

5.

Conclusão

No presente trabalho, buscou-se investigar as respostas dadas por Platão – segundo o qual ninguém comete o mal voluntariamente – para as seguintes perguntas: 1 –o que fundamenta a responsabilidade do homem pelas más ações que comete? 2 – da perspectiva do interesse do sujeito agente, o que justifica agir de forma justa?

A fim de compreender o desenvolvimento do pensamento do filósofo, no que diz respeito à ação, no Capítulo 2 viu-se o tratamento dado ao problema da acrasia, em sua relação com a máxima socrática segundo a qual ninguém é voluntariamente mau. De uma primeira formulação, no *Protágoras*, onde a existência do conflito interno de vontades é negada, Platão evoluiu para uma solução distinta na *República*, com a ideia da alma composta de três elementos ou partes, cada qual com seu desejo próprio. Ora, se pelo menos a partir da *República*, ele parece haver admitido a possibilidade do conflito interno de desejos, verificou-se que essa nova concepção do tema não resultou na rejeição da tese de que ninguém comete o mal involuntariamente, mencionada em diversas obras consideradas posteriores, inclusive nas *Leis*.

Constatou-se, ainda, que essa tese gradativamente adquiriu um novo significado. Assim é que, no *Protágoras*, a ação parece ser considerada voluntária no sentido usual do termo, e involuntária seria a falha intelectual do agente na correta valoração de prazeres e dores. No *Górgias*, a partir de uma elaborada análise da ação, Platão distingue o objeto imediato da meta final da ação, vinculando o querer (*boulesthai*) a esta última, o verdadeiro bem. Nesse hiato entre a finalidade imediata e a meta final de toda ação um erro pode ocorrer, levando o agente a agir em sentido contrário ao fim último por ele almejado. Assim, a partir desta distinção, pode-se afirmar que, se o agente desvia-se de seu objetivo final, sua ação é involuntária. E, a partir do *Górgias*, este passa a ser o

sentido de involuntário. Sem que a formulação do *Górgias* tenha sido abandonada, nos diálogos posteriores resta mais e mais evidente que, para Platão, o homem não controla os fatores determinantes da injustiça, que residiriam basicamente em educação e hereditariedade.

No Capítulo 3, examinou-se, à luz das passagens centrais do Livro IX das *Leis*, o problema do fundamento da responsabilidade moral sob o enfoque objetivo, qual seja do ponto de vista do legislador que precisa justificar racionalmente a gradação das penas, a partir da distinção, já conhecida à época, entre delitos voluntários e involuntários, critério esse aparentemente incompatível com seu princípio maior acerca da ação (*oudeis hekon hamartanei*). Verificou-se que a solução de Platão para superar o impasse foi construída em dois passos. O primeiro deles consistiu na diferenciação entre dois aspectos dos delitos, a saber o dano, fenômeno objetivo, e a injustiça, fenômeno subjetivo, atinente ao estado de alma do agente e que tem como causas prazeres, cólera e ignorância. Esses dois aspectos do delito não guardam relação de interdependência. Homens movidos por uma disposição justa podem, a despeito disso, causar danos a terceiros. Contrariamente, um homem levado por maus impulsos pode ocasionar um benefício a outrem.

A partir da análise de como atuam sobre a alma prazeres, paixões, medos – causas da injustiça – Platão pode concluir que o voluntário e o involuntário apresentam múltiplos aspectos. Quanto ao princípio maior em que se fundamenta a legislação penal (*oudeis hekon hamartanei*), o involuntário é dito com relação à meta final da ação, que em *Leis* é a felicidade, isto é, a vida em que os prazeres superam as dores. A par disso, tendo em vista apenas o fim imediato da ação, pode-se perfeitamente dizer que a ação é voluntária, ainda que o agente esteja equivocado quanto ao verdadeiro bem, se ele não foi coagido a agir, nem o resultado da ação resultou diverso do pretendido.

