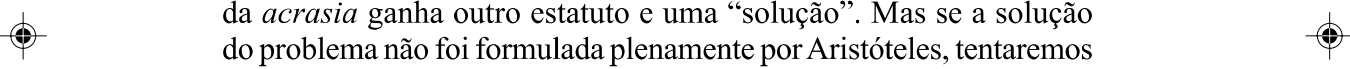


Saber, ação e afeto: O problema da akrasia em Aristóteles e Espinosa

MARCOS FERREIRA DE PAULA*



Resumo: Uma passagem do Livro VII da *Ética a Nicômaco* e uma outra do *De Anima* de Aristóteles nos permitem mostrar que o Filósofo está muito próximo da “solução” que Espinosa oferece ao problema da *akrasia* (incontinência ou fraqueza da vontade). Ao circunscrever tal problema no campo do apetite e do prazer (*epithymia*), introduzindo a noção de *desejo* (*oréxis*) como motor da ação prática, Aristóteles aponta para uma idéia de conhecimento afetivo, que no entanto só será plenamente desenvolvida bem mais tarde, pela teoria dos afetos presente na *Ética* de Espinosa. Veremos que nesta última o problema da *akrasia* ganha outro estatuto e uma “solução”. Mas se a solução do problema não foi formulada plenamente por Aristóteles, tentaremos mostrar que, embrionária, ela já estava lá, e Aristóteles pode então ser visto como um precursor da teoria do conhecimento de Espinosa.

Abstract: A passage from Book VII of the *Nicomachean Ethics* and another from *De Anima* by Aristotle allow us to demonstrate that the Philosopher is very near to the “solution” that Spinoza offers to the problem of *akrasia* (incontinence or weakness of the will). Circumscribing such problem into the field of appetite and pleasure (*epithymia*), introducing the notion of desire (*oréxis*) as the motor of practical action, Aristotle points to an idea of an affective knowledge that, however, will only be completely developed much later, by the theory of affections present in Spinoza’s *Ethics*. We shall see that in the latter the problem of *akrasia* acquires another statute and “solution”. But if the solution of the problem was not completely formulated by Aristotle, we shall try to show that, embryonically, it was already there, and so Aristotle can be seen as a precursor of Spinoza’s theory of knowledge.

* Doutorando do Departamento de Filosofia da USP.

...o raciocínio não é em nós o mais excelso, mas como uma escada, através da qual ascendemos ao lugar desejado, ou como um bom espírito que, longe de toda falsidade ou engano, nos anuncia o bem supremo, a fim de incitar-nos a buscá-lo e a unirmos-nos a ele. E essa união é nossa suprema salvação e beatitude.

Espinosa, *Breve Tratado*, II, 26, §6.

I

No *Protágoras* de Platão, Sócrates nos diz o que ele pensa ser a opinião comum sobre o conhecimento. Para o povo, a ciência não seria “nem forte, nem capaz de guiar e comandar”, e em vão estaria presente no homem, já que não é ela que governa, “mas alguma outra coisa, seja a cólera, seja o prazer, seja a dor, às vezes o amor, muitas vezes o medo”. Além disso, o povo veria de bom grado a ciência como um escravo que pode ser arrastado por todas as outras coisas. “Tu fazes disso a mesma idéia”, pergunta Sócrates a Protágoras, “ou julgas que ela é uma coisa bela, capaz de comandar o homem; que enquanto um homem tem o conhecimento do bem e do mal, nada o pode vencer e o forçar a fazer outra coisa que o que a ciência lhe ordena, e que a inteligência é para o homem uma fonte que a tudo basta?” Na resposta de Protágoras surge então a visão de Platão (talvez mais do que a de Sócrates) sobre o conhecimento: “Eu penso da ciência tudo o que tu dizes dela, Sócrates, e seria vergonhoso a mim mais do que a qualquer outro não reconhecer que a sabedoria e a ciência são o que há de mais forte entre todas as coisas humanas” (*Protágoras*, 352b) ¹.

Se esta opinião socrático-platônica estiver certa, não pode haver o fenômeno da *acrasia*, isto é, a *fraqueza da vontade* ou *incontinência*, como se costuma traduzir², tal como o propõe Aristóteles. De fato, se o conhecimento é o que há de mais forte e não pode ser arrastado como um escravo, então, uma vez presente, e seu conteúdo afirmando uma ordem do tipo “faz isto” ou “deves portanto fazer isto”, a ação de *fazer isto* deverá ser cumprida e nada poderá levar o sujeito a agir de outra maneira ou de maneira contrária. Conseqüentemente, só seria possível agir mal por ignorância do bem, do correto ou do melhor. Aristóteles, porém, trata justamente desse fenômeno, em que o agente sabe que deve fazer algo (isto é, seu conhecimento lhe dá boas razões para agir de certo modo) e, no entanto, ele faz outra coisa diferente, age de outro modo. Que haja casos assim na realidade, Aristóteles dá por evidente: “Realmente, esta noção [a opinião de Sócrates] contradiz manifestamente os fatos como eles nos aparecem (...)” (*EN*, VII 2, 1146a11)³.

Aristóteles certamente reputava importante a opinião de Sócrates. Mas diante dos “fenômenos” empíricos, diante das evidências da experiência, decide enfrentar o problema e problematizar a questão. É o que ele faz na sua *Ética a Nicômaco*, sobretudo no Livro VII. E o tratamento do tema, aí, talvez seja principalmente, como quer Michael Woods, uma resposta ao Sócrates do *Protágoras*⁴. Mas qual é a real divergência entre a visão socrática e a de Aristóteles sobre a incontinência? É certo que diante dos fatos Sócrates não poderia negar a existência do “fenômeno”. Sócrates, como argumenta Woods, não negaria a existência da *acrasia*, mas antes sua descrição, que não levaria em conta o fato de que o fenômeno envolve sempre algum grau de ignorância⁵. Assim, não é a existência empírica da *acrasia*, o motivo

da discordância entre os filósofos. O problema maior estaria antes na própria divergência entre as opiniões a respeito do que é a acrasia. Segundo Woods, seria este de fato o problema que Aristóteles tentaria resolver no Livro VII da *Ética nicomaquéia* (principalmente porque se trataria, aí, de salvar a opinião de Sócrates)⁶.

