὁ ἀκρατεύόμενος πρὶν ἐν τῷ πάθει γενέσθαι, φανερόν. 1145b 30).

¹⁸ Conforme veremos ao longo deste capítulo há duas linhas interpretativas deste problema, e para efeito argumentativo traremos alguns comentários dos comentadores que adotam a visão intelectualista e outros que adotam a interpretação oposta à esta que são relevantes para o propósito deste trabalho

ótica deste trabalho de dissertação, a fim de destacar o objeto da falha acrática. Porém, antes de adentrarmos ao problema diretamente, devemos começar com a citação da *akrasia* no *Protágoras* (embora não sendo indispensável, acreditamos ser necessária neste primeiro momento), visto que é a partir do que ocorre no diálogo entre os personagens principais que Aristóteles se propõe a discutir as aporias referentes ao fenômeno da *akrasia*.

2.2 O argumento de Sócrates sobre a *akrasia* e a resposta aristotélica

A exposição da *akrasia* enquanto um problema filosófico, no *Protágoras*¹⁹, surge a partir da discussão entre os personagens Sócrates e Protágoras sobre o prazer e a sua relação com a felicidade. O Sócrates do diálogo inquirir Protágoras a expor a sua visão hedonista sobre o tema e se ele concorda com o argumento de que o prazer seria condição suficiente para que o indivíduo tenha uma vida complacente e feliz. A inserção desse tema, no *Protágoras*, surge em meio a visão socrática sobre o ensino das virtudes. É sabido que Sócrates tinha uma tese muito forte a respeito da sabedoria, de forma que ele considerava a sabedoria a base de todas as outras virtudes, e aquele indivíduo dotado de sabedoria, não apenas teria autodomínio como também seria capaz de viver uma vida bela e feliz. Sendo assim, na presença do conhecimento nada poderia exortá-lo a abandonar as suas convicções. Pois, dotado dessa virtude ele estaria sempre apto a escolher as melhores coisas em todas as circunstâncias, e conseqüentemente agir corretamente.

Nesse sentido, é quando Sócrates questiona a opinião de Protágoras a respeito do conhecimento, que ele expõe a sua visão sobre a concepção hedonista, mostrando-se insatisfeito sobre o fato de que a maioria das pessoas atribui aos prazeres a causa de a maioria dos homens se comportarem mal. Com efeito, aceitar o que prazer tenha tamanho poder era incompatível com a noção de sabedoria e conhecimento que ele concebia como necessária e suficiente para a aquisição da virtude e, portanto, a única coisa que deveria exercer domínio sobre a conduta humana. Dito isto, é apenas quando Sócrates discute a questão do conhecimento em contraste à opinião do senso comum de que, por vezes, alguma outra coisa (seja a dor, a ira, o prazer, ou até mesmo o medo) possa comandar a alma exortando os homens a não agirem de acordo com o seu conhecimento, que encontramos a sua objeção direcionada ao fenômeno moral da *akrasia*, conforme destacado na citação a seguir:

¹⁹**Protágoras de Platão:** obras III / organização e tradução Daniel R. N. Lopes. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017. (352a1-360e5).

Vamos lá, Protágoras, descubra-me também esta parte do seu pensamento: qual é a sua posição a respeito do conhecimento? Por acaso a sua opinião se assemelha à da maioria dos homens, ou se difere dela? A opinião da maioria sobre o conhecimento é mais ou menos a seguinte: que ele não é forte, nem hegemônico, nem soberano. Tampouco ela pensa que é a mesma coisa que comanda o homem, mas que, frequentemente, mesmo em posse do conhecimento, não é o conhecimento quem o comanda, mas alguma outra coisa, ora a ira, ora o prazer, ora a dor, às vezes o amor, muitas vezes o medo. Ela praticamente considera o conhecimento como se fosse um escravo, arrastado por aí por tudo o mais. Porventura, a sua opinião se coaduna com essa, ou você crê que o conhecimento é belo e capaz de comandar o homem, e que, se alguém souber o que é bom e o que é mau, não será dominado por nenhuma outra coisa a ponto de praticar algo diferente do que o conhecimento prescrever, sendo a inteligência suficiente para socorrer o homem?²⁰

A partir dessa citação identificamos que o personagem Sócrates não apenas deseja saber a opinião de Protágoras a respeito do que o senso comum dissemina como um fenômeno moral e se ele compartilha desse pensamento, como também expõe a sua insatisfação acerca do que se admite sobre a fragilidade do conhecimento em relação aos prazeres, demonstrando ser inaceitável que se admita que qualquer outra coisa tenha poder sobre o conhecimento de modo a arrastá-lo como um escravo. Sócrates julgava que a presença do conhecimento seria o suficiente para orientar o homem em direção ao bem, tornando-se, então, inconcebível supor que algo pudesse violar o poder do conhecimento e impedir o agente de realizar a boa ação. A partir dessas inferências Sócrates consente a impossibilidade de algo como a *akrasia*, isto é, a impossibilidade de que alguém sabendo o que é o bem, pudesse agir contrário a esse saber por ser vencido pelos prazeres. Era ridículo admitir isso, ele dizia:

Pois eu digo que, se é isso o que sucede, o argumento de vocês se torna ridículo, quando afirmam que, amiúde, um homem, sabendo que as coisas más são más, ainda assim, as pratica, embora lhe fosse possível não praticá-las, porque é levado e desviado pelos prazeres; e, mais uma vez, quando afirmam que o homem, mesmo sabendo o que é bom, não deseja praticá-lo em virtude dos prazeres imediatos, uma vez que é vencido por eles. (355a1-b5)

Ao destacar essa citação, percebemos que Sócrates criticava com veemência o argumento de que algumas pessoas pudessem por causa da presença de um prazer momentâneo (ou qualquer outra coisa desse tipo, como por exemplo, como a ira, o ódio, o medo) fazer o mal mesmo quando elas sabem que o mal é o mal.

Com efeito, a negação desse fenômeno traz a tona a sua tese a respeito da supremacia do conhecimento, isto é, se uma pessoa faz o que é errado, se erra na escolha de prazeres e dores, não erra na presença do conhecimento, mas na sua ausência, e errar na ausência do conhecimento é realizar uma ação na presença da ignorância, conforme ele diz:

²⁰ Tradução de Daniel Lopes (352a8–c7)

Vocês [i.e., “a maioria dos homens”], inclusive, estão de acordo que é por falta de conhecimento que incorrem em erro os que erram na escolha dos prazeres e dores – que são as coisas boas e más – e não apenas por falta de conhecimento, mas por falta daquilo que, mais adiante, concordaram que era conhecimento referente à medida. E, decerto, vocês mesmos sabem que a ação incorrida em erro sem conhecimento é praticado por ignorância. Por conseguinte, “ser vencido pelo prazer” é ignorância, a suprema ignorância, da qual Protágoras, aqui presente, afirma ser médico, assim como Pródico e Hípias. (357d3-e8)

É importante registrar aqui que essa *hamartia* (utilizado para se referir a uma ausência total de conhecimento) com a qual o filósofo assinala o erro, é diferente da *agnoia* suscitada por Aristóteles na *EN*. Nessa discussão entre o pensamento socrático a respeito da *akrasia versus* o que Aristóteles defendia, colocamos em evidência o argumento de que a visão do Sócrates do diálogo é referente a necessidade de o conhecimento ter o primado na alma de forma que a sua presença já justificaria a boa ação. Aristóteles por sua vez, apesar de concordar com a ideia de que o conhecimento deve comandar as nossas ações, jamais aceitaria que apenas o conhecimento fosse suficiente para promover o movimento dos seres humanos, já que até mesmo quando somos guiados por um *logos* há um tipo de desejo acompanhando e operando junto ao pensamento. Além disso, conforme dito no capítulo anterior cabe ao desejo o primeiro estímulo para o movimento.

Em contraste às opiniões referentes a *akrasia*, Sócrates defende que a única coisa que justificaria esse tipo de erro moral seria a presença de uma ignorância suprema (*hamartia he mégisti*) acerca do que se faz, e não na presença do conhecimento como se tem afirmado. No entanto, ele nem ao menos parece se preocupar ou levar em consideração que os desejos podem e na maior parte das vezes acabam influenciando o curso de nossas ações. Ele acaba não levando em consideração o modo como a maioria das pessoas vive, isto é, ele não leva em consideração o fato de que na maior parte das vezes as pessoas são dominadas por coisas prazerosas, como por exemplo, comida, bebida e os apetites sexuais (e tudo o mais que, porventura, possa fazer com que as pessoas extraviem da boa escolha) abandonando os seus princípios e realizando ações que elas sabem serem moralmente condenáveis, exatamente como Aristóteles demonstra.

Com efeito, Aristóteles defende que as pessoas quando estão em conflito o apetite pode se tornar um empecilho para o pensamento. Apesar de que nem sempre isso é um indicativo de que o indivíduo agirá contrariando a razão. Dito isto, a análise de Aristóteles sobre a falha acrática (e conseqüentemente a explicação da *akrasia*) começa a partir da refutação da visão do personagem Sócrates ao negar que isso o que o senso comum chamava

de *akrasia* não podia ocorrer na presença do conhecimento, mas sim na sua ausência e, portanto, por ignorância.

Sócrates afirmava que seria estranho se, quando um homem estivesse na posse de seu conhecimento, alguma outra coisa pudesse dominá-lo e "arrastá-lo como um escravo". De fato, Sócrates costumava combater completamente essa visão, insinuando que *akrasia* não existe, já que ninguém, segundo ele, age contrariamente ao que é melhor, acreditando que o que faz é ruim, mas apenas por ignorância (*ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν*). Ora, essa teoria está manifestamente em desacordo com os fatos evidentes; e devemos investigar o fenômeno em questão mais de perto. Se a falha do autocontrole é causada pela ignorância, devemos examinar que tipo de ignorância ela é. Pois é evidente que o acrático (*ὁ ἀκρατευόμενος*) não pensa (*οἶεται*) a ação antes de estar sob a influência do *pathos*. (*EN VII.2 1145b 24-30*)²¹

Aristóteles em nenhum momento acredita que *akrasia* possa ser um evento que ocorra fora do domínio do pensamento, mas, se agir sob a ação de um *pathos*, indica, em certa medida, alguma ignorância, devemos investigar qual o tipo de ignorância seria relativo ao fenômeno da *akrasia* (*τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας*). Enquanto Sócrates pontuava a supremacia do conhecimento como um tipo de virtude que permitiria ao homem alcançar o bem, e essa *harmatia*, que ele considerava ser a causa do erro moral, seria uma incapacidade de o agente possuir a *ciência* que o faria alcançar o bem, Aristóteles, por sua vez, tentará resolver esse problema partindo do princípio de que o sujeito acrático não é uma pessoa incognoscível, logo, essa ignorância não deve ser explicada por uma deficiência cognitiva.

As circunstâncias para a ocorrência da *akrasia* todos já estamos cientes: é o conflito entre desejos. Agora, a explicação sobre como o apetite consegue superar a *boulesis* e fazer com que o sujeito moral extravie do caminho certo, e se torna um impedimento para o pensamento começará a ser resolvido a partir da dupla acepção do *saber* que o filósofo apresenta. Isto é, uma vez que *episteme* é entendida de duas formas, Aristóteles procura demonstrar em que sentido dizemos que “temos um saber” ou “conhecemos algo”. Decerto que esse *saber*²² que Aristóteles está engajado em compreender se diz em termos práticos, e não em termos teóricos como parece sugerir Sócrates ao considerar o conhecimento um tipo de virtude.

2.3 A dupla acepção de *episteme*

²¹ Essa é uma tradução nossa feita a partir da tradução inglesa da coleção Loeb. Vale lembrar que todas as citações da *EN* a serem utilizadas neste trabalho terão a mesma fonte. Caso seja utilizado uma tradução diferente essa informação será mencionada no próprio texto.

²² Diferentemente da razão teórica (que está relacionada às ciências, às coisas imutáveis, à sabedoria, não tendo qualquer influência no âmbito da ação (da *praxis*)), a razão prática pertence às coisas contingentes, logo, refere-se às coisas que podem ou não acontecer.

Há duas formas de se referir à palavra *episteme*, a saber: (i) ter conhecimento, mas não utilizá-lo e (ii) ter conhecimento e utilizá-lo; assim uma pessoa que tem conhecimento, mas não esteja utilizando esse saber no momento em que realiza uma ação é dito que *sabe* tanto quanto aquela que está exercitando no momento oportuno. Com efeito, pareceria estranho supor que alguém, tendo conhecimento de algo, se disponha a realizar uma ação que ele sabe ser errada, porém, a coisa muda de figura quando esse mesmo ato for realizado sem que o agente esteja exercitando-o. Isso pode acontecer quando o sujeito moral realiza um ato involuntário, mas acontece também de forma voluntária quando o sujeito age sob a influência de um *pathos* (tal como ocorre na *akrasia*) que o “impede” de exercitar esse saber (exercitar em forma de *práxis*), sendo, portanto, perfeitamente possível que uma pessoa, embora conhecendo, atue contrariando ao princípio racional. Nesse sentido não seria equivocado supor que alguém pudesse fazer o que é errado se não estiver exercitando esse conhecimento no momento crucial para a ação. Por exemplo, um fumante acrático embora saiba que cigarro é prejudicial à saúde no momento da *akrasia*, durante o conflito e atraído pelo desejo de fumar um cigarro, ele não está em posição de exercitar/refletir sobre esse saber, já que ele está mais comprometido (apesar de saber as consequências de seu ato) com o prazer momentâneo que o cigarro irá lhe proporcionar.

Aristóteles dá mais detalhes sobre essa situação em VII.3 1146b30-1147a4:

Uma vez que a palavra *saber* (ἐπίστασθαι) é usada em dois sentidos, uma pessoa que tem conhecimento mas não está exercitando é dito que sabe tanto quanto aquela que esteja exercitando seu conhecimento. Isso fará diferença se uma pessoa age mal tendo conhecimento de que isso é errado, mas não pensando conscientemente nesse conhecimento, ou faz o que é errado com o conhecimento atualmente em sua alma. Este último poderia ser estranho; mas não é estranho quando alguém faz o que ele sabe ser errado se ele não tem consciência desse conhecimento no momento da ação. Ademais, o raciocínio pertencente às ações emprega premissa de duas formas. Então é perfeitamente possível que uma pessoa aja contra o seu conhecimento quando ele conhece ambas as premissas, mas esteja exercitando apenas o seu conhecimento da universal e não a referente ao particular, uma vez que são sobre os particulares que as ações dizem respeito.

Perceba que Aristóteles em nenhum momento menciona ou dá vazão para a possibilidade de o acrático não ter conhecimento quando realiza o ato acrático, justamente o oposto do que sugeria Sócrates. O que ele procura mostrar a partir da exposição dessas duas formas possíveis de se dirigir a alguém considerando um *saber* consiste em um artifício para demonstrar que – apesar dele considerar que o uso *efetivo* da razão nas nossas escolhas e consequentemente na prática dos nossos atos seja o que verdadeiramente nos direciona para o alcance da excelência humana – o apetite pode se tornar um empecilho para o entendimento, e

esse empecilho significa que ele pode “confundir”²³ a nossa mente no sentido de nos levar a perceber um bem aparente como sendo algo que deve absolutamente ser perseguido.

