

3.

O fundamento da responsabilidade moral sob o enfoque objetivo – a teoria da punição exposta no livro XI das *Leis*

Nas *Leis*, a tese de que ninguém comete o mal voluntariamente (*oudeis hekon hamartanei*), afirmada em mais de uma passagem da obra (731c; 734b; 861b-d), suscita uma dificuldade de ordem prática, no que se refere à instituição da legislação penal. Como adverte o Ateniense, todos os legisladores então conhecidos consideraram necessário diferenciar os crimes voluntários (*hekousios*) dos involuntários (*akousios*)³², penalizando de forma distinta uns e outros. À primeira vista, tal classificação não poderia ser por ele avalizada, sob pena de incidir em contradição: tendo afirmado que toda ação má é involuntária, como poderia ele estabelecer uma legislação penal que graduasse as penas, em função da intenção do agente ou de sua falta? Cumpre, portanto, examinar como o Ateniense equacionou o aparente conflito lógico originado por sua proposição, quando confrontada com a necessidade prática de dosar as penas, distinguindo os delitos voluntários dos involuntários.

No Livro IX das *Leis* o Ateniense delinea sua teoria da punição, aí se encontrando as passagens centrais para a análise e compreensão do fundamento da responsabilidade moral no pensamento tardio de Platão. O Livro IX inicia-se com a afirmação do Ateniense de que é em certo sentido vergonhoso (*aiskhron*) estabelecer leis penais, já que sua mera existência pressupõe que os crimes nela previstos possam ser cometidos. No entanto, a tarefa que se impõe ao Ateniense e a seus companheiros é a de legislar para seres humanos, e não para deuses ou

³² Como observou STALLEY, 1973, p.151, os termos gregos *hekon* e *akon*, usualmente traduzidos por “voluntário” e “involuntário” eram empregados de forma bastante livre e poderiam igualmente ser traduzidos por “intencional” e “não intencional”, “com assentimento” e “forçado”, termos estes que são empregados mais ou menos indiscriminadamente pelos tradutores. ADKINS, 1960, p.114, n.27 observa que *hekousios* também pode referir-se à ação cuja causa primeira (*arche*) repousa no próprio agente. Sobre as dificuldades da tradução de *hekon* e *akon*, e minuciosa distinção dos sentidos de voluntário/involuntário, intencional/não intencional, v. WOZLEY, *Plato on killing in anger*, 1972, 303-317.

herois. Assim, é necessário supor que mesmo no estado mais bem fundado e melhor organizado poderá haver cidadãos extraviados, uma ou outra alma empedernida capaz de cometer crimes. Por isso, a tarefa dos três idosos precisa, humildemente, ater-se a este parâmetro: seres humanos mortais legislando para filhos de seres humanos falíveis (853b-853c).

O Ateniense abre seu código penal pelo estabelecimento de penas para os crimes que, do ponto de vista da manutenção da boa ordem na cidade, seriam os mais graves: aqueles cometidos contra os deuses e contra a constituição da *polis*. Em seguida, ao tratar dos crimes de furto, ele afirma que todos eles, independentemente do valor da coisa furtada, deveriam merecer uma única pena, do que o cretense enfaticamente discorda, introduzindo um problema relativo à gradação das penas. Clínia chama a atenção do Ateniense para o fato de que um mesmo tipo penal (no caso, o furto) comporta variações que determinam a maior ou menor gravidade do delito, reclamando sanções distintas:

Como poderemos nós dizer, estrangeiro, que não há qualquer diferença entre um furto grave e um pequeno furto, num sítio sagrado ou num profano, sem falar de todas as outras diferenças de toda sorte que pode comportar um furto, diferenças estas cuja variedade o legislador deve observar, de sorte a infligir penas diversas? (857b)³³

Sua objeção não é diretamente respondida pelo Ateniense que, após um longo desvio em que reafirma a necessidade de fundamentar as normas que estão a elaborar³⁴, termina por apontar uma incoerência no que se refere à justiça. Os argumentos do ateniense são abaixo esquematizados:

1. No que concerne à beleza e à justiça em sua totalidade, o Ateniense e seus companheiros – que se esforçam por ser superiores à multidão – devem analisar até que ponto estão em acordo ou desacordo consigo próprios e no que a opinião da maioria diverge entre si. (859c6-d1)
2. A justiça em geral, bem como os homens, coisas e ações justas são belos. Assim, pode-se afirmar, sem incorrer em equívoco de

³³ Trad. de BRISSON; PRADEAU, com ligeiras alterações.

³⁴ Sobre a necessidade de instituir preâmbulos às leis, cf. IV, 720a ss.

linguagem, que os homens justos, ainda que feios de corpo, são perfeitamente belos. (859d3-e1)

3. Se tudo que participa da justiça é belo, esse tudo inclui tanto o que praticamos (*poiemata*) como aquilo que suportamos (*pathemata*). (859e3-5)
4. De um lado, daquilo de que somos agentes e que é justo, na medida em que participa da justiça, no mesmo grau participa da beleza. Do mesmo modo, aquilo que suportamos, na medida em que é justo, no mesmo grau adquire beleza moral. E não haverá nesse raciocínio qualquer contradição. (859e7-860a2)
5. Por outro lado, se concordamos em dizer que aquilo que sofremos é justo, mas feio ou vergonhoso, parece haver contradição entre o justo e o belo, no momento em que coisas justas – como o castigo – são também ditas feias ou vergonhosas. Assim, o justo e o belo, que num momento parecem idênticos, em outro parecem inteiramente opostos. (860a4-b7)
6. A esse respeito, a multidão usa uma linguagem incongruente, projetando de um lado o belo e de outro o justo. Cabe ao Ateniense e a seus companheiros examinar a coerência de sua própria opinião a respeito do assunto. (860c1-5)

Neste passo, ao que tudo indica, Platão refere-se ao fato de que um mesmo objeto ou uma mesma ação podem receber predicados distintos, o que, para o homem comum, pareceria contraditório. Em primeiro lugar, o Ateniense mostra que um homem de aparência feia pode ser dito belo em atenção a sua alma justa, sem que haja nisto qualquer incoerência. O mesmo tipo de confusão parece ocorrer no que se refere à justiça. A pena justamente infligida é justamente suportada. Todavia, dado que a pena é infamante ou vergonhosa, é feia e deixa de participar da beleza. Sendo justo, deveria também dizer-se belo sofrer a punição, pois não se pode pensar que o justo seja vergonhoso. No entanto, para a multidão – que não sabe como explicar que algo aparentemente feio e vergonhoso como sofrer um castigo possa participar da justiça e, na mesma proporção, também da

beleza – parece haver uma separação irreconciliável entre o belo e o justo.

As linhas acima (859c6-860c5) remetem ao *Górgias* (476a-477a), quando Sócrates, numa situação análoga, demonstra que a ação praticada deve ter a mesma qualidade da ação sofrida, razão pela qual sofrer um castigo, sendo justo, é também belo e bom. De forma semelhante, na passagem de *Leis* em exame, o aparente conflito lógico poderia ter sido solucionado com o argumento de que uma mesma ação pode receber predicados variados em atenção a seus diferentes aspectos. Significativamente, porém, o Ateniense muda o rumo da conversa, sem esclarecer o paradoxo a respeito da justiça. Na verdade, ele será referido adiante, e sua função aqui é introduzir o tipo de dificuldade com que o Ateniense irá se deparar ao tratar do núcleo do Livro IX, referente à teoria da punição. Esse preâmbulo, como se verá, é fundamental para a adequada inteligência das passagens adiante examinadas.

As páginas seguintes são consideradas das mais difíceis da obra e sua interpretação é bastante controvertida, envolvendo inclusive algumas prováveis corrupções dos manuscritos gregos. Por tal motivo, serão adiante analisadas destacadamente, de modo a facilitar sua compreensão. A verdade é que, em face de sua obscuridade, o texto admite mais de uma leitura, sem que se possa categoricamente eleger uma delas como correta, em detrimento de outras igualmente admissíveis.