Se é assim, se trata-se, sobretudo, de dar uma resposta à forte e importante opinião de Sócrates sobre a potência e supremacia do conhecimento, então o que estaria no cerne da análise aristotélica da acrasia seria antes de tudo a própria relação entre conhecimento e ação. Com efeito, o problema da incontinência, como nos lembra Woods, só faz realmente sentido se considerarmos o argumento socrático do poder do conhecimento no controle e desempenho de nossas ações: “(...) pode-se considerar agir contra a própria crença um problema, se ou não se concorda com Sócrates que o conhecimento é supremo”⁷. Ou seja, a questão da acrasia só é de fato um problema se ela envolve conhecimento ou crença, e se o que está em questão é se esse conhecimento tem ou não o poder de guiar nossas ações. Como é possível que alguém, sabendo, *no momento mesmo da ação*, que não devia praticar *x*, no entanto pratica *x*? É por isso que a análise Aristóteles tem que passar pela consideração filosófica do tipo de conhecimento envolvido na acrasia (e é o que ele faz, sobretudo no capítulo 3 do Livro VII). Assim, numa análise da acrasia, duas questões precisam ser respondidas: 1) há, de fato, *conhecimento* na ação acrática? 2) Se há, em que *sentido* se pode dizer que o acrático conhece o “mal” que no entanto faz?

A primeira questão é importante, pois parece que a incontinência deve necessariamente envolver algum tipo de conhecimento, sob pena de deixar de ser o que é. Ou bem ela envolve conhecimento, ou bem não se pode dizer que ela é incontinência. O

incontinente é justamente aquele que sabe que deve fazer A e no entanto faz não-A. Se ele não sabia, não se pode dizer que seja acrático. Não pode haver inconsciência ou ignorância na ação acrática, pois isso a tornaria uma ação involuntária: tal como Édipo, o sujeito não sabe o que faz; e, sendo involuntária, ela deixa de ser acrática. É que, além do conhecimento, é preciso que haja voluntariedade para que uma ação possa ser dita acrática. Mas o que é uma ação voluntária? Aristóteles define os atos voluntário e involuntário no capítulo 1 do Livro III da *Ética nicomaquéia*: “Sendo involuntária uma ação executada sob compulsão ou por ignorância, um ato voluntário é presumivelmente aquele *cuja origem está no próprio agente*, quando este *conhece as circunstâncias particulares* em que está agindo” (EN 1111a18-21, grifos nossos). Na ação voluntária, portanto, a causa do ato encontra-se no próprio agente, que conhece as circunstâncias específicas do momento da ação. No caso da ação acrática, entre estas circunstâncias conhecidas deve encontrar-se uma que diz respeito ao próprio agente no momento da ação: o conhecimento de que algo deveria ou não ser feito. A acrasia, portanto, envolve necessariamente conhecimento atual de algo importante, no momento da ação: justamente aquilo que se deveria ou não fazer.

Quanto à segunda questão, Aristóteles, no final do capítulo 2 do livro VII, questiona se de fato o acrático tem conhecimento do mau ou do bom no momento da ação e, se o tem, em que sentido. Essa discussão perpassa o início do capítulo 3. Aí ele considera a possibilidade de o conhecimento envolvido na acrasia ser apenas uma “crença”. Parece uma tentativa de salvar a opinião de Sócrates, como diz Woods⁸. Se o que o acrático tem é uma crença, Sócrates concordaria com a existência do fenômeno da acrasia, pois uma crença, na sua visão, não é forte o suficiente para governar a vida de alguém.

No entanto, Sócrates engana-se; pois o que se passa se a crença for correta, ao menos para mim? Se eu realmente apenas *acredito* (embora não *saiba*) que não fazer isso é o melhor, tal crença pode ter uma força tão grande quanto *saber* que é melhor não fazer isso. Uma crença pode ser forte o suficiente para não ser, como o real conhecimento socrático, arrastada como uma escrava. Quantos cristãos se mantêm firmes (continentes) em não cobiçar a mulher do vizinho, porque acreditam que isso seria ceder à tentação de um diabo realmente existente? Nesse caso estaríamos diante de uma mera *crença* (e não conhecimento) que não se deixa “arrastar”, tanto quanto não seria arrastado um conhecimento certo sobre o caso. Assim, se o que o acrático tem é realmente uma crença ou um conhecimento, não é o que mais importa: o que de fato importa é como é possível que ele possa agir contra a sua própria crença ou contra o seu próprio conhecimento. Porque uma crença pode mover ou demover tanto quanto um conhecimento, não resolve saber se o acrático tem conhecimento verdadeiro ou distinguir entre “sentidos” de conhecimento:

A idéia de que as pessoas incontinentes agem contra a opinião verdadeira e não contra o conhecimento é irrelevante para a nossa argumentação, pois algumas pessoas sustentam suas opiniões sem hesitação e pensam que elas são conhecimento exato. Então, se a fraqueza de convicção for o critério para decidirmos se devemos dizer que as pessoas que agem contra a sua concepção do que é correto apenas opinam, sem ter o conhecimento do que é correto, não haverá realmente qualquer diferença a este respeito entre opinião e conhecimento, já que algumas

pessoas se mostram tão convencidas a propósito daquilo sobre o que opinam quanto outras a propósito daquilo que elas conhecem (...) (EN 1146b20-30).

