

4.

O aspecto subjetivo do fundamento da responsabilidade moral – a doença da alma

No Livro IX das *Leis*, o fundamento da responsabilidade moral é examinado da perspectiva do legislador que, perfilhando o princípio *oudeis hekon hamartanei*, precisa justificar a instituição da lei penal e a gradação das sanções legais. Em outras palavras, trata-se de responder à seguinte pergunta: dado que os delitos são cometidos involuntariamente, o que legitima a punição e a dosagem das penas? Entretanto, o tema não se esgota nessa abordagem objetiva, podendo ser encarado da ótica do próprio sujeito agente, buscando responder à seguinte indagação: há na justiça um fator intrínseco, que leve o indivíduo a observá-la como algo desejável para o bem e a felicidade de si mesmo, independentemente de sua inegável necessidade para reger a vida em sociedade? Ou, numa formulação mais sintética: a justiça traz felicidade?

O assunto em pauta não constitui, em absoluto, uma novidade no pensamento de Platão. Pode-se mesmo pensar se este não seria um dos eixos centrais da obra do filósofo, em torno do qual se articula seu pensamento⁷⁶, e abordado em mais de um diálogo. Assim é, por exemplo, no *Górgias*, em que o cerne da discussão entre Sócrates e seus interlocutores, Pólo e Cálicles, está em saber se é possível ser feliz praticando o mal (472c-d). Para Cálicles, o belo e o justo, de acordo com a natureza, é deixar crescer à vontade as paixões e satisfazê-las (482c-483c; 491e-492c), ao passo que, para Sócrates, o tirano faz o que lhe parece melhor, mas não o que quer (466d-468e). Segundo o filósofo, 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). Como visto⁷⁷, o argumento de Sócrates repousa na distinção entre o verdadeiro bem e a aparência do bem; e

⁷⁶ A observação de que Platão pode ser estudado a partir de alguns eixos articuladores de seu pensamento, como a teoria das ideias, a eudaimonia e o Bem, princípio ontológico e epistemológico me foi feita pela Prof^a Maura Iglésias.

⁷⁷ v. Capítulo 2

no erro do agente em discernir o verdadeiro bem. O diálogo encerra-se sem que Sócrates consiga convencer seus interlocutores de que é preferível suportar a injustiça a cometê-la, pois o mal torna infeliz quem o pratica (479e).

O mesmo problema abordado no *Górgias* – que, em última análise, diz respeito à *eudaimonia* – será retomado na *República*. No Livro II, os irmãos de Platão, representantes da mais elevada aristocracia ateniense, impressionados com o discurso de Trasímaco, segundo o qual a justiça é a conveniência do mais forte, instam Sócrates a convencê-los de que a justiça é um bem em si mesma, e não uma virtude penosa, apenas observada a fim de evitar um mal maior, qual seja o castigo da lei e a reprovação social. Recorrendo ao mito do anel de Gíges, que garantiria invisibilidade a seu possuidor, Glauco pergunta se os homens não praticariam toda sorte de maldades se tivessem a certeza não só de permanecerem impunes, mas também de não perderem sua boa reputação no meio social (357a-367e), evidenciando, assim, como os valores morais tradicionais da sociedade ateniense encontravam-se abalados pelos ensinamentos propalados pelos sofistas. Essa é, portanto, a discussão de fundo que percorre a *República*.

Após definir a justiça como uma espécie de saúde da alma e a injustiça, contrariamente, como uma doença (IV, 443c-444e), a comprovação de que a justiça é vantajosa em si mesma será retomada no Livro IX. Depois de analisar o caráter do tirano (571a-576e), Sócrates apresentará três evidências de que este é o mais infeliz dos homens. Na primeira delas (577a-580c), ainda valendo-se da analogia alma-cidade, ele argumenta que o déspota tem a alma escravizada pela pior parte, tal como uma cidade dominada por uma turba furiosa. “*A alma tiranizada não fará de modo algum o que quer – refiro-me à alma em sua totalidade; mas, arrastada sempre à força por um desejo furioso, estará cheia de perturbação e remorso*”⁷⁸(577e).

O segundo argumento (580d-583a) é baseado na ideia de que o homem governado pela parte racional, o filósofo, é o mais apto a julgar qual é o verdadeiro prazer. Por fim, na terceira demonstração (583b-587b), mediante a relação estabelecida entre fome e sede como vazios do estado físico e ignorância e

⁷⁸ Trad. de PEREIRA.

insensatez como vazios do estado da alma, Sócrates afirma a superioridade dos prazeres referentes à satisfação da alma. Os primeiros, os prazeres físicos, são sombreados, impuros, tal como é da natureza do mundo sensível a que pertencem, ao passo que os segundos são puros, porquanto relativos ao mundo imortal, verdadeiro e imutável.

Por último, Platão traça a impressionante imagem da alma como uma criatura híbrida, composta de três partes: o monstro policéfalo, correspondente ao elemento apetitivo; o leão, correspondente ao elemento impetuoso; e a menor parte, o elemento racional, representada pelo próprio homem. E Sócrates conclui sua resposta ao desafio de Glauco e Adimanto, afirmando que ser injusto é alimentar o monstro policéfalo e o leão, enfraquecendo o homem, instaurando a desarmonia entre os componentes da alma (588b-589a).

Platão decerto estava consciente do limitado poder de convencimento de seus argumentos em defesa da justiça, cuja aceitação pressupõe o conhecimento do verdadeiro bem ou, ao menos, uma adequada hierarquia de valores⁷⁹. Nas limitações impostas pelo convencimento racional, na medida em que não é passível de ser alcançado por todos, bem como na conveniência de dirigir para a vida justa o maior número possível de homens encontra-se uma possível explicação para o fato de que tanto o *Górgias* como a *República* encerrem-se com mitos nos quais os malvados são ameaçados com punições na vida eterna. É certo que, nas *Leis*, o Ateniense defende não só o uso de mitos que possam inculcar o temor de vinganças divinas, “na esperança de que, ao nos escutar, alguém se torne mais capaz de, por tais motivos, se abster por vontade própria de cometer crimes que são, sob todos os aspectos, o máximo da impiedade”⁸⁰(IX, 872 d), como também das “mentiras úteis”, capazes de induzir ao comportamento justo (II, 663d-e)⁸¹.

Sem desprezar esse aspecto dissuasório, é por outro lado inegável que os mitos narrados no *Górgias* e na *República* denunciam uma dificuldade para

⁷⁹ Para CASERTANO, *Paradigmi della verità in Platone*, 2007, p. 268, “o fato é que o conhecimento racional e os discursos demonstrativos de uma tal verdade (qual seja, que os injustos não são felizes), discursos que induzem a agir bem aqueles que já teriam uma inclinação nesse sentido e que constituem a perfeição do aprendiz, não estão ao alcance de todos. Daí portanto o recurso ao mito, aos poetas, aos enunciadores de mentiras úteis que possam contribuir para fazer chegar a esta verdade aqueles que não tenham condições de alcançá-la de outro modo.”

⁸⁰ Trad. de BRISSON; PRADEAU, com modificações.

