

## 7 Conclusão

A investigação aqui empreendida tinha por objetivo esclarecer a maneira como Platão e Aristóteles pensaram a *akrasia*. Em nosso percurso, abordamos diversos textos dos dois autores e tocamos em outros tantos temas tratados pelos filósofos que podem ser considerados adjacentes ao problema da *akrasia*.

Sendo assim, as considerações que se seguem não podem ter o objetivo de esgotar todas as semelhanças e diferenças que apareceram ao longo do percurso. Longe disso, elas pretendem apenas fornecer um resumo das principais diferenças, e das semelhanças mais importantes, que pudemos constatar ao longo de nossa pesquisa.

O leitor sem dúvida ficará surpreso ao saber que, a despeito de todas as diferenças que vimos entre as maneiras como Platão e Aristóteles pensam o ato voluntário, ainda existem aqueles que afirmam que as posições dos filósofos no que diz respeito a esse conceito não diferem de forma importante. É isso, por exemplo, o que sustenta Roberts (ROBERTS, 1999). Segundo o autor, as diferenças, por inegáveis que sejam, são secundárias se comparadas às semelhanças. Roberts sublinha duas.

Em primeiro lugar, e a despeito do que pode parecer à primeira vista, essas diferenças não trazem consigo uma nova concepção da responsabilidade moral. De fato, embora Aristóteles tenha aumentado muito o âmbito do voluntário, é forçoso reconhecer que as ações voluntárias não são, para Platão, as únicas pelas quais um agente é responsável no sentido de ser passível de sanções morais ou legais; ou ainda do dever de reparação. Com efeito, para Platão ambos os tipos de sanções destinam-se primeiramente a corrigir o indivíduo infrator e, portanto, são prontamente recomendadas para todos. Além disso, segundo Platão, mesmo no caso de prejuízos involuntários, que podem ser cometidos por aqueles que não necessitam de nenhuma correção ou punição, o agente tem o dever de compensar a vítima<sup>59</sup>. Sendo assim, se tomarmos ser responsável como significando ser passível de punição ou ter o dever de reparação, devemos reconhecer que não há nenhuma ligação, para Platão, entre o ser voluntário de qualquer ação e a responsabilidade do agente. Seria um erro, portanto, dizer que a expansão do

---

<sup>59</sup> cf. p. ex. *Leis* 865b-d, onde é dito que o homem que mata um escravo involuntariamente deve ressarcir o seu dono.

âmbito do voluntário que encontramos na filosofia de Aristóteles implica numa expansão do âmbito da responsabilidade humana.

O que nós podemos dizer, mas Roberts não diz, é que Aristóteles foi o primeiro a afirmar que agir voluntariamente implica em ser responsável pela ação que se executa, e que, de início e na maior parte das vezes, nós agimos voluntariamente e portanto somos responsáveis pelo que fazemos. Em outras palavras, Aristóteles estabelece que a responsabilidade só não pertence ao agente se determinadas condições forem satisfeitas. Condições essas que implicam que o princípio da ação em questão, em certo sentido, não resida no agente. Nós podemos afirmar também, portanto, que Aristóteles foi o primeiro a definir as condições necessárias que devem ser satisfeitas para que um indivíduo esteja isento de responsabilidade pelas ações que sofre ou executa, isto é, a definir os limites da responsabilidade dos homens no que diz respeito às ações que sofrem ou executam.

Em segundo lugar, para o autor os dois filósofos também se assemelham muito na maneira como explicam o vício. Afinal, argumenta Roberts, quando Platão disse que ninguém faz o mal, ou é injusto, voluntariamente, ele quis dizer apenas que não se pode querer fazer essas coisas uma vez que se compreenda que o mal e a injustiça são ruins por si mesmos. É por isso que, para Platão, a única explicação possível para a ação injusta é a ignorância a respeito do bem e do mal. O que ele está dizendo é que somente a ação virtuosa, e nunca a ação viciosa, pode ser desejada como tal, e que só o que pode ser desejado como tal pode ser feito voluntariamente. Ora, embora Platão e Aristóteles descrevam o ser voluntário e involuntário diferentemente, está claro que tudo o que faz com que Platão afirme que a injustiça é involuntária permanece verdadeiro para Aristóteles.