3.1.

A enunciação do princípio maior acerca da ação e o problema por ele suscitado – 860c7-861a2

A fim de enfrentar a objeção de Clínias – qual seja a inconveniência de instituir uma pena única, desconsiderando as possíveis variantes de um mesmo tipo penal (v.g., furto), – o Ateniense formula o princípio maior que, a seu ver, rege a ação humana e com base no qual sua legislação penal deverá ser assentada:

*Os indivíduos maus o são em todos os aspectos involuntariamente maus*³⁵.
(860d1-2)

Tal afirmação, segundo o Ateniense, atrai a seguinte consequência: *O homem injusto é efetivamente mau, mas o homem mau é mau contra a sua vontade*. (860d5)³⁶

Porém – prossegue o Ateniense em seu raciocínio – “*é ilógico supor que um ato voluntário possa ser cometido involuntariamente*”. Portanto, aos olhos daqueles que sustentam que a injustiça é involuntária, “*o homem que comete um ato injusto age contra a sua vontade*”, conclusão que ele se vê obrigado a acatar, a fim de manter a coerência de sua argumentação. (860 d6-8)³⁷

Diante do impasse a que parece ter sido conduzido por sua tese, o Ateniense indaga se haveria sentido em legislar. Sua singela resposta afirmativa, que não encontra objeção de seus interlocutores, os leva a outra dificuldade: nesse caso, na legislação que estão a elaborar, será feita uma distinção entre injustiças voluntárias e involuntárias (*akousia te kai hekousia adikemata*), fixando penas mais pesadas para faltas e injustiças voluntárias (*hekousion hamartematon te kai adikematon*)? Ou, ao contrário, deverão instituir uma única pena para todas, considerando que não existem injustiças voluntárias?

Aqui uma observação se impõe: o fato de nem o Ateniense nem seus interlocutores julgarem necessário justificar a instituição da legislação penal na colônia de Magnésia parece demonstrar que, para Platão, não haveria real conflito entre a afirmação de que ninguém comete o mal voluntariamente (*oudeis hekon hamartanei*) e a instituição das leis penais. A passagem em tela (860e) sugere que a dificuldade maior a ser enfrentada pelo Ateniense residiria na aparente incompatibilidade dessa proposição com a necessidade prática de gradação das

³⁵ A frase, essencial para a compreensão da tese afirmada pelo Ateniense, tem merecido traduções com sentidos ligeiramente distintos: *All bad men are in all respects unwillingly bad*. (BURY) *De considerer tous les méchants, à quoi que s'applique leur méchanté, comme étant méchants sans le vouloir*. (ROBIN) *Tous les méchants, dans toutes les fautes, sont méchants contre leur gré*. (BRISSON; PRADEAU) *Que todos los malos siempre son malos sin proponérselo*. (LISI)

³⁶ Trad. de BURY.

³⁷ Trad. de BURY.

penas, gradação esta que, nas legislações da época, repousava justamente na distinção entre delitos *hekousios* e *akousios*³⁸.

Acerca do trecho ora focado (860c7-861a2), pelo menos duas interpretações têm sido defendidas pelos estudiosos. Para uma corrente, Platão aqui pretendeu diferenciar o estado de alma injusto, sempre adquirido involuntariamente, dos atos de injustiça concreta e singularmente considerados, que podem, estes sim, ser voluntários ou involuntários³⁹. Sustentam outros que Platão rejeitou esta distinção entre estado de alma e o ato praticado⁴⁰.

Ocorre que nas passagens seguintes em nenhum momento Platão alude explicitamente a essa suposta diferença⁴¹. Ao contrário, a fim de que não parem dúvidas acerca de sua proposição, o Ateniense deixa clara sua discordância em relação àqueles segundo os quais os homens são injustos involuntariamente, mas muitos cometem injustiças voluntariamente⁴². (860d9-e3) Segundo alguns autores, nesta passagem Platão teria visado algum oponente, provavelmente

³⁸ Sobre as dificuldades para conciliar a tese do Ateniense com a legislação penal, SAUNDERS, 1991, p. 142, comenta que a passagem em exame “contrapõe o paradoxo socrático segundo o qual ninguém comete o mal voluntariamente à necessária premissa de um código penal, qual seja a existência de crimes voluntários. Pois se não houvesse crimes voluntários, nenhum crime poderia ser punido, exceto numa estrita doutrina de absoluta responsabilidade, possibilidade que o Estrangeiro sequer contempla.” Para STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, 1975, 130-131, “o Ateniense afirma e reafirma que todos os homens maus são involuntariamente maus. Daí decorre que o homem injusto, sendo mau, é involuntariamente injusto e que todos os crimes (atos injustos) são cometidos involuntariamente. Esta conclusão, aparentemente, destruiria a lei penal, que deve atribuir penas maiores para os crimes voluntários do que para os involuntários, para não dizer que crimes involuntários não são sequer crimes.” ADKINS, 1960, p. 304, registra que, “do ponto de vista da punição, esta conclusão acarreta um sério problema para o legislador, como nas Leis reconhecem tanto o Estrangeiro como Clínius. Clínius, de fato, é suficientemente sofisticado para compreender que uma justificativa que tenha aplicação universal não poderia ser levada em consideração, pois ele não supõe que, mesmo que todos os “erros” fossem involuntários, *akousion*, nenhuma punição poderia ser imposta. Entretanto, ele claramente supõe que, como resultado dessa tese, não poderia haver nenhuma diferenciação ou gradação das penas, pois nessas circunstâncias nenhum outro critério poderia ser relevante.”

³⁹ Como registra STALLEY, 1983, p.155, esta seria a interpretação de Saunders. Cf. SAUNDERS, *The Socratic paradoxes in Plato's Laws*, 1968, p. 423-424; 1991, p. 143; *The Laws*, 2004, p. 324.

⁴⁰ Esta parece ser a interpretação de STALLEY, 1983, p. 154-157; STRAUSS, 1975, p. 130 e 133; e ROBERTS, *Plato on the causes of wrongdoing in the Laws*, 1987, p. 398.

⁴¹ Cf. STALLEY, 1983, p.155.

⁴² A frase é obscura e foi traduzida por BURY da seguinte forma: *So, since I hold this view – and do not share the opinion of those who, through contentiouness or arrogance, assert that, while there are some who are unjust against their will, yet there are also many who are unjust willingly.* A tradução de Bury mereceu a seguinte correção de SHOREY, *Book Review*, 1926, p. 404-405: “Em 860 D-E o sentido, penso eu, foi completamente perdido. Prof. Bury traduz ‘*enquanto alguns são injustos contra a própria vontade, há também muitos que são injustos voluntariamente*’. A tradução desconsidera a sutil antítese da distinção feita pelo oponente, contestado pelo Ateniense, entre *adikous einai* (ser injusto) e *adikein* (cometer injustiça)”. A correção não é, em absoluto, irrelevante e revela quão controversa é a interpretação desta passagem do Livro IX.

Aristóteles⁴³. De fato, há talvez certa dose de artificialismo na distinção entre estado de alma involuntário e agir voluntário. Uma vez que a ação é produto do estado de alma do indivíduo, como supor voluntária a ação produzida por um estado de alma involuntariamente adquirido? A frase “de outra parte, é um absurdo pensar que um ato voluntário possa jamais ser realizado involuntariamente”⁴⁴ (*akousios de hekousion ouk exeì prattesthai pote logon*, 860d6) parece indicar que também para Platão soa especioso atribuir ao efeito, a ação, um caráter que a sua causa, o estado de alma, não possui. De toda sorte, o empenho do Ateniense em elucidar seu ponto de vista, rejeitando doutrinas que poderiam ser assemelhadas a sua, é digno de nota e deve ser levado em conta na interpretação da passagem. Considerando que a tese refutada pelo Ateniense em 860d9-e3, ao que tudo indica, refere-se a essa distinção, estabelecida por alguns, entre o estado de alma injusto, involuntário, e as ações singulares, voluntárias, parece preferível a segunda interpretação, acima aludida.

