

## 2.

## O problema da acrasia e a evolução da tese *oudeis hekon hamartanei* no pensamento de Platão

Platão sempre demonstrou especial interesse pela ação humana e pelas dificuldades que o tema suscita. Por exemplo, como explicar que o indivíduo, acreditando ter pelo menos duas possibilidades de ação e pensando que uma delas é a melhor para si, acabe por praticar aquela que lhe parecia ser a pior? Como se entende que o homem possa agir em sentido contrário àquilo que a razão lhe diz ser o melhor para si?

O problema em foco, que diz respeito à relação existente entre a vontade e a implementação da ação, foi primeiramente analisado no *Protágoras*. Numa passagem ao final do diálogo (352 ss), Sócrates propõe a seu interlocutor investigarem se seria verdadeira a idéia, aceita pela maioria, segundo a qual a razão pode ser dominada pelas paixões:

*Mas sabes que a maioria dos homens não se deixa convencer nem por mim nem por ti; dizem antes que muitos, sabendo o que é melhor, não querem agir desse modo, quando podiam fazê-lo, mas agem de outra maneira. E que aqueles a quem eu tenho perguntado qual a razão desse comportamento respondem que são obrigados a fazer o que fazem, dominados pelo prazer, pela dor ou por qualquer desses outros sentimentos de que eu falava ainda agora. (352d-e)*

*Dizem vocês, meus amigos, que acontece, nalgumas circunstâncias – pode até ser que muitas vezes –, ser-se dominado pelos prazeres da comida, da bebida, do sexo, e que se age de acordo com eles, mesmo sabendo que são coisas prejudiciais? (353c)*<sup>16</sup>

Na análise do fenômeno, tal como desenvolvida no *Protágoras*, o passo fundamental consiste na identidade, estabelecida por Sócrates, entre prazeres e bem, por um lado, e dores e mal, de outro (354c-355a), e que lhe permite concluir que o homem age sempre com vistas a alcançar o bem. Constatando que o prazer momentâneo pode causar males no futuro e, contrariamente, o desprazer

<sup>16</sup> Trad. de PINHEIRO nesta e nas demais citações do *Protágoras*.

momentâneo pode gerar um bem maior no futuro, Sócrates demonstra que a sensação a que a maioria chama “ser dominado por prazeres” significa, na realidade, trocar grandes males por pequenos bens (355e).

Considerando que a maior ou menor proximidade temporal dos prazeres e dores pode dificultar sua correta avaliação, Sócrates conclui que o conhecimento é necessário para tanto e que o erro nessa avaliação é falta de conhecimento e, portanto, a experiência psíquica a que a maioria chama “ser dominado pelos prazeres” nada mais é do que ignorância (356a-357e). Em resumo, segundo a tese exposta no *Protágoras*, não existiria o conflito interno de vontades e esse fenômeno melhor se explicaria como sendo um erro de avaliação do sujeito agente, uma falha do intelecto ao sopesar bens e males. O corolário da tese desenvolvida neste diálogo, nas passagens acima referidas (352 ss.), é que ninguém praticaria o mal voluntariamente, o que fora afirmado por Sócrates em 345d. Vê-se, portanto, que no *Protágoras* o sentido do chamado paradoxo socrático está vinculado à ignorância, entendida como o erro puramente intelectual do sujeito agente na valoração de dores e prazeres.

No *Górgias*, em geral considerado posterior ao *Protágoras*, provavelmente o último antes dos grandes diálogos da maturidade<sup>17</sup>, Sócrates e seus interlocutores, Pólo e Cálicles, discutem se é possível ser feliz praticando o mal (472c-d). Enquanto Cálicles pensa que o belo e o justo, segundo a natureza, é deixar crescer à vontade as paixões e satisfazê-las (482c-483c; 491e-492c), Sócrates sustenta que o tirano faz o que lhe parece melhor, mas não faz o que quer (466d-468e). E conclui que o maior dos males é cometer uma injustiça (469b), pois fazer o que nos agrada só é um bem quando o resultado de nossa ação é proveitoso (470b).

Partindo da analogia estabelecida entre, de um lado, medicina e ginástica, técnicas fundadas num princípio racional que têm por objeto a saúde do corpo, em contraposição à culinária e à *toilette*, simples atividades empíricas destinadas à adulação do corpo, mediante a produção de prazer, Sócrates assenta a distinção entre o bem verdadeiro e a mera aparência do bem, identificada com o prazer

---

<sup>17</sup> Adotou-se a classificação cronológica de ROBIN, 1950, p.xiii.