Como vimos acima, o filósofo estagirita sustenta que os homens são responsáveis por seu caráter porque somente um perfeito idiota ignora que o caráter dos homens é uma consequência de suas ações. Sendo assim, tudo indica realmente que Aristóteles sustenta que os homens que agem injustamente sabem que se tornarão injustos, isto é, sabem que suas ações injustas contribuirão para formar um caráter injusto. O caráter é voluntário porque ele é o resultado concomitante, e conhecido previamente, das ações injustas cometidas pelo indivíduo. Mas será que, de acordo com Aristóteles, esse homem sabe também no que implica o caráter injusto? Isto é, ele sabe que ao se tornar injusto ele está se afastando do tipo de caráter que o fará feliz?

Como sabemos, dado que para Aristóteles a felicidade é consequência da vida que é levada de acordo com a função própria do homem (*EN* I 1097b22-28), que por sua vez consiste no exercício ativo da alma em conformidade com o princípio racional (1098a7-9), e que o exercício adequado de tal função não é outra coisa senão a virtude, deve-se reconhecer que é a virtude, e não o vício, que leva um homem à felicidade. Parece pouco provável, no entanto, que o filósofo sustente que os homens que agem de forma injusta têm perfeito conhecimento de todas estas coisas. Mais provável é que Aristóteles afirme apenas que eles sabem que o ato que cometem é injusto no momento em que o cometem, e que a reincidência no ato injusto os tornará injustos. É a conexão da injustiça com a infelicidade que, segundo tanto Aristóteles quanto Sócrates, lhes falta.

As observações de Roberts são sem dúvida pertinentes. A meu ver, no entanto, ao se posicionar dessa maneira, Roberts perde de vista um avanço decisivo levado a cabo por Aristóteles no que diz respeito à teoria da ação. As diferenças entre o conceito socrático e o conceito aristotélico do ato voluntário aparecem de forma particularmente clara se nos perguntarmos até que ponto um agente pode permanecer inconsciente de que agiu involuntariamente. De início e na maior parte das vezes, quando fazemos uma ação voluntariamente estamos conscientes de que fizemos tal ação. Quando fazemos uma ação involuntariamente, no entanto, muitas vezes acontece que permaneçamos inconscientes de que tal ação foi por nós realizada e, portanto, inconscientes de que agimos involuntariamente. Platão e Aristóteles, no entanto, parecem discordar sensivelmente no que diz respeito aos limites de uma tal inconsciência.

Começemos por Aristóteles. Embora o filósofo afirme que todo ato involuntário é acompanhado de aflição ou arrependimento, se tivermos em mente a definição do ato voluntário dada pelo filósofo somos forçados a admitir que é totalmente possível, por exemplo, que um médico erre ao administrar uma droga a um de seus pacientes, e isso não por negligência mas por acidente, mas que ele não chegue a se arrepender por jamais vir a descobrir que cometeu tal erro. Nesse caso, creio que Aristóteles não teria problemas em admitir que tal indivíduo agiu involuntariamente, embora ele não tenha tido jamais a oportunidade de se arrepender do que fez. Para que isso aconteça, no entanto, é necessário que tal indivíduo não tenha jamais conhecimento do fato de que ele errou ao administrar a droga. O que torna tal homem inconsciente de que agiu involuntariamente,

portanto, é o fato de permanecer sem saber o que fez. Esse não é o caso se adotarmos a descrição socrática do ato voluntário.