Apenas o sujeito intemperante é capaz de deliberar e agir obstinado sobre o que ele sente prazer utilizando o saber que ele possui, ou seja, quando ele age obstinadamente pela satisfação prazerosa com que ele sabe o que é e se sente atraído (desejoso) por isso, ele faz uso desse saber no exato momento em que realiza a ação intemperante. O acrático ao contrário do intemperante quando age contrariando a sua decisão, erra na presença de um tipo de conhecimento que não está sendo posto em exercício, ou seja, um conhecimento que ele não está contemplando no momento em que comete a indulgência, pois o seu apetite superou a *boulesis*. Essa é a tese que Aristóteles quer fundamentar a sua explicação sobre a forma como a *akrasia* ocorre, isto é, que o acrático no auge de sua dependência apetitiva (e, portanto, fraqueza volitiva) quando age seduzido pelo apetite erra na presença de um conhecimento que não está sendo posto em exercício. Baseado nisso podemos dizer que uma pessoa fumante, por exemplo, no momento em que se encontra desejosa por fumar um cigarro, conquanto já soubesse previamente que cigarros são prejudiciais à saúde (um saber universal) e que deveria, por princípio, evitá-lo, quando a *akrasia* acontece ele já não é capaz de refletir ativamente que esse cigarro (um saber que diz respeito aos particulares) é um objeto que a razão adverte – e tendo compreensão disso, decidira não fazer – pois perdeu o domínio de si de modo tal que, nesse momento, (o momento em que se movimenta em direção à satisfação prazerosa) apesar de saber que não deveria fumar, pois essa atividade trará malefícios para a sua saúde, ele age completa e absolutamente motivado pela busca da satisfação desse objeto prazeroso.

Parece que aqui chegamos à metade do problema. Isto é, a forma com que o filósofo se compromete a explicar de que maneira uma pessoa pode fazer o que sabe ser errado na demonstração do caso fenomenológico chamado de *akrasia*. Nesse sentido, dizemos que quando o acrático age contrariando uma decisão ele sabe que o que faz é errado, e isso só se torna possível mediante o fato de que esse saber que serve de orientação nas suas práticas está em estado latente, ou seja, não se manifesta com a habilidade requerida pelo filósofo. A

²³ Ao utilizar o termo “confundir” não quero colocar as pessoas que perdem o controle de suas decisões e da forma como agem na posição de vítima da situação que elas enfrentam já que o apetite acaba exercendo grande influência – presença e influência na determinação de nossas ações, pois embora ele se arrependa do que faz, e a sua ação seja contrária a sua decisão, não por escolha, mas por afecção, a máxima Aristotélica diz que devemos, através do hábito, nos comportar e realizar as nossas atividades de maneira racional e de forma virtuosa. Portanto, o acrático não é vítima e ele só fraqueja porque não habituou-se a dosar seus apetites e permitir ouvir a razão com prudência.

exposição da *akrasia* a partir desse argumento parece sugerir que esse seja mais um problema do conhecimento, e não como uma falha moral como tenho tentado abordar neste. A própria explicação do filósofo até aqui propicia essa interpretação. Então, poderiam sugerir que nesse sentido Aristóteles apesar das tentativas, tenha se rendido ao argumento socrático. O próximo passo então deve ser dedicado a procurar entender qual seria o tipo de ignorância que seja pertinente ao fenômeno da *akrasia*. Para construir esse argumento ele utilizará uma analogia com a pessoa que está embriagada, adormecida e o louco, tendo em vista elucidar o fato de essas figuras morais estarem de alguma forma afetados e terem certo saber que não é posto em exercício, tal como ele sugere ser o que acontece com o acrático, e paralelamente a isso, ele encontra na estrutura do raciocínio lógico a forma de identificar o objeto específico da falha acrática sobre o qual incide o apetite, a saber: se se trata de uma falha no saber referente a premissa universal, ou ao particular, ou a conclusão do silogismo prático. Isto é, o acrático possui um saber que não é posto em exercício devido à presença de um desejo que está ‘duelando’ com outro desejo, em decorrência dessa luta e da vitória do desejo não racional sobre a *boulesis*, e de que forma Aristóteles explica essa vitória? De que maneira o apetite consegue “invadir” a razão e deturpar a percepção do sujeito moral em relação ao objeto que ele está prestes a deleitar-se? A citação de um silogismo na construção do livro da *akrasia* visa demonstrar a estrutura do raciocínio das pessoas que agem na ignorância de um saber prático e sobre qual elemento o desejo exerce a sua influência. De modo que uma pessoa pode saber que um tipo de alimento (*x*) seja saudável para ele, ao mesmo tempo em que pode saber também que um alimento particular em as propriedades de *x*. Mas, se ao compreender ambas as premissas e uma ação for requerida, o sujeito da ação “ou não tem ou não está exercitando esse conhecimento” (1147a11) de que “tal alimento diante dele corresponde a *x*” (1147a10) e em virtude disso não haveria nada de estranho falhar ao comer esse alimento. Por conseguinte, poderíamos dizer que uma pessoa ou erra na compreensão de que ‘isso’ é algo que deve ser evitado/perseguido, ou erra na ação. Em outras palavras: as pessoas que agem sob a ação de um *pathos* ou possuem uma fragilidade relacionada a premissa menor (do particular) ou a falha na conclusão. Baseado nesse argumento, o primeiro que devemos levar em consideração aqui é que para Aristóteles durante a *akrasia* o indivíduo que erra não pode ser ignorante do ato em si, conforme sugeria Sócrates, mas pela fragilidade de não conseguir sustentar as suas convicções²⁴, de modo que não é pelo fato de o sujeito da ação ser ignorante

²⁴ Falaremos mais sobre essa fragilidade nos próximos tópicos deste trabalho.

que a *akrasia* ganha espaço, mas pelo fato de ele agir com *akrasia* que Aristóteles parece estar dando concessão para a existência de uma ignorância acrática.

Com efeito, além da menção às duas maneiras com que podemos nos referir ao termo *episteme*, Aristóteles enfatiza que as pessoas podem ainda ter outras maneiras de conhecer e elas são distintas daquelas que citamos anteriormente, quer dizer, para além do fato de ser possível ter conhecimento e não utilizá-lo (de modo geral), ele enfatiza a possibilidade de se ter conhecimento²⁵ em um sentido e não ter em outro (particularmente falando), como, por exemplo, aquelas pessoas que estão sob ação da bebida, do sono ou da loucura. Haja vista que esses tipos de afecções podem perturbar ao corpo e em casos extremos de excitação elas acabam se tornando impedimentos para o entendimento, conforme o próprio filósofo menciona em sua ética:

É possível que um homem ‘tenha conhecimento’ de maneira distinta das que foram mencionadas ; pois mesmo no caso de ter conhecimento sem exercitá-lo podemos observar uma distinção: um homem pode em certo sentido tanto ter quanto não ter esse conhecimento; por exemplo, quando adormecido, ou louco ou bêbado. (*EN* 1147a11-14)

Anteriormente ele se referiu a essa suposição de modo geral, a saber: as pessoas, de modo geral, podem ter um saber e não fazer uso dele, por *enes* motivos, não apenas nos casos de *akrasia*. Com base no trecho citado acima, Aristóteles delimita três tipos de agentes que quando estão em estado de afecção podem tanto ser mencionadas como pessoas que possuem conhecimento quanto não possuem conhecimento. De modo que agora se torna perfeitamente possível aceitar que alguém tenha conhecimento em um sentido e não tenha em outro, ou seja, que alguém saiba que deve evitar fazer *x* (ele é potencialmente alguém um sabedor), mas não utilize esse saber no momento da ação (atualizar em termos práticos) devido à afecção do sono, da loucura ou da embriaguez não exercita²⁶ esse conhecimento no momento em que a ação é exigida, e por isso elas acabam realizando uma ação vil e vergonhosa. É aqui que Aristóteles começa a analisar o tipo de ignorância que poderia ser levada em consideração ao ato acrático, conforme podemos destacar na citação a seguir:

²⁵ Temos duas opiniões sobre essa afirmação de Aristóteles acerca da possibilidade de alguém ter conhecimento em um sentido e não tê-lo em outro: i) ou ele está reforçando a opinião de que o acrático sabe (tem conhecimento), mas não pensa sobre a ação (já não tem mais o conhecimento), ou ii) ele está se referindo à ideia de que o acrático, bem como as pessoas de modo geral que estão sob ação de algum *pathos*, possa ter um tipo de conhecimento que exige um dever moral, e não tê-lo enquanto um saber que o exorte a agir corretamente.

²⁶ E para que não seja reforçado o argumento da falha acrática ser considerada uma falha do conhecimento, já que ele a princípio falha por não atualizar um saber prático que muito provavelmente o impediria de cometer a indulgência (sendo ele um agente com bons princípios, evidentemente), mas ele não consegue exercitar porque ele tem desejos contrários, brigando dentro dele, e a vitória do apetite na *akrasia* é o que enfraquece o poder do conhecimento, e consequentemente atribui à esse fenômeno a denominação de falha moral.

Portanto, é evidente que devemos declarar que o acrático conhece do mesmo modo como o homem que está dormindo, ou louco ou bêbado conhecem. O fato de que tais homens se expressam em termos de conhecimento, nada indica, uma vez que aqueles que se encontram sob a ação das paixões recitam as demonstrações e versos de Empédocles, e os aprendizes de uma ciência reúnem frases, mas não sabem o que dizem, pois requer tempo para assimilar o que dizem. (EN 1147a19-21)

A partir dessa passagem Aristóteles deixa claro que é absolutamente possível que alguém atue contrariando um saber que não esteja utilizando (não por não tê-lo no momento da ação, como supunha Sócrates, ao contrário o agente é impedido de acessá-lo devido à influência das paixões). Pois, quando sob a ação de um *pathos*, o sujeito afetado encontra-se fragilizado mediante a ação poderosa do tipo de afecção que ele sofre, já que algumas afecções como a ira, apetites sexuais e outras afecções desse tipo podem se tornar impedimentos²⁷ para o pensamento, e nestes casos a maioria das pessoas acaba não conseguindo sustentar as suas decisões. E particularmente na *akrasia* uma pessoa pode afirmar para si mesmo uma decisão de não fazer *x*, mas a sua razão prática por si só não é capaz de mobilizá-lo a agir em concordância. E não é capaz por dois motivos: Aristóteles reconhece que apenas o intelecto (*nous*) não é capaz de imprimir movimento nos animais (*De Anima* III.10) e, além disso, o Estagirita admite que na alma daqueles que apresentam um conflito entre desejos, o hábito (*ethos*) e a disposição (*hexis*) do agente fortalecem a influência do desejo desgovernado, ou seja, fortalecem a ação do desejo e a incessante busca pelo prazer. Mas se o intelecto não move sozinho, sendo antes o desejo o que move, o seu papel na construção e determinação da excelência humana é orientar o sujeito em direção ao bem e a permanecer reto em sua disposição.

2.4 O uso da analogia para a explicação da ignorância acrática

A razão serve como guia para promover no agente sempre uma conduta correta e evitar que ele peque por falta ou por excesso e encontre a justa medida nas suas ações. Porque o desejo, a vida prazerosa em si não é uma coisa ruim, não é algo que deve ser evitado a todo custo. O desejo “ruim” é aquele que diz respeito às coisas que não merecem escolha, e que estão deseducados na alma. Porque a vida boa em sua completude é uma vida feliz, contemplativa e aprazível. Os prazeres corporais (esses que são considerados como pertencentes à *akrasia*) são extremamente necessários para a nutrição do corpo. Afinal sem água ou comida nosso corpo desfaleceria, visto que não suportaríamos ficar muito tempo sem

²⁷ No próximo capítulo irei analisar a passagem do *De Anima* III.3 429a 5 onde Aristóteles menciona que algumas afecções podem se tornar impedimentos para o pensamento, e de que modo esse impedimento deve ser entendido na exposição da *akrasia*.

nutrir/hidratar o nosso corpo, logo são prazeres necessários. O que Aristóteles adverte é o excesso, é a falta de habilidade humana para se comprometer com a razão, e de não saber (na maior parte das vezes) o limite do prazer (i.e., conseguir controlar o corpo). Michael Weinman, por exemplo, em *Pleasure in Aristotle's Ethics* (2007) cita que o “agir bem para o ser humano nunca é sobre eliminar o desejo, mas sim, se permitir ser conduzido por um desejo deliberado, que já está de acordo com a razão antes de qualquer correção ou repressão do ‘nosso melhor eu’”. Então, de acordo com o que Aristóteles afirma sobre os desejos, e o que WEINMAN (2007) escreve ainda que a vida boa é sem dúvidas uma vida prazerosa, porém uma vida sem excessos, e o acerto nas ações não se deve a ausência de desejos, mas ao fato de desejo e razão estarem na mesma frequência. Uma necessidade exigida para o acerto das ações, de forma que razão e desejo devem estar em harmonia para que aquilo o que a razão aponte, o desejo persiga para atingir esse fim que visa a felicidade do sujeito de ação.

Mas pessoas afetadas não estão em posição de realizar essa exigência com maestria. O sujeito moral (quando afetado por um *pathos* específico à sua condição moral) não consegue agir de acordo com o que a sua razão ordena, e age mal porque o saber que serve como orientação não é posto em exercício. As pessoas que estão embriagadas, adormecidas ou em estado de loucura, não conseguem fazer uso de seu conhecimento. E a pessoa que age acriticamente se assemelha a essas pessoas, pois pessoas nestas condições (embriaguez, sono, loucura e *akrasia*) podem ter o seu pensamento comprometido.

Pessoas que estão sob a influência das paixões estão na mesma condição. Pois é evidente que ira (*θυμοί*), apetites sexuais (*ἐπιθυμῖαι ἀφροδισίων*) bem como outras paixões, pode efetivamente alterar o estado corporal e em alguns casos causam até mesmo loucura. É evidente, portanto, que devemos dizer que os acráticos têm estes modos de ser. (EN 1147a15-18).

Ora, se as pessoas acráticas possuem os mesmos modos de ser das pessoas que agem sob influência da bebida, do sono ou da loucura, e *akrasia* também pode ser expressa em termos de ignorância, então, devemos interpretar qual *agnoia* suscitada por Aristóteles seja consoante ao ato acrático. Dizemos que a pessoa afetada pela embriaguez não age *por ignorância*, mas em estado de ignorância, conforme destacamos em EN 1110b 26 onde o filósofo diz que “agir por ignorância e agir com ignorância parecem distintos, pois a pessoa embriagada ou a pessoa encolerizada não parecem agir por ignorância, mas por alguma das causas mencionadas, isto é, não sabendo, mas sim com ignorância”, de modo que não parece correto dizer que a pessoa quando está em estado de embriaguez não age por ignorância, ou seja, ignorando o que deve fazer, antes, a embriaguez é o que parece causar essa ignorância,

que deve ser temporária e, portanto, a pessoa embriagada age com ou em estado de ignorância. Assim, reafirmamos que o tipo de ignorância pensada por Sócrates na sua justificativa acerca desse tipo de erro moral é diferente do tipo de ignorância que Aristóteles pretende resolver junto à sua análise geral do fenômeno da *akrasia*. Enquanto Sócrates pensava que o motivo de a maioria dos homens falhar em suas ações seja uma ignorância que corresponde à ausência de conhecimento, Aristóteles, em contraste, parece engajar-se na possibilidade de haja um tipo de ignorância que seja característico ao sujeito acrático, mas não seja da mesma forma como o personagem Sócrates expunha no diálogo com Protágoras, e uma vez não sendo semelhante à maneira como ele abordava, essa ignorância acrática não pode ser o que causa o erro, mas de alguma forma algo que acompanha o acrático na realização de seu ato. Ou seja, as pessoas quando estão afetadas atuam em estado de ignorância, pois não é por serem ignorantes do que fazem o que propicia o erro moral (exatamente como sugeria Sócrates), mas sim, consequência do estado afetivo já que seus atos são praticados voluntariamente.

É evidente que existem algumas dificuldades no que diz respeito à analogia apresentada por Aristóteles, que coloca o sujeito acrático na mesma linha de compreensão dos afetos (*pathos*) sobre os quais estão as pessoas embriagadas, afetadas pela loucura ou adormecidas. Golding, por exemplo, discute que para o propósito com que Aristóteles procura sustentar a sua tese, essa analogia é insuficiente. Segundo ele essa comparação proposta por Aristóteles não consegue resolver alguns pontos de diferença que se concentram entre o acrático, o bêbado, o louco e aquele que está adormecido. Diferenças essas que em sua interpretação, são cruciais para entendermos de que maneira eles possuem conhecimento, bem como a própria concepção aristotélica na explicação de uma ignorância acrática.

