

ACRASIA (AKRASIA)

O termo constitui a transliteração da palavra grega ακρασια e assume especial interesse no domínio da ética e da filosofia da mente e da acção, uma vez que designa um fenómeno que interroga, quer as pretensões universais de uma teoria acerca do comportamento e conduta morais, quer os argumentos e as teses, que se pretendem igualmente universais, de uma teoria da racionalidade e da acção.

No contexto da teorização clássica, a acrasia deteve sobretudo a atenção de Aristóteles que lhe dedicou uma série de capítulos do livro VII da *Ética A Nicómaco*. Aristóteles começa por diferenciar a acrasia de um conjunto de outros procedimentos que, genericamente, se poderiam classificar de maus, perversos ou viciosos e que o autor, na senda de Platão, tende a relacionar com diferentes formas de ignorância do agente. Por exemplo, o homem mau é o que está enganado ou é ignorante relativamente aos verdadeiros fins das acções - a felicidade e o bem comuns -, perseguindo, por isso, na sua conduta os fins errados. O homem libertino, por seu lado, é aquele que está equivocado relativamente aos prazeres inerentes às acções. O acrata, contudo, não está iludido ou equivocado acerca quer do fim último das acções, quer do verdadeiro prazer. No entanto, perante duas acções alternativas, x e y, em que é evidente para o agente que x não preenche os requisitos da acção boa e racional e que y constitui, inequivocamente, a conduta correcta, o agente realiza voluntária e intencionalmente x e não y. A acção acrata é assim intencional, por vezes deliberada e subordinada a uma qualquer razão, mas irracional, uma vez que não obedece ao carácter necessário que um determinado silogismo prático implica. Aristóteles funda a sua teoria da acção no silogismo prático, que se constitui como um raciocínio sobre duas premissas cuja conclusão se expressa através de uma acção. A relevância e o mistério da *acrasia* deve-se ao facto de o acrata demonstrar que nem todas as criaturas agem segundo a aplicação do silogismo, o que, evidentemente, é muito estranho não apenas para os argumentos da ética, mas também para a própria concepção de homem que se deriva desses argumentos. Por exemplo, se se considera que a saúde é um bem inestimável, perante uma acção que comprovadamente não contribui para a saúde, o agente, segundo a inferência necessária resultante da aplicação das duas premissas do silogismo, abstém-se de realizar essa acção. Se isto não acontece e o homem realiza a acção, que reconhece como sendo lesiva para a sua saúde - fumar, por exemplo -, está a ser acrata e a sua acção pode ser eticamente reprovável e é certamente irracional.

O tratamento da acrasia por Aristóteles é subsidiário da argumentação platónico-socrática sobre o mesmo tópico. Para Sócrates, a acrasia é uma questão com implicações claras no domínio da política, i. e., se um homem não consegue refrear-se ou governar-se a si mesmo, como conseguirá governar os outros. Na discussão com Cálicles, no *Górgias*, Sócrates, referindo-se aos governantes, pergunta «Governam-se a si próprios ou são governados?» e especificando o que quer dizer por «governar-se a si próprio» diz «ter autodomínio, comandar em si próprio os prazeres e as paixões» (Platão, *Górgias*, 491 d). Cálicles não é evidentemente favorável a esta posição e faz uma pergunta retórica que evoca a *República* de Platão «Efectivamente que homem pode ser feliz se for escravo de outro?» (492 a). A resposta de Platão, na *República*, é que se pode ser escravo e ser-se feliz, se a parte que se escraviza é formada pelas paixões ou se se for escravo de alguém que conhece o verdadeiro bem e não está dominado pelas paixões, o filósofo-rei - pode assim ler-se a *República* como uma metáfora do que deveria acontecer em cada homem, havendo neste uma parte que fosse escrava de uma outra soberana. Trata-se, segundo Platão, de uma escravatura infinitamente preferível àquela em que, em todo o caso, o homem comum vive: a das paixões e desejos, que obrigam a acções acratas e à ignorância do verdadeiro bem, trata-se de uma escravatura especial, i. e., em serviço da verdadeira liberdade .