De fato, segundo Sócrates o tirano que mata um inimigo terá agido voluntariamente se o resultado de sua ação lhe for benéfica e involuntariamente se o resultado for maléfica. Ora, dado que segundo o Sócrates de Platão uma ação injusta é sempre maléfica, todo homem que age de forma injusta desconhece a natureza do ato injusto. Mas isso só quer dizer que o tirano não acha que sua ação injusta lhe é prejudicial por ser injusta, e não que ele não saiba que a ação é injusta. Sendo assim, um tirano que adotasse o conceito socrático do voluntário muito provavelmente diria que agiu voluntariamente ao matar injustamente um inimigo, e apontaria para todos os benefícios materiais que obteve de uma tal execução. Sócrates, no entanto, seria forçado a afirmar que tal indivíduo não sabe que agiu involuntariamente, da mesma maneira que não sabe que sua ação lhe foi na verdade prejudicial, por desconhecer as consequências que essa ação traz para a sua alma.

Sendo assim, é forçoso reconhecer que caso adotemos o conceito socrático do ato voluntário, deveremos admitir a possibilidade de que um homem não saiba que fez algo involuntariamente por tanto tempo quanto ele desconheça a totalidade dos resultados causados por sua ação, e não somente o resultado de seu ato ele mesmo. Que isso não represente um problema para a teoria socrática só é compreensível porque na dita teoria o que determina o ser ou não voluntário de uma ação é a correspondência ou a ausência de correspondência entre o resultado da ação e o fim perseguido pelo homem ao longo de sua vida. Daí que Sócrates tenha que aceitar, ao contrário de Aristóteles, que o agente possa estar enganado a respeito do ser ou não voluntário de uma determinada ação empreendida mesmo sabendo que executou a ação. Aristóteles, por outro lado, ao negar que a ignorância do que seja mais vantajoso seja pertinente para a determinação do ser voluntário de uma ação, afirma que as ações são ditas voluntárias, não-voluntárias ou involuntárias a partir da correspondência ou da ausência de correspondência entre o resultado da ação e o fim visado pelo agente, ou pelo paciente, *enquanto* agente, ou paciente, da ação.

Nesse momento, no entanto, um simpatizante da teoria socrática poderia talvez dizer que o que está em questão é justamente se um tal homem tem ou não conhecimento do que ele fez, dado que o que torna uma ação involuntária, segundo Sócrates, é um certo desconhecimento dos resultados necessários acarretados pela própria ação. Dado que a teoria aristotélica inclui o resultado da ação entre as

circunstâncias particulares relevantes para a determinação do ato voluntário, não deveria ela estar aberta a considerar todas as suas consequências necessárias? Tal objeção, é claro, acaba por apagar a diferença traçada por Aristóteles entre o fim objetivado pelo agente *enquanto* agente daquela ação específica, isto é, enquanto está executando a dita ação, e o resultado total gerado pela ação. Ao manter essa diferença, o conceito aristotélico permanece mais próximo tanto do uso corrente da palavra quanto do que nós entendemos como o ato voluntário.

Será mesmo razoável sustentar que a injustiça é involuntária mesmo quando o homem que age injustamente (a) sabe que seu ato foi injusto, pois (b) agiu injustamente de acordo com sua deliberação e (c) alcançou com sua ação injusta aquilo que tinha por objetivo no momento da ação? Por outro lado, o que diria Sócrates da possibilidade de uma ação ser classificada como um acidente voluntário? Não é possível que uma ação tenha um desfecho que seja ao mesmo tempo acidental e o melhor possível dadas as circunstâncias específicas?

O problema acerca dos limites aceitáveis da inconsciência de um determinado agente desemboca, assim, na pergunta acerca de que informações seriam pertinentes para que se determine o ser voluntário ou não de uma ação. Com efeito, se aceitarmos que o ser benéfico de uma ação é pertinente para sua caracterização como voluntária ou involuntária, estaremos aceitando um número virtualmente infinito de circunstâncias e informações pertinentes para tal determinação. Tal traço, embora não seja propriamente algo que inviabiliza a dita teoria, traz consigo uma desvantagem considerável no que diz respeito à classificação de certas ações.