É evidente que segundo a própria explicação de Aristóteles, existem maneiras pelas quais a condição epistemológica do acrático é diferente da pessoa adormecida ou bêbada. A pessoa adormecida não pode usar nenhum de seus conhecimentos, e o bêbado não pode usá-lo completamente, ao passo que o acrático exhibe pleno uso de seu conhecimento em algumas áreas. A analogia, obviamente, não pode se sustentar nesses pontos de diferença. (GOSLING, 1993, p. 103)

Essa insatisfação que Golding destaca com relação a analogia diz respeito ao fato de haver algumas sutilezas que acabam excluindo o louco e a pessoa adormecida na comparação com o sujeito acrático. E de fato não podemos responsabilizar integralmente alguém que realiza uma má ação quando afetado pela loucura ou em estado de sonolência, da mesma forma como responsabilizamos aquele que age descontroladamente (1993, p. 104). Em nossa sociedade a nudez em praça pública, por exemplo, é uma atitude obscena e moralmente

reprovável, logo qualquer pessoa que cometa esse ato deve ser punido. Mas se esse mesmo ato for praticado por uma pessoa que sofre de sonambulismo não devemos ‘censurá-la’ exata e integralmente como puniríamos e responsabilizaríamos a pessoa que pratica esse ato quando em vigília e em estado são. É notório que o seu argumento é contundente, afinal, por que devemos supor a aplicação de uma ‘pena’ àquele que cometeu um erro durante um ataque de loucura ou de sonambulismo do mesmo modo como devemos punir a pessoa que age desejosamente, sendo que esta estava mais apta a evitar o erro do que aquela que estava intelectualmente debilitada? Todavia, embora haja objeções quanto ao fato de os exemplos citados não visar a responsabilização integral do agente, mas apenas o estado de consciência de cada um deles em relação ao acrático, é evidente que se devemos atribuir algum tipo de ignorância na compreensão do ato acrático, a maneira como devemos interpretá-la está inserida na analogia mencionada por Aristóteles. Com efeito, não me parece que o que Aristóteles esteja propondo seja dizer que o acrático quando age, atua exatamente como uma pessoa embriagada, mas que, em termos de ignorância a ação acrática é análoga aos atos cometidos pelas pessoas que estão em estado de embriaguez, loucura, ou adormecimento, visto que nestes casos tamanha afecção acaba sendo um empecilho para o exercício pleno do pensamento.

Não obstante as ressalvas levantadas por Golding acerca da analogia como um todo, no que diz respeito às inconsistências existentes no caso da loucura e do sono, contrariamente a ele, deixo aqui o exemplo da embriaguez, o tipo de ignorância mais próximo da ignorância acrática que o Estagirita parece considerar. Tendo em vista que ele mesmo comentara sobre a pessoa embriagada em outro livro, o exemplo da embriaguez, do meu ponto de vista, é bastante útil para a abordagem que necessitamos para a descrição da *akrasia* em termos de ignorância. Vejamos:

Ademais, agir por ignorância parece ser diferente de agir em ignorância (τοῦ ἀγνοοῦντα); pois quando um homem está embriagado (ὁ μεθύων) ou com raiva, suas ações não são pensadas como sendo feitas por ignorância, mas respeitantes à uma ou outra das condições mencionadas, embora ele atue sabendo e na ignorância. (EN III 1110b 19-27).

A partir da citação acima podemos dizer que assim como consideramos que não foi a ignorância o que causou a embriaguez, mas sim, a bebida o que propiciou que a pessoa ébria agisse na ignorância, dizemos que a ignorância acrática é consequência da *akrasia* e não o que ocasiona o erro moral. Poderíamos inclusive, supor, em certa medida, que a ação acrática seja em parte praticada como se o sujeito da ação estivesse *embriagado* pelo prazer, já que no

tocante ao sono e a loucura, ainda que eles representem categoricamente uma incapacidade de acessar plenamente o conhecimento, são exemplos que não esboçam satisfatoriamente uma representação do erro acrático tendo em mente que o erro consiste na fraqueza da vontade e não sobre uma fraqueza do intelecto em si mesmo. Nesse sentido, consideramos que a incapacidade ou dificuldade de o sujeito acrático obedecer à sua razão prática não consiste na incompreensão da coisa em si, isto é, seja como uma ausência do conhecimento como sugeria Sócrates, seja como um problema do pensamento como sugere a visão intelectualista²⁸ acerca da falha acrática, mas na sustentação de suas convicções frente aos apetites excessivos, tal como ocorre com a pessoa embriagada. Então, sinto-me confortável em considerar que o problema da *akrasia* não consiste em um problema cognitivo, mas sim, um tipo de problema fenomenológico que pertence à esfera motivacional do sujeito.

A mudança fisiológica provocada pelo consumo excessivo de álcool pode comprometer certas habilidades tanto físicas quanto cognitivas do agente. Por exemplo, uma pessoa bêbada pode não ser capaz de dirigir o seu carro após tomar algumas taças de vinho, ou pode achar que está em condições de fazer saltos ornamentais numa piscina. Já a mudança fisiológica referente à *akrasia* que é provocada pela ação do apetite não traz, como na embriaguez, qualquer prejuízo intelectual desse tipo, nem mesmo físico, ou seja, o sujeito afetado pela *akrasia* reconhece que praticou atos reprováveis e se arrepende do ato cometido. Gosling argumenta que Aristóteles é bastante enfático ao dizer que o acrático tem pleno uso de suas faculdades, ao dizer que o acrático faz uso de sua racionalidade para julgar, por exemplo, que coisas doces são prejudiciais à saúde, logo, ele não deve ser considerado cognitivamente incapaz de refletir sobre as coisas. A sua incapacidade é referente à sua fraqueza quanto ao uso do seu conhecimento prático concomitante ao seu desejo atuante (1993, p.101). Assim, quando o agente visa uma coisa que ele sabe que é doce e a razão ordena que ele evite provar essa coisa, durante a *akrasia* ele já não pensa mais sobre essa coisa.

Perceba como cada caso representado por Aristóteles na analogia possui uma particularidade, e veja também porque os dois primeiros casos não podem estar diretamente relacionados à elucidação da falha acrática nem mesma análoga (se por analogia entendermos que o sujeito atua de modo semelhante) e porque considero a embriaguez o exemplo mais adequado para esclarecermos o modo como o sujeito acrático age contrariando a sua decisão.

²⁸ Abordaremos com mais detalhe sobre esse tema no tópico 2.6 desse trabalho.

O ponto a ser frisado aqui fundamenta-se no que o filósofo afirma no *De Anima* com relação às possibilidades de o intelecto ser impedido, quais sejam, as paixões, o sono e a doença.

2.4.1 O caso da pessoa afetada pela loucura

Aristóteles cita a loucura no livro VII no contexto da analogia com o ato acrático visando demonstrar que algumas pessoas quando estão sob a ação de um *pathos* podem ter a sua capacidade intelectual ofuscada. Neste sentido, destacamos que os sintomas psicóticos (ou psíquicos) de uma pessoa em estado de loucura são bastante acentuados, e dizemos que nestas condições a pessoa louca não dispõe da habilidade de refletir e agir adequadamente seguindo uma razão prática, antes, a ação é sempre de acordo com o *pathos* em vigor. Com efeito, para efeito de responsabilidade no âmbito da moral, consideramos que a pessoa louca demonstra comportamentos desconectados da realidade, isto é, há uma desconexão da realidade à sua volta; a pessoa louca não é capaz de perceber, analisar e decidir com clareza os acontecimentos à sua volta. E por não haver reflexão acerca do que se faz a pessoa louca não pode ser responsabilizada pelo ato praticado, já que do ponto de vista da moralidade os atos praticados durante os acessos de loucura, apesar de censuráveis, são passíveis de inimizabilidade.

2.4.2 O caso da pessoa adormecida

O adormecimento representa o estágio de dormência do corpo e o “repouso” da alma que provem do sono. Está dentre aquelas atividades naturais que são necessárias ao corpo. Portanto, trata-se de uma condição (momentânea) extremamente necessária para a saúde física e mental de todo indivíduo. Sobre o que é necessário comentar aqui acerca do estado de adormecimento está diretamente relacionado à concepção aristotélica acerca do funcionamento do pensamento nestas condições, uma vez que, durante o sono a nossa atividade cerebral também sofre um impacto. Ela é reduzida, já que é evidente que durante o sono uma pessoa não está em condições de utilizar o seu intelecto prático da mesma forma como ela poderia utilizar quando estivesse acordada. Ademais, em casos extremos de distúrbios do sono como o sonambulismo²⁹, por exemplo, podemos praticar atos extremamente censuráveis e condenáveis. Para entendermos esse processo, acompanhe o enredo a seguir: vivemos em um mundo em que cometer um assassinato é crime e todo aquele

²⁹ Os acessos de sonambulismos também podem ser comparados às alucinações que correspondem aos efeitos ilusórios que ocorrem durante o sono; caso elas existissem durante a vigília não seriam produtos do sono, mas da loucura.

que comete um ato desse tipo deve ser categoricamente julgado e punido. Isso é indiscutível. Com efeito, certo dia você acorda com policiais na sua rua cercando a casa do seu vizinho e o levando preso. Você apura os fatos e descobre que na noite anterior ele tivera cometido um assassinato: ele matou a esposa e seus dois filhos. Como conseqüentemente do seu ato ele foi preso sendo o único suspeito na cena do crime. Você então começa a se questionar como ele pôde fazer aquilo, sendo ele uma pessoa que você julgava ser boa, honesta, calma e que amava a família incondicionalmente. É evidente que não havia razões que justificasse a sua atitude. Na verdade nunca há. Mas para efeito de justificação ou explicação de seu ato, embora esse seja um crime abominável, foi descoberto que ele estava dormindo quando cometeu o assassinato. Ou seja, ele enfrentava uma crise de sonambulismo quando realizou a ação, logo, ele não estava na posse de suas faculdades mentais. Com base nisso, dizemos que ele não deliberou acerca do ato, matar a família nunca foi uma escolha sua, nem mesmo agiu por descontrole. Dito isto, o que você pensaria acerca desse acontecimento? Ele merece ser punido ou absolvido? Moralmente e juridicamente falando é bem provável que após exames aprofundados e posteriormente seguidos da confirmação de que ele possui um distúrbio mental que é acentuado durante o relaxamento de seu corpo centrado no momento em que ele adormece, é bem provável que ele seja absolvido do crime. Filosoficamente falando, Aristóteles também teria amenizado a punição, afinal, os atos praticados durante o sono não devem ser avaliados com o mesmo rigor que os atos praticados durante a vigília. Durante o sonambulismo as funções motoras do indivíduo parecem não ser afetadas completamente, já que a pessoa que sofre desse distúrbio consegue se locomover – ainda de olhos fechados – apesar de a sua atividade intelectual estar inacessível naquele momento. No entanto, a pessoa que está dormindo ou sofre de quaisquer distúrbios do sono não tem consciência de sua própria percepção, ou seja, não é capaz de perceber o que está fazendo. Além disso, o próprio filósofo³⁰ afirma que a pessoa que está exercendo a percepção sensorial está acordada e ela pode, inclusive, movimentar-se seja espacialmente seja intelectualmente, isto é, fazer uso de seu intelecto, exatamente o que não é possível para a pessoa que está adormecida, visto que durante o sono dizemos que a pessoa adormecida não está exercitando seu pensamento e nem mesmo é capaz de exercer a sua percepção sensorial, pois durante o sono ocorre certa inatividade dos sentidos.

2.4.3 O caso da pessoa embriagada

³⁰ É possível identificar as suas falas acerca do sono em *De Insomniis* 3.462a8-15.

É sabido que o consumo de álcool traz sérias e graves consequências para a saúde da pessoa que ingere além da medida e não possui um autodomínio sabendo a hora de parar. O álcool produz vários efeitos em nosso corpo, como por exemplo, danos nos tecidos cerebrais, bem como transtornos mentais como, por exemplo, uma amnésia temporária (quantas vezes você ouviu alguém dizer que não se lembrava de nada que fizera na noite anterior quanto estava embriagado?), e sensações de prazer que se assemelham aos prazeres sexuais. Além disso, a ingestão exacerbada do álcool pode provocar a redução de nosso equilíbrio e acurácia psíquica, isto é, a nossa capacidade intelectual acaba sendo prejudicada de modo que após algumas doses a nossa concentração é abalada e os níveis de álcool no sangue tendem a afetar a nossa cognição e a coordenação motora, de modo que dirigir um veículo, por exemplo, é considerado um risco grave. Nesse sentido, quando você bebe desmedidamente implica dizer que você já não dispõe mais do controle de seus próprios atos (apesar de agir voluntariamente) e há grandes chances de você não consegue se lembrar dos atos praticados na noite anterior, já que de certa forma, durante a embriaguez, você também age em estado de ignorância. Não obstante essas consequências do álcool, o sujeito que se ‘predispõe’ ao consumo exagerado de bebidas alcólicas, na visão do Estagirita, deve ser duplamente castigado, ou seja, ser punido tanto pela ação vergonhosa realizada (sejam elas quais forem) quanto por ter-se colocado nesta situação de vergonha moral.

2.4.4 Os aprendizes e os atores

Aristóteles utiliza o argumento da pessoa que está embriagada, louca e adormecida para fazer um paralelo considerando a ação acrática e, sobretudo, a forma como o seu pensamento parece se tornar inoperante no momento da ação. Todavia, ele cita outros dois casos para confirmar o seu argumento acerca da dupla acepção de *episteme*. Neste sentido, o argumento referente aos jovens aprendizes e dos atores nas linhas 1147a18-24 sugere que essas pessoas possuem conhecimento, mas possuem em um sentido fraco. E o que isso significa? O que ele quer dizer ao sugerir a posse de um conhecimento fraco? Aristóteles reconhece que o uso da racionalidade prática em seu sentido absoluto é uma atitude permitida para as pessoas que possuem *phronesis*, ou seja, essas pessoas tanto são capazes de saber o que é verdadeiramente o correto a ser feito, como também são capazes de pôr isso o que elas sabem em prática. No entanto, essa habilidade exige tempo, para que através do hábito se torne capaz de perceber as coisas corretas, agir em concordância a esse saber e, principalmente, manter-se reto em suas decisões e não serem vulneráveis aos afetos, como são as pessoas que estão sob a ação das paixões.

Com efeito, no que tange aos estudantes recentemente introduzidos em um assunto que podem, por exemplo, reproduzir provas científicas que acabaram de aprender, mas não *sabem* efetivamente o que reproduzem, e os atores em cena que podem declamar os mais belos poemas de amor sem que nenhuma dessas palavras que eles “verbalizam” indica conhecimento em seu sentido absoluto e, portanto, verdadeiro. Ora, esses aprendizes podem até acreditar no que dizem e pensam que sabem o que dizem saber, mas o que o Estagirita afirma a partir dessa referência é que apesar da possibilidade de uma pessoa ter conhecimento em um sentido e não ter em outro, indica que apenas o fato de serem capazes de reproduzir as provas científicas que acabaram de aprender não indica conhecimento em seu sentido amplo, mas apenas um conhecimento fraco. Com efeito, para a aquisição desse tipo de conhecimento necessário tempo. Tempo para participar de cada processo. Tempo para experimentar cada uma dessas coisas que eles dizem saber de modo que isso se integre e se torne uma segunda natureza, isto é, que de tão forte se torne algo próprio ao sujeito. Nesse mesmo argumento, CHARLES (1984, p. 167) sugere que o tipo de “problema intelectual” que os estudantes apresentam consiste justamente nessa dificuldade de “integrar as suas crenças que foram recentemente adquiridas com a sua experiência (ou crenças recentemente adquiridas com sua experiência (ou suas outras crenças)”.