II

Se, contudo, Aristóteles permanecesse apenas no campo da lógica, do conhecimento e da cognição, dificilmente conseguiria refutar a tese Socrática. Alberto Alonso Muñoz, em *Liberdade e Causalidade*, nos lembra que o núcleo da posição socrática quanto à acrasia está em que esta só é possível se há algum erro epistemológico: desconhecesse o que é de fato o “bem” (daí a necessidade de uma “Paidéia” para o sujeito: seria preciso formar seu caráter para que ele então conhecesse o bem e o pusesse em prática). Sócrates, segundo Muñoz, coloca, assim, mais ênfase sobre o aspecto epistemológico e moral da ação, enquanto Aristóteles enfatiza o aspecto *psicológico* da ação: e é por isso que Aristóteles seria capaz de conceber um agente que conhece o “mal” que no entanto faz. Para Aristóteles, portanto, a resposta ao problema da acrasia se encontraria no campo psicológico, e não epistemológico, da ação⁹.

Esse deslocamento de terreno é talvez um movimento necessário, na análise da incontinência. Trata-se, de fato, de um “objeto de estudo” que concerne ao universo do desejo e dos prazeres. O campo da acrasia é o campo da *oréxis* (desejo) e da *epithymia* (apetite, prazer)¹⁰. O acrático é aquele tem um conhecimento de que A não deve ser feito, mas, diante do fato de que A é percebido como prazeroso, cede ao desejo e faz A. Incontinência é ser levado por um

desejo, não obstante o conhecimento, mas um desejo que diz respeito a objetos de prazer físico: a incontinência se refere, em geral, ao universo do tato e do sexo, do gosto e da gula, numa palavra, ao mundo da *epitimia*. É por isso que, se o problema do acrático, como vimos, certamente envolve elementos cognitivos, a solução do problema, porém, não depende inteira e exclusivamente de aspectos cognitivos. Assim, a solução talvez esteja, não no campo da análise do tipo de conhecimento envolvido, mas no do grau de intensidade de desejos contrários...

No contexto do Livro VII da *Ética nicomaquéia*, Aristóteles não deixa de apontar os elementos psicológicos do problema; por exemplo, quando diz que “(...) a pessoa incontinente, sabendo que age mal, age em decorrência de suas *emoções*...” (*EN*, VII 1, 1145b30, grifo nosso). Entretanto, o tratamento do tema, aí, parece ainda bastante preocupado com os aspectos lógicos e epistemológicos da acrasia. Não por acaso a solução inicial de Aristóteles para o problema da incontinência enquanto ação dotada de conhecimento recai principalmente sobre dois pontos: 1) o acrático tem conhecimento, mas não o está usando no momento da ação; 2) o conhecimento que não está em ato é o da premissa maior de um silogismo prático.

Ter potencialmente o conhecimento, mas não o estar mobilizando no momento da ação: trata-se de uma velha distinção aristotélica entre potência e ato. Esta solução, porém, de algum modo envolve ignorância, e, como foi dito, não pode haver ignorância ou inconsciência, na acrasia, sob pena de ela deixar de ser o que é. A distinção entre potência e ato, no entanto, é refinada com os exemplos do bêbado, do louco e do adormecido (*EN*, VII 3, 1147a15-20). Eles têm um conhecimento que não estaria em ato no momento da ação,

embora muitas vezes pareçam estar mobilizando tal conhecimento; o conhecimento que eles têm, no entanto, eles não o têm na mesma condição que teriam se estivessem despertos, são ou sóbrios; digamos que se trata de um conhecimento fraco, *abstrato*, no sentido de que está momentaneamente separado de tudo aquilo que poderia lhe dar sentido, a moral, a vida lá fora, as conseqüências etc. Mas seus atos ainda continuam de algum modo referidos à inconsciência ou à irracionalidade. A solução aristotélica, por isso, não é ainda plenamente satisfatória.

A segunda parte da solução parece mais consistente. Ela considera a lógica do raciocínio prático, evoca a percepção e introduz o desejo. No *Tratado do movimento dos animais* (701a5-30), Aristóteles já aproximara o mecanismo da ação prática ao raciocínio dedutivo: a conclusão necessária das premissas maior e menor seria a própria ação realizada:

Parece que há uma analogia com o que se produz quando se aplica o raciocínio e o silogismo aos seres imutáveis. Mas nesse último caso, o fim é um conhecimento teórico (pois desde que se conceba as duas proposições, concebe-se e acrescenta-se a conclusão), enquanto no outro, a conclusão das duas proposições é a ação cumprida: assim, quando se pensa que todo homem deve andar e se é homem, anda-se imediatamente; quando, ao contrário, considera-se que as circunstâncias exigem que nenhum homem ande e se é homem, a consequência imediata é que se permanece sem se mexer: e nos dois casos o homem age, a menos que alguma coisa o impeça ou o constranja (*MA*, 7, 701a5-20).

A mesma idéia aparece na *Ética a Nicômaco*: “(...) dadas as premissas ‘tudo que é doce deve ser provado’ e ‘aquilo é doce’ (...), a pessoa capaz de agir e que não é impedida de fazê-lo deve provar imediatamente a coisa doce” (EN, VII 3, 1147a27-28). O que Aristóteles está dizendo é que, em um silogismo prático, a conclusão deve ser necessariamente uma ação. Mas a acrasia caracteriza-se justamente pelo fato de que uma outra ação é executada, em vez daquela que se esperaria como conclusão das duas premissas. Como Aristóteles resolve o problema? Afirmando que o desejo introduz uma outra premissa maior e modifica o resultado do silogismo.

Se a premissa maior (P1) e a menor (P2) estão em ato, então *deve-se* praticar a ação (C). Isso porém não constitui um ato de acrasia; por exemplo:

P1: Todo X não deve ser provado

P2: Isso é um X

C: Não provo isso

Aqui não há acrasia; não há conflito. No entanto, pode ocorrer o seguinte (e aqui sim há acrasia):

P1: Todo X não deve ser provado / P1': Todo X é prazeroso

P2: Isso é X

[C1: Não provo isso – continência] / C1': provo isso – incontinência

É importante frisar que P1 e P1' são conhecimentos que constituem, aqui, conceitos universais (são as premissas maiores),

enquanto P2 é, aqui, uma percepção que constitui um conceito particular (é a premissa menor). Para que o ato acrático ocorra, é preciso que P2 esteja acompanhada ao mesmo tempo do desejo de X.