(463a-466a). Diferentemente do *Protágoras*, em que se afirmara a identidade do bem com o prazer, constata-se no *Górgias* uma nova formulação de Platão acerca do tópico aqui enfocado<sup>18</sup>.

Quando busca demonstrar para Polo que o tirano faz o que lhe parece melhor ou o que lhe agrada, embora não faça o que quer (466 d-e ss), Sócrates indaga a Polo: *Pensas que os homens querem (boulesthai) sempre aquilo que fazem? Ou será que querem aquilo em vista do que fazem o que fazem?*<sup>19</sup> Sócrates chama a atenção de Polo para o fato de quando alguém pratica uma ação em vista de um resultado, é esse resultado que quer e não a ação praticada (467c-d). Ou, dito em outras palavras: as ações podem ser meramente instrumentais, isto é, praticadas com vistas a alcançar um objetivo diferido que é, este sim, o real objeto da intenção do agente. Assim, por exemplo, na ação de tomar um remédio amargo, é evidente que o querer não está voltado para o ato em si de beber algo amargo, mas está referido à intenção de ficar saudável. Desdobrando este raciocínio, Sócrates sustenta que, quando o tirano arbitrariamente determina a morte de alguém ou o priva de seus bens, é porque o resultado disto lhe parece de algum modo vantajoso e sua motivação está no proveito que pensa poder obter com tais atos. Com base nessa argumentação, Sócrates leva Polo a admitir que, se essas ações acabam por se revelar prejudiciais para seu autor, pode-se concluir que o tirano pode fazer o que lhe apraz, porém não faz o que quer. Portanto, se aquilo que nos agrada fazer se mostra um mal, ocorre um divórcio entre o que se quer fazer – a meta última da ação, o verdadeiro bem – e o que concretamente se faz, que ou tem aparência do bem ou é o que dá prazer.

É comumente aceito que Platão teria se afastado da concepção puramente intelectualista do Sócrates histórico<sup>20</sup>, que parece haver ignorado o fato, corriqueiro na experiência humana, de o sujeito abrigar em si desejos contrários. Aristóteles, ao analisar a filosofia moral de Sócrates e de Platão, aponta que o primeiro não reconhecia a acrasia, ao passo que o segundo sim. Além disso,

<sup>18</sup> Sobre o hedonismo e o tratamento conferido ao prazer no *Górgias* e no *Protágoras*, cf. IRWIN, *Plato's Ethics*, 1995, p.111-113, e SHOREY, 1971, p. 24 ss.

<sup>19</sup> Trad. de PULQUERIO.

<sup>20</sup> Sobre a atribuição a Sócrates da tese do *Protágoras*, cf. HACKFORTH, *Hedonism in Plato's Protagoras*, 1928, p. 39 ss.(*apud* DODDS, 2002, p. 199, n. 32); GULLEY, *The interpretation of "No one does wrong willingly" in Plato's Dialogues*, 1965, p. 91-92.

Sócrates teria reduzido todas as virtudes ao conhecimento, desconsiderando os elementos irracionais da alma, sentimentos e caráter. Já Platão, segundo o estagirita, teria admitido a existência de uma parte não racional na alma humana<sup>21</sup>.

A ética platônica nos diálogos anteriores à *República* seria caracterizada por duas asserções, conhecidas como paradoxos socráticos: 1 – Ninguém deseja coisas más; e 2 – A virtude é conhecimento e todos que cometem atos injustos o fazem involuntariamente. O paradoxo de tais afirmações residiria justamente no fato de que elas contrariam o pensamento comum de que os homens podem – e freqüentemente o fazem – escolher algo que sabem ser o pior para si mesmos e podem, também, cometer ações más, com amplo conhecimento de que o fazem<sup>22</sup>.

Segundo Irwin, o *Protágoras* e o *Górgias* seriam obras nas quais Platão teria desenvolvido suas reflexões acerca das doutrinas socráticas, segundo novos argumentos e, nos diálogos da maturidade, teria se afastado do Sócrates histórico e a *República* (Livro IV) marcaria uma genuína diferença no pensamento de Platão com relação aos diálogos socráticos, bem como uma rejeição parcial e completa revisão da teoria socrática acerca da virtude<sup>23</sup>. Ao idealizar a alma composta de três elementos ou partes – elementos que podem ser considerados três distintas fontes de ação ou de motivação, cada qual com seus desejos específicos (IX, 580d) – Platão teria reconhecido que o indivíduo pode abrigar vontades ou desejos antagônicos, solucionando, assim, um problema para o qual a doutrina exposta no *Protágoras* não dera resposta adequada. Para Bobonich, a posição de Platão na *República* seria, efetivamente, mais realista, na medida em que reconhece a complexidade da ação humana e provê uma explicação para o fenômeno do conflito deliberativo<sup>24</sup>.