Com efeito, o conceito socrático do ato voluntário, embora não seja contraditório, não é um conceito dos mais aptos a gerar consenso em torno dos objetos que é feito para classificar. Em outras palavras, embora ele seja destinado a classificar ações, tal conceito tenderá a gerar muito mais dissenso do que consenso em torno de seu uso. Pessoas de persuasão religiosa diferente, por exemplo, discordariam quase constantemente a respeito da classificação de certas ações como voluntárias ou involuntárias. Me parece claro que nós podemos nos colocar de acordo a respeito do ser involuntário ou não de uma ação muito mais facilmente do que sobre a natureza da alma humana e as consequências que para ela acarretam as nossas ações. Que nós possamos acreditar em tais consequências sem no entanto adotar o conceito socrático do ato voluntário é o que nos mostra Aristóteles.

Além disso, ao colapsar a diferença entre o fim da vida dos homens e o fim da

ação propriamente dito, isto é, o objetivo que o indivíduo almeja com a ação e que é alcançado quando ele a executa, Sócrates acaba classificando no mesmo grupo o homicídio premeditado cometido pelo mais frio dos tiranos e o ato do homem que, por exemplo, bebe um copo de água sem saber que estava envenenado. A classificação aristotélica, ao contrário, consegue manter a diferença entre estes dois casos sem, no entanto, precisar negar que em ambos algum tipo de ignorância contribuiu para o comportamento do agente. Ao fazê-lo, o filósofo estagirita isola o tipo de ignorância específico que pode interferir na relação do agente com o resultado da ação, e nos dá, ao mesmo tempo, a primeira definição formal das ações que acontecem por sorte, seja ela boa ou má. Mesmo a boa sorte, no entanto, é não voluntária. Pois, segundo Aristóteles, não basta que o fim alcançado corresponda a um desejo qualquer do agente para que a ação seja voluntária. Ele deve corresponder ao desejo cuja satisfação era objetivada pela ação que se trata de classificar. Afinal, quem cava um poço e descobre um tesouro o faz involuntariamente, mesmo que isso tenha sido a melhor coisa que lhe poderia ter acontecido.

Embora seja possível constatar nos comentários mais recentes uma tendência dos especialistas a valorizar o lado socrático da explicação aristotélica da *akrasia*, creio que o estudo aqui empreendido mostra que essa explicação difere da que encontramos no *Protágoras* em diversos pontos dignos de nota. Aqui, citarei apenas os que julgo serem os mais importantes.

Em primeiro lugar, os autores divergem a respeito da natureza do fenômeno em questão. Com efeito, é forçoso reconhecer que a descrição que Sócrates nos fornece da incontinência a descreve como um fenômeno isolado, que pode ocorrer a qualquer indivíduo que possua a opinião correta – mas não o saber – a respeito de um determinado rumo de ação, e sobre o qual incida qualquer uma das paixões listadas no *Protágoras* (o prazer, o medo, etc). Aristóteles, por sua vez, não só fornece uma maior precisão em sua definição do objeto da *akrasia* mas também a admite como um estado de caráter, isto é, como uma condição psíquica duradoura possuída por determinados indivíduos, mas não por outros, e que implica numa determinada forma de comportamento. O esforço de sua investigação consiste justamente numa tentativa de caracterizar no que consistiria um tal estado de caráter, de modo a explicar as opiniões divergentes que ele suscita.