A solução aristotélica tem no mínimo o mérito de não assimilar completamente o fenômeno da acrasia a estados irracionais ou inconscientes: o acrático “silogiza”; contudo, o desejo gera, por assim dizer, um outro silogismo, que altera seu estado de conhecimento. Além disso, ela elimina a possibilidade de uma contradição no interior do raciocínio prático. Pois quando o desejo introduz P1', esta premissa não contradiz P1: é antes o *desejo*, diz Aristóteles, que lhe é contrário (EN, VII 3, 1147b5). Por isso mesmo, a incontinência não é, como diz Solange Vergnières, a “experiência da contradição interna”¹¹: não é que o acrático quer A e não quer A (isso seria contraditório); ele quer A e quer não-A. Em todo caso, Aristóteles, aqui, tenta dar conta de um conflito que é epistêmico: o sujeito não consegue pôr em ato um certo conhecimento (P1), no momento da ação, devido à entrada em cena de um desejo que introduz P1'. Ou seja, um conhecimento prático-moral universal é alterado na medida em que um objeto particular acompanhado de um desejo mais forte altera minha condição epistêmico-moral a tal ponto que eu já não posso conectar plenamente o conhecimento geral expresso em P1 com uma situação particular em que me encontro (P2, a presença do objeto desejado), devido a entrada de P1'.

O problema dessa explicação, porém, não é tanto que ela implica, como diz D. S. Hutschinson, a suspensão de certas peças do silogismo moral prático e, portanto, envolve algum grau de “inconsciência” no momento da ação – momento no qual está aberto o caminho para que “a paixão seja temporariamente vencedora no

campo”¹². Pois Aristóteles não parece afirmar que P1 é suspensa, mas sim que o desejo vem introduzir P1’ ao lado e ao mesmo tempo que P1. Mas, se é assim, o problema maior, agora, talvez seja que o que permanece incompreensível é justamente a entrada do desejo em cena. Como isso é possível, não obstante o conhecimento ou crença que se tem?

III

É preciso sempre considerar os casos de incontinência como atos de sujeitos imersos em situações concretas. Do contrário não se entende a entrada do desejo em jogo, sem que ao mesmo tempo tenhamos, na acrasia, uma situação de pura irracionalidade. É preciso perguntar-se o que está em jogo numa situação determinada, no momento mesmo em que se exerce o silogismo prático. O mérito de Aristóteles está em se perguntar qual é a lógica da acrasia, não obstante toda a aparência de irracionalidade. Com isso, ele consegue demonstrar que o acrático não deixa, como vimos, de obedecer às regras do silogismo prático: ao agir, ele “silogiza” tanto quanto o continente. Porém, como foi dito, é preciso explicar a entrada do desejo em campo. E isso permanece inexplicável, se não levamos em conta a relação entre conhecimento e ação, num silogismo prático e em situações de ações concretas. A resposta, no entanto, escapa ao âmbito do Livro VII da *Ética nicomaquéia*. Vamos encontrá-la em algumas passagens do *De Anima*.

No *De Anima* III 9 (432b26-33a7), Aristóteles afirma que o intelecto não pode ser causa do movimento. O intelecto não determina o que se deve buscar ou evitar. Mesmo quando ele indica ou demonstra o objeto que se deve buscar ou evitar, ele ainda assim não tem a força

capaz de mover o sujeito na direção contrária ou a favor do objeto. Penso em algo que me causa pavor ou desejo e nem por isso sou necessariamente levado a fugir disso ou buscar isso; e quando o sou por uma determinação sua, isto é, quando considero razoável fazê-lo, ele não é suficiente para mover: necessita, acompanhado da idéia, de um *apetite*. Ora, o intelecto está mais presente em P1, na premissa maior, que expressa sempre um conhecimento universal. Portanto, é P2 que move, isto é, o objeto desejado presente, mas acompanhado de uma representação sobre ele, desencadeada justamente pelo desejo.

Mais adiante, no *De Anima* III 10 (433a13-b11), Aristóteles continua a tratar dessa relação entre intelecto e desejo na determinação do movimento. Pode-se dizer que o intelecto move, desde que se considere a imaginação como um tipo de intelecção. Intelecto é, para Aristóteles, a capacidade de raciocínio com vista a um fim. Mas há fins práticos e fins teóricos: há portanto intelecto prático e intelecto teórico. É o primeiro, acompanhado de um desejo com relação ao fim determinado por ele, que constitui o princípio da ação nos animais racionais. Nestes o desejo é necessário, mas nem sempre suficiente. Assim, tanto o intelecto quanto a imaginação necessitam do desejo para mover, o que significa que tanto intelecto quanto imaginação só são capazes de mover se estão voltados para algum objeto de desejo que, por ser desejado, é capaz de levar à ação. É por isso que Aristóteles conclui que o princípio motor da ação é o objeto desejado, que pode ser tomado como um bem verdadeiro com acerto pelo intelecto, e com acerto ou erro pela imaginação. É preciso observar, enfim, que, dado um objeto de desejo, pode-se agir ou não com vistas a obtê-lo. Mas, se agirmos, será sempre por causa dele, mais a representação que o acompanha (devida ao próprio desejo), isto é, o conhecimento ou opinião que temos em relação a ele. É importante frisar que, para