No Livro IX das *Leis*, Platão demonstra que é possível, a partir do princípio *oudeis hekon hamartanei*, conceber uma teoria da punição e um código penal em que as penas sejam dosadas de acordo com a gravidade do delito, classificando-os segundo o critério da intenção do agente. Adicionalmente, pode-se constatar que, nas *Leis*, o chamado paradoxo socrático assumiu uma nova

coloração. Por um lado, Platão manteve a ideia, estabelecida desde o *Górgias*, segundo a qual a ação comporta um objetivo final; se o homem afasta-se desse objetivo, pode-se dizer que sua ação é involuntária. Todavia, a distinção entre bem verdadeiro e bem aparente foi aqui deixada de lado e, como que num retorno ao *Protágoras*, agora bem e prazer voltam a ser identificados. A meta final das ações humanas é garantir a existência em que, no cômputo geral, os prazeres superem as dores e este é o bem maior almejado por todos os homens.

Viu-se ainda que a solução elaborada pelo Ateniense para superar o impasse que o desafiava está calcada tão somente no argumento de que o par de opostos voluntário-involuntário pode ser empregado em mais de uma acepção. Assim sendo, restou evidente que a demonstração de que o delito tem dois aspectos distintos, dano e injustiça, deveria ter outra função além daquela explicitamente sugerida na construção da passagem. E, de fato, é por meio dessa distinção que se evidencia o fundamento da responsabilidade moral no pensamento tardio de Platão, da perspectiva do legislador que busca conciliar o preceito *oudeis hekon hamartanei* com a justificação racional da instituição da legislação penal e da gradação das penas.

Quanto aos danos causados mutuamente pelos cidadãos, o legislador deverá buscar repará-los, a fim de que seja mantida a harmonia das relações sociais. E a restituição do dano impõe-se independentemente de qualquer investigação acerca das intenções e motivações do agente. Por outro lado, constatando o aplicador da lei que o criminoso agiu movido por prazeres, raivas ou ignorância, deverá adicionalmente aplicar-lhe uma punição. Nesse contexto, a pena não tem qualquer sentido de retaliação, mas é uma medida terapêutica, destinada a melhorar a alma do criminoso, quando isto for possível. Ao mesmo tempo, é uma medida dissuasória, pois, pelo exemplo da punição, busca-se também convencer os demais cidadãos de que a injustiça não compensa.

No Capítulo 4, o fundamento da responsabilidade moral foi analisado sob o aspecto subjetivo, qual seja da perspectiva exclusiva da vantagem que haveria para o próprio sujeito agente, independentemente dos proveitos sociais, que justificariam agir de forma justa. Trata-se de um dos eixos centrais da filosofia de

Platão, para quem a justiça, muito mais do que uma virtude necessária para regular as relações sociais, é uma virtude desejável e vantajosa por si mesma. O homem deve procurar ser justo não apenas para escapar de punições legais ou para granjear boa reputação, porém sobretudo visando à sua relação consigo mesmo, ao seu bem estar íntimo, a sua própria felicidade enfim. Pode-se dizer que a justiça é a condição de excelência da alma humana, ou seja, aquela em que o homem realiza de forma mais completa suas potencialidades. A excelência ou falta de excelência da alma é explicada por meio da analogia com o corpo, que pode gozar de saúde ou sofrer doenças e deformidades. A alma sã é a alma justa e, por seu turno, ser justo é ter as emoções – prazeres e dores, raivas e medos – conduzidas pelo entendimento racional.