Em segundo lugar, os filósofos discordam também a respeito da causa do fenômeno. Para Sócrates, a ação do indivíduo incontinente é devida a uma oscilação no que diz respeito à sua crença acerca dos valores relativos das opções que ele tinha

diante de si. Tal compreensão liga de forma inseparável o agir por ignorância – ignorância que é, em certo sentido, causada por uma *phantasia* – e a incontinência. Aristóteles, ao contrário, se utiliza de dois silogismos práticos para explicar a dinâmica volitiva do *akrates*. Se é verdade que o silogismo que tem a satisfação do desejo racional por objetivo pressupõe uma valoração comparativa, isso não é verdadeiro do silogismo apetitivo. Esse fato é importante porque nos permite afirmar que o indivíduo incontinente não agiu por estar enganado a respeito do valor relativo da ação executada. Ele agiu visando simplesmente a satisfação de seu apetite.

Sendo assim, creio ser possível afirmar que enquanto para Sócrates a causa da ação incontinente é a ignorância, para Aristóteles a causa que explica verdadeiramente a ação incontinente é o desejo apetitivo, pois é dali que provém o fim prático perseguido e alcançado na ação. A *phantasia* pode, sem dúvida, desempenhar aqui um papel, na medida em que a premissa menor do silogismo – apetitivo ou racional – pode perfeitamente ser uma *phantasia*. Mas isso ocorre não por seu poder de enganar, dado que a premissa em questão é verdadeira. Se é verdade que Aristóteles concede a Sócrates que o incontinente é, em certo sentido, ignorante, é forçoso reconhecer que o filósofo estagirita eliminou o que havia de ignorância nas proposições que guiam o comportamento incontinente.

Isso, é claro, traz certas implicações para a descrição do ato incontinente. Com efeito, parece seguro afirmar que o incontinente descrito por Sócrates acaba experimentando não só arrependimento mas também decepção com a opção por ele escolhida, pois, ainda que por um breve momento, ele chegou a acreditar que tratava-se da melhor opção. Isso, é claro, não é verdadeiro do incontinente tal como ele é descrito por Aristóteles.

É importante notar a inovação teórica que essa diferença aponta. Aristóteles, ao contrário de Sócrates, não precisa descrever o incontinente como tendo agido da maneira que lhe pareceu a melhor possível. Embora o filósofo estagirita possa até concordar que nós sempre agimos tendo em vista algum bem aparente, seu sistema teleológico de explicação das ações humanas as encaixa junto com os demais casos de locomoção animal. Segundo tal explicação, o fim objetivado pela ação pode ser qualquer bem aparente disponível. Que não é necessário que esse bem aparente seja determinado a partir de uma avaliação comparativa é justamente o que os exemplos de silogismo apetitivo nos mostram. O que move o homem, segundo Aristóteles, são os desejos – intelectual ou apetitivo – acompanhados do intelecto prático. Os fins

práticos, portanto, são os objetos de desejo, sejam eles quais forem.

Se tivesse que resumir o máximo possível qual a vantagem teórica da teleologia aristotélica, eu diria que ela nos permite explicar melhor porque é tão comum que os homens se comportem de acordo com seus interesses de curto prazo. Pois dizer que todo homem age tendo em vista realizar aquilo que é melhor *ao todo* implica pressupor que todo indivíduo se comporta tendo em vista o que ele pensa serem as melhores consequências de longo prazo de suas ações. Será isso realmente razoável? Ou será, ao contrário, que para ter em vista o que é melhor *ao todo* seria necessário ao indivíduo em questão assumir uma postura reflexiva e deliberativa que nem sempre os indivíduos assumem?

A opção teórica de Aristóteles, no entanto, ainda faz uso da ignorância para explicar a *akrasia* quando postula que o incontinente encontra-se num estado de ignorância causado pela presença de um apetite. De início, poderia parecer um pouco excessivo conceder aos apetites em questão um tal poder. No entanto, quando afirma que a *akrasia* consiste num ser mais fraco do que a maioria dos homens no que diz respeito a certas tentações, Aristóteles busca justamente abrir espaço para uma certa latitude em sua descrição. Com efeito, Aristóteles sugere não só que não é qualquer apetite que é capaz de instaurar em qualquer homem um estado de ignorância como também que certos homens não sofrem jamais de *akrasia*.