Aristóteles, se um objeto externo me move, é porque *eu* o concebo como *bom* (portanto eu sou a causa de minha ação). Mas só isso não é suficiente; é preciso ainda que o objeto esteja presente às minhas sensações, e, portanto, é preciso que P2 esteja em ato. Pois só o julgamento (P1 ou P1') não move, nem só o objeto move. O objeto não move sem a representação, mas esta também não move sem aquele. Assim, somente *epithymia* e *noûs* prático juntos é que movem, dão a ação. Portanto, não só o *noûs* teórico não move, como também o *noûs* prático não move sozinho. Se a *epithymia* movesse sozinha, não haveria a continência: seríamos sempre, na presença de um desejo, levados à ação, qualquer que ela fosse. Mas se o conhecimento prático movesse sozinho, não haveria justamente o caso do incontinente, que tem um certo conhecimento prático de que deve fazer algo e acaba por fazer outra coisa: e o faz justamente pela presença de uma *epithymia* mais forte. O objeto fora move, mas somente sob uma certa representação interna. Portanto, não é que o que move é apenas o objeto desejado, nem apenas a faculdade do desejo. O que move é uma situação em que há um objeto desejado presente que, por estar presente (ainda que em imaginação), torna minha faculdade de desejar *tal como ela está em ato*. A faculdade de desejar, diz Aristóteles, “não é independente da representação, e toda representação é racional ou sensível” (DA III 10 433b30).

Estas passagens do *De Anima* permitem ver de que forma o desejo entra em cena numa situação acrática e muda o resultado do silogismo prático e portanto da própria ação. O acrático está numa situação concreta em que a presença de um objeto desencadeia um desejo e, assim, uma representação do tipo “x é bom porque prazeroso”. Ele não esquece nem deixa de pôr em ato o conhecimento de que x não deve ser provado; apenas sua representação é mais capaz de movê-

lo na direção do objeto desejado do que o conhecimento universal impedindo-o de experimentá-lo. E por que isso se dá? Porque o que move, diz Aristóteles, não é o conhecimento universal, mas um conhecimento particular, desde que ele esteja acompanhado de um desejo desencadeado pela presença de um determinado objeto. Além disso, o *De Anima* nos permite ver que não se trata simplesmente de um conflito entre *noûs* teórico e *noûs* prático. Tudo se passa no interior mesmo do *noûs* prático: é aí que Aristóteles distingue entre a premissa universal (P1: *Não devo comer chocolate*) e a premissa particular (P2: *Isso é chocolate*); esta estando em ato, e havendo um desejo, isso pode ser capaz de mobilizar uma outra premissa universal, que não passa de uma representação do meu desejo: *Chocolate é prazeroso* (P1'). Embora universal, esta última é menos universal que P1, pois liga-se mais imediatamente ao que está ocorrendo no momento em que o agente está "silogizando": ela é o corolário da sensação-percepção que tenho diante de uma succulenta barra de chocolate.

IV

A presença de um objeto que me dá prazer, mais a minha faculdade desiderativa, mudam minha condição epistêmica no momento da ação. Mudam, não sentido de que eu esqueça meu conhecimento ou deixe de colocá-lo em ato, mas no sentido de que, com a entrada do desejo e do objeto de desejo em cena, a situação coloca novas premissas em jogo. O acrático "silogiza", ele exerce seu raciocínio prático; mas ele o faz sob as condições impostas por seu próprio desejo, numa situação concreta em que o objeto desperta seu desejo e este,

conseqüentemente, desencadeia uma representação sobre o próprio objeto. Mas se isso resolve o problema de afastar qualquer possibilidade de irracionalidade na incontinência, demonstrando assim a lógica da ação acrática, contudo, dizer que o que move não é o conhecimento universal, mas sim o conhecimento desencadeado pelo desejo e pelo objeto de desejo numa dada situação, ainda não resolve o dilema da acrasia. Pois pode-se sempre perguntar: por que, afinal, alguns não são vencidos pelo desejo, *mesmo quando este está presente* em determinadas situações? Por que seu conhecimento prático universal não é “arrastado como a um escravo”? Em outras palavras, por que há pessoas *continentes*?

No capítulo 1 do Livro VII da *Ética nicomaquéia*, Aristóteles diz: “(...) a pessoa incontinente, sabendo que age mal, age em decorrência de suas emoções, enquanto a pessoa dotada de continência, se sabe que seus desejos são maus, recusa-se a segui-los *graças à razão*” (EN 1146b18, grifo nosso). Isso não contradiz o que foi dito até aqui? Pois o continente, que é o oposto do incontinente, diante de uma situação concreta em que deseja um certo objeto de prazer presente (por exemplo, a bela mulher do vizinho), não cede ao desejo, se sua razão lhe diz que “não deves cobiçar a mulher do próximo”: ora, neste caso, teríamos justamente a situação em que a premissa universal é que move (o continente age no sentido de não praticar a ação de cobiçar a mulher do vizinho). Como isso é possível?

Mas será que o que move, no caso do continente, é a razão e seu conhecimento universal? Talvez os mesmos raciocínios que aplicamos ao incontinente possam ser aplicados ao caso do continente. Realmente, no caso do acrático nós tínhamos em jogo a premissa universal P1 (Toda nudez não deve ser vista) acompanhada de uma

também universal, mas já desencadeada por uma representação do objeto de prazer e pelo desejo: P1' (toda nudez é prazerosa); além disso havia a premissa menor, P2 (Esta mulher está nua), própria da esfera da percepção. No caso do continente, teríamos quase o mesmo, mas uma outra premissa maior vem juntar-se a P1 e P1'; teríamos, então, nesse caso:

P1: Toda nudez não deve ser vista/ P1': Toda nudez é prazerosa/

P1'': "Toda nudez será castigada"

P2: Essa mulher está nua

C1: Não olho para essa mulher – continência /

[C1': Olho para a mulher – incontinência]

Por que, no caso do continente, vence C1? Não é, pelo que vimos, por causa de P1, um conhecimento universal que não move; não poderia ser, também, por causa de P1': nesse caso teríamos justamente o caso do incontinente, e C1' venceria. Resta P1''. Ocorre que também no caso do continente um desejo entra em cena: o desejo de evitar a dor do castigo, da punição; também no seu caso vence um desejo particular concreto; não é o mandamento moral universal (conhecimento) propriamente dito que vence, mas aquilo que é percebido como consequência imediata da sua infração. Em outras palavras, o continente não age corretamente porque é moderado ou prudente e, assim, não tem desejos "maus", mas porque teme a punição, evita a dor do castigo, o que também é uma busca negativa do prazer. Contudo, para que o caso ganhe mais inteligibilidade, é preciso introduzir uma condição: a punição há que ser percebida como mais

certa e mais forte que o prazer proporcionado pelo ato de contemplar a mulher nua. Do contrário, porque há um desejo e um objeto desejado, venceria P1' e teríamos a acrasia.