2.4.5 Relação da analogia com a *akrasia*:

É notório desde o início desta discussão que a analogia proposta por Aristóteles é repleta de objeções. Identificamos nela vários pontos de discordância sobre o que ele efetivamente propõe com respeito ao que aquelas pessoas possuem em correspondência à pessoa acrática. O propósito de Aristóteles ao introduzir essa analogia consiste exclusivamente na questão do conhecimento, ou seja, explicar como algumas pessoas que apesar de possuírem conhecimento não estarem utilizando esse saber na ocasião exigida. Paralelamente ao exercício falho do pensamento, a partir dessas pessoas, ele busca identificar a maneira como podemos retratar a *akrasia* em termos de ignorância, e conseqüentemente identificar qual tipo de ignorância seria equivalente ao ato acrático, já que ele discorda com veemência com o argumento socrático acerca desse fenômeno.

Algumas dessas dificuldades surgem em face à forma como o filósofo aborda sem muitos argumentos a forma como essas pessoas – as que estão afetadas pelas paixões – saem desse estado ou como a sua racionalidade opera nesses momentos. O fato de o filósofo não ter dedicado muito tempo na descrição da falha que essas pessoas apresentam sobre os intelectos

não nos deixa outra saída senão conjecturar o que pode estar por trás dessa analogia. Nesse sentindo, para além de tudo o que foi citado nos subtítulos anteriores e, sobretudo, o que o filósofo borda, consideramos o que tipo de fraqueza que o acrático possui e a sua ineficiência no exercício pleno de seu pensamento, não pode ser a mesma falha que acontece durante a loucura e o sono, já que a pessoa louca e a que esta dormindo não possui uma atividade intelectual em exercício, sobre o sono sabemos que há uma inatividade que é momentânea (que ela dura até esse momento de relaxamento, quando em vigília o sujeito é perfeitamente capaz de utilizar a sua razão normalmente), durante a loucura, talvez devamos considerar certa atividade intelectual, mas ela não é suficiente para calcular as ações morais. Já o acrático faz um julgamento crítico sobre o que deve ser feito a partir do princípios que ele carrega consigo, ele diz, por exemplo, “isso é melhor que aquilo” e procura agir buscando isso, porém falha no cumprimento de desse saber. O acrático sabe que a sua ação é errada, apesar da fragilidade ele é capaz de ponderar os seus atos e perceber que o que ele realiza deveria ter sido evitado. A pessoa louca e a que está dormindo não dispõem dessa mesma habilidade; essas pessoas não podem ter o mesmo juízo de valor que o acrático possui. Sobre os estudantes (e atores), concordo com o argumento de CHARLES (1984), quando ele diz que a ‘ausência’ do conhecimento indica apenas que eles não podem formular uma crença efetivamente e a maneira como dizemos que eles possuem conhecimento comparável ao acrático não pode ser explicado tendo em mente o mesmo argumento do que acontece com as pessoas afetadas pelas paixões, em que seus pensamentos estão “obscurecidos”, mas apenas que eles ainda não assimilaram cada detalhe do que aprenderam, já que para adquirir experiência acerca desse saber em seu sentido absoluto é necessário tempo, haja vista que tempo para assimilar as coisas e experiência são necessários para a formação de suas próprias convicções morais.

Com efeito, dado os pontos negativos observados, procuramos fundamentar essa analogia a partir do insucesso do conhecimento prático que algumas pessoas acabam demonstrando, ou seja, tanto os estudantes e os atores quanto as pessoas que estão sob a ação das paixões. A partir disso, tendo como norte a forma como essas pessoas lidam com seus pensamentos, levamos em consideração a possibilidade de essas mesmas pessoas recitarem versos que parecem ser conhecimento, e/ou não exercitarem seus pensamentos por tê-los obscurecidos devido à ação das paixões. É nesse sentido que Aristóteles, nas linhas 1147a 18-24, parece estar engajado com a apresentação da analogia apresentada (incluindo ainda os atores e os estudantes) como demonstração da possibilidade de uma pessoa ter um saber, mas

não sê-lo conhecimento no sentido amplo, e que em determinados casos algumas pessoas afetadas por um *pathos* podem ter o conhecimento impedido de ser exercitado plenamente e adequadamente. Esse parece ser o propósito aristotélico, isto é, demonstrar que apesar do erro e apesar de dizermos que há uma dificuldade no exercício do pensamento, não contemplamos uma ausência, mas apenas um obscurecimento do pensamento. Não obstante essa conclusão, ao dizer isso não significa que estou completamente de acordo com o que Aristóteles diz. É evidente que o ponto da central da analogia é questionado a partir de certos aspectos. Mas devemos considerar alguns outros pontos que servem como norte para a nossa análise como um todo. Estamos buscando referência para esclarecer a falha na ação de uma disposição específica, cuja característica é o descontrole, e o que a pessoa louca, a que está dormindo e a que está embriagada apresenta em seu comportamento, cada um à sua maneira, que podemos tomar de maneira análoga ao ato acrático? Perceba que nas linhas 1147a10-18 Aristóteles afirma que as pessoas acráticas estão em um estado em que podemos dizer que elas possuem um conhecimento, mas não podem exercitá-lo como se deve por causa da presença do apetite, e, baseado nisso, podemos comparar esse insucesso do pensamento à forma como as pessoas que dormem, estão loucas ou embriagadas lidam com o insucesso de seus raciocínios práticos. Esses casos paralelos oferecidos pelo filósofo exortam-nos a considerar, dentre outras coisas, que a maneira como uma pessoa acrática pode afirmar para si uma decisão de não fazer algo e segundos depois contrariar essa decisão é comparável à maneira como uma pessoa embriagada pode, inclusive, recitar versos, cantar uma música, dizer os nove dígitos de sua linha telefônica, o ator que pode recitar um poema de William Shakespeare, declarar sua aversão a alguém ou declarar seu amor à atriz em cena, e até mesmo os estudantes que podem resolver uma equação de trigonometria, mas sem que isso signifique conhecimento no sentido amplo. Talvez seja essa a sutileza da análise aristotélica na concepção de *akrasia*. A *akrasia* não ‘obstrui’ um conhecimento qualquer, mas apenas aquele já fragilizado, isto é, em sentido fraco, aquele conhecimento que ainda não foi incorporado ao sujeito de maneira tal que nada possa ofusca-lo.

Essa sutileza que reflete no fato de o conhecimento do sujeito acrático não estar ainda incorporado majoritariamente ao desejo racional de modo a permitir a sua ação vigorosa sobre o apetite se aproxima do caso da embriaguez, uma vez que, durante a embriaguez a pessoa bêbada age em estado de ignorância, o que é totalmente diferente de agir por ignorância. Assim age o acrático. Não atualizando o conhecimento que o impediria de agir acriticamente, mas em estado de ignorância deste mesmo saber e obedecendo ao desejo não racional. Com

base nesse argumento, podemos interpretar a ignorância acrática a partir da suposição (que o próprio filósofo nos direciona a partir de seus exemplos) de que assim como na embriaguez a ação do álcool é o que ocasiona a ignorância na pessoa ébria, no tocante ao sujeito acrático podemos dizer que no momento exato da indulgência o fato de o sujeito não poder exercitar o seu conhecimento como deveria, evitando assim o erro moral, dizemos que o acrático não age por ignorância, mas semelhante à pessoa bêbada, ou seja, em estado de ignorância, sendo a *akrasia* o que ocasiona a ignorância acrática.

Seguindo o mesmo argumento de David Charles (1984) destacamos que ele formula a explicação dessa falha acrática a partir da própria condição motivacional do sujeito, o que estou ligeiramente de acordo, já que não se trata apenas de “desejar”, mas “desejar fortemente”. Perceba que o que está sendo dito aqui é que não basta apenas desejar fazer isso o que ele sabe ser o correto, é preciso bem mais que isso, é necessário desejar fortemente, querer fortemente fazer isso o que a razão ordena, e estar comprometido nessa decisão (e Aristóteles dá margens para pensarmos desse jeito). Além disso, a estratégia de CHARLES (1984) é argumentar que “o movimento-chave em tudo isso é a forma como traçamos uma distinção entre os aspectos valorativos e motivacionais que estão dentro do desejo” (p. 192). Ora, Charles percebe que o fato de o sujeito acrático fazer um juízo de valor acerca do objeto de desejo – que consiste naquilo que ele percebe a partir do seu desejo racional – está em conflito com a sua própria motivação para a ação que reflete em seu apetite (o que não quer dizer que o acrático delibera agir dessa maneira). Com efeito, apesar dessa descrição, não devemos considerar que o apetite em si mesmo seja a única força motivadora, causalmente eficaz na execução do ato, visto que a atuação do desejo apetite não deve ser considerado nunca operando à margem do domínio do pensamento, mas sim, tendo influência sobre a forma como o sujeito encontra-se motivado a realizar a ação. Nesse sentido, é essencial pensarmos nesta questão desiderativa inferindo que o sujeito acrático não apenas deve estar na posse de um conhecimento prático que o orienta acerca do que deve ser feito, bem como ser capaz de desejar o que essa razão afirma em virtude do que ele vê, e exercitar esse prazer em termos de ação concomitante a sua razão.

Agora que identificamos o tipo de ignorância o filósofo pensara em alusão ao ato acrático, resta-nos, portanto, como conclusão da análise *akrasia* e ignorância sob a perspectiva aristotélica do problema, investigarmos qual é o objeto da falha acrática, isto é, qual seria essa *teleutaia protasis* sob a qual a *epithumia* incide e atua impedindo que o sujeito moral atue de acordo com o seu melhor julgamento. Como se vê, a ignorância acrática é

consequência do *pathos* e ela não dá conta de explicar o erro moral como um todo, portanto, resta-nos descobrir sobre o que efetivamente ele é ignorante, se é da premissa particular ou da conclusão do silogismo prático.

2.5 O pensamento do sujeito acrático

Agora encaramos a difícil missão de compreender como ocorre o desacordo entre a assertiva da razão e a ação sob o panorama do conflito moral que ocorre entre desejos. Aristóteles acredita que a pessoa acrática, antes de realizar a ação, tinha uma crença, um conhecimento sobre o que ele deveria fazer, e que o motivo pelo qual esse *saber* não é atualizado em termos de ação deve-se à forte influência de suas paixões, neste caso, de seus apetites, que acabam ofuscando o pensamento verdadeiro. A partir dessa descrição enfatizamos a visão aristotélica na descrição do problema da *akrasia* que não consiste em uma ausência do conhecimento em si – já que não se trata de um duelo entre apetite e pensamento – mas na vitória do apetite (que vence o desejo racional) que acaba sendo grande motivador da ação acrática. Ao admitirmos que os apetites possuam importante papel na determinação das ações acráticas, a sua vitória não significa uma usurpação do pensamento, a vitória do apetite implica – de certa forma – um fracasso da base racional do desejo que acompanha a escolha do sujeito moral. Embora isso não seja o que Aristóteles diz, a ausência de uma explicação ainda mais detalhada acerca da derrota da *boulesis* não nos deixa outra saída senão conjecturar possíveis explicações sobre o que poderia ter sido a resposta de Aristóteles acerca da ação do apetite sobre a *boulesis*. Parece trivial suscitar essa dúvida, mas isso se torna ainda mais problemático quando pensamos na *enkrateia* e buscamos respostas nas próprias palavras do Estagirita sobre a maneira como o *enkrates* tem o seu desejo racional vitorioso diante do apetite. Ora, se o *enkrates* age escolhendo e o *akrates* por apetite, essa batalha entre desejos nos leva a considerar que apesar de consentirmos certa influência da parte não racional da alma sob a parte racional, o *enkrates* não se deixa vencer (ou fraquejar) devido à ação de seu apetite e por que apenas ele dispõe dessa habilidade? De que forma isso acontece? Perceba que agir escolhendo significa dizer que o sujeito após avaliar os melhores meios que o levará ao fim estabelecido pela razão, todo aquele que possa e não havendo nada que o impeça, a ação será realizada. Na *akrasia* há um tipo de impedimento que reflete diretamente na presença e atuação do apetite. Esse impedimento caracteriza o conhecimento que é ofuscado momentaneamente pelo apetite. Apetite este que atua como empecilho para o sujeito no exercício do seu conhecimento. A existência de um conflito entre um apetite que supera o desejo racional, não acarreta na anulação do pensamento. Mesmo o apetite atuando como

princípio para a ação há um tipo de pensamento que o acompanha. Evidentemente esse pensamento não é o conhecimento verdadeiro, pois se fosse, a ação não seria má. A *boulesis*, por sua vez, é acompanhada por uma razão que atua operando e servindo de orientação para que o sujeito realize a ação correta. É no contexto do ofuscamento do conhecimento que o apetite ganha força. Quando o apetite se torna empecilho a *akrasia* já ocorreu e isso significa dizer que o *apetite* ofuscou o exercício da *boulesis* que é concomitante à razão prática.

Por conseguinte, o problema da *akrasia* poderia ser relatado a partir do seguinte esquema: apesar de eu saber que fumar é uma prática bastante nociva para a minha saúde, e que em casos extremos pode causar câncer de pulmão, e mesmo após eu ter percebido pessoas próximas sofrerem com essa dependência, ouvir relatos das suas crises de abstinências enquanto enfrentavam as consequências desse péssimo hábito e lutavam pela libertação dessa dependência, no momento em que percebo cada uma dessas situações e posso repetir palavras que exprimam recusa e pareço estar engajada em cumprir as palavras que verbalizo, palavras essas que indicam uma decisão de não fumar mais, por exemplo, posso, nesse momento³¹, encontrar-me desejosa por tragar um cigarro que está diante dos meus olhos, ao meu alcance.

É perfeitamente possível para nós afirmarmos que a pessoa que está embriagada após algumas taças de vinho demonstra uma dificuldade no caminhar, pois perde um pouco do seu equilíbrio natural e já não consegue falar com exatidão, quer dizer, a sua capacidade de julgamento é profundamente abalada, de forma que a sua habilidade para avaliar já não é tão confiável quanto é quando está em seu estado sóbrio. Da mesma forma a pessoa acrática se apresenta. Pensar a *akrasia* em paralelo à embriaguez nos ajuda a entender de que forma o sujeito acrático perde a sua capacidade de resistir porque é característico dessa disposição a perda do autocontrole.

É sabido que Aristóteles procura explicar as ações humanas através do uso de silogismo prático, cuja estrutura do pensamento é formada por proposições e argumentos que tem por objetivo organizar o pensamento de forma lógica e consequentemente correta. Baseado nessa teoria aristotélica acerca do pensamento sob o ponto de vista lógico, destacamos que os silogismos práticos tendem a estruturar as razões que uma pessoa tem para realizar uma determinada ação ou evitá-la. Essa forma de raciocínio é composta por uma premissa maior, que diz respeito a um argumento universal, como “tudo o que é doce é

³¹ Paralelamente a isso, uma pessoa que está embriagada, apesar de estar em posição de dizer “esse é o último drink” ela não dispõe da habilidade que o leva a cumprir a sua decisão, ou seja, a pessoa alcoolizada não tem a atitude de parar.

agradável”, outra premissa menor, que diz respeito ao objeto especificamente qual seja: a coisa doce em particular (isto!); e como uma necessidade o último termo/elemento de um silogismo prático corresponde à conclusão, que é resultado da compreensão de ambas as premissas, que nesse caso deve ser “isso é agradável!”. Na leitura da *Ética Nicomáquea* VII.3, é possível notar que Aristóteles “remonta” o raciocínio acrático a partir dessa sua noção lógica para explicar a ocorrência de eventos acráticos consiste em um artifício bastante significativo na elucidação de como está estruturado o raciocínio prático do sujeito de ação e da conseqüente incongruência entre o que ele escolhe e o que ele faz. Afinal, de que forma se dá esse processo onde o acrático participa de um processo deliberativo e chega a admitir para si mesmo uma escolha de não fazer *x*, mas age voluntariamente contrariando o seu melhor julgamento em virtude de um desejo atuante? A ignorância acrática está atrelada a qual elemento do silogismo? Quando o sujeito moral age em estado de ignorância, qual elemento ele não está contemplando/participando: a premissa menor ou a conclusão? A partir da explicação silogística da *akrasia*, Aristóteles procura exibir a estrutura do raciocínio do indivíduo acrático de modo a evidenciar se a falha acrática decorre da premissa particular e isso implica dizer que o acrático ou não sabe ou não está exercitando que “isso” é em particular algo advertido pela razão, ou se o erro acrático seria efetivamente na conclusão do silogismo.