Ainda no que diz respeito ao apetite, não podemos deixar de notar como sua força cresce na teoria aristotélica. Se é verdade que o Sócrates da *República* já falava dos prazeres como possuindo um poder ativo, sendo capazes de enfeitiçar os homens, é forçoso reconhecer que sua linguagem ainda permanecia metafórica, e que o que ele afirmava na verdade era que o desejo de certos prazeres é capaz de alterar algumas de nossas convicções, mas não todas. Ele não é capaz de alterar aquelas convicções que são fundadas no conhecimento. Ora, na descrição aristotélica não se trata mais de alterar uma determinada convicção mas de tornar a razão, esteja ela baseada no conhecimento ou na opinião, ineficaz. Segundo a explicação aristotélica, a falta de convicção no que diz a razão não é consequência de nossa descrença em uma proposição particular afirmada por ela, mas sim do fato do indivíduo se encontrar impedido de fazer uso de sua razão. Que o indivíduo ainda assim consiga agir só nos mostra, como indicamos antes, que há comportamento teleológico – e também comportamento voluntário – mesmo onde a razão está inativa.

Tendo dito isso, dado que Aristóteles teve que lançar mão de um estado de

ignorância para explicar uma tal ação, pode parecer razoável afirmar que, segundo o filósofo, na ausência de um tal estado a *akrasia* não ocorre. Tal afirmação, no entanto, é enganosa. Se é verdade que parece seguro afirmar que, segundo Aristóteles, um homem que esteja utilizando seu conhecimento do que lhe é mais vantajoso não age de forma incontinente, também parece razoável admitir que um homem possa se comportar de forma semelhante ao homem incontinente se ele não utilizar o conhecimento que possui por pura negligência, e não por conta de um desejo que tenha lhe retirado tal capacidade. Em suma, o que é importante perceber é que, segundo Aristóteles, a *akrasia* é só uma das falhas, das quais são passíveis os seres humanos, capazes de tornar o conhecimento ineficaz.

A distância que separa os autores no que diz respeito ao confronto entre a razão e o apetite, portanto, não é pequena. Com efeito, o argumento socrático que encontramos no *Protágoras* aposta que o conhecimento seguro a respeito dos prazeres e das dores envolvidas em uma ação tornará a força das aparências ineficiente e, portanto, evitará a incontinência. Ainda na *República*, como vimos, toda a preocupação do filósofo em educar os guardiões no que diz respeito à temperança e às demais virtudes, procura lhes transmitir a opinião correta e os meios de resistir ao enfeitamento de que são capazes os prazeres. Isso nos levou a supor que nesse diálogo a aquisição do conhecimento pertinente seria suficiente para que o homem fosse capaz de resistir aos prazeres, e, portanto, de resistir também a se deixar comandar pelo *epithymetikon*, na medida em que, como vimos no *Mênon*, o acréscimo do encadeamento causal tornaria a opinião verdadeira estável.

Ora, na investigação aristotélica acerca da incontinência, tal possibilidade não é nem sequer considerada. Embora o filósofo reconheça que o saber não pode estar ativo para que a incontinência ocorra, o que ele se preocupa em ressaltar é que o conhecimento pode estar num estado de inatividade que é devido ao próprio apetite. Como é fácil perceber, a investigação aristotélica não está preocupada em separar os que possuem o conhecimento dos que não o possuem, mas sim os que são capazes de se utilizar de tal conhecimento em ato e aqueles que não são e que, no momento da ação, possuem tal conhecimento somente em potência. Segundo Aristóteles, portanto, se é verdade que o conhecimento, quando está em ato, é capaz de tornar o apetite ineficaz, é igualmente verdade que o apetite pode tornar o conhecimento ineficaz, e não é absolutamente verdade que a aquisição de um determinado tipo de conhecimento possa tornar um indivíduo imune, por assim dizer, à *akrasia*.