Se, todavia, é assim, podemos nos perguntar se o mesmo não ocorre no caso da acrasia, mas num sentido inverso, em que P1'' é percebida como menos certa e mais fraca do que o prazer proporcionado pela realização da ação acrática. De fato, se o incontinente sabe que todo alimento ácido não deve ser provado (P1), e se isso faz para ele algum sentido, é porque está implícita alguma idéia de punição: todo alimento ácido causará gastrite (P1''), por exemplo, *e é por isso que não deve ser provado*. Mas, no seu caso, vence C1', porque P1' (todo alimento ácido é prazeroso) é percebida como mais forte e mais certa (o prazer, nesse caso, é imediato) que P1'', a punição, a gastrite (que só virá como consequência futura). A respeito disso, e aqui já introduzindo Espinosa em nossa discussão, lembremos o enunciado da proposição 16 da Parte IV da *Ética*: “O desejo que nasce do conhecimento do bem e do mal, enquanto este conhecimento diz respeito ao futuro, pode ser refreado ou extinto muito facilmente pelo desejo das coisas que são presentemente agradáveis”.

V

A comparação entre o caso da incontinência e o da continência permite ver que o que está em jogo, no caso da acrasia (mas também no da continência), não é um conflito entre um conhecimento racional e um desejo emocional; muito menos é só um conflito entre premissas

lógicas, como também não é só um conflito entre desejos. Ela é antes um conflito entre *conhecimentos práticos sob a condição do desejo e desencadeados pelo desejo*. É preciso lembrarmos que o desejo gera representações sobre o objeto desejado. Mas, como diz Espinosa, não é porque julgo que um objeto é bom que o desejo; é porque o desejo que o julgo bom¹³. O desejo vem antes e é ele que desencadeia a representação, que irá compor uma das premissas maiores. Dizer que há conflito de desejos é o mesmo que dizer que há conflitos de representações: no caso do acrático, mas também no do continente, vence a representação que o afeta mais forte e imediatamente.

A acrasia, vimos acima, diz respeito a certos prazeres como o sexo, a bebida e a comida. Portanto, dir-se-ia que é o *corpo* do acrático, mais do que seu intelecto, o que está em jogo na ação acrática. Mas não sejamos demasiado cartesianos. A ênfase no corpo nos levaria a uma abordagem psicologista (as emoções etc.), assim como a ênfase na alma nos conduziria a um intelectualismo do qual estamos tentando escapar desde o início. É sem dúvida o corpo que está em jogo na incontinência, mas um corpo gerador de representações ou idéias daquilo que lhe ocorre. Quando o incontinente está diante de certos objetos de prazer, é afetado por tais objetos. O que significa isso? Significa que seu corpo sofre afecções. As idéias que ele necessariamente tem das afecções de seu corpo são o que Espinosa chama de *afetos*¹⁴. Nossas paixões, portanto, são *idéias* do que se passa no nosso corpo: são, assim, formas de conhecimento. Tais idéias, porém, não são formadas pela só potência do intelecto, mas envolvem os corpos exteriores, o próprio corpo e dependem do que nele ocorre. O problema, diz Espinosa na proposição 14 da Parte IV da *Ética*, é que o conteúdo da idéia-afeto “nada tem de positivo que possa ser suprimido pela presença da verdade”¹⁵. No escólio da proposição 1

dessa mesma Parte, ao tratar do conteúdo da idéia falsa e portanto da imaginação (o afeto passivo é uma idéia imaginativa ou uma imagem do corpo), Espinosa nos dá um exemplo:

...quando olhamos para o Sol, imaginamos que ele está afastado de nós cerca de duzentos pés, no que nos enganamos por tanto tempo quanto ignoramos a sua verdadeira distância. Mas, conhecida a verdadeira distância, suprime-se o erro, mas não a imaginação, isto é, a idéia do Sol, a qual só explica a sua natureza na medida em que o corpo é afetado por ele, e assim, embora conheçamos a sua verdadeira distância, continuaremos, não obstante, a imaginar que ele está perto de nós¹⁶.

Contudo, na continuação da citada proposição 14, Espinosa nos diz em que condições a verdade pode vencer uma paixão: “Mas, *na medida em que é um afeto, se é mais forte* que o afeto a refrear, *somente então poderá refrear* o afeto”¹⁷ (grifos nossos); somente nesta medida, porque, como já demonstrara Espinosa na proposição 7 da parte IV, um afeto só pode ser refreado ou suprimido *por um outro afeto mais forte e contrário a ele*.

Quando agimos na incontinência, portanto, não sofremos um conflito entre um conhecimento ou uma crença, de um lado, e um desejo, de outro. Sofremos um conflito entre conhecimentos ou crenças que me afetam mais e conhecimentos ou crenças que me afetam menos. O incontinente não agiria assim se *o conhecimento* que ele tem fosse para ele *um afeto mais forte e contrário* aos seus “maus” desejos de prazer. É nesse sentido que se pode dizer que, de fato, o problema da acrasia é, para Espinosa, um falso problema. Por tudo isso, o remédio para o acrático não é bem algumas boas doses de conhecimento racional

sobre o que fazer ou não fazer. Sua cura depende do quanto esse conhecimento o afeta e o leva a *desejar*, antes de tudo, aquilo que, *por desejar*, ele julgará como bom.