Poder-se-ia pensar que, a partir da *República*, tendo alcançado uma nova elaboração para a questão do conflito interno de vontades, Platão teria abandonado a máxima *oudeis hekon hamartanei*. Já que a cada elemento da alma

<sup>21</sup> IRWIN, 1995, p. 8-9.

<sup>22</sup> SANTAS, *The Socratic Paradoxes*, 1964, p. 147-148. O autor anota ainda que o opinião de que os paradoxos socráticos agridem os fatos é sustentada, dentre outros, por Aristóteles, Tomás de Aquino, Jaeger e Cornford.

<sup>23</sup> IRWIN, 1995, p. 13-14 e 240-243.

<sup>24</sup> BOBONICH, *Plato on Akrasia and Knowing Your on Mind*, 2007, p. 42.

corresponde um desejo próprio, numa alma mal ordenada a parte apetitiva ou a parte impetuosa<sup>25</sup> poderiam “voluntariamente” escolher o pior, subjugando a parte racional, esta sim voltada para o bem verdadeiro. Não é o que se passou, contudo. Como já visto, a afirmação de que ninguém pratica o mal voluntariamente é encontrada em diversos diálogos, desde o *Protágoras* até o *Timeu* e as *Leis*. Assim sendo, tendo em vista a íntima conexão dessa tese com o problema da falha na implementação da vontade, parece pertinente indagar como Platão pode manter o chamado paradoxo socrático e se seria possível identificar alguma mudança em seu pensamento a respeito dele, desde a sua primeira formulação no *Protágoras*, em relação aos diálogos posteriores.

O tema foi objeto de artigo de Gulley<sup>26</sup>, cujas conclusões serão brevemente expostas a seguir. No *Protágoras*, firmada a identidade do bem com o prazer, Sócrates pode concluir que toda ação má decorre de um erro de avaliação, pois é contrário à natureza humana agir em vista de algo que não lhe pareça um bem. Aqui, se o agente agiu efetivamente querendo praticar uma ação com vistas a alcançar certo resultado que, ao menos no momento da ação, lhe pareceu o melhor fim possível, sua ação deve ser considerada voluntária. Nesse contexto, o termo involuntário estaria limitado às ações praticadas em desacordo com o desejo do agente, quer tal desejo seja mera crença no bem, quer seja fundado no conhecimento do bem.

No *Górgias* o problema apresenta-se em termos distintos. A partir da diferenciação estabelecida entre o bem verdadeiro e o prazer, mera aparência do bem, Sócrates conclui que o objeto do desejo (*boulesis*) é apenas o bem verdadeiro. Consequentemente, se o sujeito age em função de um bem aparente, que não pode ser, portanto, objeto de desejo (*boulesis*), sua ação pode ser dita involuntária. E, a partir do *Górgias*, esse seria o sentido de involuntário que Platão teria sustentado: aquilo que é praticado em desacordo com o desejo de alcançar o bem real.

---

<sup>25</sup> A sugestão de traduzir *thymoeides* por elemento impetuoso ou impulsivo é da Prof<sup>a</sup> Maura Iglésias.

<sup>26</sup> GULLEY, 1965.