Em *Leis*, resta claro que submeter as emoções à razão não é o mesmo que tentar impor por meio de uma deliberação da vontade o controle das emoções, o que Platão sabe ser impossível. Significa, sim, desde a infância educar as emoções para que elas se conformem àquilo que a razão nos revela ser o melhor. De fato, o impulso em direção ao prazer e a aversão à dor são inarredáveis da natureza humana. *Prazeres e dores são como fontes que jorram por impulso da natureza* (I, 636d). *Estas são as primeiras sensações pueris e é sob essa forma que o vício e a virtude surgem primeiramente na alma; mas quanto a sabedoria e opiniões verdadeiras firmemente estabelecidas, é afortunado o homem que, mesmo na velhice, alcança tais bênçãos* (II, 653a). Portanto, a educação adequada é aquela que, *desde a infância, orienta no sentido da excelência, e que faz um homem desejar apaixonadamente tornar-se um cidadão perfeito, sabendo com justiça tanto governar como ser corretamente governado* (I, 643e).¹¹³ É preciso, pois, moldar as emoções, para que se passe não apenas a obedecer à lei moral, mas verdadeiramente a desejar a moderação e a justiça. E, uma vez que os prazeres mais intensos são necessariamente acompanhados das dores mais cruciantes, a moderação garante que, no cômputo geral, o homem leve a vida mais prazerosa e feliz que se pode almejar.

Por outro lado, a injustiça é equiparada à doença da alma, caracterizada pela desarmonia entre emoções e razão. Sob o efeito da maldade praticada, rompe-se a coesão íntima, gerada pelo diálogo entre o eu e si mesmo; a

¹¹³ Trad. de BURY nas três passagens, com modificações.

integridade da alma esfacela-se. O sujeito, alienado de si mesmo, já não é mais capaz de manter a concórdia entre as vozes internas e, como resultado, não pode justificar as posições que assume. A injustiça, portanto, é uma desagregação interna.

A concepção platônica a respeito da injustiça tem íntima conexão com a questão das fontes do mal. E, no particular, pode-se observar uma evolução no pensamento de Platão. Partindo de uma visão mais dicotômica, em que o mal está ligado ao corpo, ele chega progressivamente a uma explicação complexa, em que o mal é visto como uma deficiência intrínseca ao mundo sensível, decorrente de sua condição de cópia, que não pode deixar de existir em tudo que foi criado e está sujeito à mudança. É a partir da compreensão do mal na escala cósmica que se pode compreender o mal na esfera humana, inclusive no que diz respeito a seu efeito sobre a alma do injusto.

À medida que evolui sua elaboração acerca das fontes do mal, Platão também alcança um tratamento superiormente sofisticado, em relação àquele idealizado no *Górgias* e na *República*, no que diz respeito à punição do malvado. Segundo os mitos com que se encerram estes diálogos, a punição pelos malfeitos estaria sempre assegurada num julgamento após a morte, o que denuncia uma deficiência da argumentação racional para refutar a ideia de que o homem mau poderia perfeitamente viver, neste mundo, uma vida feliz. Já nos diálogos tardios, a punição pelo mal é descrita como um efeito inevitável, decorrência da lei cósmica de atração dos semelhantes, e é recebida pelo injusto aqui mesmo nesta vida. Se é verdade que Platão nunca teria renunciado completamente aos mitos que reservam aos maus castigo na eternidade, nas últimas obras tais mitos parecem ter assumido uma feição eminentemente alegórica. A realização da justiça não está condicionada à sobrevivência da alma individual após a morte, tema que parece permanecer em aberto nas *Leis*, e o julgamento *post mortem* não é mais um elemento essencial para o argumento de que a injustiça resulta em prejuízo para o injusto.

Essa concepção última acerca da punição lança uma nova luz acerca das formulações, estabelecidas nos diálogos da maturidade, sobre a injustiça e a desagregação interior causada pela maldade. A injustiça é uma doença da alma

também sob o aspecto de que o mal praticado acaba por voltar-se contra o próprio agente. O que fazemos determina aquilo que somos e condiciona o modo como vemos o mundo. Nesse sentido, o mundo é um espelho. Cada um de nós percebe o mundo exterior à sua imagem e semelhança: para o justo, uma realidade ordenada; para o injusto, terra arrasada e sem sentido.