3.2.

O reconhecimento da existência de duas classes de delitos e a retomada do paradoxo sobre a justiça – 861a3-861d9

Diante de sua afirmação de que todo ato mau é involuntário, o Ateniense poderia simplesmente optar por instituir uma única sanção para cada tipo penal. No entanto, ele afasta essa solução, reconhecendo que existem realmente duas categorias de delitos. Também não lhe parece possível deixar de justificar como será feita a gradação das penas, visto que é preciso deixar claro o critério eleito, a fim de que qualquer um possa apreciar e julgar a correção da pena imposta. Assim sendo, e uma vez que a classificação tradicional não se lhe afigura compatível com o princípio maior por ele enunciado acerca da ação, cumpre ao

⁴³ ROBIN, 1950, p. 966, n.2; observa que a tese aqui rejeitada por Platão assemelha-se bastante àquela exposta por Aristóteles no Livro 1.V da *Ética a Nicômaco*: o pendor natural à injustiça é involuntário, mas são voluntários os atos singulares de injustiça. No mesmo sentido, ENGLAND, *The laws of Plato*, 1921, p. 393, note to 860Cd9; e BRISSON; PRADEAU, 2006, p. 332, n. 49.

⁴⁴ Trad. de ROBIN.

Ateniense elucidar *de que modo tais atos são duplos (ou têm um duplo aspecto), se é que a diferença entre eles não reside naquela entre voluntário e involuntário.* (861d2-7)⁴⁵

Nesse momento, o Ateniense retoma o paradoxo referente à justiça, referido na passagem 859c-860c, acima analisada, e que, como se recorda, não fora solucionado. Estabelecendo um paralelo com a situação que lhe cabe enfrentar – explicar em que consiste a diferença entre dois tipos de delitos – o Ateniense sugere que se trata de questões análogas. (861a8-b5) Assim como, no tocante à punição, para o homem comum parece haver uma nítida cisão entre o justo e o belo – cisão esta meramente aparente – cumpre examinar se há alguma contradição na teoria da punição do Ateniense, para quem os atos maus são sempre involuntários, e que, ao mesmo tempo, pretende sustentar a existência de duas classes de crimes (*duo eide ton adikematon*), comumente predicados como “voluntários” e “involuntários”. Talvez essa incongruência seja mais ilusória do que real e só exista aos olhos da multidão.

3.3.

A distinção entre dano (blabé) e injustiça (adikia) – 861e1-863a

O primeiro passo na solução construída pelo Ateniense para o problema em foco reside na distinção, por ele estabelecida, entre dano (*blabe*) e injustiça (*adikia*). É certo que os danos reciprocamente causados pelos cidadãos em suas associações e relações são inúmeros, e nisso são abundantes tanto o voluntário como o involuntário. (861e1-4) Em prosseguimento, o Ateniense rejeita a ideia corrente, segundo a qual os danos (*blabai*) são todos atos de injustiça (*adikias*) e que estes, por seu turno, poderiam ser de dois tipos: voluntários (*hekousios*) e involuntários (*akousios*). (861e6-862a1)

Veja-se abaixo o esquema da TESE REJEITADA pelo Ateniense:

⁴⁵ Trad. de BURY.

DANO = INJUSTIÇA. Classifica-se em

{	VOLUNTÁRIO
{	INVOLUNTÁRIO

No lugar dessa concepção que lhe parece errônea, sustenta o Ateniense que, quando um homem ofende outro involuntariamente (*me boulomenos all'akon*), não pratica qualquer injustiça, seja qual for a magnitude do dano causado. A prevalecer sua opinião, comete injustiça o autor de um ato que acarrete benefício indevido, ou contrário ao que seria o correto (*ophelian ouk orthen*). (862a) De maneira geral, o simples fato de um indivíduo dar um bem a outrem ou, ao invés, de privá-lo de determinado bem, não deve ser qualificado, sem maiores especificações, como ato de justiça ou de injustiça. Para tanto, deveria, sim, o legislador verificar se, ao causar o benefício ou o prejuízo, seu autor era movido por disposição e comportamento justos.

Em realidade, cabe ao legislador ter em mira dois fenômenos: a injustiça e o dano. Quanto ao dano, deverá buscar compensá-lo por todos os meios legais, salvando o que se perdeu, restaurando o que foi danificado, remediando a morte e ferimentos, de modo a converter tanto aqueles que o infligiram como aqueles que o sofreram de uma situação de discórdia para uma condição de amizade. E, no que respeita a danos e ganhos injustos, quando alguém obtiver um ganho em detrimento de outrem cometendo injustiça, todos os casos curáveis deverão ser curados, considerando que a alma está infectada por doenças. (862c6-8)

E o remédio proposto pelo Ateniense para a injustiça, um estado de alma patológico, é a punição. Qualquer ato injusto, de grande ou de pequena monta, será punido, a fim de instruir o infrator, compelindo-o a não cometer outras injustiças ou a praticá-las com menor frequência. A cura da alma injusta, portanto, não se confunde com a reparação do dano, somando-se a ela. (862d1-4) E, para aqueles que se mostrarem incuráveis, será aplicada a pena de morte, o que – além de representar um duplo benefício, tanto para o criminoso como para a sociedade – serve como advertência para que outros não se sintam tentados a cometer injustiças.

Para um expressivo número de comentadores, nas linhas ora analisadas Platão teria distinguido, dentro do gênero *dano*, as espécies do dano involuntário e do dano voluntário, sendo que apenas este último configuraria injustiça⁴⁶. Essa leitura parece encontrar respaldo na frase 861e8-862a1, quando o Ateniense menciona que *os danos involuntários (blabai akousioi) não são inferiores aos voluntários quer em número quer em grandeza*⁴⁷.

Todavia, o trecho autoriza uma segunda interpretação, ligeiramente diversa. Na sua tarefa, caberia ao legislador considerar dois aspectos distintos dos delitos. De um lado, um fenômeno puramente externo e objetivo, que são os danos ou ganhos havidos nas relações mútuas entre os cidadãos. Ocorrendo o dano, o legislador deve cuidar para que este seja reparado, reparação que se impõe independentemente de qualquer questionamento sobre a intenção ou estado de alma do agente. Aqui o objetivo visado pelo legislador é garantir o convívio harmônico entre os cidadãos.

A par do dano, constituindo outra categoria, haveria a injustiça, fenômeno subjetivo, referido ao estado de alma do agente, capaz de causar tanto danos como benefícios. A injustiça deve ser corrigida com a punição, que visa restabelecer a saúde da alma. Ora, o fato de que a injustiça seja causa não só de danos, mas também de benefícios – afirmada pelo Ateniense por duas vezes⁴⁸ – parece conduzir à conclusão de que dano e injustiça constituem categorias apartadas⁴⁹. Note-se ainda que, ao detalhar a legislação penal (Livro IX, 864d ss.), em nenhum

⁴⁶ Cf. ADKINS, 1960, p. 305-306; GROTE, *Plato and the other companions of Sokrates*, 1867-1875, Vol.III, p. 395-396; MACKENZIE, *Plato on Punishment*, 1981, p. 200-204; ROBERTS, 1987, p. 398; SAUNDERS, 1968, p. 423.

⁴⁷ Trad. de BURY.

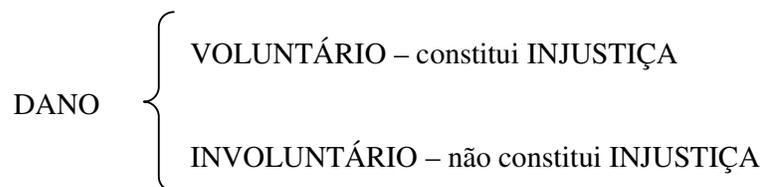
⁴⁸ Cf. 862a7-8 e c6-7.