De acordo com a sua teoria do pensamento lógico, Aristóteles atesta que da combinação das premissas universal e particular, o indivíduo, se não for impedido, deve por princípio conceber a conclusão, e em termos práticos essa conclusão é uma ação. Porém, o tipo de silogismo primeiramente demonstrado por Aristóteles em VII.3 apresenta uma dificuldade, já que ela não satisfaz a compreensão geral do problema sob o ponto de vista moral e não traz consigo uma carga de responsabilidade requerida por “infringir” um acordo. Conforme podemos observar no exemplo apresentado pelo Estagirita:

A todo homem convém provar alimentos secos; eu sou um homem, ou ainda tal alimento é seco; mas que o alimento seja seco, ou não se sabe ou não é posto em exercício esse saber. (1147a 8-9).

Esse primeiro silogismo tem uma problemática em torno da sua função moral. Perceba que aqui Aristóteles apenas está demonstrando a estrutura do raciocínio prático de uma pessoa, e como as coisas podem ser compreendidas. Além disso, o filósofo sugere que no desconhecimento das premissas particulares o erro pode acontecer. Algumas linhas anteriores ele fornece as seguintes informações:

Sabendo que há dois tipos de premissas nada impede que uma pessoa, tendo as duas, atue contrariando o seu conhecimento, ainda que use a universal e não a particular, porque a ação se refere aos particulares. (EN VII.3 1146b38 - 1147a 6).

Aqui, Aristóteles expõe, de modo geral, a possibilidade de alguém realizar uma ação tendo compreensão de todo escopo ou apenas utilizando a premissa universal já que há vários fatores que podem fazer com que o agente não atue utilizando a premissa particular, como por exemplo, os atos involuntários. Uma vez que eles não são resultados de uma deliberação o agente pode agir contrariando o seu conhecimento. Com efeito, no tocante à nossa análise da *akrasia* uma pessoa que erra utilizando apenas a premissa maior definitivamente não pode ser considerada uma pessoa acrática. Primeiro porque são sobre os particulares que as ações são avaliadas, e segundo que o acrático age contrariando uma escolha, e escolha envolve uma reflexão sobre os particulares, como por exemplo, uma pessoa sabe que deve evitar alimentos gordurosos (porque há um princípio racional que o adverte consumir alimentos gordurosos – ele pode estar numa dieta rigorosa, por exemplo), e ele escolhe não comer esse alimento, durante a *akrasia* ele erra no cumprimento dessa escolha concomitante ao dever moral, porque o desejo incide ou sobre a premissa menor ou no cumprimento da ação (conclusão), mas nunca sobre a premissa universal. O que Aristóteles propõe com o uso do silogismo prático na explicação da *akrasia* é demonstrar como pode acontecer de um agente, sabendo o que deve ser feito, não agir de acordo com a sua escolha, deste modo a sua intenção (baseado na citação anterior) é demonstrar a estrutura do raciocínio prático a fim de validar o seu argumento de que o acrático participa, sim, de um processo deliberativo, apesar de não cumprir o resultado de sua decisão devido à intervenção do seu apetite.

Desconsiderando a premissa universal como objeto da falha acrática resta-nos analisar se o objeto da falha acrática corresponde a premissa particular ou a conclusão do silogismo. Na sequência temos a exposição do seguinte trecho:

Dada as premissas: ‘todas as coisas doces devem ser provadas’ e ‘isso é doce’, você está sujeito a agir, se puder e não for impedido, a provar imediatamente a coisa. Todavia, quando por um lado está presente na alma um julgamento universal proibindo você de provar e por outro lado um julgamento universal dizendo ‘todas as coisas doces são prazerosas’, e uma premissa menor, ‘isso é doce’ (e é essa a premissa que está ativa), e quando ao mesmo tempo o apetite está presente, então, embora o primeiro julgamento diga ‘evite esta coisa’ o apetite direciona o indivíduo à própria coisa (pois o desejo pode colocar as várias partes do corpo em movimento) (EN 1147a27-34).

Com base nesta citação, temos uma exposição geral de como Aristóteles concebe o momento em que a *akrasia* entra em cena, isto é, à medida que o sujeito da ação possui duas opiniões sobre o mesmo objeto, a saber, uma opinião universal que lhe diz que evite provar

coisas doces e a opinião de que tudo o que é doce é agradável, diante do conflito moral o agente que não for advertido ou orientado por uma razão acompanhada por um desejo obediente, ou ainda impedida por um apetite realizará a ação conforme a sua disposição de caráter: ou controlada ou acrática. O acrático erra na execução do que realmente é bom, pois não consegue evitar as aparências. E uma vez que ele sabe o que deve ser feito e age voluntariamente contrariando a sua decisão, essa ação do apetite em obscurecer (ou tornar difícil o acesso) o tipo de pensamento capaz de orientá-lo na ação correta corresponde a um tipo de impedimento não físico evidentemente, mas psíquico, onde o sujeito moral não consegue perceber para além das aparências aquilo o que ele estava predisposto a realizar e ao perder o autodomínio não está em posição de agir em concordância a esse *saber* que seria capaz de levar verdade à sua alma. Isto é, à medida que o apetite *pode* provocar o movimento de cada uma das partes do nosso corpo, esse desejo acaba sendo um tipo de impedimento para a avaliação correta do objeto e conseqüentemente da realização da boa ação.

A contrapartida desse argumento reside na demonstração da ação do controlado, pois, se ambos os agentes estão em conflito moral, o que torna cada um deles controlado e descontrolado, respectivamente sendo que estão na mesma situação? Talvez essa seja a parte mais especulativa deste trabalho, e diz respeito especificamente a *enkrateia* já que Aristóteles não se ocupou em aprofundar (ou direcionar) a sua análise para essa disposição de caráter com tanto empenho como ele faz com a *akrasia*. Dito isto, resta-nos, portanto, desvencilhar a maneira como o *enkrates* resiste às tentações do apetite, isto é, o que ocorre de tão excepcional (e peculiar) na *enkrateia* que não é permitido ao acrático ter o mesmo sucesso que o *enkrates*? De acordo com o que o filósofo fornece como explicação da *akrasia*, identificamos apenas que o *enkrates* apesar de ter apetites excessivos por coisas vis, existe nele uma forte vontade de persistir no seu melhor julgamento, de modo que dizemos que ele tanto quer quanto está convencido de sua escolha, e por isso mesmo ele age por escolha e não por apetite, mas a maneira como desejo e pensamento estão trabalhando em sua alma favorecendo o cumprimento da boa ação não é mencionado por Aristóteles. Esse ponto seria satisfatório para a compreensão geral sobre a forma como o acrático perde o autodomínio, pois ambos estão em conflito, ambos os agentes sofrem com a disputa entre desejos dentro deles. Cada qual à sua maneira. Mas, o tipo de habilidade que o *enkrates* possui para evitar objeto prazeroso não é suscitado no texto. Decerto que Aristóteles não estava preocupado com o *enkrates*, mas é notório que uma análise direcionada também para essa disposição seria vantajosa no entendimento geral do conflito moral. O que ele está empenhado mesmo é

responder as dúvidas que se tem a respeito do fenômeno da *akrasia*. Nesse aspecto, talvez pudesse surgir o questionamento sobre o fato de que se nem mesmo para Aristóteles a disposição controlada era uma questão essencial, por que trazer esse questionamento? Ora, responder o que efetivamente contribui para a vitória da *boulesis* sobre a *epithumia* também ajuda a formularmos argumentos plausíveis e possíveis respostas sobre o que e a respeito do quê o acrático perde o domínio de si e atue perseguindo as coisas prazerosas que contrariam as orientações de sua razão.

À primeira vista talvez pudesse ser o caso de o *enkrates* ser alguém que reflita sobre o prazer que ele desfrutará ao resistir um prazer que ele sabe que não irá promover o seu bem-estar. Talvez ele pense no elogio que ele receberá por ter resistido. Talvez o *enkrates* não seja apenas alguém que sabe o que deve ser feito, mas também está convencido do curso de sua deliberação e não se permite “olhar para trás”. Até aqui não há nada de surpreendente, porém, em um determinado momento da *EN* Aristóteles fala de uma figura moral que é capaz de agir corretamente porque ele tanto sabe o que deve ser feito como está convencido disso o que a razão ordena e não fraqueja na sua escolha deliberada. Essa pessoa é dotada de prudência (*phronimos*). Caso essa inferência não seja exagerada nem controversa, parece razoável aludir que haja alguma *excelência* na disposição encrática que coloca a pessoa controlada em uma posição de aproximação com o *phronimos*, conquanto não seja uma pessoa virtuosa. É evidente que Aristóteles em nenhum momento dá consentimento a essa possibilidade, porém, esse parece ser um ponto razoável a ser investigado em um momento oportuno. Até por que quando ele se refere ao controlado em paralelo ao acrático, o filósofo diz duas coisas importantes que vale repetir aqui: i) o controlado age escolhendo enquanto o acrático age desejando, e ii) o acrático é alguém que conhece, mas não possui *phronesis*, pois, não é um sujeito capaz de pôr em prática o resultado de sua deliberação, ao passo que o controlado é alguém que resiste e se dispõe a pôr em ação a sua decisão. Apesar de o filósofo não consentir que o *enkrates* possua *phronesis* resta-nos um ponto a ser questionado: ora, se o *enkrates* está convencido do curso de sua ação, se mantém firme na escolha e mesmo estando em conflito exhibe em sua disposição uma certa frequência de boas atitudes em relação aos seus desejos mais desordenados, consideramos que através do hábito de cumprir o que a razão ordena e agir por escolha, não parece razoável inferir que o motivo do seu sucesso, diante do conflito seja decorrente de alguma excelência intelectual, qual não está presente no acrático? É evidente que Aristóteles não dá vazão a essa possibilidade, nem sequer supõe que o *enkrates* tenha alguma habilidade desse tipo, mas o fato de ele não ter dedicado espaço em sua ética

para analisar essa disposição deixa muitas lacunas em sua análise da *akrasia* como um todo. Aliás, é curioso que ele avalia as ações realizadas pelo virtuoso, pelo intemperante, pelo prudente, pelo acrático, mas a respeito do *enkrates* ele não diz nada além de que ele age desejando, portanto fazendo uso de alguma reflexão sobre o seu ato. Fica claro que o *enkrates* possui uma habilidade que apesar de não ser analisada pelo filósofo o auxilia a cumprir as determinações de sua razão, e essa habilidade é o que falta no acrático. Na ausência desses detalhes o que sobra são as informações já mencionadas por Aristóteles, e na condução da análise desse fenômeno sob o ponto de vista do conflito moral consideramos que ambos os agentes em conflito erram e acertam na mesma medida, isto é, por tratar-se de uma disposição flexível, onde por vezes uma pessoa pode se controlar noutras perder o controle de si e agir com *akrasia*, não deve haver nenhuma excelência de caráter extraordinária.

Abandonando essa parte especulativa e retornando para a análise sobre o objeto da ignorância acrática, Jozef Müller em seu trabalho *Aristotle on Actions from Lack of Control* escreve que apesar de o acrático ter feito uma escolha e parecer estar convencido do resultado dessa escolha, quando chega o momento de agir ele age seduzido pelo apetite. Até aí nada diferente do que demonstramos até aqui. Ele ainda argumenta que alguém poderia questionar o fato de o sujeito acrático ser alguém que acaba mudando de ideia logo após a decisão, isto é, poderia ser o caso de ele acabar reavaliando a sua escolha e por isso ele realiza uma ação oposta ao que estava decidido a fazer, o que para Aristóteles – ele cita – isso jamais seria possível (2015, p.3). Supor que o acrático possa de alguma forma reavaliar³² as suas crenças seria afirmar que ele age escolhendo e não desejando, e mais do que isso, escolhendo em vista do que ele sabe que não é bom, fato este que seria totalmente equivocado e inaceitável, já que o próprio filósofo diz exatamente o oposto em 1111b15. Com efeito, se supusermos que o acrático sabendo que deve evitar *x*, *escolhe* fazer *x* assim mesmo, esse não seria um caso de *akrasia*, mas sim de *akolasia* (intemperança), tendo em vista que apenas o intemperante está disposto a deliberar sob essas circunstâncias sendo ele alguém que por princípio escolhe o prazeroso sem realizar qualquer avaliação moral sobre o objeto de desejo e sem que surja posteriormente qualquer remorso ou arrependimento do seu ato. O acrático também satisfaz um desejo que ele participa, mas ele age contrariando uma escolha prévia e não repensando essa decisão e concordando com a ação realizada.

³² O acrático jamais poderia ser descrito como alguém que repensa sobre a sua decisão de forma que mesmo sabendo o que deve ser feito, escolhe fazer outra coisa que está em estrita oposição com o que tivera deliberado previamente por julgar, por exemplo, que “isso” o que ele escolhe no momento da *akrasia* é melhor que o que estava predisposto a fazer. Que ele erra por causa do prazer isso é indiscutível, mas ele não crê que deve fazer o que faz por causa desse prazer.

É verdade que *akrasia* acontece quando há um conflito entre desejos e o sujeito moral é alguém de vontade fraca, mas apesar dessa definição geral percebemos que há uma linha tênue entre a razão prática que prescreve um dever moral a respeito do que deve ser perseguido ou evitado, e um apetite que atija ao corpo e conduz esse sujeito de vontade fraca na direção oposta, e talvez por isso mesmo existam tantas opiniões acerca desse fenômeno sob o ponto de vista de um desacordo entre uma ordem racional e um desejo, mas isso é secundário, quer dizer, por acidente. Isto é, Aristóteles afirma que quando uma pessoa falha em manter o autocontrole, ele age sob a influência de um pensamento ou opinião referente ao objeto de desejo, mas essa opinião ou pensamento que leva o sujeito acrático a agir buscando satisfazer o seu apetite se opõe à razão acidentalmente, já que é o apetite e não a opinião o que realmente está em oposição à razão (1147b). Observe que esse é mais um argumento que o filósofo utiliza para demonstrar que o intelecto nada move exclusivamente, e quando se diz que o intelecto foi o princípio do movimento ele também está acompanhado por um tipo de desejo (neste caso, a *boulesis*) e quando *boulesis* e *epithumia* estão em conflito é a opinião que está atrelada ao apetite o que acidentalmente se diz estar em oposição ao *ortho logos*.