A verdade é que a concepção de Platão acerca do fundamento da responsabilidade moral requer homens capazes de manter contacto com sua interioridade. Para o homem banal, o problema da ruptura interior causada pela maldade sempre passará despercebido: o injusto seguirá sendo injusto sem ter a consciência de que a maldade devasta sua vida interior. De um modo a que não falta certa ironia, a fina construção platônica somente pode ser plenamente compreendida por aqueles que dispensariam qualquer convencimento para serem justos.

Talvez nada exprima melhor a visão tardia de Platão acerca da psicologia e do agir humanos do que a alegoria das marionetes divinas, mencionada em duas passagens das *Leis*. Na primeira delas, no Livro I, o Ateniense afirma que cada um de nós possui dentro de si dois conselheiros antagônicos e insensatos, o prazer e a dor, além de expectativas sobre o futuro – medos e esperança – e, somado a esses todos, a deliberação racional (*logismos*) que, tornando-se decreto do estado, recebe o nome de lei. Para tornar sua explanação mais concreta, ele recorre à imagem das marionetes:

Representemos o assunto em pensamento da seguinte maneira: consideremos cada um de nós, seres vivos, como uma marionete fabricada pelos deuses: quer a composição tenha sido feita para ser um brinquedo deles, ou para um propósito sério, isto por certo nada sabemos. Mas sabemos muito bem que essas paixões (pathe) são como cordeis ou fios internos que nos puxam e, estando mutuamente opostos, arrastam-nos em sentido contrário para ações opostas: e é nisto que reside a diferença que separa a virtude e o vício. Segundo nossa tese, há uma única dessas trações à qual cada um deve sempre obedecer e da qual não deve afastar-se de maneira alguma, enquanto deve resistir à tração dos outros cordões; e esta tração é a condução (agoge)¹¹⁴ áurea e sagrada da deliberação racional, chamada de lei coletiva do estado. Enquanto que as outras trações têm a dureza do ferro e parecem ser das

¹¹⁴ Segundo LISI, 1999, p. 231, n. 119, a palavra *agoge*, condução, significa também educação e em Esparta era usada em lugar de *paideia*.

*mais variadas substâncias, de todo tipo de composição, esta é suave, justamente porque é de ouro. Em consequência, devemos em todas as circunstâncias ajudar a tração que é conduzida da maneira mais bela, a da lei. Pois a deliberação racional é sem dúvida bela, porém branda e não violenta, e, portanto, necessita de pessoas que estejam a seu serviço para conduzir a tração que ela opera, a fim de assegurar em nós a vitória do fio de ouro sobre os outros.*¹¹⁵. (644d-645a)

A imagem é eloqüente. Os gestos, as ações humanas, são comandados por algo fora do controle do eu consciente. Se o homem deles tem consciência, não os determina, não os decide. Em suma, o homem não é o senhor de si. É verdade que esse personagem conta também com o fio de ouro da razão, com o que Platão parece indicar que o agir não é o mero resultante mecânico dos diferentes empuxos exercidos sobre os cordões por forças alheias ao indivíduo. O fio de ouro indica que há margem para a deliberação e o entendimento racional.

Note-se que a alegoria não deve ser interpretada como querendo significar que os deuses manipulam os sentimentos dos homens, como que puxando os cordéis das marionetes para sua diversão¹¹⁶. Com a imagem das cordas de aço, Platão pretende indicar não só a intensidade do efeito das emoções, capazes de arrastar a alma, mas também que elas são como que “externas” ao homem, ou seja, não é o eu consciente quem decide como elas atuam sobre nós.