⁴⁹ BRISSON; PRADEAU, 2006, p.333, n.53, anotam: “Platão tratará separadamente do dano em geral, depois da injustiça, que pode eventualmente se somar ao dano ou ao benefício prestado.” O’BRIEN, *Plato and the “good conscience”, Laws, 863e5-864b7*, 1957, p. 84, nota 4, acertadamente registra que: “A injustiça não é meramente uma subdivisão do dano. Injustiça não produz necessariamente dano(863E8); ela pode produzir benefício (862A7-8, C6-7). Porém, a linha principal do argumento diz respeito à injustiça apenas como um aspecto do dano.” Se, com efeito, para o Ateniense a injustiça na alma é causa tanto de danos como de benefícios, a hipótese de punição para estes últimos não precisa ser desenvolvida, pois os atos benéficos não dão causa a litígios; conseqüentemente, não merecem atenção maior do legislador. Para ROBIN, 1950, p.969. n.2, no entanto, a questão assume contorno distinto: “Parece que a intenção de Platão é sobretudo mostrar que pode-se igualmente causar um dano a outrem, seja pelo proveito que se buscava conceder, seja pelo dano que se causa; mas no primeiro caso, o mal da injustiça está somente na alma de seu autor, e no segundo, ao mesmo tempo, naquele que dá causa e naquele que obtém proveito.”

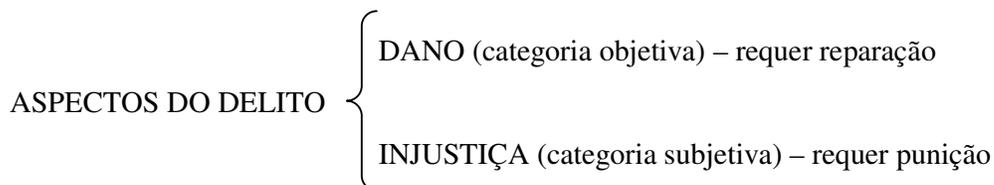
momento Platão emprega a terminologia de “danos voluntários” e “danos involuntários”, o que também indicaria que a segunda interpretação é mais condizente com o texto.

Graficamente, as duas possíveis interpretações da TESE AFIRMADA pelo Ateniense na passagem em exame, aqui referidas, podem ser assim representadas:

INTERPRETAÇÃO 1



INTERPRETAÇÃO 2



De todo modo, quer num sentido, quer no outro, o fato é que a distinção ideada pelo Ateniense entre dano e injustiça parece não haver ainda esclarecido a contento o duplo aspecto dos delitos e a diferença entre eles⁵⁰. Realmente, na passagem em análise, o ponto visado pelo Ateniense é deixar claro que o que determina a justiça ou injustiça de um ato não é o prejuízo que dele possa advir, mas sim o caráter ou a disposição de alma de seu autor. Assim, para os que entendem que o dano comporta as modalidades voluntário e involuntário (no esquema proposto, interpretação 1), parece que, de certa forma, Platão apenas deslocou a dificuldade, sem concretamente superá-la. Como se, por meio de um artifício verbal, um simples jogo de palavras, aquilo que tradicionalmente denominava-se “injustiça involuntária” passasse a ser chamado de “dano involuntário”. Contudo, remanesce por explicar por que uma ação tida por

⁵⁰ Nesse sentido, cf. STALLEY, 1983, 153-154; ROBERTS, 1987, p. 399; STRAUSS, 1975, p. 132.

involuntária pode ser também considerada voluntária. Por outro lado, acatando-se o entendimento de que dano e injustiça são categorias autônomas (interpretação 2), a passagem em comento autorizaria a conclusão de que dano e injustiça seriam os dois aspectos dos delitos. Isto, porém, não soa ainda satisfatório, pois nada esclarece a respeito da gradação das penas⁵¹. Faz-se necessário, portanto, um segundo passo para a resolução da dificuldade.

3.4.

As causas das faltas cometidas pelos homens e os múltiplos aspectos do voluntário e do involuntário – 863a3-864c9

Clínias pede do Ateniense uma exposição mais clara da diferença entre dano e injustiça, bem como dos múltiplos aspectos que apresentam o voluntário e o involuntário (863a3-6)⁵². No lugar de responder diretamente ao solicitado, o

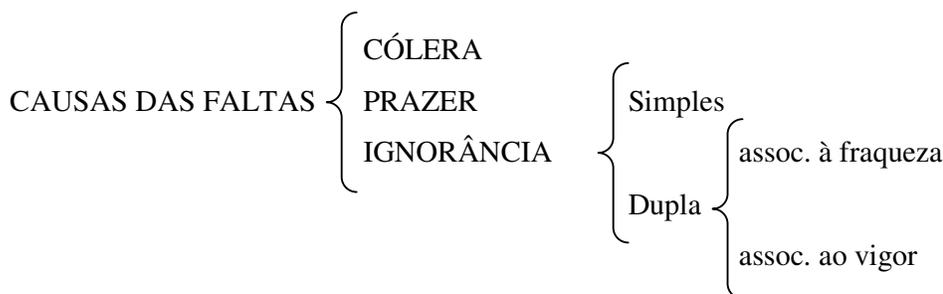
⁵¹ STALLEY, 1983, p.153-154, observa que, em seu efeito prático, a distinção estabelecida pelo Ateniense é muito próxima da distinção legal usual entre crimes voluntários e involuntários e que ele “não abandona simplesmente a distinção usual, para substituí-la pela distinção entre atos injustos e danos. De mais a mais, ele fala como se atos injustos deveriam ser voluntários, enquanto meros danos pudessem ser involuntários. Ele ataca a própria idéia de que um ato involuntário possa ser chamado de injusto. Em seu código penal, também, ele insiste na distinção entre aqueles atos ilegais que são voluntários e os que não o são. Parece, portanto, que ele está dizendo tanto que toda injustiça é involuntária, como que atos de injustiça devem ser voluntários. Em outras palavras, ele ainda parece não haver superado a contradição que ele próprio detectara entre sua crença na involuntariedade da injustiça e os pressupostos que ele fizera acerca das exigências da legislação.” O problema assume outra configuração para aqueles que entendem que, na passagem 1 (860c7-861a2), Platão teria pretendido diferenciar o estado mental involuntário do agir voluntário. Veja-se, p.ex., SAUNDERS, 1968, p. 423-424: “o dano e o estado mental, presumivelmente, deveriam ser os dois ‘aspectos’ do delito capazes de atrair predicados contraditórios. E quando Platão fala em ‘dano voluntário’ não faz sentido pensar em ‘prejuízo voluntário’ (v.g. ‘portão quebrado voluntário’). Portanto, deve-se entender que a expressão ‘dano voluntário’ seria uma fórmula para exprimir, de forma simplificada, o ‘dano cometido voluntariamente.’” Desse modo, para o autor, a distinção que o Ateniense teria pretendido fazer, na passagem em foco, seria entre o estado mental do criminoso e o ato criminoso, e não o resultado do ato.

⁵² BURY traduz :*But we should be glad to hear a still clearer statement respecting the difference between injury and injustice, and how the distinction between the voluntary and the involuntary applies in these cases.* Observando a presença no texto grego de *diapoikillo* BRISSON; PRADEAU preferem: *Ce que tu dis me semble parfaitement raisonnable, mais il me serait plus agreable de l’entendre exposer encore la difference que tu établis entre l’injustice e le dommage, et les multiples aspects que présentent dans l’une et l’autre l’action commise de plein gré e celle qui ne l’est pas.* No mesmo sentido, FERRARI;POLI: *ma noi ascolteremmo con più piacere che queste cose fossero espote ancor più chiaramente, ossia la differenza tra ingiustizia e danno e quella tra atti volontari e involontari nella loro varietà in queste situazioni.* SAUNDERS, 1968,

Ateniense passa a expor as causas que determinam as faltas (*hamartematon*) cometidas pelos homens.