⁸¹ Sobre o tema da “mentira útil” em *Leis*, cf. CASERTANO, 2007, p. 264-270.

solucionar, no plano filosófico, o problema ético suscitado pela maldade⁸², o que de resto apenas evidencia que o mal é um dos mais sombrios enigmas a desafiar a compreensão humana. A ideia, contida nesses mitos, de que a realização da justiça somente está assegurada num julgamento *post mortem*, por seu turno condicionado à sobrevivência da alma após a morte – fato sobre o qual nunca haverá certeza possível – implica o reconhecimento tácito da insuficiência da argumentação racional para comprovar a tese de que a justiça efetivamente vigora neste mundo e que os injustos não levarão aqui uma existência feliz, a despeito das maldades que praticarem. Talvez se pudesse dizer que os recursos de que dispõe Platão para demonstrar racionalmente aquilo que sabe ser uma verdade são ainda insuficientes.

No momento, contudo, releva notar que, na *República*, toda a construção elaborada por Platão com vistas a defender as ideias de que a justiça é uma virtude proveitosa por si mesma e de que o homem justo é mais feliz do que o injusto está calcada na analogia, que lhe era tão cara, segundo a qual a saúde está para o corpo assim como a justiça para a alma. Mas, o que significa exatamente ter a alma sã? Alma sã é aquela em que prevalece uma harmonia entre prazeres, medos, paixões e razão, de tal forma que esta última governe as emoções. A justiça na alma, portanto, é uma forma de concórdia interior, que decorre da observância da justa medida. Em contrapartida, a doença da alma, a injustiça, consiste na desarmonia entre os sentimentos de dor e prazer, de um lado, e a razão, de outro.

A esse respeito, há no *Górgias* uma passagem de profundo significado, quando, ao desafiar Cálicles a refutá-lo, provando que cometer injustiça e viver na impunidade não é o maior dos males, Sócrates conclui com as seguintes palavras:

*Ou bem, se deves renunciar a refutar sua tese, então, pelo Cão, deus dos Egípcios, Cálicles não estará de maneira nenhuma de acordo contigo, Cálicles; mas pela vida inteira haverá uma perpétua dissonância entre sua voz e a tua. E no entanto, excelente homem, eu preferiria ter minha lira desafinada e dissonante, e que assim fosse também o coro por mim dirigido, ou que a maioria dos homens discordasse de mim e me contradissesse, muito mais do que não estar no meu íntimo em consonância comigo mesmo e me contradizer. (482b-c)*⁸³

⁸² Cf. a respeito ARENDT, *The Life of the Mind*, 1976. Trad. em Espanhol: *La vida del espíritu*, 2002, p. 203.

⁸³ Trad. de ROBIN.

A lição de Sócrates a Cálicles tem um quê de surpreendente: o sujeito que não alcança justificar racionalmente as posições que assume viverá em perpétua dissonância consigo mesmo. Sócrates sugere que cada um de nós abriga em seu íntimo um coro ou, ao menos, duas vozes e que, em seu próprio benefício, o indivíduo deve buscar a harmonia entre essas vozes. A possível estranheza da proposição elucida-se à luz da ideia de que, para Platão, *pensar é estabelecer uma espécie de diálogo interno*⁸⁴. Por meio desse diálogo silencioso, o sujeito toma contacto com seu mundo interior, é o que torna possível o exame de si mesmo. Em contrapartida, a maldade, o malfeito, é justamente aquilo que rompe a coesão íntima gerada pelo diálogo silencioso, instaurando a alienação do sujeito de si mesmo. Incapaz de manter a concórdia entre as vozes da alma, o indivíduo passa a acolher dentro de si discursos conflitantes. Em outras palavras, a incoerência do diálogo do eu consigo mesmo é o sinal da ruptura da integridade da alma, introduzida pela maldade, e que se manifesta externamente na impossibilidade de produzir um discurso logicamente articulado, por meio do qual o injusto pudesse sustentar a legitimidade de suas atitudes. Assim se entende a afirmação de que a injustiça é a discordância do sujeito consigo próprio, a dissonância interior que decorre da sujeição da razão às emoções desordenadas, enfim, a desarmonia entre os elementos da alma.⁸⁵

Essa mesma ideia contida na passagem acima analisada é retomada no *Teeteto* quando, desviando-se da investigação sobre o conhecimento, Sócrates passa a traçar os retratos de dois tipos opostos, o homem realista e o filósofo idealista. (172c ss.) A digressão encerra-se com a afirmação de que o mal não pode ser eliminado do mundo sensível. (176a) Assim como a existência de luz pressupõe a treva, neste mundo, constituído de opostos, é forçoso haver o que se

⁸⁴ Cf. *Teeteto*, 189d-190a; *Sofista*, 263 e.

⁸⁵ Sobre essa passagem do *Górgias*, cf. a interessante análise de ARENDT, 2002, p. 203-215; e *Responsibility and Judgement*, 2003. Trad. em Português: *Responsabilidade e Julgamento*, 2004, p. 248-257. A autora conclui que a faculdade de pensar, o hábito de meditar e refletir sobre o que nos cerca ou acontece, ao mesmo tempo que destrói valores éticos introjetados sem qualquer questionamento pelo indivíduo, libera a faculdade que permite julgar particulares sem os subsumir a regras gerais. O pensamento, teria portanto uma dimensão ética: o diálogo do eu consigo mesmo geraria como subproduto a consciência, a capacidade de distinguir o bem do mal. Pode-se indagar se as conclusões da autora, talvez pertinentes com relação à *República*, seriam válidas no tocante às *Leis*, quando Platão, já descrente do rei-filósofo (875a-d) e tendo abandonado a ideia de que conhecimento puramente intelectual é virtude, define a maior sabedoria como sendo uma disposição harmoniosa entre emoções e razão, mesmo que desacompanhada de maiores habilidades intelectuais (689b-d)

oponha ao bem. O mal circula em torno da natureza mortal e não tem lugar no mundo divino; da sua existência neste mundo nasce para o homem um desafio de ordem ética: como deve ele posicionar-se frente ao mal?

A esse problema Sócrates responde que a presença do mal implica para o homem um dever: buscar escapar do mundo sensível para aproximar-se do mundo divino. O modo que é dado ao ser humano para afastar-se do mal é tornar-se o mais possível semelhante à divindade, o que significa tornar-se justo e piedoso, com o auxílio da razão. (176 a-b)

Sócrates prossegue em sua análise com a constatação de que a divindade só pode ser justa em grau máximo, dela não poderia provir nenhuma injustiça. Assim sendo, para assemelhar-se à divindade, o homem deve ser o mais justo possível. É em relação a isso que se deve aferir a nulidade ou o valor de um homem, daquilo que propriamente faz um homem. Sabedoria e virtude autênticas consistem no conhecimento dessa verdade. Desconhecê-la constitui ignorância e vício manifestos. (176c)

A argumentação de Sócrates evidencia a razão pela qual a mera aparência da justiça e da virtude não pode solucionar o problema do homem frente ao mal. Obviamente, um arremedo da virtude não teria o condão de aproximar o homem da divindade. Desse modo, aqueles que são injustos, por atos ou palavras, e pensam que assim vencem os melhores na vida pública, são tão mais tolos quanto se julgam superiores. Se, agindo com astúcia, logram evadir a morte ou castigos físicos, imaginando-se por isso sumamente espertos, desconhecem que não podem escapar à verdadeira punição que lhes é reservada. Pois, ao contrário do que pensa a maioria, não são as punições legais o real castigo reservado ao homem injusto (176d), como Sócrates passa então a demonstrar.