Em vista disso, questionamos até que ponto estamos realmente aptos a enxergar para além das aparências e dispostos a resistir firmemente diante de nossos impulsos mais extravagantes? Pois, se Aristóteles entende que a compreensão das duas premissas seria suficiente para o agente tirar a boa conclusão e conseqüentemente agir de acordo com elas, e nesse ínterim surge o problema da *akrasia* que parece revogar essa necessidade, resta-nos discutir até que ponto o sujeito de ação está realmente comprometido sobre o curso de ação que ele deve concluir? Pois, é evidente que o acrático não está convencido das palavras que verbaliza e age seduzido pela aparência atrativa daquilo que ele deseja³³. O ponto mais crítico da análise aristotélica que diz respeito ao erro acrático é interpretar qual seria essa *teleutaia protasis* (ou última premissa) que está diretamente relacionada ao erro acrático. Com efeito, é manifesto que o tipo de falha na *akrasia* seja mais motivacional do que epistêmica, uma vez que a motivação para ação é crucial para superar que o sujeito supere a *akrasia*. E concentrar a atenção numa alusão à falta de motivação significa dizer que o problema da *akrasia* é um problema de ordem desiderativa e não do pensamento em si, ou seja, é antes de tudo um problema do desejo do que do pensamento propriamente dito. De modo que, não dizemos que o acrático erra por não saber que *x* é o objeto de desejo advertido pela razão, mas pelo fato de

³³ Ao mencionar que o acrático realiza a ação focado no aspecto atrativo do objeto do apetite, esse argumento nos direciona para outra abordagem de difícil compreensão na explicação geral de *akrasia*; agir atraído pela aparência de algo é agir seduzido pelo prazer e seguindo uma *phantasia*.

o sujeito não estar totalmente comprometido com a decisão de evitar esse objeto *x* que a razão ordena e por isso mesmo é facilmente seduzido pela aparência desse objeto prazeroso. Essa estratégia está em conformidade com a presunção de afirmar que durante a *akrasia* não há qualquer inabilidade cognitiva no agente. Como, por exemplo, no exemplo da pessoa fumante, o sujeito fumante sabe que fumar é prejudicial à saúde, e sabe inclusive que “isso” em particular é um cigarro. Assim, tendo ele previamente decidido parar de fumar cigarros, porém não comprometido, diante de um maço de cigarros o seu erro não se traduz por uma falha referente ao desconhecimento de que esse objeto em particular seja cigarro e, portanto, algo advertido pela razão, mas sim, no cumprimento da ação, ou seja, evitar fumar cigarro.

2.6 Analisando a falha acrática

Na tentativa de entender qual seria essa *teleutaia protasis* (ou última premissa) que Aristóteles parece identificar como sendo o objeto da falha acrática, ou seja, o elemento sobre o qual a ação do apetite resulta no erro moral, destacamos duas linhas de interpretação³⁴ referentes a essa parte específica da análise aristotélica que reflete na atuação do apetite como certo impedimento para a ação correta. Neste sentido, destacamos a teoria intelectualista que enxerga na premissa particular o objeto da falha do acrático, e outra teoria contrária a esse argumento que chamamos de não-intelectualista que defende o argumento de que é na conclusão do silogismo que reside o erro acrático. No tocante a ambos argumentos – a visão intelectualista e a não intelectualista – o argumento dos intelectualistas³⁵ questiona se o acrático tira ou não a boa conclusão, isto é, a conclusão do silogismo que representa a coisa certa a ser feita, pois se assim tivesse ocorrido não teria agido acriticamente. A defesa desse ponto de vista está apoiado na própria ideia aristotélica acerca dos silogismos prático que diz que quando o sujeito possui ambas as premissas (universal e particular) ele deve necessariamente tirar a conclusão; ao tirar a conclusão a ação é realizada instantaneamente. É nesse sentido que eles defendem que, como um caso particular, ao agir acriticamente o erro moral reside na compreensão da premissa relevante para a ação (i.e., a particular). De modo que a causa da ação acrática é melhor explicada como uma falha cognitiva, pois se o acrático realmente tivesse concebido ambas as premissas ele teria agido corretamente, portanto, na *akrasia* o erro do agente é de não compreender uma das premissas do silogismo, qual seja, a premissa particular, ou de não combiná-la à premissa universal. Todavia, sugerir que o

³⁴ A referência da existência de duas interpretações para o problema da *akrasia* é referente ao texto de DESTREE, 2004, p. 136.

³⁵ Por exemplo, Gosling (1990), e Grgic (2002).

acrático falha na compreensão do que deve ser feito, não corrobora para a evidência de um conflito entre desejos – o que é claramente defendido pelo Estagirita: o erro moral é resultado do conflito entre a *boulesis* e o apetite. Em contrapartida, a visão não intelectualista desse problema procura reverter os argumentos intelectualistas argumentando que apesar de dizermos que o sujeito acrático seja alguém que sabe que o que faz é errado, esse é um conhecimento fraco. É nesse sentido que eles defendem que a falha na *akrasia* consiste numa falha mais motivacional do que cognitiva. E contrariamente a visão intelectualistas que defendem a ausência de uma das premissas, o argumento não-intelectualista sustenta que o sujeito acrático chega sim, à boa conclusão, mas não age de acordo com ela. Não age porque não está verdadeiramente motivado a agir. A objeção acerca desse ponto de vista reside no porquê de o agente não agir já que ele chega à conclusão esperada. Ora, nas palavras do Estagirita, no instante em que ele afirma que na posse de ambas as premissas a ação deve necessariamente acontecer, ele conduz seu argumento para outro nível: quando o apetite está presente (e não havendo nada que possa impedir a sua atuação – o que provavelmente ele deve estar se referindo aqui à *boulesis* atuando na alma do agente de maneira expressiva) ele tende a direcionar o agente no sentido oposto ao que a razão ordena. Com base nisso, podemos afirmar que a forma como o sujeito acrático chega à conclusão é de certa forma obscurecida pelo apetite. MÜLLER (2015) mantém-se contrário a essa opinião ao sugerir que essa interpretação é deveras problemática uma vez que ela se adequa a uma caracterização da condição geral do sujeito acrático como um todo, mas ela não explica a própria ação acrática, conforme fica exposto:

O conhecimento do agente descontrolado parece estar “fora-de-tom” durante todo o tempo, e não apenas em uma ocasião específica da ação descontrolada, uma vez que nem todos os desejos refletem seu conhecimento do que é melhor para ele fazer. Na própria *EN 7.3* Aristóteles deixa claro que a condição geral do acrático não é suficiente para explicar as ações acráticas particulares: lá em 7.3 obtemos que durante a ação descontrolada, o agente está de certa forma em alguma situação anormal ou cognitivamente prejudicado, condição essa que é recuperada após a ação acrática. (2015, p. 06) (Tradução nossa)

O problema dessa interpretação de Müller é que ele sugere que o indivíduo acrático não está na posse de seu conhecimento durante a *akrasia*, ou seja, a condição do sujeito acrático é abalada desde o início do seu estado afetivo e só volta ao “normal” assim que se finda o prazer, logo, devido à sua situação cognitiva afetada pela *akrasia* ele não tem um conhecimento ativo capaz de orientá-lo acerca do ser feito e conseqüentemente extrair a boa

conclusão do silogismo prático correto. Concordamos em parte com o seu argumento, isto é, apenas no tocante ao fato de o acrático estar em uma situação de não poder exercitar o seu conhecimento corretamente. Mas, ao sugerir que a sua atividade intelectual esteja prejudicada desde o início não parece correto, pois o acrático sabe o que deve ser feito e sabe que age mal. O nosso argumento aqui consiste em conjecturar que não há uma supressão do conhecimento, mas uma impossibilidade de atualizar esse saber (que é mantido em estado latente devido à ação do apetite ao inibir a manifestação do desejo racional) em termos de ação. Embora Aristóteles tenha percebido, do ponto de vista do raciocínio prático, a necessidade de ação logo que o agente compreende as premissas universal e particular do silogismo prático, durante a *akrasia* essa necessidade é enfraquecida, isto é, enfraquecida no sentido de o acrático não ser alguém que pode e efetivamente coloca em prática as orientações de sua razão. Ele perde o autodomínio na hora da execução do que ele estava inclinado a fazer, e se arrepende após “retornar a si” e perceber que agiu de maneira condenável. Além disso, o Estagirita também menciona que a forma como dizemos que o acrático possui conhecimento é semelhante à forma como o bêbado também possui, pois à medida que a pessoa bêbada é capaz de recitar versos de Empédocles, cantar canções de amor, até mesmo escrever um bilhete, da mesma forma que dizer isso não significa dizer que ele esteja participando ativamente de uma saber prático ou que tenha um conhecimento verdadeiro sobre o que diz ou pensa saber, nem mesmo que ele não possua algum saber. Da mesma forma pensamos sobre a pessoa acrática. O sujeito acrático quando percebe que “*isso é x*” (devemos considerar que ele no mesmo instante em que apreende que esse objeto *x* é algo que a sua razão adverte tem um apetite que diz que esse *x* é também algo prazeroso) e ele faz uma escolha tendo como norte para a sua decisão o que a razão ordena, mas as palavras que ele verbaliza e que, por sua vez, ganha a forma de ‘decisão’ (por exemplo, eu evito, eu me abstenho, eu não posso, eu não deveria estar fazendo isso, isso prejudicará a minha saúde, isso arruinará a minha dieta, etc.) não são capazes de mobilizá-lo a agir corretamente, porque estando ele já habituado a satisfazer o seu apetite e subjugado a esse desejo atuante ele exibe uma *fraqueza* que o impede perceber as coisas para além das aparências – ou seja, perceber as coisas para além do que eles parecem ser, e apenas a reta razão é uma fonte confiável para perceber se o objeto prazeroso é verdadeiramente bom ou apenas parece ser bom – e evitar a ação por apetite e não por escolha exatamente como faz o *enkrateis*. Dito isto, é provável que a explicação intelectualista não condiga com a experiência na medida em que o agente acrático participa de um processo deliberativo e possui um saber moral que não está suprimido ou ‘foi arrancado’, mas apenas subjugado/obscurecido por seus apetites.

Se construíssemos um silogismo tendo como base o exemplo do fumante acrático teríamos os seguintes silogismos:

(1) Silogismo que proíbe o deleite:

(Premissa Universal) Fumar cigarro é prejudicial à saúde;

(Premissa Particular) Isso é cigarro;

(Conclusão) Eu não fumo esse cigarro.

(2) Silogismo que permite o deleite:

(Premissa Universal) Fumar cigarro é prazeroso;

(Premissa Particular) Isso é cigarro;

(Conclusão) Eu fumo isso que parece ser prazeroso.

Ao observar esses dois silogismos poderíamos deduzir que o fumante acrático, conhece tanto a premissa universal quanto a particular, porém o que ocorre é que no momento da *akrasia* ele não consegue pôr em prática a sua decisão do silogismo (1). Afinal, ninguém poderia dizer que de acordo com o silogismo (2) alguém pudesse dizer isso não é prazeroso. A não ser que a primeira premissa fosse “fumar cigarro é prazeroso e prejudicial à saúde”, aí teríamos como premissa menor “isso é cigarro e isso é prejudicial à saúde” e como conclusão diríamos “isso é prazeroso e isso é prejudicial”. Embora não seja a forma correta de expressar o raciocínio lógico idealizado por Aristóteles (e ele provavelmente não concordaria com essa construção), mas se formulássemos o silogismo tal como representado em (1) e (2) então talvez tenhamos um caso explícito de *akrasia* exatamente como acontece, isto é, há um saber que serve de orientação racional para a prática da boa ação, mas no momento em que a ação é requerida o sujeito também tem um apetite por algo que ele percebe ser prazeroso e é a ação desse apetite o que desorienta no rumo da sua decisão, e conseqüentemente ofusca esse pensamento impedindo que o sujeito tenha acesso a ele completamente. Nesse sentido, ao considerarmos que tanto o *enkrates* e o *akrates* estão na mesma condição de conflito de desejos, o controlado escapa da ação do apetite porque consegue resistir e também porque no momento em que a ação é exigida ele está na posse do conhecimento que está ativo e atuando em sua alma, portanto, esse pensamento que o orienta na ação equivale à “x é prejudicial à saúde” diz a sua razão; uma razão que está sempre certa. Em contrapartida, o acrático fraqueja

e perde o domínio de si, e age contrariando uma ordem, mas ao contrariar o que a razão ordenara não devemos sugerir que a isso seja atribuído uma ausência de conhecimento ou que o acrático sofra de qualquer prejuízo intelectual (possua uma deficiência epistêmica), de fato ele atua em estado de ignorância desse saber porque é dessa forma que a *akrasia* contorna a decisão do sujeito moral e o desvia da direção correta – nesse meio tempo, ele age focado no pensamento que favorece a satisfação do apetite que neste caso o mais apropriado seja a *phantasia*: um tipo de pensamento que às vezes está certo, e às vezes está errado. O exemplo do fumante talvez ajude a compreender esse argumento: a pessoa que é fumante e está desejosa por um cigarro tanto sabe que fumar trará malefícios para a sua saúde, quanto tem uma *phantasia* que o direciona ao prazer imediato que esse objeto de prazer irá lhe proporcionar, e através do hábito e da lembrança de já ter experimentado sensações – embora momentâneas – de prazer fornecido pela ação da nicotina em seu corpo, e diante da urgência de saciar esse apetite o fumante (agora em *akrasia*) já não consegue perceber verdadeiramente que a atitude que ele está prestes a tomar incorrerá em erro, e não apenas um erro moral por ter revogado uma decisão prévia, mas um erro que acarretará em sérios problemas para a sua saúde. Portanto, o fumante, diante das inúmeras tentativas frustradas para largar esse péssimo hábito, quando não consegue pôr em prática a sua decisão de não fumar, age acriticamente em vista de um prazer imediato e obedecendo a um pensamento sem qualificação, que só pode ser uma *phantasia*.

A explicação do fenômeno baseada no prejuízo de um raciocínio prático que está embasado no fracasso do agente referente à premissa menor e por isso ele não consegue tirar a boa conclusão do silogismo correto, e conseqüentemente agir agora corretamente, nos direciona para a contemplação da *teleutaia protasis* (ou última premissa) pertencente à premissa menor, senda esta referente às coisas particulares e se o sujeito da ação tivesse acesso (sem qualquer empecilho) a essa informação ele não agiria acriticamente. Contudo, o que não é levado em conta nessa questão é que durante o conflito moral uma pessoa que chegue à conclusão como, por exemplo, “eu não devo provar esse doce”, pode não agir de acordo com isso porque esse impedimento oriundo do apetite e suscitado por Aristóteles é interno e não físico e, além disso, isso implica dizer que “aquele que podendo fazer não faz por ser impedido” significa dizer que aquele que concluindo uma decisão de “não provar o doce” contraria essa decisão porque, no caso do agente de vontade fraca o seu apetite o conduz a agir de maneira contrária a essa conclusão. Nesse sentido, de maneira categórica seguimos a mesma linha de pensamento de David Charles (1984) no tocante exclusivamente à

falha acrática, em que ao se opor ao argumento intelectualista de que a falha acrática residiria na premissa menor que impede o sujeito de alcançar a conclusão, ele identifica essa *teleutaia protasis* como pertencente à conclusão, o que parece ser mais condizente com a maneira como o sujeito acrático atua, tendo em mente a consideração de um *saber* que é superado (em certa medida) pelo apetite, mas quanto a isso não estamos afirmando uma subtração intelectual, talvez uma inibição temporária do mesmo. Uma inibição que dura o momento exato da atividade prazerosa. Portanto, o ponto de vista a ser defendido neste trabalho de dissertação consiste na contemplação de um conflito de ordem motivacional e não de ordem cognitiva exclusivamente. E os argumentos que devem servir de base para sustentá-lo não são meramente especulativos. Encontramos nos textos aristotélicos, sobretudo no *De Anima*, subsídios textuais para demonstrar a partir das palavras do Estagirita os argumentos necessários para a contemplação da falha acrática sob o ponto de vista moral. Perceba:

Mas às vezes o apetite supera o desejo racional e direciona o sujeito para a ação. Outras vezes, o último, o desejo racional, domina o primeiro, o apetite. Assim, um tipo de desejo prevalece sobre o outro, como uma esfera se sobrepõe a outra, como ocorre no caso da *akrasia*. Mas, por natureza, a esfera superior predomina sobre a outra e é causa do movimento (...). (*DA* III.11 434a 12-15).