A primeira delas, a cólera (*thymos*), quer seja considerada um elemento constitutivo (*meros*) ou um afeto (*pathos*) da alma, atua mediante violência. Ao contrário, a segunda causa, o prazer (*hedone*), exerce seu domínio mediante persuasão e enganos para dirigir a alma na direção de seu objeto. A terceira é a ignorância (*agnoia*). Esta, por seu turno, divide-se em duas: simples, causadora de faltas menores; ou dupla, quando acompanhada da ilusão de sabedoria. A ignorância dupla, associada à fraqueza, é causa de faltas pueris ou senis. Entretanto, se associada à força e ao vigor, é a causa das faltas mais graves e brutais.

Essa passagem poderia ser representada no seguinte diagrama:



O Ateniense acrescenta que das duas primeiras causas das faltas – a cólera e o prazer – pode-se dizer que determinado homem é a elas superior ou inferior. Da ignorância, contudo, não haveria sentido em afirmar que somos superiores ou inferiores. Mas o fato é que todos esses estados de alma, sejam os afetos – cólera, medo, prazer, dor, invejas, desejos – seja a ignorância, impelem o ser humano em sentido contrário ao seu próprio intento (*auto boulesin*) (863d-e)⁵³.

p. 424-425, ao comentar as dificuldades de tradução da frase, registra que *diapoikillo* aqui poderia significar “os vários sentidos de atos voluntários e involuntários”: E sugere, como paráfrase, “escutar a diferença entre injustiça e dano, e como o assunto dos (ou os vários sentidos de) atos voluntários e involuntários”.

⁵³ *And we assert that all these things urge each mean often to go counter to the actual bent of his own inclination.* (BURY) O'BRIEN, 1957, p.86, propõe a seguinte tradução: *But all of these, we say, often turn a man, when he is being drawn to his own wish, at the same time towards its opposite.* Na mesma página, n. 9, autor observa que “*ten autou boulesin* refere-se a um desejo do homem pelo seu *próprio* bem como oposto ao anseio ou capricho de seu *thymos* ou *hedone*, que são concebidos como tendo suas *bouleseis* próprias (863B8-9).”

Nesta última frase revela-se o sentido em que deve ser entendida a afirmação do Ateniense de que ninguém comete o mal voluntariamente: as ações perversas, determinadas por cólera, prazer e ignorância, são involuntárias porque essas forças atuam sobre a alma humana de tal modo que o indivíduo é levado a agir em sentido contrário a sua própria inclinação.

Como o próprio Ateniense lembrou ao abrir a discussão central do Livro IX, o preceito *oudeis hekon hamartanei* já fora por ele mencionado anteriormente⁵⁴. De fato, ao longo da obra, o Ateniense vinha elucidando sua concepção acerca da ação: prazeres e dores, fontes que jorram por impulso da natureza (636d), são dois conselheiros antagônicos e insensatos que o homem possui dentro de si (644c); daí a guerra interna existente no interior de todo homem, que faz de cada um inimigo de si próprio, ao mesmo tempo superior e inferior a si mesmo (626d-e). E, nas primeiras páginas do Livro V⁵⁵, encontram-se as passagens centrais sobre o tema. Partindo da consideração de que todos os homens buscam o máximo de prazer e o mínimo de dor (733a), o Ateniense confronta a vida do homem temperante – moderada em prazeres e dores – com a do homem licencioso – em que predomina a violência das emoções – para concluir que a vida do primeiro, tal como do sábio, do corajoso e do saudável, é mais feliz e prazerosa – e não superior apenas em termos de reputação – do que as vidas do intemperante, do tolo, do covarde e do enfermo⁵⁶. (734c-e) Assim sendo, quando o homem, deixando de honrar devidamente sua alma, seu bem mais divino (727a, 731c), pratica ações que o conduzem a uma vida em que as dores suplantam os prazeres, só pode agir assim motivado por ignorância (*agnoia*, *amathia*), inexperiência das vidas reais (*apeirian ton onton bion*) ou fraqueza da vontade (*akrateia*). (731c; 733d; 734b) Portanto, na passagem do Livro IX em tela parece desnecessária uma exposição cabal da doutrina, pois aqui o foco do Ateniense é demonstrar sua compatibilidade com a assunção da existência de duas classes de delitos.

⁵⁴ Mais exatamente, no Livro V, 731c e 734c.

⁵⁵ 726a-734e.

⁵⁶ Essa comparação das vidas do temperante e do intemperante remete ao *Filebo*, onde Sócrates desenvolve o argumento de que o prazer em excesso destrói o próprio ser, quando o bem é a conservação do ser no seu estado íntegro.

A idéia, à primeira vista talvez inusitada, de que, sem sofrer coerção externa, o homem possa agir em sentido contrário a sua própria vontade ou intenção não é nova no pensamento de Platão e foi explorada no *Górgias*, como visto no capítulo anterior. Entretanto, no contexto das *Leis*, o recurso ao *Górgias* para explicar a idéia de que o homem pode agir em sentido contrário ao seu querer não prescinde de uma ressalva. Se, no *Górgias*, a demonstração de Sócrates assenta-se na dicotomia estabelecida entre prazer e aparência do bem, de um lado, e o bem verdadeiro, de outro, em *Leis*, esta oposição não tem lugar. Em sua última obra, Platão, como que retomando uma tese do *Protágoras*, em que Sócrates identifica prazer e bem (355b), afirma que “ninguém, com efeito, consentiria de boa vontade em fazer aquilo que não comporte mais alegria do que dor” (II, 663b)⁵⁷. Porém, o que importa reter da lição do *Górgias* é que as ações humanas comportam, além de seu fim imediato, outro remoto – quer seja este chamado de bem verdadeiro, quer seja dito a vida mais feliz e prazerosa possível. O fato é que a intenção do agente não se esgota na ação que pratica. É nesse hiato entre a finalidade imediata e a meta final de toda ação que um erro pode ocorrer, levando o agente a agir em sentido contrário ao fim último por ele almejado.

Em *Leis*, o homem quer sempre a vida maximamente prazerosa, mas na busca por atingir este objetivo pode equivocar-se, ou porque possui crenças e opiniões falsas, ou porque em sua alma impera a desarmonia entre os sentimentos e a razão, o que constitui a ignorância extrema e mais vasta (689a-c). Portanto, sempre que o homem age injustamente é em virtude de estupidez ou ignorância – enfim, um obscurecimento da razão – que desvia suas ações de seu objetivo maior, a vida venturosa. Poder-se-ia talvez dizer que, para o último Platão, a ignorância, num sentido mais amplo, é tanto a submissão da razão insciente da verdadeira finalidade da vida humana, como a tirania exercida sobre o intelecto pela violência das emoções.⁵⁸

⁵⁷ Trad. de ROBIN. A ideia de que o homem é movido pela busca do prazer e fuga da dor é explicitamente enunciada também em V, 733a e VI, 782d-783a.

⁵⁸ Segundo MACKENZIE, 1981, p. 174-175, “(O Estrangeiro) apresenta três causas dos vícios: raiva, prazer e ignorância. Destes, raiva e prazer são impulsos positivos para o mal, enquanto que a ignorância significa a falta de conhecimento e a falta de poder racional do homem para resistir a suas emoções. As três causas, entretanto, desviam o homem na direção oposta a de seus verdadeiros objetivos; assim, ele age involuntariamente (cf. 863a5-6). Isto pode acontecer por vários modos, tanto porque ele se engana quanto à ação correta, como porque ele pode ser

Como já observado⁵⁹, a passagem de *Leis* em exame remete ao *Sofista* (227e ss.), quando o Estrangeiro de Eleia divide em duas espécies os vícios (*kakia*) da alma. Assim como o corpo conhece dois tipos de disfunção, a doença (*nosos*) e a deformidade (*aischos*), há também na alma duas modalidades distintas de vícios: a primeira, a maldade (*poneria*), assemelha-se à doença, caracterizando-se pela discórdia e oposição entre opiniões e desejos, ou entre coragem e prazeres, ou ainda entre razão e dores; a segunda, a ignorância (*agnoia*), tal como uma deformidade física, é uma aberração da alma, quando esta busca a verdade e não logra seu objetivo. A ignorância, por seu turno, pode ser dividida em duas espécies: a mais grave, *amathia*, a condição em que o homem imagina saber aquilo que na realidade ignora, é a causa da maior parte dos erros do intelecto e requer educação (*paideia*); a simples ignorância (*agnoia*) requer meramente ensinamentos profissionais e técnicos.