Talvez um dos erros da posição socrático-platônica seja o de depositar a força do conhecimento verdadeiro apenas no que ele tem de lógico e racional, desconsiderando a sua carga *afetiva*. Assim, se ele é fraco e não vence um desejo, é porque não é verdadeiro, tratando-se apenas de mera crença. Os elementos da teoria dos afetos da *Ética* de Espinosa que evocamos acima nos ajudam a compreender, porém, que não importa tanto se o conhecimento é verdadeiro (racional) ou se é mera crença (imaginação, paixão); o que de fato importa é o grau de afetividade com que conhecimentos certos ou crenças corretas nos afetam. É assim que, muitas vezes, somos “acráticos” porque os conhecimentos expressos em mandamentos morais não têm certo grau de afetividade capaz de nos fazer evitar o “mau”, e não o têm justamente quando nossa relação com eles é uma relação extrínseca, isto é, quando eles nos vêm de fora, às vezes como imposições, e muitas vezes acompanhados de abstratas noções de bem e mal¹⁸. Se Aristóteles pôde problematizar a acrasia e avançar sua análise, foi justamente porque introduziu, nos raciocínios práticos, o próprio desejo, aproximando-se, nesse sentido, da visão espinosana do problema.

Na análise aristotélica, contudo, permanece ainda uma certa separação entre o desejo, ou vontade, o afeto e o próprio conhecimento. É isso que levava Aristóteles a conceber a liberdade como escolha entre possíveis contrários. Entre dois conhecimentos, isto é, entre duas ações possíveis e contrárias, viria se situar a faculdade da vontade, para escolher livremente entre os possíveis¹⁹. E é essa separação entre vontade, afeto e intelecto que já não existe em Espinosa²⁰, cuja “teoria do conhecimento” e dos afetos permite, por isso mesmo, considerar

que todo afeto *é* uma forma de conhecimento e que todo conhecimento pode ser afetivo. Se, porém, todo conhecimento (seja racional ou imaginativo) *pode ser* afetivo, *é* porque ele não o *é* sempre. De fato, há coisas, imagens e idéias que, por assim dizer, nos são neutras, não mobilizam, ou o fazem num grau ínfimo, quase imperceptível, o exercício de nossa potência de agir e de pensar. Mas quando o conhecimento *é* afetivo, ele não o *é* sempre num mesmo sentido. Há, no homem, um conhecimento-afeto que *é passivo* e um outro que *é ativo*.

Um conhecimento *é passivo* quando ele *é* a mera idéia ou percepção do que ocorre no *corpo* a partir de suas relações com as coisas exteriores; neste caso, o conhecimento *é* uma operação cognitiva da mente que Espinosa chama de *imaginação*. Ora, nesta, o encadeamento das percepções depende primeiramente das relações com os objetos exteriores, sobre os quais temos pouco ou nenhum controle. Assim, nessas relações, o aumento ou a diminuição de nossa potência de agir e pensar encontram-se determinados antes de tudo pelo acaso dos bons ou maus encontros entre o nosso corpo e os corpos exteriores. A esse aumento ou a diminuição de nossa potência de agir e pensar, Espinosa chama *alegria* ou *tristeza*²¹. *É* por isso que o conhecimento imaginativo *é* passivo, depende do mundo exterior, e *afetivo*, isto *é*, realiza-se enquanto *alegria* ou *tristeza*. São esses conhecimentos-afetos que estão presentes na chamada situação acrática — e não um puro conteúdo lógico do saber, acompanhado ou não de um desejo, e mediado pela faculdade da vontade. E aqui podemos compreender o que Espinosa quer dizer, quando afirma, no prefácio à Parte IV da *Ética*, que, na servidão, o homem “submetido aos afetos não está sob a autoridade de si, mas da fortuna, sob cujo poder ele de tal maneira se encontra, que freqüentemente *é* coagido a seguir o pior,

ainda que veja o melhor”. Numa perspectiva espinosana, portanto, o problema da acrasia não é uma falha cognitiva do ato de conhecimento e não é fraqueza da vontade, numa situação de escolha entre possíveis contrários. Ele remete, de certa maneira, à presença de um desejo responsável pelo desencadeamento da ação, e neste aspecto a “teoria da ação” espinosana está de acordo com a aristotélica. Desse modo, o problema se configura a partir da posição do agente numa dada situação afetiva: não se trata de pôr ou não em prática um certo conhecimento (isso sempre fazemos, posto que estamos sempre no exercício de nosso *conatus* e de nosso desejo), mas de ser ou não levado pelas idéias das afecções exteriores, isto é, pelos afetos passivos, caso no qual não nos conduzimos, mas somos conduzidos pelo poder do acaso.

Algo muito diferente ocorre no caso do *conhecimento ativo*. Um conhecimento é *ativo* quando ele é produzido pela só potência do *intelecto* (e não da imaginação), sendo este, assim, causa adequada (isto é, não parcial) da idéia produzida²². Ele é *afetivo*, primeiro, porque a própria mente não pode deixar de experimentar essa *produção*, isto é, não pode deixar de perceber o que se passa nela (e portanto no corpo), sendo que nela e para ela tal produção é um *acréscimo* (ela conhece mais do que antes) e, portanto, um aumento de sua *potência de agir* (ela pode agora encadear, por si mesma, novas idéias). Esse aumento da potência de pensar da mente sendo, como vimos, uma alegria, é também, nesse caso, uma *alegria ativa*.