O mundo é regido por dois padrões ou modelos: o divino, bem-aventurado, e outro, privado da divindade, o mais miserável. Ao agir de forma justa, o homem aproxima-se do primeiro. Contrariamente, sendo injusto assemelha-se ao segundo. Por força dessa lei, *o verdadeiro castigo reservado aos injustos é viver a vida que se conforma ao padrão a que se assemelham e segundo seu caráter: os maus convivendo com a maldade.* E, depois de mortos, o lugar abençoado, livre

de toda a maldade, não irá recebê-los. Dessa punição, resultado da lei natural que rege o cosmos, o injusto, ainda que escape dos castigos humanos, não poderá esquivar-se. (176e-177a)

Sócrates bem sabe que sua argumentação não é capaz de convencer os injustos: seu discurso seria por eles considerado uma fórmula oca, proferida por um ingênuo, tal como, no *Górgias*, a ele reagiram Polo e Cálicles. Entretanto, a prova da superioridade de suas ideias, da verdade de suas palavras está no fato de que os injustos, “*sempre que se veem forçados, nalgum encontro particular, a argumentar a respeito das teses por eles rejeitadas, e a sustentar com brio por algum tempo a discussão, sem abandonar covardemente o campo: então, amigo, com todos eles se passa uma coisa muito interessante, pois acabam por se desgostarem de seus próprios argumentos: toda a sua retórica emurchece, fazendo eles afinal figura de crianças*”⁸⁶(177b), o que demonstra a não só a fragilidade de seus argumentos, mas a incoerência interna, a dissonância que desorganiza suas almas, tornando-as incapazes de atuar eficazmente, marca da injustiça⁸⁷.

Com efeito, pode-se pensar se as concepções de Platão acerca da ação não teriam sido elaboradas a partir da constatação de que, com frequência, o homem não comanda seus atos. É um dado comum da experiência humana o fato de que se pode agir contra a voz da própria razão. Ordinariamente também, o homem age de forma tão impulsiva que, passado o calor da emoção, ao contemplar o que fez, não se reconhece de todo. Fenômeno correlato, também usual, são as situações em que o indivíduo apresenta para si mesmo e para os outros justificativas para suas ações que apenas escamoteiam suas verdadeiras motivações, ou aquelas em que a consciência mais completa de uma determinada ação parece só atingir o indivíduo *a posteriori*, às vezes bem depois da prática do ato. Ocorre que, se é cômico dos atos que pratica – o que o leva a pensar que sua vontade os dirige – o mais das vezes o homem desconhece os motivos que o levam a querer ou isto ou aquilo.

⁸⁶ Trad. de NUNES.

⁸⁷ A interessante ideia de que a injustiça é uma espécie de desorganização interna *que impede a alma, nação ou exército de atuar eficientemente* encontra-se na *República*, I, 351e-352a.

E curiosamente, ao contrário do que se poderia pensar à primeira vista, essas manifestações não dizem respeito apenas às ações reprováveis, vergonhosas ou simplesmente àquelas que se preferiria evitar. Trata-se de um fenômeno psíquico mais amplo, que guarda também seu aspecto positivo. É a eloquência inesperada, é a tirada rápida e impensada que chega a surpreender o próprio sujeito, são as inspirações súbitas, atos, enfim, dos quais ele se sente mais paciente do que agente. O ponto em comum em todos esses eventos é o provocarem, em maior ou menor grau, uma experiência de dissociação: reconhecendo-se como o sujeito da ação, o indivíduo a vivência como se outrem a houvesse praticado. Somos, sem dúvida, os autores conscientes desses atos, mas não foi a *persona* na qual nos representamos e onde se ancora nossa identidade quem ditou nosso agir.

No período arcaico, tais fatos eram explicados como fruto da atuação divina. O homem homérico sabia-se o palco onde atuavam forças maiores do que o seu eu consciente⁸⁸. O deus que levanta o braço do guerreiro insuflando-lhe energia durante a batalha, o sopro divino que o enche de coragem diante do perigo, nada mais são do que a representação da experiência de ser levado a agir por impulsos dos quais não se tem domínio e que são sentidos como externos. Em Homero, são inúmeros os exemplos dessa mentalidade, a começar pelo célebre episódio da cegueira divina (*ate*) que teria levado Agamêmnon a exigir de Aquiles a entrega de sua escrava⁸⁹. Na medida em que o homem percebe-se praticando

⁸⁸ Cf. DODDS, 2002. A questão da consciência de um eu unificado no homem homérico é polêmica. Para DODDS, 2002, p. 28-29, n. 31 é equivocada a conclusão de Snell e de Voigt, para os quais o homem homérico não teria consciência de liberdade individual ou de algo como decisão pessoal. Ele não teria efetivamente a noção de arbítrio ou “vontade”, mas o autor assinala que Homero distingue, na prática, as ações originadas do ego daquelas às quais ele atribui intervenção psíquica, soando artificial querer negar os trechos da *Ilíada* ou da *Odisséia* em que são descritas decisões tomadas após razoável consideração das possibilidades. Para um resumo acerca da posição de Snell, cf. IGLÉSIAS, *Platão: A Descoberta da Alma*, Boletim do CPA, Campinas, nº 5/6, jan./dez., 1998.

⁸⁹ *culpa não tenho nenhuma, senão, tão somente Zeus grande, a fatal Moira e as Erínias que vagam nas trevas espessas./Uma cegueira feroz me ensejaram tais deuses no peito, a qual me fez no conselho, ao Pelida privar do alto prêmio./Como pudera eu reagir? São os deuses que tudo dispõem.* *Ilíada*, 19.86-90, trad. Carlos A. Nunes. Sobre o episódio cf., entre outros, ADKINS, 1960, p. 50 ss; DODDS, 2002, p. 11-26 e 187; MACKENZIE, 1981, p. 83-87; VLASTOS, *Plato's Universe*, 2005, p. 13-17, que dá uma interessante descrição do fenômeno: “[...] *ate* não implica que o homem seja transformado num fantoche, realizando ações sem as correspondentes percepções, desejos e intenções: não se imagina que a divindade intrusa mova os músculos e ossos do homem, mas sim que tenha alcançado o mais íntimo de seu ser. Sua experiência privada – seus sentimentos, aspirações, seu sentido do bem e do mal – toda sua psiquê parece ter sido invadida

ações que não sente como ditadas ou comandadas por si, por aquele eu com o qual de ordinário se identifica, uma das formas de traduzir esse fenômeno psíquico é por meio de uma atuação externa, seja um deus, seja outra entidade sobrenatural.

Essa mentalidade desaguaria na formulação socrática de que o homem comete o mal involuntariamente, ideia essa que, aliás, não constituía propriamente uma novidade no pensamento grego⁹⁰, e que Platão, para quem o verdadeiro eu é a alma racional⁹¹, acolheu com naturalidade. E, uma vez engendrada a ideia de que o homem pratica o mal contra a sua intenção e contra o seu maior interesse, apenas um passo era necessário para chegar à concepção da injustiça como doença da alma.