O trecho do *Sofista* em comento revela uma evolução no pensamento de Platão, com relação à *República*⁶⁰. Neste diálogo, a injustiça na alma era considerada uma desarmonia entre os seus elementos apetitivo, impetuoso e racional. Nesse contexto, o conhecimento fundamentado seria o meio hábil para granjear a virtude e, desde que o elemento racional dirigisse os demais, a alma seria justa. No entanto, à medida que seu pensamento amadurece e sua análise da alma humana se sofisticava, Platão percebe uma nuance, que o leva a distinguir entre o conflito interno entre razão e emoção e a pura e simples falha do intelecto, ambos fatores determinantes dos erros cometidos pelos homens. No primeiro caso, Platão reconhece que eventualmente as emoções podem ser controladas ou submetidas pela força da razão. Mesmo quando isto não acontece, e o homem é levado a agir mal por força da dominação que ódios, medos e prazeres exercem sobre a alma, a razão não é completamente toldada: sua voz ainda se faz presente

dominado pelas emoções. No caso da ignorância, o mal tem origem numa deficiência intelectual; no caso de impulsos emocionais, o acrático é dominado por uma força positiva. Portanto, a posição formal de Platão não se modificou desde a *República*. Ele manteve a tripartição da alma, embora as *Leis* se notabilizem pelo seu vocabulário intelectualista. Ele ainda acredita que o conhecimento é o elemento controlador da alma, sem o qual o monstro policéfalo dos apetites e emoções pode dominar. A efetiva contribuição das *Leis* reside numa complexa análise da inter-relação de causas do mal, sugerindo que tanto as forças positivas de raiva e prazer, e a deficiência que é a ignorância, são tais que devemos ainda insistir na afirmação de que o criminoso o é involuntariamente.”

⁵⁹ Cf. HACKFORTH, 1946, p. 118-120; e ADKINS, 1960, p.307.

⁶⁰ É a sugestão de HACKFORTH, 1946, p. 118-119.

e o homem, em maior ou menor grau, tem consciência de agir mal, embora não consiga resistir ao impulso das emoções. Em contrapartida, a ignorância, porque atua diretamente sobre o elemento racional da alma, é em certo sentido uma causa do mal mais insidiosa. Se o homem age mal movido pela ignorância nem mesmo a voz da consciência poderá se erguer contra o erro, já que, sem conflito interno, não há nenhuma possibilidade de percepção de haver agido mal.

Diferentemente do *Sofista*, em que o objetivo de Platão era investigar em detalhes as causas dos vícios, o propósito das linhas aqui examinadas é explorar os múltiplos significados de voluntário e involuntário. Considerando-se que a intenção, no sentido mais amplo do termo, está referida à finalidade maior das ações humanas, qual seja a vida em que, no cômputo final, os prazeres suplantem as dores, todos os erros são involuntários, pois resultam de estados de alma que levam o homem a agir contrariamente ao seu real intento. Mesmo nesta acepção, o Ateniense demonstrou que o involuntário tem matizes distintos conforme se trate de erros provenientes de ignorância ou de afetos. No primeiro caso, o erro é dito involuntário porque o indivíduo tem sua razão toldada pela ignorância. Na segunda hipótese, o involuntário refere-se à impotência moral da razão em face da compulsão dos afetos.

Por outro lado, tomando-se a intenção na acepção mais restrita e usual do termo, i.e., referida apenas ao seu objeto imediato, é possível dizer que determinada ação é voluntária, para significar que foi ela praticada deliberadamente, em contraposição às ações acidentais ou forçadas. Retomando o exemplo do *Górgias*, quando Sócrates menciona que o tirano faz o que lhe apraz, esta ação poderia ser predicada de dois modos distintos, conforme o ângulo pelo qual se estivesse analisando a intenção do agente. No sentido estrito, referido ao objeto imediato da ação, seria correto dizer que o tirano age voluntariamente, desde que não foi forçado a agir e nem o resultado de seu ato ocorreu por mero acidente. Ao mesmo tempo, considerando-se a intenção em seu sentido forte, tal como faz Sócrates, pode-se afirmar sem erro que o tirano age involuntariamente.

Assim sendo, da mesma forma como não há qualquer equívoco da linguagem quando chamamos de belo ao homem justo mas feio de aparência, não há contradição em chamar determinado delito de voluntário, para dizer que a ação

foi praticada deliberadamente por seu autor – significado que prevalece para o legislador – e, ao mesmo tempo, sustentar o princípio maior de que ninguém comete o mal voluntariamente. Com essa demonstração de que o voluntário e o involuntário são ditos em variados sentidos, o Ateniense leva seus interlocutores a concluir que não há qualquer incoerência de linguagem nem tampouco conflito lógico na proposição em que fundamenta sua teoria da punição e o fato de, como legislador, adotar este par de termos para designar os delitos cometidos intencionalmente, em oposição aos delitos não intencionais e acidentais.

3.5.

Nova exposição da diferença entre injustiça e dano – 863e5-864c8

Como se recorda (cf. Seção 3.4 acima), Clínius dirigira ao Ateniense duas demandas: 1 – uma exposição mais clara da diferença entre dano e injustiça; e 2 – a explanação acerca dos múltiplos sentidos de voluntário e involuntário. Satisfeita a segunda delas, cabe ao Ateniense responder à primeira. Ele começa então por definir o que entende por justiça e injustiça. A injustiça consiste na tirania levada a efeito na alma por cólera, medo, prazeres, dores, inveja e desejos, resulte ou não disso algum dano (863e6-864a1). A inteligência da frase que se segue (864a1-8) tem constituído um desafio para os estudiosos:

Mas, se a opinião do que seja o melhor (aristou doxa) – sejam quais forem os modos pelos quais uma cidade ou os indivíduos pensem que possam alcançá-la – se isto for supremo em suas almas e governar cada homem, então, mesmo se algum mal ocorrer, seja o que for feito deste modo e tudo aquilo que em cada indivíduo for obediente a isto deverá ser chamado de justo e considerado o melhor para toda a vida humana, ainda que o dano assim produzido (kan sphalletai ti) seja considerado por muitos como uma injustiça involuntária.⁶¹

⁶¹ STALLEY, 1983, p. 158, dá a seguinte tradução literal da frase: *But if the opinion of what is best, by whatever means a city or private citizens think they can attain it – if this is supreme in their souls and governs every man, then, even if it goes wrong somehow, whatever is done in this way and whatever in each man is obedient to this is to be called just and best for the whole of human life, though many people consider a harm of this kind an involuntary injustice.*

Após essas problemáticas linhas, o Ateniense retoma a classificação dos erros ou faltas, agora de forma ligeiramente distinta. Existem três modos pelos quais os homens cometem faltas. O primeiro, doloroso, é constituído de raiva e medo. O segundo, de prazeres e apetites. O terceiro tipo, de acordo com o Ateniense, integra uma categoria distinta. E aqui se aponta uma corrupção dos manuscritos gregos⁶². Seguindo des Places e Diès, tratar-se-ia da *perda de esperanças e da opinião verdadeira acerca do bem*⁶³. Saunders prefere *expectativas e opinião – mera conjectura acerca da verdade sobre o bem*⁶⁴. De toda maneira, num caso ou noutra, parece não haver dúvidas entre os estudiosos de que o terceiro tipo de causa das faltas (*hamartemata*) a que se refere o Ateniense seja a ignorância.