Por outro lado, na contraposição do fio de ouro com os cordões de ferro evidencia-se que o filósofo estava perfeitamente consciente da fragilidade da razão como motor das ações humanas. Desse modo, quando sustenta que a razão deve governar o homem, não pretende ele dizer que devemos nos esforçar por modificar as emoções por meio de uma determinação racional, como se a vontade consciente pudesse subjugar as emoções e, assim, ditar nossas ações. O contraste entre a suavidade do cordão de ouro, delgado e flexível, e o empuxo brutal exercido pelas cordas de ferro deixa claro que a potência da razão só pode ser de ordem diversa. A razão, tal como um facho de luz, atua por meio do esclarecimento e da compreensão. Já as emoções, as cordas de aço, estão enraizadas no que temos de irracional e instintivo e – queiramos ou não – somos

¹¹⁵ Trad. de ROBIN, com modificações.

¹¹⁶ Nesse sentido, HACKFORTH, 1946, p. 151: “A visão de Platão não é de que os deuses realmente dirijam nossas ações.”

em grande parte conduzidos, e não condutores de emoções e impulsos instintivos. O entendimento racional é a pequena porção que partilhamos com a divindade e que nos diferencia da animalidade, do singelo agir impulsivo. Mas, se é divino, é também débil perto do vigor de emoções e instintos. E isto porque, em comparação com as pulsões instintivas, arraigadas na natureza animal, a razão está na superfície do nosso ser. A razão, como fina casca, recobre o ser íntimo, irracional¹¹⁷. Por sua própria essência é menos vigorosa, pois há mais energia psíquica investida nas funções instintivas e vitais do que naquelas que, na linha evolutiva, são mais recentes. Daí a potência dos desejos e paixões, enraizados no mais profundo de nosso ser. Assim também se entende por que todo o projeto político de Platão tem como preocupação central a educação que, como é dito mais de uma vez nas *Leis*, consiste primordialmente no processo de condução das emoções, desde a infância, no sentido da virtude.

Na parte em que o Ateniense trata da disciplina de cantos e danças, no Livro VII, cujo tema central é a educação dos jovens, encontra-se segunda alusão às marionetes:

Ateniense: Sustento que é necessário tomar seriamente o que é sério, mas não o que não é; deus é naturalmente digno de todo o esforço bem-aventurado, porém o homem, como dissemos antes, foi construído como um brinquedo dos deuses e, em realidade, nisso precisamente consiste o seu melhor. É necessário portanto que, de acordo com esse caráter (tropos), todo homem e toda mulher vivam, jogando os jogos mais belos, pensando o contrário do que pensam agora.

Clínias: Como assim?

Ateniense: Agora aparentemente creem que as ações sérias devem realizar-se pelos jogos. Com efeito, pensam que aquilo relacionado com a guerra, que é algo sério, deve estar bem regulado com o fim de assegurar a paz. Mas na guerra não há realmente jogo nem tampouco haverá, em nossa opinião, uma educação digna de menção, já que não é nem será o que dizemos que é o mais sério de nosso ponto de vista. Cada um deve passar sua vida o mais extensamente e o melhor possível na paz. O que é então correto? Há que viver jogando alguns jogos, fazendo sacrifícios, cantando e dançando, de maneira a ser capaz de fazer que os deuses sejam propícios e poder rechaçar e vencer os inimigos na luta. [...] e tornando-se assim propícios aos deuses,

¹¹⁷ ORTEGA Y GASSET, *Qué es la filosofía?* 1957. Trad. em Português: *O que é a Filosofia?* 1994, p. 88-89, para quem “sempre no homem, por sua própria essência, o superior é menos eficaz que o inferior”.

*viverão toda sua vida de conformidade com sua natureza: marionetes em sua maior parte, ainda que em pequenas coisas possam participar da verdade.*¹¹⁸. (803c-804b)

Nas duas passagens, o homem é comparado a um fantoche, um brinquedo dos deuses. Porém, enquanto que, na primeira delas, Platão vale-se da imagem das marionetes para elucidar sua psicologia da ação, aqui a ênfase está claramente na ideia de brinquedo divino. Ora, o brinquedo simboliza o simulacro da realidade. Portanto, ao equiparar o homem a um brinquedo, Platão quer indicar que o homem vive num mundo ilusório, aparência por trás da qual oculta-se a realidade.