Aristóteles retém de Platão a consideração de que a acrasia é um estado que resulta do domínio que as paixões e os prazeres relacionados com o corpo exercem no homem, mas rejeita a ideia de que o homem seja de tal forma escravo das suas paixões e da sua ignorância que se encontre sempre incapaz de exercer a sua autonomia deliberativa, que é decisiva para o respeito que ele possui de si mesmo: «Aristóteles argumenta que o exercício activo da razão prática (sabedoria prática) na planificação da vida é uma profunda necessidade de cada ser dotado da razão e que submetê-lo aos desejos de um outro é negar-lhe as condições de uma vida boa e respeitável.» (Martha C. Nussbaum, 1980, «Shame, separateness, and political unity: Aristotle's criticism of Plato», 418). Ao recuperar de Platão a ideia de que as paixões e os prazeres sensuais são os factores essenciais que obliteram o auto-domínio do homem, Aristóteles limita a acrasia a um conjunto muito determinado de acções, cuja relevância no domínio da ética é fundamental, e encontra uma potencial explicação da irracionalidade do fenómeno. Nos termos de Aristóteles, no momento da acção acrata, o agente revela o esquecimento de um fim essencial ou a ignorância em relação à aplicabilidade e relação das duas premissas do silogismo prático, mas não é por isso que o seu acto deixa de ser

voluntário e o agente cai numa situação de inimputabilidade ética ou mesmo jurídica. De facto, o agente é, essencialmente, responsável por ter hábitos ou favorecer situações que despoletam acções de acrasia, em que se sucumbe às paixões e aos prazeres que essas acções provocam. Isto é, o acrata permite-se determinadas circunstâncias em que, *grosso modo*, sabe que a sua sabedoria prática e o seu conhecimento são potenciais / latentes, mas não realizáveis, em que a sua acção é mais uma reacção, algo inevitável, do que uma acção. Esta posição de Aristóteles é muito clara na definição mais abrangente que nos dá do acrata: «Há um género de homens que, sob a influência da paixão, abandona as vias da verdadeira regra; trata-se de um homem que a paixão domina ao ponto de o impedir de agir em conformidade com a verdadeira regra, mas esta dominação não vai ao ponto de o tornar capaz de crer que pode perseguir com toda a liberdade os prazeres de que falamos: este é o homem intemperante que é melhor que o desregrado e que não é propriamente vicioso, pois que nele está salvaguardado aquilo que de mais excelente possui o homem, i. e., o princípio.» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1151 a 20)

O tratamento contemporâneo mais conhecido da acrasia deve-se a Donald Davidson que sugere uma separação da acrasia de casos que envolvem dilemas éticos, ou eventuais situações compulsivas ou impulsivas, para que as explicações não sejam sempre semelhantes a frases deste tipo: «não estava em mim», «sucumbi a minha parte mais negra», «não é possível resistir à tentação». A vantagem desta transferência é que a questão move-se do domínio do pensamento moral para o contexto da racionalidade e irracionalidade na acção, por um lado, e que subitamente muitas acções que não consideraríamos acratas são-no não pelas suas implicações éticas, mas pelo facto de serem irracionais. Por exemplo: levantar-me de noite para lavar os dentes, depois de um longo debate interior onde cheguei à conclusão que os meus dentes estão saudáveis e fortes, que a situação não é sistemática, que caso me levante vou ficar mal disposto e dormir mal, i. e., que, consideradas todas as coisas, era melhor ficar na cama, mesmo que isto corresponda a um acto de «indulgência sensual», é, nos termos de Davidson, um acto de incontinência «claramente intencional, embora contra o meu melhor juízo», i. e., ficar na cama (Donald Davidson, 1970, «How is weakness of the will possible?», 30). Independentemente de se saber se Davidson tem ou não razão, o interesse particular do exemplo, para além da descoincidência entre os resultados da deliberação, por um lado, e a intenção e acção subsequentes, por outro, é verificar que a relação intuitiva que supomos entre ética e racionalidade é discutível, uma vez que pode haver actos

irracionais - ir lavar os dentes - que são mais relevantes do ponto de vista ético do que os seus alternativos racionais - ficar na cama.