Lembrando que, por seu turno, a ignorância perfaz três classes (cf. Seção 3.4), o Ateniense conclui então que há cinco classes de faltas, às quais devem corresponder leis diferentes, de dois tipos principais – atos cometidos abertamente e com violência e atos encobertos, mediante fraude – dando assim por encerrada a explanação prometida a Clínicas. Desse modo, ele retorna ao ponto que originou a digressão, quando, ao dispor sobre os furtos, instituíra uma única pena, qual seja a restituição em dobro do valor do objeto furtado. (857a) Agora, complementando aquela disposição e considerando que tais crimes venham a ser cometidos por pessoas em estados de insanidade, tais como senilidade, loucura, infantilidade, é prescrita uma pena menor: a restituição do valor do objeto furtado. Nas passagens subsequentes do Livro IX, o Ateniense detalhará as penas para os crimes de homicídio, agrupados em cinco categorias, em correspondência com as cinco classes mencionadas: (1) mortes violentas e involuntárias; (2) mortes involuntárias, mediante ato direto do assassino; homicídios passionais, i.e., causados por ira (*thymos*), classificados como intermediários entre o voluntário e o involuntário, e que compreendem dois tipos, (3) com premeditação e (4) sem

⁶² Onde se lê *epheisis* (impulso) o correto seria *aphesis* (perda).

⁶³ cf. STALLEY, 1983, p.159.

⁶⁴ *The third, which is a distinct and separate category, is of expectations and opinion – it is a mere unsuccessful shot at the truth about the best.* cf. SAUNDERS, 1968, p.432-433.

premeditação; e, por último, (5) os homicídios voluntários, premeditados, motivados por prazeres, apetites e inveja⁶⁵.

Como dito, a frase em 864a1-8 é fonte de grande divergência entre os autores acerca de seu sentido, inclusive porque, segundo alguns, os manuscritos gregos parecem haver sofrido alguma corrupção. De toda sorte, as expressões-chave para a compreensão do texto seriam duas: *aristou doxa* e *kan sphalletai ti*⁶⁶.

A interpretação consagrada da passagem seria aquela segundo a qual justiça consistiria em observar um padrão puramente interno, a voz da consciência. Das três causas de erro mencionadas pelo Ateniense, as duas primeiras, *thymos* e *hedone*, caracterizariam injustiça (*adikemata*) na alma. Já os erros motivados por *agnoia* não deveriam ser classificados como injustiça. *Doxa tou aristou* pode se referir tanto à opinião verdadeira (*alethes doxa*) como à opinião equivocada, ou ignorância (*agnoia*). Na frase, *kan sphalletai ti* estaria a esclarecer que *aristou doxa* poderia ser uma opinião falsa. Desta sorte, se a justiça consiste em observar o próprio julgamento acerca do certo e do errado, esta equivaleria a obedecer à voz da consciência.⁶⁷

Essa interpretação parece conflitar com as linhas 863c1-d4, em que o Ateniense associa a ignorância às faltas mais graves e brutais e representaria uma radical mudança no pensamento de Platão. Soa também incompatível com a passagem do Livro X, em que Platão reserva a pena de morte para os ímpios, não obstante reconhecer que alguns deles seriam amantes da justiça e sinceramente equivocados em sua crença. (908b ss.) Ora, a ser correta a interpretação tradicional, estes últimos, que estariam agindo de acordo com a voz de suas

⁶⁵ STALLEY, 1983, p.159, observa que não há referência explícita a estas categorias nas seções seguintes do código penal. Segundo o autor, presumivelmente, tais matérias deveriam ser deixadas ao juízo discricionário dos tribunais. SAUNDERS, 1991, p. 218 ss. propõe uma classificação distinta, englobando numa única as classes 1 e 2 acima.

⁶⁶ STALLEY, 1983, p. 158.

⁶⁷ Cf. O'BRIEN, 1957, 81-83. O autor menciona os seguintes estudiosos cuja interpretação, em seus pontos principais, coincide com a de Ritter, tomado como parâmetro da interpretação tradicional: Stallbaum, Grote, Apelt, Gernet, England Taylor, Grube, Levinson, Hackforth. Entre estes também se poderia incluir ADKINS, 1960, p. 308: "Se os desejos e a razão do homem não estiverem em conflito, seja qual for sua visão básica da vida, e desde que suas ações estejam baseadas na razão, não em paixão ou desejo, ele deve ser dito 'dikaios' (justo), desde que estabelecido que suas ações estão baseadas na razão, e não em paixão ou desejo." ROBERTS, 1987, também parece acatar a interpretação tradicional.

consciências, não teriam cometido qualquer injustiça e não seriam, pois, merecedores de qualquer punição.⁶⁸

Numa acurada análise, O'Brien propôs uma nova leitura para a passagem. Raiva, prazer e ignorância são expressões da injustiça, pois, quer diretamente por sua violência, quer indiretamente pela submissão do intelecto, as três causas dos erros levam o homem a agir em sentido contrário ao seu próprio bem. Portanto, a definição de justiça em 864a1-8 não poderia abranger a opinião falsa, que configura ignorância. *Tou aristou doxa* deve ser entendido como “a convicção que tem o melhor por objeto”, em lugar de “a opinião sobre o que seja o melhor” e *kan sphalletai ti* significaria “mesmo se algum dano ocorrer”, e não “mesmo se algum erro de julgamento for feito”. Sendo assim, as linhas 864a1-8 deveriam ser lidas da seguinte maneira: Se a convicção que tem o melhor por objeto, seja qual for o modo pelo qual uma cidade ou os indivíduos possam julgar que isto (o melhor) se realizará, se esta convicção guiar cada homem e dirigir sua alma, mesmo se algum dano ocorrer, deveremos dizer que é justa toda ação praticada em obediência a esta regra e melhor para todo o gênero humano, ainda que um dano dessa espécie seja visto pela maioria como uma injustiça involuntária⁶⁹. Embora não isento de críticas⁷⁰, é inegável que o estudo de O'Brien deu às linhas em tela uma interpretação mais coerente não só com as *Leis*, mas com a doutrina platônica como um todo.

Uma terceira linha de interpretação seria aquela de Görgemanns, para quem *tou aristou doxa* seria a opinião acerca dos meios pelos quais o melhor pode ser alcançado, já que a *orthe doxa* no que respeita aos objetivos estaria pressuposta, e *kan sphalletai ti* significaria que esta opinião acerca dos meios poderia estar equivocada, conduzindo a erros que devem ser ditos justos. A essa interpretação, objetou-se que a afirmação de que *tou aristou doxa* deve comandar a alma de cada homem parece muito mais adequada à opinião correta acerca dos fins do que a um julgamento prático acerca dos meios. Além disso, a estrutura do argumento indicaria que a expressão *ten tou aristou doxan* deve ser compreendida

⁶⁸ O'BRIEN, 1957, p. 82-83; SAUNDERS, 1968, p. 428-429.

⁶⁹ O'BRIEN, 1957, p. 84-87.

⁷⁰ Cf. SAUNDERS, 1968, p. 429.

num sentido intelectual e teórico, não num sentido prático.⁷¹ Nos aspectos essenciais, essa parece ser também a interpretação de Stalley, para quem *tou aristou doxa* seria “a correta concepção do bem” e *kan sphalletai ti* “se acontecer de o agente eleger os meios errados”⁷²

A quarta possível interpretação é aquela proposta por Saunders, que parte do exame da estrutura das linhas 863a3-864c2. Quando raiva, medo, prazer, dor, inveja e desejo dominam a alma, quer ou não disso resulte algum dano, há injustiça. Contrariamente, desde que a opinião moral correta (*orthe doxa*) governe a alma, qualquer ato assim praticado é justo, *mesmo se esta opinião não for inteiramente correta* – sendo este o significado de *kan sphalletai ti* no trecho.⁷³

Do acima exposto, vê-se que a frase em questão dá margem às mais variadas interpretações. Contudo, passando ao largo desta polêmica, para os fins do presente trabalho será acatada, pelo menos em seus pontos fundamentais, a correção feita por O’Brien à interpretação tradicional. Assim sendo, deve-se entender que, ao formular a definição de justiça em 864a1-8, o Ateniense não pretendeu aludir à ignorância, o que seria totalmente incongruente com a passagem 863a3-864c9, onde se disse que as três causas das faltas cometidas pelos homens – *thymos*, *hedone* e *agnoia* – evidenciam todas a injustiça na alma. A expressão *kan sphalletai ti* refere-se a dano, e não a opinião, e *tou aristou doxa* é a opinião, convicção ou reflexão sobre o melhor. Assentado este que é o ponto mais controvertido, cabe buscar compreender o sentido da passagem como um todo.