E mais: não só o homem é um brinquedo, como *nisso consiste sua melhor parte*, afirmação sem dúvida surpreendente. Pode-se traçar um paralelo entre a passagem ora analisada e a famosa passagem da linha dividida, na *República*¹¹⁹, onde Platão propõe uma analogia entre o mundo sensível e o mundo inteligível, segundo a qual o primeiro estaria para o segundo assim como, no mundo sensível, reflexos e sombras são imagens dos entes sensíveis. O mesmo tipo de relação que fora estabelecido entre os entes do mundo sensível e os entes do mundo inteligível, é agora transposto para a esfera da vida humana, em comparação com os deuses. Não apenas as coisas do mundo sensível são uma imagem do mundo inteligível, como – nos diz Platão agora – a mesma privação ontológica atinge o próprio homem. Em virtude disso, não só a experiência que o homem tem do mundo que o circunda é ilusória, falseada, como todo o enredo da vida humana é como um sonho, do qual muito ocasionalmente despertamos para fugazes vislumbres da verdade.

E, de novo, talvez a melhor tradução do pensamento de Platão encontre-se em Shakespeare. Na *Tempestade*, considerada sua última peça, Próspero, usando de sua arte, cria para Miranda e seu noivo um espetáculo encenado por espíritos. Contudo, a uma ordem de Próspero, a representação se esvai no ar, para surpresa e decepção da plateia enlevada. E Próspero, um espelho do próprio Shakespeare retirando-se de cena, conclui:

Nossa festa agora é finda. Esses nossos atores,

¹¹⁸ Trad. de LISI, com modificações.

¹¹⁹ 509d ss.

Como dissera antes, são todos espíritos e
 Dissolveram-se no ar, no rarefeito ar;
 E, como a trama fluida dessa visão,
 As altas torres e os palácios magníficos,
 Os templos solenes, mesmo o globo imenso,
 Sim, tudo que ele acolhe, irá sumir
 Tal como essa insubstancial representação dissipou-se
 Sem deixar rastros. Nós somos da mesma matéria/substância
 De que se fazem os sonhos; e nossa trivial vida
 Cinge-se num sono.¹²⁰

O mesmo sentido de irrealidade de toda a experiência da vida humana está contido no verso *somos da mesma matéria de que se fazem os sonhos* e na imagem das marionetes. A marionete é o “eu” consciente, uma figura oca que pensa determinar o que faz, quando outras, na verdade, são as forças que atuam e dirigem o espetáculo, forças das quais o fantoche não tem consciência. A vida que vivemos é uma representação, o palco onde se desenrola o pequeno drama encenado pelas marionetes, que se sonham reais. Sendo assim, considerando que a irrealidade é a condição da vida humana, o melhor que nos é dado fazer é não tomar o reflexo por aquilo de que é imagem, o teatro por realidade. Mas, advertidos dessa deficiência da condição humana que nos obsta vivenciar a realidade, devemos, sim, nos entregar ao jogo – porque dele não podemos nos esquivar – cabendo-nos escolher para jogar os jogos mais nobres possíveis, de forma a nos aproximar do padrão divino. Nesse sentido deve ser compreendida a afirmação de que *ser brinquedo dos deuses é nossa melhor parte*. Numa inversão da máxima de Protágoras, Platão propõe que a divindade, esta sim, é a verdadeira medida de todas as coisas.