Davidson não nos dá uma solução para o mistério da acrasia no ensaio seminal acima referido, mas a evolução do tópico em textos subsequentes convoca para discussão de situações de irracionalidade, entre as quais a acrasia, a presença de Freud e a consideração algo temível de que, num certo sentido, do ponto de vista de Freud, não há casos de acrasia ou casos de irracionalidade. Isto é temível para uma certa filosofia, e também para outras disciplinas, o Direito por exemplo, porque implica, entre outras coisas, que consideremos que não há propriamente um eu, ou uma essência, que não há um centro de racionalidade, mas vários eus e outros centros que assombram com igual legitimidade as nossas decisões e acções. Davidson talvez não subscreva totalmente esta rápida descrição do problema, mas, no ensaio «Paradoxes of irrationality» (1982), onde afirma que os filósofos sempre se sentiram muito desconfortáveis com a visão e a insistência de Freud na «divisão» do eu, o autor afirma o seguinte: «Só dividindo a mente em partes [partitioning the mind] parece ser possível explicar como um pensamento ou um impulso pode causar um outro com o qual não estabelece uma relação causal.» (Donald Davidson, 1982, «Paradoxes of Irrationality», 300). As situações de irracionalidade verificam-se, do ponto de vista de Davidson, quando estas diferentes partes, potencialmente incompatíveis entre si, que suportam crenças e desejos coerentes dentro de cada uma das partes, que no fundo equivalem a diferentes pessoas, entram em «conversação», como diz Richard Rorty.

Bib.: Aristóteles, *Éthique À Nicomaque*, Paris: Librairie J. Vrin, 1990; A. , Kenny, “The practical syllogism and incontinence” *Phronesis* 11, 1966, 163-184; Ariela Lazar, «Akrasia and the principle of continence or what the tortoise say to Achilles», in: *The Philosophy of Donald Davidson*, ed. by Lewis Edwin Hahn, The library of living philosophers, 1999, 381-400; Amélie O. Rorty, “Plato and Aristotle on belief, habit and akrasia”, in: *American Philosophical Quarterly* 7, 1970, 50-59; idem, «Akrasia and Pleasure: *Nicomachean Ethics* Book 7», in: *Essays On Aristotle’s Ethics*, ed. by Amélie O. Rorty, Berkeley, L. A., London: University of California Press, 1980, 267-284; Alfred R. Mele, *Irrationality - An Essay On Akrasia, Self-deception, And Self-control*, N. Y., Oxford: Oxford U. P., 1987; idem, *Autonomous Agents*, N. Y., Oxford: Oxford U. P., 1995; David Wiggins, «Weakness of will, commensurability, and the objects of deliberation and desire», in: *Op. Cit.*, ed. by Amélie O. Rorty, 241-265; Donald

Davidson, 1970, “How is weakness of the will possible?”, in: *Essays On Actions And Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980; idem, «Paradoxes of Irrationality», in: *Philosophical Essays On Freud*, R. Wollheim and J. Hopkins eds., Cambridge: Cambridge U. P., 1982, 289-305; Jon Elster, «Davidson on weakness of will and self-deception», in: *Op. cit.*, ed. by Lewis Edwin Hahn, 425-442; J. J. Walsh, *Aristotle’s Conception of Moral Weakness*, N.Y., 1963; Marcia Cavell, «Reason and the gardener», in: *Op. cit.*, ed. by Lewis Edwin Hahn, 407-421; Martha C. Nussbaum, «Shame, separateness, and political Unity: Aristotle’s criticism of Plato» in: *Op. Cit.*, ed. by Amélie O. Rorty, 395-435; Platão, *Górgias*, Lisboa: ed. 70, 1992; Richard Rorty, 1984 / 1991, «Freud e reflexão moral» in: *Ensaaios Sobre Heidegger E Outros*, Lisboa: Instituto Piaget, 1999, 225-256; R. Robinson, “Aristotle on akrasia”, in: *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*, ed. by J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, London, 1977; NY, 1978.

David João Neves Antunes