Ainda segundo Gulley, haveria um outro aspecto acerca do sentido de involuntário no pensamento de Platão que só teria se tornado explícito nos diálogos tardios. No *Protágoras*, o paradoxo socrático não carrega nenhuma sugestão de determinismo: a ação daquele que age mal, na crença de que busca um bem, é considerada voluntária e o corolário implícito da tese parece ser que a pessoa que age ignorando o bem real é responsável por sua ignorância. No *Górgias*, a tese de Platão acerca das ações involuntárias ainda não revelaria nenhum traço de uma doutrina determinista, pois pode-se pensar que o estado de ignorância do verdadeiro bem seria involuntário, mas não a ação<sup>27</sup>. Contudo, paulatinamente, Platão teria atribuído ao paradoxo socrático um sentido que o aproximaria da doutrina determinista<sup>28</sup>, ficando claro que o involuntário passa a acarretar como consequência que a ação não seria censurável. No *Sofista* (229a-d), a ignorância é descrita em termos de uma deformidade ou feiúra da alma, mais do que um vício<sup>29</sup>. No *Timeu*, a ignorância é determinada por dois fatores – má educação ou constituição física defeituosa – e não é censurável. É nessas bases que, neste diálogo, é justificada a tese *oudeis hekon hamartanei* (86 d-e). A formulação da tese no *Timeu* seria, portanto, bastante distinta daquela apresentada no *Górgias*, onde a natureza involuntária das ações cometidas na ignorância do verdadeiro bem não implicaria que tais ações sejam isentas de censura. Porém, a formulação que se vê nos últimos diálogos não é incompatível com o *Górgias*; tratando-se mais propriamente de um desenvolvimento tardio da visão de Platão acerca da natureza da ação involuntária, que tem como base a interpretação da

<sup>27</sup> GULLEY, 1965, p. 95, refere que a tese apresentada no *Górgias*, segundo a qual a ignorância seria punível, a despeito de involuntária, teria merecido a crítica de Aristóteles, para quem a ignorância dos princípios morais, sendo para ele culpável, não poderia ser classificada como involuntária, pois involuntário, por definição, seria o ato não punível.

<sup>28</sup> GULLEY, 1965, p. 96, n. 19, assinala que Platão, certamente, teria rejeitado fosse atribuída a sua doutrina tal designação: “Pois, embora isto não esteja explícito, ele parece ainda presumir, como corolário da tese, que as ações daqueles que fazem o que é bom, com conhecimento de que aquilo é bom, são ações voluntárias.” CROMBIE, *An Examination of Plato's Doctrines*, 1962-3, Vol. I, p. 275 ss., registra que não existe para Platão o problema do livre arbítrio. Tanto Platão como Aristóteles seriam “deterministas”, tomado o termo na acepção de que a nenhum deles ocorreria supor que há ações sem causa. Platão também poderia ser dito “determinista” num outro sentido, ou talvez “impulsionista”, no sentido de que as ações são resultado de forças coercitivas agindo sobre o homem. SHOREY, 1971, p. 8, nota que, muito embora Platão e Aristóteles não tenham pensado em livre arbítrio ou determinismo, em *Leis* Platão emprega precisamente a lógica do moderno determinismo para provar que o caráter involuntário do delito é compatível com a distinção, para efeito legal, entre atos voluntários e involuntários.

<sup>29</sup> Com base na passagem do *Sofista* mencionada, GULLEY, 1965, p. 95, conclui que a ignorância não seria sequer punível. A afirmação deve ser recebida *cum grano salis*, como se verá ao longo do presente trabalho.

tese *oudeis hekon hamartanei* inicialmente desenvolvida no Górgias, fundamentalmente distinta da explicação vista no Protágoras<sup>30</sup>.

Em conclusão, cabe registrar a observação de Shorey, segundo o qual, mais explicitamente em *Leis*, porém também em outros diálogos, a compatibilização da tese *oudeis hekon hamartanei* com o senso comum estaria fundada no uso de expressões num determinado sentido específico, que pressupõe: 1 – Todos os homens desejam o bem ou aquilo que acreditam ser o bem. 2 – Ninguém, conhecendo o bem, cometeria o mal, tomando-se conhecimento no seu sentido mais elevado ou recusando-se o termo para qualquer cognição que não controle o desejo. 3 – Mais do que os desejos conscientes, são principalmente herança, educação e ambiente as condições que moldam a conduta humana<sup>31</sup>. Não obstante, o fato é que, para Platão, a afirmação de que as ações más são involuntárias não implica de forma alguma que, do ponto de vista objetivo, tais ações não sejam passíveis de punição ou que o homem injusto possa exonerar-se das consequências de seus atos. As causas que levam o homem a praticar ações más estão, talvez em larga medida, fora de seu controle; pois, se praticar o mal é tornar-se infeliz, ninguém por sua vontade e deliberação escolheria ser infeliz. Na medida em que são involuntárias, tais ações não seriam merecedoras de censura. Todavia, como a análise do Livro IX das *Leis*, tema do próximo capítulo, demonstrará, as ações más devem ser objeto de punição legal.

---

<sup>30</sup> GULLEY, 1965, p. 96.

<sup>31</sup> SHOREY, 1971, p. 7-8.