Para atender à demanda de Clínicas, qual seja uma exposição mais clara a respeito da diferença entre injustiça e dano, o Ateniense começa por expor o que entende por injustiça: *é a tirania sobre a alma provocada pelas emoções*. Aqui, além de raiva e prazer, mencionados anteriormente como causas das faltas cometidas pelos homens, o Ateniense inclui medo, inveja, dor e desejo, numa alusão geral às emoções capazes de exercer jugo sobre a alma, levando o homem a agir em sentido contrário ao seu real intento.

⁷¹ SAUNDERS, 1968, p. 429-430.

⁷² STALLEY 1983, p. 157-159.

⁷³ SAUNDERS, 1968, p.430-432; e 1991, 146-150.

Deixando de mencionar a ignorância, a terceira causa das faltas, o Ateniense formula sua definição de justiça: *é o governo sobre a alma, guiando a ação humana, da opinião acerca do melhor. Tudo o que for feito dentro desse espírito deverá ser considerado justo, ainda que algum dano possa ser produzido – e mesmo que a multidão chame a isto de injustiça involuntária.* Em realidade, a justiça na alma não impede que alguns danos possam ocorrer. O homem de alma justa não está isento de sofrer e praticar danos. No entanto, estes são fatos meramente externos e, tal como ondas geradas por uma pedra lançada à superfície de um lago, reflexos indissociáveis decorrentes da atuação sobre os entes físicos. Não havendo doença na alma deste homem, cabe ao legislador tão somente providenciar para que tais danos sejam reparados.

É nessa contraposição, nesse contrastar de injustiça, fenômeno da alma, e dano, fato puramente externo, que o Ateniense pretende haver esclarecido suas noções, novamente frisando que sua doutrina diverge daquela do homem comum, para quem o dano praticado pelo homem justo constituiria uma injustiça involuntária. E a ignorância não foi mencionada porque aqui o objetivo de Platão é definir a injustiça, e não analisar suas causas. Ora, o jugo de emoções sobre a razão, governando a alma e dirigindo as ações humanas é o que propriamente constitui injustiça. Já a ignorância, a falha do intelecto que dá lugar a crenças falsas, é o fator que permite que as emoções conduzam a alma, no lugar daqueles princípios que, por natureza, deveriam regê-la: conhecimento, opinião e razão. (689b)⁷⁴

Deve ser observado que o enfoque das *Leis* é eminentemente prático; na obra Platão está interessado no homem comum e em como conduzi-lo, bem como à cidade, à vida virtuosa. Prudência e opiniões verdadeiras consolidadas (*phronesin de kai aletheis doxas bebaious*) são apanágio de poucos, que devem se considerar afortunados se as colherem, ainda que em idade avançada. (653a) Realisticamente, na passagem a justiça é definida em termos de opinião que, bem

⁷⁴ Basicamente no mesmo sentido, 688a-b: o bom legislador deve moldar as leis considerando a principal virtude, qual seja a sabedoria prática (*phronesis*), a inteligência (*nous*) e a opinião (*doxa*), associadas ao desejo e apetites que as obedecem.

o sabe Platão, mais do que a sabedoria, é o que se pode esperar dirija os indivíduos e a cidade⁷⁵.

Devidamente salientada a diferença essencial entre injustiça e dano, o Ateniense, para dissipar quaisquer dúvidas, retoma a classificação das causas dos erros, denunciadores da injustiça na alma, que são os três tipos anteriormente mencionados: 1 – o doloroso, constituído de raiva e medo; 2 – o persuasivo, constituído por prazeres e apetites; 3 – a ignorância, que comporta três classes. Essa retomada tem evidentemente o sentido de levar o leitor a concluir que essas três causas das faltas são também aquilo que produz a injustiça na alma. Atendida a solicitação de Clímas, o Ateniense pode então prosseguir na tarefa de estabelecer a legislação penal da colônia de Magnésia, a partir do ponto onde fora interrompido pelo questionamento do cretense. O exame das diferentes causas das faltas resulta numa categorização dos delitos, com base na qual se esteia a imposição de penas variadas, fixadas em função da gravidade do mal que acomete a alma do injusto.

Cumpramos observar que a solução elaborada pelo Ateniense para superar o impasse que o desafiava, qual seja conciliar o preceito *oudeis hekon hamartanei* com a justificação racional da gradação das penas, repousa na demonstração de que voluntário e involuntário são ditos em múltiplos sentidos. A rigor, o argumento por ele desenvolvido poderia perfeitamente prescindir da distinção entre injustiça e dano. Portanto, a demonstração de que o delito tem dois aspectos distintos, dano e injustiça, deve ter outra função que não aquela que a construção da passagem sugere.

Longe de constituir uma abstração, destituída de consequências práticas, a discussão travada nas passagens do livro IX, objeto do presente capítulo, evidencia o fundamento da responsabilidade moral no pensamento tardio de Platão, encarado sob o enfoque objetivo, qual seja a perspectiva do legislador que, ao instituir a lei penal, deve responder à pergunta: o que justifica a imposição da

⁷⁵ Observou STALLEY, 1983, p. 47-48, que *Leis*, com seu foco mais prático, trata a crença correta como uma alternativa aceitável para o conhecimento (632c, 689a-e, 864a). Segundo o autor, isto explicaria o uso de *phronesis*, no lugar de *sophia*, na lista de virtudes (630a-b, 631c) pois, invocando a autoridade de Aristóteles, a primeira teria mais precisamente o sentido de sabedoria prática.

pena ao infrator da lei? A máxima *oudeis hekon hamartanei* é o alicerce maior sobre o qual assenta sua teoria da punição e o princípio estruturador das leis penais. Esse princípio complementa-se com a determinação dos dois aspectos do delito, dano e injustiça, a requerer medidas legais diferenciadas, visto que não se apresentam necessariamente associados.

Quanto ao dano, fenômeno externo e objetivo, considerando que, nas relações entre os cidadãos, deliberadamente ou não, uns causam danos aos outros, o legislador deverá cuidar de repará-los, buscando compensar a parte prejudicada, de forma a garantir que reine a concórdia na cidade. De outro lado, a injustiça, fenômeno subjetivo, é a manifestação da doença que infecta a alma do malvado. Muito embora o criminoso pratique o mal contra o seu maior interesse e seu maior bem, sua alma – razão pela qual suas ações perversas são consideradas involuntárias – isto não significa deva ele ficar à margem da punição. Ao contrário, a pena é o remédio de que dispõe o legislador para buscar curar a injustiça na alma. Se o criminoso comete faltas remediáveis, é merecedor sobretudo de compaixão (731c-d). Mesmo no caso de criminosos irrecuperáveis, merecedores de ira e não de compaixão, e para os quais Platão prescreve a pena de morte, a punição é vista como o melhor para o injusto e para a *polis* (854e; 862e). Sob esse aspecto, mais do que uma retaliação, a pena assume um caráter terapêutico; sua finalidade é curar um estado patológico da alma e, assim, traduz-se em benefício para o infrator da lei. Há uma finalidade adicional na punição, uma finalidade que pode ser dita educativa ou dissuasória: convencer os demais, pelo exemplo da punição justamente imposta ao criminoso, que a injustiça não é vantajosa. A teoria da punição delineada pelo Ateniense no Livro IX das *Leis* demonstra como Platão alcançou conciliar a ideia, consistentemente afirmada ao longo de sua obra, no sentido de que o mal é involuntário, com as necessidades práticas do legislador, fornecendo uma justificação racional para a punição.