Em *Leis*, como visto, o princípio *oudeis hekon hamartanei*, a partir do qual a legislação penal é estruturada, explica que a punição, mais do que a retribuição devida por um malfeito, seja concebida como medida destinada a curar o criminoso de uma doença, da qual ele padece em detrimento de seu mais precioso bem, a alma. Na obra, a justiça é também definida em termos de uma harmonia entre dores e prazeres, de um lado, e razão de outro, e prevalece a noção de que a justa medida é o que garante o máximo de prazeres com o mínimo de sofrimentos, como se vê na demonstração de que a vida do homem temperante é mais feliz do que a do intemperante, levada a efeito no Livro V (732e ss.). Esse universo de ideias, presentes já nas obras da maturidade, ganha novos matizes nos diálogos tardios, como se verá.

pela divindade, de tal modo que a mente do agente é naquele momento exatamente aquilo que o deus queria que fosse. Então, o ato é propriamente do homem. Ele diz: 'eu faço isso assim e assim'. E mais tarde: 'eu fiz isto'. E outros dizem: 'você está fazendo isto, você fez isto'. E no entanto, o ato *não* é seu, já que *ele não teria escolhido praticá-lo* se estivesse agindo de acordo com aqueles hábitos e propósitos que o caracterizam, aqueles traços de personalidade, interesses e compromissos que constituem sua identidade social." (grifos do original) Vlastos sustenta que a crença na *ate*, "[...]embora mais óbvia nos poemas homéricos do que em qualquer outra parte da literatura grega, não está de modo algum restrita à idade arcaica e heróica, como parece sugerir Dodds. É um traço permanente da visão de mundo grega, que persiste durante o quinto e mesmo o quarto século, e que portanto é aceita por contemporâneos dos *physiologi*, e de Platão e Aristóteles também."

⁹⁰ DODDS, 2002, p. 25: "[...]os chamados paradoxos socráticos de que 'virtude é conhecimento', e de que 'ninguém age erradamente de maneira proposital', não eram novidades, mas uma formulação generalizada e explícita daquilo que por muito tempo havia sido um arraigado hábito de pensamento."

⁹¹ IGLÉSIAS, *A Descoberta da Alma*, 1998, p. 59-60.

Tal como na digressão do *Teeteto*, acima analisada, nas *Leis*, o Ateniense afirma que o pior castigo decorrente da má ação é assemelhar-se a homens perversos e afastar-se dos bons, o que sucede por força da lei segundo a qual *o semelhante é caro ao semelhante*, que leva o injusto e imoderado a ser abandonado pelo deus ao passo que o justo e moderado aproxima-se da divindade. (IV, 716a-e; V, 728b-c). Essas noções são amplamente desenvolvidas no Livro X, cujo núcleo consiste na demonstração da existência dos deuses.

É de se notar que, no contexto das *Leis*, a religião tem relevância política e é assunto do qual o legislador não pode descurar. Na concepção do Ateniense, a crença nos deuses mostra-se imprescindível à boa ordem da cidade não só porque aquele que acredita nos deuses jamais cometeu voluntariamente uma ação ímpia, mas em especial porque, tendo assento divino, a norma legal e, em última análise, o conceito mesmo de justiça, ficam ao abrigo das teses sofisticadas que lhes outorgavam o estatuto de triviais convenções humanas⁹². Portanto, dentro do projeto político das *Leis*, é essencial instituir normas contra a impiedade, que, segundo o Ateniense, pode manifestar-se de três maneiras: pela negação da existência dos deuses; pela afirmação de que os deuses não se importam com os homens; ou pretendendo-se que os deuses possam ser subornados com orações e oferendas. (885b) Considerando ainda que a persuasão é mais eficaz que a repressão, o Ateniense convida seus companheiros a elaborar preâmbulos a tais leis, por meio dos quais os cidadãos sejam convencidos, pela verdade dos argumentos, de que os deuses existem, são bons e honram a justiça. (885d-e; 887b-c)

Segundo Clíncias, a tarefa não apresentaria maiores dificuldades. Para ele, a Terra, o Sol, todo o conjunto dos astros, bem como a maravilhosa ordenação das estações do ano são a maior evidência da existência dos deuses, sendo

⁹² Nesse sentido, BRISSON, *Une comparaison entre le livre X des Lois et le Timée*, 1995, p.116; CARONE, *A Cosmologia de Platão e suas Dimensões Éticas*, 2008, p.240; MAHIEU, *La doctrine des athées au X. Livre des Lois de Platon*, 1963, p. 5: “[...]há um segundo motivo mais profundo que, no plano filosófico, justifica a inserção de uma teodiceia no conjunto das Leis. Trata-se da questão do fundamento de toda a legislação: se pretende salvar sua obra do relativismo preconizado por Protágoras e seus seguidores, Platão deve ancorá-la no absoluto. Que esta seja sua intenção resulta da frase que abre o diálogo e de muitas outras passagens.”

desnecessárias quaisquer outras provas⁹³. No entanto – prossegue o Ateniese – alguns homens maus negam a existência dos deuses. E a causa desta grave corrupção, que leva os homens a descrerem da existência dos deuses não é a incontinência em relação a prazeres e apetites, como se poderia pensar, mas sim uma falha de outra ordem, uma penosa ignorância, que passa por grande sabedoria. (886a-e)

São essas novas doutrinas que ele passa então a expor minuciosamente (888e-890a), para em seguida refutá-las⁹⁴. Afirma-se que todas as coisas chegam à existência em parte graças à natureza (*physis*), em parte graças à arte (*techné*) e em parte graças ao acaso (*tyche*). Segundo os defensores desse que é tido como o mais sábio dos discursos, fogo, terra, água e ar seriam os elementos primordiais, a que dão o nome de *natureza*. De suas interações e combinações fortuitas passaram a existir a Terra, o Sol, a Lua e os astros, corpos desprovidos de alma, e tudo que o céu abarca, inclusive vegetais e animais. Nada disso em virtude de uma inteligência ou graças à divindade, mas pelo duplo efeito da natureza e do acaso. Apenas as coisas secundárias são produzidas pela arte, que recebe da natureza os produtos primários e os modela. A arte, produto posterior destas causas, sendo ela mesma mortal e regida por princípios mortais, participa em diminuta porção da realidade verdadeira. E as conclusões últimas de tais doutrinas configuram uma séria impiedade: os deuses existiriam por arte, e não por natureza, fruto de convenções que diferem de um lugar para outro. Da mesma forma, a justiça e as leis são produto da arte, e não existiriam em absoluto por natureza.

⁹³ Sobre a ordenação dos astros, regularidade das estações e a justiça, v. interessante observação de KAHN, *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge University Press, 1979. Trad. em Português: *A arte e o pensamento de Heráclito*, 2009, p.40-42, segundo o qual “(Heráclito) generaliza a noção de justiça, aplicando-a a toda manifestação particular da ordem cósmica.”

⁹⁴ VLASTOS, 2005, p.21-25, observa uma importante diferença entre os *physiologoi*. Enquanto os primeiros, como Heráclito e Anaximandro, idealizavam a ordenação do universo físico também em termos morais, duas gerações mais tarde, atomistas como Leucipo e Demócrito conceberiam o universo como estritamente não moral, produzido apenas por causas mecânicas. No mesmo sentido, KAHN, 2009, p. 40-42, 243-244 e 428-429. Parece que a crítica de Platão no Livro X dirige-se apenas aos atomistas. Em sentido contrário, VLASTOS, 2005, p. 23-26, para quem haveria uma diferença irreconciliável entre Platão e todos os *physiologoi*, inclusive Heráclito. Os últimos, mesmo aqueles que admitem um princípio ordenador do Cosmos, sustentam que tal ordem seria imanente à natureza, enquanto que Platão, no *Timeu*, estaria falando de um deus transcendente. Para BRISSON, 1995, p.117-118, os sábios modernos mencionados na passagem seriam, genericamente, os pré-socráticos.