O que nos leva a fazer o que julgamos “bom” ou a evitar aquilo que julgamos “mau” para nós não é, assim, o conteúdo lógico do conhecimento, nem tampouco uma vontade separada do próprio ato de conhecer: é antes o afeto gerado simultaneamente ao ato de conhecimento. Não é, portanto, uma escolha entre possíveis contrários, mas a realização concreta de determinado afeto, no exercício de nossa

potência, ou seja, de nossa própria essência enquanto determinada — sempre e necessariamente — a fazer algo, isto é, a ser e agir. Quando é autônomo, tal afeto é ativo; e quando o conhecimento é ativo, isto é, um produto certo de nossa própria potência, nós o experimentamos como afeto mais forte e contrário aos bens incertos da fortuna. Sob esse estado afetivo de conhecimento, não somos mais passivos, mas agimos, exercendo plenamente a nossa liberdade.

Bibliografia:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2001.

ARISTOTE. *De l'Ame*. Trad. De a. Jannone. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1980.

ARISTOTE. *Marche des animaux. Mouvement des animaux. Index. Traités Biologiques*. Trad. de Pierre Louis. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1973.

CHAUI, M. *A Nervura do Real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ESPINOSA, B. de. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução não concluída, realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos da FFLCH-USP.

ESPINOSA, B. de. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. In: *Espinosa*. Vários tradutores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1ª ed., 1973.

HUTCHINSON, D. S. "Ethics". In: BARNES, Jonathan. *Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 1995, (col. The Cambridge Companion to).

MUÑOZ, A. Alonso. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso editorial/Fapesp, 2002.

OGIEN, Ruwen. *La faiblesse de la volonté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

PLATON - *Œuvres Complètes – Tome Deuxième*. Paris: Librairie Garnier Frères, 1948.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1998.

WOODS, Michael. Aristotle on *akrasia*. In: *Four Prague Lectures and Other Texts*. Rezek, 2001.

Notas

¹ PLATON. Protagoras. In: *Œuvres Complètes – Tome Deuxième*. Paris: Librairie Garnier Frères, 1948, p. 68-69.

² Usaremos, aqui, *incontinência*. Mas a tradução de *akrasia* por “fraqueza da vontade” ou “fraqueza moral” não deixa de fazer sentido; tudo se passa como se o *akrático* não fosse forte o suficiente para se conter e se comportasse como aquele sujeito da frase de Oscar Wilde: “Eu resisto a tudo, menos a uma tentação”...

³ As obras de Aristóteles serão citadas no corpo do texto, obedecendo às seguintes abreviações: *EN*: *Ética a Nicômaco*; *MA*: *O Movimento dos animais*; *DA*: *De Anima*. A edição da *Ética nicomaquéia* que utilizaremos aqui é a de Gama Kury: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2001. A numeração Becker é apenas aproximada (isso vale para as outras obras aristotélicas).

⁴ WOODS, Michael. Aristotle on *akrasia*. In: *Four Prague Lectures and Other Texts*. Rezek, 2001, p. 65.

⁵ Woods, op. cit., p. 72.

⁶ Woods, op. cit., p. 67-68.

⁷ Ibid., p. 71

⁸ Woods, op. cit., p.69-70.

⁹ MUÑOZ, A. Alonso. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso editorial/Fapesp, 2002, p. 198-9.

¹⁰ Talvez seja mesmo devido à centralidade do desejo no problema da acrasia que Aristóteles ofereça dois tratados do prazer na *Ética nicomaquéia*, um ao final do Livro VII e outro no Livro X.

¹¹ VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1998, p.121.

¹² Cf. HUTCHINSON, D. S. "Ethics". In: BARNES, Jonathan. *Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 1995, (col. The Cambridge Companion to), p. 217. Vale lembrar que, para este autor, o problema talvez se resolva em termos de "desajustes emocionais": nossas emoções, no caso da incontinência, estariam desajustadas, o que nos levaria a fazer a coisa errada; e isso porque, mesmo conscientes do erro que estamos praticando, "...nosso lado racional e moral é mais fraco do que o emocional" (ibidem, p. 215). Soluções desse tipo, contudo, parecem privilegiar o lado psicológico do problema, em detrimento dos aspectos cognitivos, lógicos e filosóficos do problema.

¹³ ESPINOSA, B. de. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução não concluída, realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos da FFLCH-USP. Cf. escólio da proposição 9 da Parte III.

¹⁴ Cf. Espinosa, op. cit., Parte III, definição 3: "Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é

aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as idéias destas afecções”.

¹⁵ ESPINOSA, B. de. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. In: *Espinosa*. Vários tradutores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1ª ed., 1973. (Os Pensadores, vol. XVII), p. 242.

¹⁶ Ibidem, p. 236.

¹⁷ Ibidem, 242. A tradução que estamos utilizando traz, contudo, *afecção* no lugar de *afeto*, o que não procede, já que o original traz *affectus* e não *affectio*.

¹⁸ Ruwen Ogién, em *La faiblesse de la volonté*, sugere que, em vez da pergunta “em que condições pode-se agir mal julgando razoavelmente (*sainement*)”, deveríamos perguntar-nos como é possível (se possível é) que alguém possa identificar uma linha de conduta que traz o útil e mesmo assim seguir outra linha de conduta que traz o menos útil; para o autor, a questão assim posta, se não resolve todos os problemas da acrasia, pelo menos tem o mérito de eliminar as obscuridades contidas nas noções de “mal” e “agir razoavelmente” (Cf. OGIEN, Ruwen. *La faiblesse de la volonté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 307). No entanto, em parte essa advertência talvez seja mais válida para Platão do que para Aristóteles: ora, este inicia a *Ética a Nicômaco* justamente combatendo a idéia platônica de Bem e Mal em si, abrindo caminho para as noções de bom e mau, útil, nocivo ou inútil (*EN*, I 6, 7 1096a17- 98a35).

¹⁹ Cf. CHAUI, M. *A Nervura do Real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 868-869.

²⁰ Cf. *Ética*, Parte II, proposições 48 escólio e 49 corolário e escólio.

²¹ Cf. *Ética*, Parte III, Definição dos Afetos II e III.

²² Cf. *Ética*, Parte III, def. I e II.



CADERNOS ESPINOSANOS XVI - 2007