Nesse mesmo sentido, CHARLES (1984) argumenta que:

Dentro da descrição do desejo de Aristóteles, as proposições aceitas devem ser valorativas (envolvendo julgamentos sobre o que é bom). No entanto, seus próprios exemplos sugerem que certos desejos (por exemplo, um desejo por bebida) são melhor expressos gerundivamente do que valorativamente, uma vez que em tais casos o objeto desejado pode não ser considerado bom (mesmo que alguém identifique que isso satisfará os seus desejos); pois uma pessoa pode se arrepender de tê-lo apetejado com este objeto. (1984, p. 194) (tradução nossa)

Perceba que tanto no *De Anima* quanto na análise feita por Charles há uma valorização da atuação do desejo como motivador para ação. E no tocante à falha acrática em si, identificamos a existência de uma exposição desiderativa muito forte que contempla a falha acrática sob o viés da atuação do apetite como empecilho para o exercício do pensamento. Após essas declarações, devemos considerar que contrariamente ao argumento de que o raciocínio acrático esteja incompleto – e essa incompletude consiste numa falta da premissa particular – sendo esse um dos motivos de ele não conseguir agir corretamente, consideramos que o sujeito acrático não possui um raciocínio incompleto, visto que ele tem compreensão tanto da premissa universal que o adverte um dever moral, quanto da premissa particular que diz respeito ao que deve ser feito no momento particular, porém, diante da exigência do ato ele erra na conclusão que é o momento de atuação do apetite, ou seja, o acrático erra na execução do ato que estava ciente do que deveria ter sido. É por isso que dizemos que ele sabe

que age mal, que ele sabe que o que faz é errado, é baseado nisso que também dizemos que ele se arrepende do ato praticado. Ora, se esse não fosse o caso, por que ele seria tomado por um arrependimento assim que se finda a *akrasia*? Não parece sensato pensar em um arrependimento sobre as coisas que você não tem controle, isto é, das coisas que você não participa. Além disso, presumir que a *akrasia* (enquanto um problema filosófico) seja um problema estritamente de ordem intelectual tal como é disseminado através da teoria intelectualista parece-me incongruente sob o ponto de vista declarado pelo filósofo uma vez que ele cita que o intelecto sozinho não é capaz de provocar o movimento, logo não parece ser correto dizer que o acrático erra porque não tinha conhecimento ou porque não tinha a informação particular de que “isso” – o objeto de desejo e, portanto, algo proibido – esteja indisponível, logo, a sua fraqueza só pode ser referente à conclusão, ao exercício pleno de sua decisão previamente estabelecida. Conforme destacamos no exemplo a seguir: uma pessoa que fuma compulsivamente, conquanto saiba que fumar é prejudicial à saúde tem desejo por tragar cigarros quase que incontrolavelmente. Essas duas assertivas nos conduz à formulação de duas premissas universais: (1) “fumar é prejudicial à saúde” e (2) “fumar é prazeroso”. O indivíduo em conflito compreende ambas as premissas. No que tange aos particulares, há uma congruência, isto é, a premissa menor concebida pelo sujeito moral tanto acerca do primeiro quanto do segundo silogismo são semelhantes, a saber, “isso é cigarro”. O sujeito ao agir voluntariamente e sem qualquer prejuízo intelectual entende que a coisa em particular é o objeto de desejo e, sendo assim, tem discernimento sobre se deve evitar ou perseguir; o ponto crucial para a nossa análise reside agora na conclusão. Aquele que na posse de ambas as premissas, resiste e obedece as ordens de sua razão prática realiza uma ação controlada. Aquele que na posse de ambas as premissas, perde o controle de si e age contrariando as ordens de sua razão prática age acriticamente.

A ideia de que a falha reside na conclusão parece ser melhor expressa nas linhas 1147a 25-28 onde o filósofo cita que:

Também se poderia considerar a causa do erro de acordo com a natureza. Assim uma premissa é uma opinião universal, mas a outra refere-se ao particular que cai sob o domínio da percepção sensível. Quando das duas resulta apenas uma, então a alma, em um caso, deve necessariamente afirmar a conclusão, e por outro lado, quando a ação é necessária deve agir imediatamente. (EN 1147a25-8).

Perceba que os termos “afirmar a conclusão” e “agir imediatamente” devem ser tomados nesse trecho como sinônimos, pois, quando o filósofo formula a sua teoria dos

silogismos ele considera que em termos práticos, afirmar uma conclusão significa necessariamente agir, ou seja, atualizar essa conclusão em termos de ação. Nesse sentido, quando Aristóteles afirma que a premissa referente aos particulares cai sob o domínio da percepção sensível, ele está dizendo que é nessa parte que o agente tem a percepção do objeto como algo prazeroso, e deve formular uma conclusão de evitar ou perseguir isso, evidentemente de acordo com o que afirma a razão. É nesse sentido que o acrático acaba violando essa necessidade. Não por escolha. Mas por apetite. Fica expresso, portanto, a partir dessa passagem que o acrático não demonstra quaisquer problemas de ordem cognitiva seja na compreensão acerca do que a sua razão asseste, seja na própria formulação dos argumentos favoráveis à ação, como se fosse essa a origem de seu problema. Como complemento desse argumento, citamos ainda que quando Aristóteles diz que a opinião particular referente ao objeto cai sob o domínio da percepção sensível (ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς), somos levados a interpretar que o problema do acrático não reside na compreensão do que deve ser feito, mas na percepção daquilo que ele está percebendo, ou seja, a forma como ele percebe o objeto prazeroso e diante da excitação provocada pelo apetite ele não consegue sustentar a decisão de evitar esse objeto porque devido ao seu estado afetivo e já está em *akrasia* ele perde seu autocontrole e é guiado por uma *phantasia* (1150b 25-28), um tipo de pensamento que é mais fraco, que nem sempre condiz com o que é verdadeiro. A partir dessa inferência, parece sensato dizer ou inferir que o papel do apetite na alma do sujeito moral seja imprimir movimento ao seu corpo em direção ao objeto prazeroso, tornando-se uma espécie de obstáculo para o pensamento, e a *phantasia*, por sua vez, parece ser o tipo de pensamento que atua junto ao desejo vigorante, fornecendo ao agente uma falsa crença de que objeto de desejo – previamente negado pela razão – seja uma coisa realmente prazerosa para ele no instante em que a ação é requerida. É evidente que embora eu tenha desenhado essa parte de maneira simplória, investigar o fenômeno da *akrasia* sob o ponto de vista da *phantasia* não é uma tarefa fácil. Mas a necessidade de incluirmos a participação da *phantasia* na elucidação do ato acrático refere-se ao fato de que a *phantasia* enquanto um tipo de pensamento é certa potência de acordo com a qual discriminamos as coisas, ou seja, uma das faculdades ou partes da alma que não existe separado nem da sensação (αἴσθησις) nem do pensamento (διάνοια), logo, trata-se daquilo sobre a qual o erro do sujeito acrático é orientado. Em linhas gerais, diríamos que a *phantasia* enquanto um tipo de pensamento participaria na alma do sujeito acrático por meio do obscurecimento temporário do pensamento provocado pelo *pathos*. O conceito de *phantasia* é analisado pelo Estagirita em seu livro sobre a alma, *DA* III.3, livro no qual ele desenvolve a sua teoria acerca das partes ou faculdades da alma, e que por tratar-se de temas

extremamente densos não cabe analisa-los aqui sem quais critérios previamente elaborados. A abordagem da *phantasia* na contemplação do erro moral como alicerce para a atuação do apetite sobre a *boulesis* deve ser avaliado em um outro momento. Onde o foco seja a própria elaboração de uma resposta para esse erro, e não apenas uma abordagem pormenorizada ancorada nas próprias palavras do filósofo Estagirita. Com efeito, Jessica Moss (2012) e Pierre Destree (2007) têm excelentes trabalhos sobre a atuação da *phantasia* na explicação da *akrasia*, porém endossar e sustentar esse argumento da participação da *phantasia* na falha acrática analisando de forma exegética sobre esse tema não é o nosso foco nesse trabalho de dissertação. Dito isto, fica aqui apenas o registro do que é válido debruçar a nossa atenção para efeito de completude do mesmo, em que o pensamento do acrático é obscurecido por um *pathos*, neste caso, o apetite, e esse obscurecimento não deve indicar que haja uma supressão do seu intelecto prático, mas apenas que a existência de um apetite em oposição ao desejo racional ao atuar como um empecilho para o exercício pleno do conhecimento, que inibe (e não subtrai) a capacidade do sujeito de perceber o que está prestes a realizar e resistir à tentação do seu apetite. Porque à medida que consideramos a conclusão do raciocínio premissa (*teleutaia protasis*) sobre a qual a *epithumia* atua guiando o acrático em direção oposta às prescrições de sua razão e sobre a qual o erro moral se torna evidente, desconsideramos o argumento que concentra a atenção no fato de que o acrático é cognitivamente prejudicado, pois, ao mesmo tempo em que o acrático atua por apetite (desejando) ele segue uma *phantasia* de que o seu objeto de desejo é naquele momento algo que deve ser prontamente perseguido, ou seja, algo que é aparentemente prazeroso.

2.7 Conclusão do capítulo

Analisar *akrasia* e ignorância sob a perspectiva aristotélica do fenômeno enfrenta duas dificuldades: a primeira é referente à própria dificuldade do tema em si, isto é, unir dois argumentos contrários talvez seja um dos compromissos mais complexos no que tange esse problema fenomênico. Ora, se a pessoa acrática *sabe* que age mal, por que o filósofo traz em sua análise o argumento socrático que indica justamente o oposto: ninguém faz o mal conhecendo a não ser que seja por ignorância? E segundo por que o seu comprometimento na explicação desse fenômeno apresenta lacunas que seriam imprescindíveis para a elaboração de uma análise mais completa, e na falta de certas transparências resta-nos conjecturas suas possíveis respostas. No entanto, até aqui, creio que o objetivo proposto foi alcançado. Apesar das dificuldades, e em se tratando de um caso especial, a *akrasia* tem uma característica diferente dessa “regra” que Aristóteles constrói acerca do comportamento humano. Porque

akrasia não é uma disposição de caráter fixo, e ela indica a maneira como a maioria das pessoas vive: o ser humano fundamenta o seu modo de viver a partir dos desejos, isto é, os desejos básicos e os extravagantes mais ainda movem o ser humano. A interferência aqui se aplica à fraqueza moral quando essas pessoas encontram-se desejosas e exibem um comportamento que é totalmente incompatível com o que a regra moral exige. Até aí talvez não tenha nada de novo em relação ao que experimentamos em nossas vidas: em um momento ou outro de nossas vidas iremos fraquejar, porque fraquejar diante dos apetites é um ato humanamente possível e perdoável (caso haja arrependimento, evidentemente). No entanto, se há um parâmetro para avaliar a *akrasia*, devemos considerar o que efetivamente faz com que uma pessoa em conflito consegue resistir aos apetites; fato este que o filósofo não faz em sua ética.

Com efeito, em nossa análise concluímos que *akrasia* ocorre na presença de um tipo de conhecimento, mais fraco, evidentemente, que como particularidade desse estado, há indícios que corresponda à *phantasia*. Esse fracasso na execução da ação correta exige pensar que apesar de o agente ter inicialmente um motivo para agir de uma determinada forma (e podemos dizer que em certa medida ele até deseja fazer o que a sua razão ordena), mas lamentavelmente acaba realizando outra ação, porque a sua disposição de caráter evidencia que ele tem uma forte inclinação/propensão a seguir o que parece ser prazeroso. Até aí tudo bem. Afinal, várias podem ser as possíveis explicações para o erro moral. Para além dessa dimensão filosófica construída a partir da teoria das ações morais, sabemos que a maioria das pessoas costuma exceder em alguma coisa, e o ponto é: esse excesso é fruto de uma escolha, de um erro de cálculo, ou uma inaptidão psicofísica? Todas as opções são possíveis. E não à toa o Estagirita distinguiu as ações em voluntárias, involuntárias, e ainda inseriu outro tipo que foi traduzida por não-voluntária. Nesse sentido, podemos considerar as seguintes situações: quando você após longas horas de trabalho senta no sofá para descansar e mesmo que repita para si que deve fazer a planilha de escala do trabalho, não consegue pôr em prática isso o que ele sabe que é o certo e acaba assistindo alguns episódios de sua série predileta e amanhece no sofá; ou quando você excede no consumo de bebida alcoólica, mesmo quando tivera dito para si repetidas vezes que aquele era o último gole; ou ainda quando você sabe que deveria levantar assim que o despertador toca o primeiro alarme, mas desliga o despertador assim que ele toca e acaba perdendo o horário; ou ainda quando você já está com o *deadline* se esgotando, mas não consegue recusar um convite para uma festa de aniversário; talvez, a maioria desses exemplos não seja estritamente exemplos de *akrasia*, mas eles servem

como base para a demonstração que todos nós, sem exceção, estamos propensos a agir, em algum momento de nossas vidas, contrariando um saber (ou uma mera crença) que tínhamos e que servia como orientação para a realização da ação correta. Mas o que a citação desses comportamentos – sob o ponto de vista filosófico – tem a nos oferecer baseado na compreensão da *akrasia* de modo geral incide sobre a noção de *phantasia*, pois, pessoas fragilizadas em meio à ação do desejo tendem a seguir as coisas aparentes, já que nos casos de *akrasia* o apetite consegue enfraquecer o agente sob o ponto de vista do engajamento motivacional que certamente o conduziria à realização da ação correta.

E o que *falta* à pessoa que age sabendo que o que faz é errado? O que *falta* à pessoa que é capaz de repetir para si as seguintes palavras: “eu sei que seria melhor para mim evitar isso”, mas encontra-se tentado a desfrutá-la assim mesmo? O exemplo do fumante talvez nos ajude a responder essas perguntas: um fumante pode no instante mesmo em que se encontra desejoso por um cigarro, e satisfaça esse desejo dizer para si que essa prática prejudicará o seu sono, a sua voz, a sua respiração, etc. De alguma forma, ainda que latente, a pessoa fumante entende todas as consequências que esse péssimo hábito trará para a sua saúde. Então, dizemos também que de alguma forma, e isso também é característico das pessoas que estão em *akrasia*, este *saber* não é suficiente para alertá-lo e impedi-lo de saciar o seu apetite. E o que resta como conclusão dessa fraqueza moral reside na falta de motivação que consiste na atuação vigorosa do apetite, como no exemplo do fumante acrático que é capaz de tomar uma decisão e afirmar para si a seguinte assertiva “a partir de hoje eu não fumo mais”, mas o seu traço de caráter indica que apesar de ser capaz de saber as consequências do que está tentado a fazer e tomar uma decisão fundamentada nas orientações de sua razão, ele dispõe de uma vontade fraca, e por ter essa fragilidade em seu espírito ele é incapaz de sustentar a sua decisão, e conseqüentemente o seu melhor juízo. De modo que na primeira situação de estresse que ele experimentar, ele porá a mão no bolso e trará à boca um cigarro, e nesse momento ele já não estará mais em posição de lembrar a decisão que tivera afirmado para si anteriormente, isto é, ao experimentar uma situação de elevada excitação o fumante não estará mais em posição de participar/atualizar o conhecimento que ele tem (porque ele não perde esse conhecimento, apenas mantém-se em estado latente) de todos os malefícios que o uso dessa *droga* provocará em seu corpo e a forma como ela atingirá negativamente a sua saúde e agirá *focado* no alívio e na sensação de prazer que o trago daquele cigarro lhe fornecerá naquela situação. E, finalmente, quando dizemos que o sujeito acrático “age focado no poder atrativo do objeto de prazer” não estamos sendo condescendentes com a opinião de que há

uma falha do pensamento no sentido de que a informação referente aos atributos do objeto esteja indisponível para o sujeito no momento em que a ação é necessária, afinal, ele tanto *sabe* o que deve ser feito quanto *parece* querer fazer o que a razão ordena – visto que a sua ação é contrária e não concomitante à sua escolha, e ele se arrepende assim que se finda a atividade prazerosa por ele realizada – mas no momento em que ele realiza a ação acrática, ele está focado apenas na representação prazerosa do objeto de desejo, e não refletindo sobre o que a razão afirma.