Na passagem em exame Platão estabelece uma contraposição entre duas visões de mundo. De um lado, o pensamento tradicional, representado por Clíncias, para quem a existência dos deuses é uma verdade auto-evidente, que decorre da simples observação dos fenômenos naturais. De outro lado, a doutrina dos sábios modernos, uma ignorância travestida de ciência que, toldando uma intuição espontânea, impede os homens de perceber o que há de divino e superior na ordenação da natureza, a inteligência que rege os movimentos da Terra e dos demais corpos celestes, ignorância essa que os leva a afirmar que os astros não passam de pedra e terra, indiferentes aos assuntos humanos. No lugar de um universo animado, regido por um *logos* superior, matéria inerte. Em vez de causação inteligente, acaso.

Essa doutrina é refutada pelo Ateniense a partir da ideia da precedência da alma sobre o corpo (*soma*). Nada corpóreo pode ser causa de seu próprio movimento, razão pela qual forçosamente se conclui que a alma é a causa primeira de toda geração, de toda mudança e dos arranjos sucessivos das coisas corpóreas. Nisto residiria o erro precípua da doutrina combatida: fazer do elemento ulterior, o corpo, o elemento primário. (891e-892e) A partir de uma análise dos diversos tipos de movimento, que encontra um paralelo no *Timeu*, o Ateniense conclui que o movimento capaz de mover a si mesmo é infinitamente superior aos demais, com relação ao qual todos os demais são secundários (894d), movimento este que corresponde com justeza ao conceito de alma (896a-b).

Se, pelo termo *natureza*, pretende-se designar as coisas primeiras, demonstrado que a alma, e não o fogo ou o ar, foi produzida em primeiro lugar, forçoso é concluir que a alma pode ser descrita como uma existência superlativamente natural, que tem primazia sobre quaisquer coisas corpóreas (892c; 896c). Sendo a alma anterior ao corpo, também as coisas que lhe são afins – opinião, pensamento, arte e lei – serão necessariamente anteriores a extensão, largura, profundidade e força do corpo. Além disso, deve-se concluir que os grandes e principais trabalhos são produzidos pela arte, enquanto os produtos ditos “naturais” serão secundários, devendo sua origem à arte e à razão. (892b;896d)

Visto que a alma é a causa do bem e do mal e de todos os opostos, que controla e reside em todas as coisas movidas em todas as partes, deve ela também governar o céu. Constatando a existência de dois padrões, um conforme à razão e ordenado, outro irracional e desordenado, o Ateniense conclui que existiriam ao menos duas almas, uma boa e uma má⁹⁵. Todos os movimentos ordenados dos astros, os raciocínios do intelecto, tudo o que é guiado pela retidão, para a justiça e a felicidade devem ser dirigidos pela alma boa. Ao contrário, a alma má gera resultados opostos, produzindo movimentos desordenados e loucos. Ora, uma vez que o céu e os astros apresentam movimentos conforme à razão, impõe-se a conclusão de que a alma boa comanda a revolução do céu, do Sol, da Lua e dos demais astros, sendo correto afirmar que os astros são movidos por almas, que devem com propriedade ser chamadas de deuses. (896d-899b)

Demonstrada a existência dos deuses, o Ateniense passa a refutar a segunda impiedade, qual seja que seriam eles indiferentes ao destino humano. Os deuses, sendo maximamente bons, cuidam pela excelência de tudo e não negligenciam as vidas humanas. Tal como um médico não seria considerado hábil se descuidasse as partes menores do corpo do doente, não se pode pensar que os deuses não cuidem das vidas humanas por considerá-las insignificantes para o Todo. No entanto, os deuses arranjam as partes em vista do Todo, e não o contrário, razão pela qual, na vasta ordem do universo, incapazes de vislumbrar a totalidade das coisas, não somos capazes de perceber que a justiça está sendo realizada. (899d-903a)

Se os argumentos acima expostos forçam o ímpio a reconhecer o erro de suas opiniões sobre os deuses, é ainda necessário persuadir o jovem por meio de mitos que atuem como encantamentos (903b). Tendo que cuidar do Todo sem

⁹⁵ Esta passagem, em que o Ateniense cogita da existência de pelo menos duas almas que governariam o céu, é polêmica, em face do aparente conflito com o *Timeu*, onde se afirma a existência de uma alma do mundo (v.g. 34b, 41d). Na verdade, a contradição é mais fictícia que real, devendo-se entender que Platão, aqui, faz referência a dois padrões, cuja combinação produz o mundo sensível, e que no *Timeu* (47e-48a) são designados Razão e Necessidade. A respeito, cf. dentre outros, VLASTOS, 1939, p. 77-82; SOLMSEN, *Plato's Teology*, 1942, p. 141-142; CHERNISS, *The Sources of Evil According to Plato*, 1971, p.250-252; GUTHRIE, 1979, p. 93-97; STALLEY, 1983, p. 172-173; BRISSON, 1995, 123-125; LISI, 1999, p.210, n. 52; BRISSON; PRADEAU, 2006, p. 347, n. 62; ROBINSON, *Plato's Psychology*. University of Toronto Press, 1995. Trad. em Português: *A Psicologia de Platão*, 2007, p. 192-196; e CARONE, 2008, p. 241 ss.

descurar de suas ínfimas partes, o divino *Jogador, nosso Rei*⁹⁶, arranhou as coisas de tal modo que os semelhantes se atraíam. Por força dessa lei, o malvado é punido sendo atraído para o mal que se lhe assemelha, enquanto as boas ações encaminham o homem na direção do bem. Nesse trecho, o Ateniense adverte os jovens de que cada um é responsável por escolher o vício ou a virtude, determinados por nossos desejos e pela natureza de nossas almas. Como entender esta afirmação, em face das passagens do Livro IX em que o Ateniense afirmou à exaustão a máxima *oudeis hekon hamartanei*? A aparente contradição se explica pelas diferentes perspectivas pelas quais o assunto é abordado nas duas passagens.

No Livro IX, o objetivo visado pelo Ateniense é enunciar seu princípio maior acerca da ação e traçar as bases da teoria da punição que fundamenta a legislação penal por ele idealizada. O sentido desse princípio foi sendo elucidado em diversas passagens ao longo da obra e é ilustrado pela metáfora das marionetes divinas: as emoções são pulsões que o homem não controla de todo, daí a necessidade de educá-las desde muito cedo na direção da virtude. Somente um correto condicionamento emocional pode efetivamente moldar a conduta humana, pois o homem é movido sobretudo pelas emoções. A razão, se esclarece, não é o motor da ação.

Já no Livro X o enfoque está em combater a impiedade, refutando as teses vigentes à época, determinantes da corrupção dos jovens. Nesse contexto, o Ateniense, tal como um pai para o filho, exorta os mais jovens a observar a conduta virtuosa, advertindo-os de que as más ações os encaminharão para a região onde prevalece o mal e que, portanto, é necessário optar pelo bem. Para Platão, se as ações más não são intencionais, nem por isso o homem deixa de ser responsável por elas e, principalmente, por elas afetado, já que seus efeitos voltam-se contra seu autor. Portanto, ainda que admitindo que o homem não comete o mal voluntariamente – já que ninguém poderia desejar ser miserável⁹⁷ –

⁹⁶ SOLMSEN, 1942, p. 154, registra que o termo *petteutés* (903d6), o divino jogador de *petteia*, seria um termo de Heráclito. Para KAHN, 2009, p. 352. n.302, “Essa misteriosa passagem platônica (903-904) é literalmente assombrada por reminiscências heraclitianas.”

⁹⁷ No *Mênon*, 77b ss, Sócrates argumenta que desejar coisas más significa desejar que tais coisas lhe aconteçam, acreditando assim obter algum proveito, o que vem a ser ignorância. Desejar coisas más acreditando que elas trazem danos é o mesmo que desejar ser miserável e ninguém deseja ser miserável.

é necessário advertir que, de toda sorte é ele responsável pelos atos que pratica e que estes moldam seu caráter, ou seja, seu destino.

As passagens do Livro X acima examinadas suscitam o exame das fontes do mal no pensamento platônico, tema intimamente relacionado com a questão da responsabilidade moral. E, realmente, é grande a divergência entre os estudiosos acerca do assunto. Segundo alguns, o filósofo teria progressivamente mudado de posição acerca do problema: se de início esta fonte estaria localizada no corpo ou na matéria, na evolução de seu pensamento ele teria acabado por atribuir à alma a causa do mal. Nem mesmo entre os que pensam que, para Platão, o mal teria uma única origem há unanimidade sobre qual seria esta fonte. Outros doutrinadores apontam a existência de dois conceitos irreconciliáveis convivendo lado a lado. Há ainda aqueles que sustentam que o filósofo nunca esteve seriamente preocupado com o assunto⁹⁸.

Esta última afirmação não pode deixar de causar surpresa. É verdade que Platão não elaborou uma teoria organizada sobre o mal, assim como nele também não se encontra propriamente uma doutrina das Ideias. A falta de sistematização é uma característica de seu pensamento, e decorre da estrutura das obras, sob a forma de diálogos⁹⁹. No entanto, este traço distintivo de sua obra não autoriza a conclusão de que o problema do mal não estivesse no foco das cogitações do filósofo. Com efeito, é difícil conceber uma doutrina ética que não leve em conta a questão da natureza do mal, já que toda a discussão da Ética gira em torno do posicionamento do homem frente ao mal.

⁹⁸ CHERNISS, 1971, p. 244, n.1, sumariou as diversas interpretações dos estudiosos acerca do problema da origem do mal no pensamento de Platão. Assim, dentre aqueles que apontam o corpo ou a matéria como fonte do mal encontram-se Vlastos, Festugière e Pétremont. Entre os que apontam a fonte do mal na alma ou num elemento irracional da alma estão Wilamowitz-Moellendorff, Chilcott, Taylor, Cornford e Morrow. Para Zeller, em todos os diálogos anteriores às *Leis*, a origem do mal estaria na matéria; já em sua última obra, Platão menciona a existência de uma alma má do mundo. Segundo Greeve, Platão inicialmente teria identificado no corpo ou na matéria a fonte do mal e, progressivamente, passou a atribuir essa fonte à alma. Sesemann identifica no sistema platônico duas fontes do mal, que conflitam quando postas uma em face da outra. Se, para Palas, o problema do mal nunca teria seriamente preocupado Platão, em sentido diametralmente oposto, Solmsen assevera que o problema do mal teria importância central em seu pensamento. Por fim, Meldrum salienta as discrepâncias nas afirmações de Platão a respeito do mal.

⁹⁹ A observação é de CHERNISS, 1971, p. 245.

Para Guthrie¹⁰⁰, as referências sobre a natureza e as fontes do mal estariam esparsas nos diálogos e, em parte alguma de sua obra, Platão teria elaborado uma doutrina sobre o tema. Por tal motivo, não se deveria supor que o filósofo tivesse elaborado uma solução para a questão da natureza e das fontes do mal ou mesmo que seus pontos de vista sobre o assunto tenham-se mantido consistentes ao longo de sua obra.

Feita tal ressalva, pode-se constatar que a mesma ideia expressa no *Teeteto*, segundo a qual o mal não pode ser atribuído aos deuses, estando relegado à esfera dos assuntos humanos já se encontraria na *República* (379c-c). A descrição da Ideia do bem no livro VI da *República* explica a indissociabilidade do ser e do bem. Assim sendo, nada no mundo sensível pode aspirar à perfeição, pois a natureza mortal e mutável não poderia alcançar a excelência dos modelos celestes. No entanto, em Platão o mal não revestiria apenas este aspecto negativo. Os entes no mundo sensível, a despeito de sua intrínseca imperfeição, desempenham suas funções melhor ou pior e, em consequência, possuem uma excelência ou virtude (*arete*) próprias. A privação desta excelência pode constituir uma força ativa do mal. Assim como uma podadeira desprovida de sua excelência de corte pode danificar a videira¹⁰¹, similarmente, o mal moral do ser humano sem dúvida constitui uma poderosa força ativa do mal. Não obstante, resultaria também de uma deficiência, uma vez que Platão nunca se teria afastado da concepção socrática de que a causa do mal é a ignorância, sendo, portanto, involuntário.

Para Platão o mal existiria tanto no ser humano como na natureza como um todo e abrangeria defeitos físicos e morais dos seres vivos, bem como disfunções dos objetos inanimados. No *Fédon* (66b-e), é dito que o homem comete pecados porque a alma, em sua associação com o corpo, é corrompida e esquece as Ideias. Desencarnada, em toda a sua pureza, a alma seria perfeitamente boa. Esse quadro se completaria na *República*, com a noção de conflito interno entre as três partes da alma encarnada. Por fim, o *Timeu* esclarece

¹⁰⁰ GUTHRIE, 1979, p. 92-97; 364-365. A posição do autor será examinada nos parágrafos seguintes.

¹⁰¹ GUTHRIE, 1979, p. 93, menciona que o exemplo estaria na *República* (353e). A passagem referida parecer encontrar-se em 353a.

que o cosmos, apesar de criado por uma razão divina, de acordo com o modelo fornecido pelas Ideias, carrega as deficiências e defeitos inseparáveis de sua realização física no espaço. Assim, Platão teria atribuído a causa do mal ao corpo ou à matéria ou, ainda, ao elemento corpóreo existente na composição do cosmos, como afirmado no *Sofista* (273 b).

Ainda segundo Guthrie, apenas em *Leis* teria ocorrido uma mudança na posição mantida em todos os diálogos anteriores. Considerando a passagem do Livro X, acima já referida, na qual o Ateniense menciona a existência de, pelo menos, duas almas responsáveis pelos movimentos do mundo, uma atuando o bem e outra o mal, a conclusão do autor é que não é possível afirmar com certeza se Platão teria ou não renunciado à sua visão anterior, de acordo com a qual o mal provinha da matéria ou do corpo.