A partir dessa nossa interpretação, identificamos que o lugar que a *akrasia* ocupa no cenário moral não representa um erro que resulta de uma ignorância (como sugeria o personagem Sócrates do diálogo platônico) nem que haja uma incompletude do raciocínio prático do sujeito moral que diante da dificuldade de acessar o conhecimento a ação acrática é realizada. As ações realizadas durante a *akrasia* não são realizadas na ausência de um conhecimento prático, mas resultam de uma fraqueza moral que reflete em uma incapacidade do ponto de vista motivacional, e conseqüentemente uma dificuldade de o sujeito atualizar o saber prático em termos de ação. Nesse sentido, dizemos que a *akrasia* não é o que ocorre por meio do autoengano, ou por força. Tampouco é o que se diz resultar de um erro de cálculo. *Akrasia* ocorre quando – apesar das boas razões para fazer algo – o sujeito da ação perde o controle de si (e, neste caso, essa fraqueza não caracteriza que ação como involuntária) de seus próprios apetites e trai as suas próprias intenções que resultam de suas decisões, declinando assim, o seu compromisso de fazer o que estava predisposto a fazer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caráter particular deste trabalho advém do tratamento do fenômeno da *akrasia* buscando uma abordagem mais direta e que pudesse se unir às diversas formas de fraquezas que refletem no comportamento humano a todo instante em nossa sociedade. Há uma tendência de agirmos na maior parte das vezes com *akrasia*. Eu, por exemplo, conheço muitas pessoas acráticas. Talvez eu mesma seja um exemplo delas. A título de exemplo, o fumante (acrático) é o retrato de uma pessoa muito próxima que lamentava o seu comportamento descontrolado, contava sobre as suas angústias e frustrações no tocante ao cigarro e sobre como era doloroso não conseguir abandonar o péssimo hábito de fumar e, sobretudo, a dependência que a sensação de prazer provocava nela, mesmo quando tivera prometido para si que iria parar com esse péssimo hábito, mas não conseguia sustentar a sua escolha, fraquejando sempre que se encontrava desejosa por tragar um cigarro – porque fumar era quase que uma necessidade. Em vista disso, entender essa fragilidade da vontade humana em meio à predominância do apetite e como o nosso pensamento se comporta diante desse conflito moral foi o que discutimos neste trabalho e procuramos demonstrar a forma como o filósofo cuidou desse tema e qual foi a sua explicação para a causa e consequência desse problema. Baseado nisso, argumentei desde o princípio que a maneira mais eficiente de se explicar esse fenômeno sob a perspectiva de uma ignorância deveria ser fundamentada na ideia de um conflito entre desejos cuja ação é resultado da vitória de um desejo não racional sobre o desejo racional, e não uma ignorância caracterizada pelo desconhecimento do que se faz, isto é, como se o sujeito ao apresentar uma fragilidade racional pudesse agir por ignorância, tal como argumentava o personagem Sócrates no diálogo com Protágoras, a saber, ele sustentava que contrariamente ao que a maioria das pessoas argumentava acerca da *akrasia* esse fenômeno não poderia ocorrer na presença do conhecimento, sendo antes resultado de uma ignorância. Perceba que contrariamente ao que Sócrates afirmava, Aristóteles defende que a *akrasia* ocorre, sim, na presença do conhecimento, um conhecimento fraco, evidentemente, que é ‘impedido’ de ser exercitado devido à ação do apetite na alma daquele agente que apresenta uma fragilidade da vontade.

Ao destacar qual tipo de ignorância estaria relacionado ao ato acrático, o Estagirita faz uso de uma analogia com outras disposições que encontram-se sob a ação das paixões, assim como o sujeito acrático. A partir disso, destacamos que, assim como no caso da pessoa bêbada dizemos que a sua ignorância é consequência da embriaguez, no caso do sujeito acrático, ao dizermos que ele atua em estado de ignorância, estamos levando em consideração que esse

estado é consequência da *akrasia* e não causa da mesma. Ou seja, o sujeito acrático semelhantemente a pessoa embriagada agiria em estado de ignorância sendo o seu *pathos* causa da ignorância e não o contrário. Nessa mesma linha argumentativa destacamos a autoridade com que o apetite se apresenta diante de nossas crenças e conseqüentemente sobre a forma como estamos dispostos e nos motivamos a agir quando algo diante de nós se apresenta como absolutamente prazeroso e a forma como a autoridade do agente é ‘abalada’ (autoridade esta que deveria refletir diretamente na autoridade também do intelecto prático) sendo este o fundamento básico para a sustentação de seus próprios julgamentos. Ora, uma vez que é manifesto que o homem deve, por princípio, ser o senhor de suas ações e não escravo de seus desejos, e que essas ações devem ser realizadas a partir de uma prescrição racional acompanhada por um desejo obediente à razão, durante a *akrasia* o sujeito está sob a ação das paixões e isso dificulta o funcionamento pleno do seu pensamento e, conseqüentemente a realização da ação correta. Assim, à medida que a *epithumia* se sobrepõe à atuação da *boulesis* levando o sujeito a extraviar da direção correta, dizemos que esse desejo atua como certo empecilho para o pensamento, o que favorece ao agente a percepção desse objeto de desejo como algo prazeroso, logo, algo a ser buscado impossibilitando o sucesso na realização de seu propósito inicial.

Quando Aristóteles cita que todos os atos praticados pelos seres humanos são realizados em vista de um propósito, uma finalidade que ele determina como fim último a qual se destina toda a humanidade, a saber: *eudaimonia*, isso implica dizer que para todas as coisas que inclinamos o nosso corpo, objetivamos em todas elas a promoção do nosso bem-estar e conseqüentemente o alcance da felicidade. Além disso, também dizemos que a vida boa é também uma vida feliz e, sobretudo, uma vida prazerosa, então o prazer, de certo modo, nos acompanha em todos os instantes de nossa caminhada até o alcance da felicidade. No entanto, quando consideramos que a causa da *akrasia* seja decorrente da prevalência do apetite sobre a *boulesis*, apesar de salientarmos que o acrático falha na execução exata daquilo que a sua razão ordena e busca as coisas que são *aparentemente* prazerosas, não devemos considerar que o prazer seja sempre um mal, algo a ser definitivamente evitado, já que a vida boa é também uma vida prazerosa. Evidentemente que estamos falando de um prazer dosado, moderado, um prazer que busca as coisas orientadas pela razão e que deve necessariamente conduzir o homem para o bem. Com efeito, o ato de “desejar algo que parece ser prazeroso” reflete diretamente no sujeito que exhibe uma fraqueza da vontade devido à sua ineptidão de perceber as coisas como elas verdadeiramente são, ou seja, abster-se daquilo que apenas

parece ser prazeroso, e agir de acordo com o que a razão orienta e que também é prazerosa, só que verdadeiramente prazerosa. Decerto que a pessoa de vontade fraca (que tem o seu autodomínio/autocontrole fragilizado) perde a sua motivação para agir de acordo com a sua decisão porque o objeto do desejo é algo tomado como prazeroso, mas tem apenas a aparência de uma coisa prazerosa, e naquele instante, o momento da afecção, ele percebe que é isso o que deve ser feito. Contudo, essa aparência prazerosa com a qual o objeto da *akrasia* se apresenta não deve ser interpretada como um motivo para que a pessoa se incline a perseguir o prazer a todo custo.

Essa autoridade com que o apetite se apresenta na efetivação do ato acrático reflete na própria fragilidade humana diante das afecções da alma e do corpo. Isso se cruza com a busca da vida prazerosa e conseqüentemente na busca da felicidade, que consiste na idealização do bem último a que se destina toda a humanidade. Fim último este que só é possível alcançá-lo a partir do equilíbrio de nossas emoções e da prática habitual de ações virtuosas. Eu, por exemplo, já me flagrei inúmeras vezes traçando metas baseadas em um ideal de bem-estar, e posteriormente agindo contrariando essa decisão. Perceba que a notoriedade dessa fragilidade humana traz à tona eventos que demonstram o fato de estarmos sempre nessa zona de transição pendular entre o controle e a fraqueza de nossa vontade. E a partir dessa análise podemos mensurar tantas outras, como por exemplo, a partir da própria análise de Aristóteles sobre a *akrasia*, podemos traçar um paralelo entre a sua teoria referente à ação dos desejos sobre as ações humanas e a necessidade de autoridade do sujeito perante os mesmos. Essa autoridade que o apetite aparenta ter nas ações acráticas nos conduz à discussão da supremacia do pensamento (que em tese é algo que o filósofo defende) que é violada na prática das ações acráticas, e a maneira como o apetite se sobrepõe a outro desejo é motivo de muitos questionamentos referentes ao tema, já que na maior parte das vezes ele acaba interferindo na nossa motivação e modificando o curso de nossas ações.

A rigor, como conclusão deste trabalho, consideramos que *akrasia* consiste em uma fragilidade que reflete na incapacidade do sujeito para agir de acordo com a escolha feita. Essa fragilidade sobre a qual consideramos ser uma fraqueza da *boulesis* reflete na incapacidade que o sujeito moral apresenta na sustentação de suas convicções, dos seus melhores juízos (os fundamentos sobre os quais ele prioriza *isto* ao invés *daquilo* racionalmente e corretamente), e incide diretamente na força com que o apetite parece obter sobre as suas motivações para agir de forma correta, mesmo que ele *carregue* dentro de si um desejo de manter-se firme e não fraquejar.

No que se refere à questão do conhecimento, isto é, sobre se *akrasia* ocorre ou não na presença do conhecimento, o filósofo afirma que o sujeito acrático quando realiza a ação errada ele erra contrariando um *saber* e, conseqüentemente, violando seus melhores julgamentos. E, por fim, a respeito das questões que envolvem o objeto da falha acrática, nosso argumento central foi o de colocar a falha acrática como uma falha que reflete na conclusão do silogismo que incide diretamente na própria ação e não na premissa particular. Baseado nisso, destacamos que durante a *akrasia* o sujeito acrático não possui qualquer deficiência cognitiva e por isso o erro moral acontece, o que ele não tem é aptidão para sustentar o seu julgamento e agir concomitante ao que ele sabe ser o correto.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução de R. D. Hicks. Cambridge: University Press, 1907.

ARISTÓTELES. **De Motu**. Tradução de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche e Almudena Alonso Miguel. Editorial Gredos: Madrid, 2000.

ARISTÓTELES. **Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals**. Translated by A. L. Peck, E. S. Forster. Loeb Classical Library 323. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.

ARISTÓTELES. **The Nicomachean Ethics**. Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb Classical Library, 1934.

BERKICH, Don. A Puzzle About Akrasia. In: **Revista Internacional de Filosofía**, Vol. 26, No. 3, pp 59-71. KRK Ediciones, SL Luis Manuel Valdés-Villanueva, 2007.

BRENT, M. “Strength of will as adherence to a resolution”. In: **New Advances in Causation, Agency, and Moral Responsibility**, edited by F. Bacchini, S. Caputo, and M. Dell’Utri pp. 165-178. Cambridge Scholars Publishing, 2014.

CALLARD, Agnes Gellen. “Ignorance and Akrasia-Denial in the *Protagoras*”. In: **Brad Inwood (ed.), Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Vol. XLVII. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.

CHARLES, David. **Aristotle’s Philosophy Of Action**. London : Duckworth, 1984.

DAVIDSON, David. “How is Weakness of will possible?”. In: **Essays on Actions and Events** (pgs. 21-42). Oxford University Press, 1982.

DEMOS, Raphael. “A note on Akrasia”. In: **Ethics, Vol. 71, No. 3** (pp. 195-200). University of Chicago Press, 1961.

DESTRÉE, Pierre. “Aristotle on the Causes of Akrasia”. In: **Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus**, ed. C. Bobonich and P. Destrée (pgs., 130-166). Leiden and Boston: Brill, 2007.

EVERSON, Stephen. “The De Somno and Aristotle’s Explanation of Sleep”. In: **The Classical Quarterly**, New Series, Vol. 57, No. 2, pp. 502-520. Cambridge University Press, 2007.

GOSLING, Justin, **Mad, Drunk or Asleep? : Aristotle's Akratic**. Phronesis, Vol. 38, No.1 (pgs., 98-104), 1993.

GOSLING, Justin. **Weakness of the Will**. Lond and New York: Routledge, 1990.

GRGIĆ, Filip. **Aristotle on the Akratic’s Knowledge**. Phronesis 47 (pgs. 344-355) 2002.

GUEVARA, Daniel. “The Will as Practical Reason and the Problem of Akrasia”. In: **The Review of Metaphysics**, Vol. 62, No. 3, pp. 525-550. Published by Philosophy Education Society, 2009.

- HARE, R. **Freedom and Reason**. Oxford University Press, Oxford, 1963.
- IRWIN, T. H. "Aristotelian Actions". In: **Phronesis**, Vol. 31, No. 1, pp. 68-89. BRILL, 1986.
- JACKSON, Frank. "Weakness of Will". In: **Mind, New Series**, Vol. 93, No. 369, pp. 1-18. Oxford University Press, 1984.
- L. Gavin. **Akrasia and clear-eyed akrasia in 'Nicomachean Ethics' 7**. *Revue De Philosophie Ancienne*, vol. 6, no. 1, 1988, pp. 77–106. JSTOR, www.jstor.org/stable/24353816.
- MCKNIGHT, Christopher J. "Autonomy and the Akritic Patient". In: *Journal of Medical Ethics*, Vol. 19, No. 4. pp. 206-210. BMJ , 1993.
- MELE, A. R. "Weakness of will and akrasia". In: **Philosophical Studies**, pp. 391-404. 2010.
- MELE, A. R. "Is Akritic Action Unfree?". In: **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 46, No. 4, pp. 673-679. Published by: International Phenomenological Society Stable, 1986.
- MOSS, Jessica, "*Akrasia* and the Apparent Good". In: **Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire**. Oxford, 2012.
- MÜLLER, Jozef. **Aristotle on Actions from Lack of Control**. Volume 15, NO. 8. 2015.
- NUSSBAUM, Martha. **A fragilidade da bondade**. Trad.: Ana Aguiar Cotrim, ed: Martins Fontes: São Paulo, 2009.
- PLATÃO. "Protágoras". In: **Diálogos**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edições Melhoramentos.
- PLATÃO. **Protágoras de Platão: obras III / organização e tradução Daniel R. N. Lopes**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017.
- ROBINSON, Richard. "Aristotle on Akrasia". In: **Essays in Early Greek Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- RORTY, A. **Where does the akritic break take place?**. *Australasian Journal of Philosophy* 58, pp. 333–346. University of California Press, 1980.
- RORTY, A. "Akritic Believers". In: **American Philosophical Quarterly**, Vol. 20, No. 2. pp. 175-183. University of Illinois Press, 1983.
- RORTY, A. **The Lures of Akrasia**. Vol. 92, pp. 167-181. Cambridge University Press: 2017.
- SANIN, M. L. Rivera. "Voluntad y Akrasia". In: **Saga – revista de estudiantes de filosofía**, nº 11, pp. 59-67. Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- SCHAEFER, David, L. "Wisdom Morality: Aristotle's Account of Akrasia". In: **Polity**, vol. 21, No. 2, pp. 221-251. Published by Palgrae Macmillan Journals, 1988.

SCHILLER, F. C. S. "Aristotle and the Practical Syllogism". In: **The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods**, Vol. 14, No. 24, pp. 645-653. Journal of Philosophy, 1917.

STAMPE, D. W. "The Authority of Desire". In: **The Philosophical Review**, Vol. 96, No. 3, pp. 335-381. University Press, 1987).

TAYLOR, C. C. "Plato, Hare, and Davidson on Akrasia". In: **Mind** 89, pp. 499-518. Oxford: Clarendon Press, 1980.

TENENBAUM, Sergio. "The Judgment of a Weak Will". In: **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 59, No. 4, pp. 875-911. Published by International Phenomenological Society, 1999.

WALKER, Arthur. "The Problem of Weakness of Will". In: **Nous** Vol. 23, No. 5, pp. 653-676. Published by: Wiley, 1989.

WEINMAN, Michael. **Pleasure in Aristotle's Ethics**. London: Continuum, 2007.

ZINGANO, M. **Aristóteles: tratado da virtude moral**. Ethica Nicomachea I 13-III 8. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.