Distinta é a posição de Carone, em sua interpretação sobre as fontes do mal a partir da leitura do Livro X das *Leis*. A fim de refutar as doutrinas mecanicistas dos *physiologoi*, Platão começa por demonstrar a antecedência da alma sobre o corpo, que é apresentada como uma prioridade do que move sobre o que é movido, o que, por si só, não é suficiente para provar a existência dos deuses. Faz-se necessário, ainda, demonstrar que a alma dos deuses é puramente racional e boa. De fato, nada garante que o universo esteja organizado por uma alma boa. Pode-se conceber o mundo sob o governo de um demônio mau, ou de uma alma apenas contingentemente boa, que alterne ciclos cósmicos de ordem e de desordem. Assim, reconhecendo a ambivalência ética da alma, que afirma ser a causa de todos os movimentos e também princípio de todos os contrários, inclusive do bem e do mal, Platão pergunta-se se a alma encarregada do cosmos seria do tipo bom ou mau.

A partir da constatação dos movimentos regulares e ordenados dos astros, aparentados aos raciocínios do intelecto, pode-se inferir a existência de um intelecto bom e racional responsável pelo governo do universo, restando claro que a alma má do cosmos foi apenas uma hipótese afastada por Platão. Entretanto, a fim de manter-se fiel ao princípio segundo o qual os efeitos maus no universo são causados pela alma, é necessário reconhecer a existência de um tipo mau de alma.

Ora, se o mal moral pode ser claramente atribuído às almas humanas más, o mal natural permanece por ser explicado. Segundo a autora, a concepção dita “moderada” da alma má que, sem ser um deus, atuaria como um “princípio da matéria”, é incompatível com a afirmação de Platão de que do próprio universo é um deus (VII,821a) e que o deus é causa somente do bem (X, 899b5-7), não se podendo logicamente admitir dois princípios num nível cósmico causando o bem e o mal. Por razões análogas, não se poderia encarar a alma má como uma faculdade irracional da alma do mundo. A conclusão é que o argumento desenvolvido por Platão no Livro X das *Leis* é incompatível com uma explicação para o mal que lhe atribua um fonte cósmica.

Examinando o modo de operação da lei de justiça cósmica (900d-905d), a autora conclui que Platão teria chegado a uma concepção orgânica do universo, como um sistema auto-regulador, em cujo contexto as ações humanas teriam um efeito em larga escala. Nesse sentido, o homem, dotado de autodeterminação, é um agente responsável e suas ações, boas e más, contribuem para o governo do cosmos; a desordem humana é concebida como uma perturbação cósmica e, em última análise, as almas humanas seriam a fonte de todo mal, moral e natural.

Contudo, o mais consistente trabalho acerca do tema em foco parece ainda ser o de Cherniss¹⁰², para quem uma leitura sinóptica dos diálogos revelaria, por baixo de afirmações aparentemente díspares sobre as fontes do mal, uma doutrina bastante complexa, perfeitamente congruente com a teoria da realidade de Platão. Numa primeira acepção, o mal seria uma deficiência do mundo sensível. Sendo mero reflexo ou imagem do mundo das Ideias, faltaria ao mundo sensível a perfeição que só pode existir naquele. Desta insuficiência da cópia frente ao modelo decorre, necessariamente, que todo o mundo sensível esteja envolvido numa derrogação da realidade. O mal, então, é dito negativo porque é privação da superior realidade que só se encontra nas Ideias. É esse o sentido a que alude a passagem do *Teeteto* acima enfocada, noção expressa em termos similares no *Filebo* (25e-26b).

¹⁰² CHERNISS, 1971, 244-258.

A concepção platônica acerca do mal melhor se esclarece numa leitura atenta do *Timeu*, onde Platão declara que o demiurgo criou este universo de modo que as coisas fossem tão boas quanto possível. Visto que o demiurgo não cria a partir do nada – as Ideias e o espaço não foram criados – sua ação não tem o condão de anular o mal negativo, estando ele adstrito a organizar e delimitar as coisas criadas para aproximá-las o melhor possível das Ideias. Dessa forma, o cosmos fenomênico é o resultado da combinação de causação inteligente e da “necessidade”, ou causa aleatória. O mito do demiurgo simbolizaria o fator de causação racional deste mundo.

Para Platão, nada corpóreo ou espacial poderia ser causa de seu próprio movimento. Essa ideia, formulada inicialmente no *Fedro* (245c-246a), foi, como visto acima, retomada e desenvolvida no Livro X das *Leis*. Se, portanto, a causa de todo movimento corpóreo é a alma, na concepção platônica a matéria não poderia ser considerada a causa do mal¹⁰³.

Por outro lado, é certo que algum mal tem sua causa imediata no movimento psíquico da alma: há no cosmos almas que geram maus efeitos porque são elas mesmas más. A alma é boa ou má conforme seu conhecimento ou ignorância. Assim, a alma, ignorante ou esquecida da natureza das Ideias, pode causar o mal onde quer provoque mudanças no mundo sensível. Nesse sentido, caberia falar de um mal positivo, gerado pelos movimentos mal direcionados das almas más. Por seu turno, o mal positivo pode ser entendido em duas acepções distintas: absoluto ou relativo. No primeiro caso, trata-se do mal provocado no mundo fenomênico pela alma atuando intencionalmente, porém ignorante da verdade. Já o mal positivo, mas relativo, seria aquele produzido secundária e incidentalmente pelas ações da alma, seja ela virtuosa ou má, como desdobramentos necessários e não previsíveis de sua influência direta sobre os entes físicos.

Sem sombra de dúvida, a análise feita por Cherniss acerca da doutrina platônica sobre as fontes do mal é fruto de uma compreensão abrangente da obra do filósofo, tendo a inegável virtude de conferir coerência às diversas passagens

¹⁰³ CHERNISS, 1971, p. 248-250.

sobre o mal nos distintos diálogos. Sem prejuízo de suas conclusões, poder-se-ia, talvez, acrescentar que, ao menos em um aspecto, parece ter ocorrido uma evolução no pensamento de Platão a respeito do problema em tela.

De fato, de início a atenção de Platão parece estar voltada para a compreensão do mal na esfera humana e sua visão sobre o assunto é dicotômica, mais esquemática e ascética. A alma é pura e o mal é atribuído à influência nociva exercida pelo corpo. Este é a fonte das impurezas, que toldam nossa compreensão. Essa primeira abordagem de Platão sobre o mal encontra sua melhor expressão no *Fédon*: a sabedoria consiste em reduzir ao máximo possível o comércio e o contacto da alma com o corpo (67 a); a morte representa a libertação da alma do obstáculo do corpo.

Na *República*, a categórica oposição corpo vs. alma dá lugar ao conflito entre os elementos da alma, onde a parte racional é obscurecida pela parte apetitiva. O reconhecimento da existência de um elemento irracional na própria mente¹⁰⁴ implica, tacitamente, a admissão de que o mal está não só no corpo mas também na alma. Ao invés da oposição corpo mal vs. alma boa, Platão estabelece um paralelo. Se o corpo pode sofrer males, tais como doenças e deformidades, de forma análoga a alma doente é a alma injusta.

Progressivamente, o foco de Platão muda e mesmo o mal na esfera humana passa a ser explicado a partir de sua cosmologia. O mal é inerente ao mundo sensível, dada sua natureza de cópia forçosamente imperfeita, desprovida da realidade do mundo das Ideias, e não pode deixar de existir em tudo o que foi criado e está sujeito à mudança. Bem compreendida a fonte do mal na escala cósmica, é possível explicá-lo no mundo sensível, inclusive na esfera das ações humanas.

De fato, dois aspectos são dignos de nota nas passagens do Livro X, aqui analisadas e, como dito, já prenunciados nos Livros IV e V(716 c-d;728b-c)¹⁰⁵. O primeiro diz respeito à afirmação da existência de certa lei de afinidade que regeria o mundo, segundo a qual o semelhante atrai o semelhante. Por força dessa lei, as ações praticadas produzem por si mesmas um efeito inevitável, como que

¹⁰⁴ DODDS, 2002, p. 214.

¹⁰⁵ Sobre as ideias abaixo desenvolvidas, cf. SAUNDERS, 1973, a.

automático, construindo o caráter e pavimentando o destino do homem. O segundo aspecto, decorrência do primeiro, refere-se ao mecanismo de punição dos injustos.

Diferentemente do que se vê na *República* e em outros diálogos da maturidade, a punição pelo mal perpetrado neste mundo dispensa julgamentos *post mortem*. Não mais se faz necessária a intervenção de um julgador, que imponha ao malvado penas a serem suportadas no Hades, onde, por fim, a alma do homem mau receberá a merecida punição pelas injustiças cometidas em vida. Agora, como decorrência da lei natural que rege o cosmos, praticamente uma lei física de gravitação¹⁰⁶, as boas ações nos tornam melhores, as más ações nos tornam piores e nos encaminham naturalmente para o convívio com o mal e com os malvados, sendo esta a verdadeira punição reservada aos homens injustos. O inferno do malvado, mais do que um lugar definido, é um estado de espírito¹⁰⁷. De toda sorte, a sobrevivência da alma após a morte – tema que nas *Leis* parece ficar em aberto¹⁰⁸ – não é mais condição para que o injusto receba a punição merecida e a justiça enfim se cumpra.

Um dos mais densos estudos sobre o mal é o *Macbeth*, de Shakespeare, como de resto, aliás, são as suas grandes tragédias do período maduro. Ao contrário de Ricardo III, o vilão prototípico, concebido quando o autor dava ainda seus primeiros passos no estudo da alma humana, Macbeth é apresentado ao início da peça como um guerreiro nobre, um homem valoroso cuja natureza, segundo sua esposa, está *por demais cheia do leite da bondade humana*¹⁰⁹. E nesse detalhe revela-se a sutileza de Shakespeare: a queda de Macbeth nos toca mais de perto porque ele é um de nós, é qualquer um de nós – o que é outra forma de dizer que na alma de todo homem se abriga o mal.

¹⁰⁶ DODDS, 2002, p. 223 a respeito de uma passagem do Livro X (904c-905d) das *Leis: a lei da justiça cósmica é uma lei de gravitação espiritual*. A mesma ideia já fora formulada por SOLMSSEN, 1942, p. 157, ao comentar o Livro X das *Leis*.

¹⁰⁷ DODDS, 2002, p. 223.

¹⁰⁸ CARONE, 2008, p. 266, observa que é difícil saber, no contexto das *Leis*, quão seriamente Platão estaria comprometido com a escatologia e a doutrina da reencarnação, mencionadas como “histórias”. Segundo a autora, a passagem de *Leis* IV 712 b-c, “onde nos é dito que a procriação é a maneira – e não apenas uma maneira – de que dispõem os seres humanos de participar da imortalidade (como em *Banquete* 207d).” O certo, porém, é que, se a teoria ética formulada em *Leis* não exclui a sobrevivência da alma após a morte, tampouco dela depende.

¹⁰⁹ Ato I, Cena V.

Pois é esse homem com o qual tão facilmente nos identificamos que, movido pela ambição e instigado por sua esposa, tira a vida de seu rei, primo e hóspede, usurpando o trono da Escócia, e assim fazendo cumprir o vaticínio das três feiticeiras que encontrara na charneca. Se a lei de atração dos semelhantes, de que fala Platão, parece sugerir que as ações humanas produzem reflexos no cosmos¹¹⁰, no *Macbeth* o assassinato de Duncan reverbera nos céus, acarretando uma ruptura da ordem natural. Na noite do crime, o dia não nasce, um falcão é trucidado por uma coruja, e dois cavalos do rei, como feras, fogem das cocheiras e mutuamente se devoram¹¹¹. Alguns versos ao final da peça, em especial, merecem ser transcritos por retratarem a devastação interior causada pela maldade num modo que guarda singular sintonia com a concepção platônica:

*Ela deveria ter morrido mais tarde:
Sempre haveria um tempo para tal palavra.
Amanhã, e para amanhã, e para amanhã,
Arrasta-se em passos triviais, dia após dia,
À última sílaba do tempo inscrito:
E todos os nossos ontens têm revelado tolos
A caminho da morte empoeirada. Fora, fora, breve chama!
A vida não passa de uma sombra errante; um pobre ator
Que se pavoneia e grita sua hora sobre o palco,
E então não é mais escutado: é um conto
Contado por um idiota, cheio de som e fúria
Significando nada.¹¹²*

Ao ser informado da morte da esposa, Macbeth vive o momento do encontro consigo mesmo. Ao enfim confrontar seu ineludível destino mortal, os crimes que praticou, agora, voltam-se contra seu autor, sob a forma de um universo que perdeu a toda a razão de ser. Para ele, o mundo tornou-se terra arrasada, e a vida não tem propósito. Como o *Macbeth* bem ilustra, no pensamento último de Platão o homem deve aproximar-se do padrão divino não porque uma divindade vingadora virá punir seus malfeitos, nesta vida ou na vida

¹¹⁰ Nesse sentido, cf. CARONE, 2008, p. 241 ss.

¹¹¹ Ato II, cena IV.

¹¹² *She should have died hereafter:/There would be a time for such a word./To-morrow, and to-morrow, and to-morrow,/Creeps in this petty pace from day to day,/The last syllable of recorded time:/And all our yesterdays have lighted fools/The way to dusty death. Out, out, brief candle!/Life's but a walking shadow; a poor player./That struts and greets his hour upon the stage./And then is heard no more: it is a tale/Told by an idiot, full of sound and fury./Signifying nothing.* (Act V, Scene V, tradução própria)

eterna, mas porque aproximar-se do divino, do bem, da perfeição é o único comportamento capaz de conferir sentido à vida humana. O mal corrói o injusto retirando-lhe o significado de sua própria existência, bem como do cosmos. Para o velho Platão não é mais necessário aguardar a morte para que cada um receba de uma divindade vingadora o merecido destino – inferno para os maus, bem-aventurança para os bons. Num mundo de homens adultos, ninguém pode libertar-se das consequências dos atos que pratica: se o homem justo constrói para si um mundo harmonioso, governado pela justiça; o malvado condena-se a viver num mundo que é o reflexo dos atos que pratica, um mundo sem sentido em que a maldade e a injustiça prevalecem. Nada externo a nós mesmos – demônio ou divindade vingadora – pode nos punir, no sentido de que essa punição será sempre circunstancial. Nossos atos nos revelam quem verdadeiramente somos e, mesmo se esta consciência nunca chega a nos alcançar, o fato é que nosso caráter molda nossa visão do mundo. Se, como sustenta Cherniss, é possível ver, na obra de Platão, uma consistente doutrina sobre as fontes do mal, parece também correto afirmar que suas concepções sobre o mal tornaram-se, ao longo de sua vida, mais complexas e refinadas, de forma tal que sua cosmologia explica e fundamenta sua ética e sua política.