Nas duas passagens acima transcritas, bem como em outras das *Leis*¹²¹, transparece a influência de Heráclito. A frase “...há uma única dessas trações a qual cada um deve sempre obedecer e da qual não deve afastar-se em absoluto,

¹²⁰ Our revels now are ended. These our actors/As I foretold you, were all spirits and/Are melted into air, into thin air:/And like the baseless fabric of this vision,/The cloud-capp'd towers, the gorgeous palaces,/The solemn temples, the great globe itself./Yea, all which it inherit, shall dissolve/And like this insubstantial pageant faded./Leave not a rack behind./We are such stuff/As dreams are made on, and our little life/ Is rounded with a sleep. (Act IV, Sc. I) (tradução própria)

¹²¹ Como visto no Capítulo 4, no Livro X (903-4), quando o Ateniense recorre à linguagem do mito para convencer os ímpios de que os deuses não descumram dos assuntos humanos, a divindade, *nosso rei*, é comparada a um jogador (*petteutes*) e mais de um autor registra que os termos utilizados por Platão nessa passagem parecem refletir a linguagem de Heráclito.

*opondo-se à tração dos outros tendões: esta é a condução áurea e sagrada da deliberação racional, chamada de lei comum do estado” (645a) remete ao fragmento Diels 44: O povo deve lutar pela lei como pelos muros da cidade*¹²².

Este, por seu turno, guarda estreita relação com outro fragmento:

Falando com compreensão, eles devem apoiar-se no que é comum a todos, assim como uma cidade se apoia na sua lei, e ainda mais firmemente. Pois todas as leis humanas nutrem-se de uma só divina. Esta prevalece como quer e basta para todos e ainda sobra. (Diels 114)

Nesse fragmento, Kahn vê uma relação com a passagem das *Leis* em que o Ateniense exorta seus companheiros a *acatar o elemento imortal no nosso interior, dando a essa ordenação da razão o nome de lei*¹²³ (IV, 714a), observando que “é o próprio pensamento e fraseado de Heráclito que Platão irá ecoar quando, ao defender a base natural da ordem moral contra os relativistas e niilistas de seu próprio tempo, define lei (*nomos*) como o arranjo disposto pela razão (*nous*)”¹²⁴. De fato, no pensamento tardio de Platão há todo um universo de ideias que já se encontra em Heráclito: uma divindade impessoal que é a ordenação inteligente do cosmos; uma integração, ao invés de oposição, entre *physis* e *nomos*, entre lei natural e lei humana¹²⁵. A ideia central do pensamento de Heráclito residiria na intuição da existência de uma identidade de estrutura entre o mundo pessoal e interior da *psyche* e a ordem natural e maior do universo. É a partir dessa intuição que ele, que “descobriu no que é partilhado e comum a todos (*to xynon*) o princípio essencial da ordem do universo, reconhecia dentro da cidade o papel unificador do *nomos*, a estrutura da lei cívica e dos costumes morais que protege o *demos* como os muros da cidade protegem todos os habitantes”¹²⁶.

Também a alegoria das marionetes divinas parece ter raízes num mesmo solo comum a outros fragmentos de Heráclito que mencionam a brincadeira, o

¹²² Devo a observação à Profª Maura Iglésias. Todas as traduções dos fragmentos de Heráclito são de VERÇOSA Fº, in KAHN, 2009.

¹²³ Trad. de BINI, com modificação.

¹²⁴ KAHN, 2009, p. 41. A mesma ideia também se encontra em 644d1-3.

¹²⁵ Segundo KAHN, 2009, p. 35, Heráclito teria sido o primeiro grego a pensar “um deus cósmico – uma divindade concebida não como o patriarca de uma família quase humana de outros deuses, mas como o princípio que governa um universo ordenado”.

¹²⁶ KAHN, 2009, p.21.

sonho e o sono¹²⁷. Brinquedo, jogo, teatro e sonho são todos símbolos que remetem à ideia de ilusão, a aparência de realidade a que nos entregamos durante o sono ou brincadeira. O sonhador toma o sonho por real; desperto sabe da irrealidade do sonho. No jogo, no teatro e na brincadeira, os participantes acordam em fingir levar a sério aquilo que se sabe ser fantasia. Como entes do mundo sensível, nossa consciência é constitucionalmente falha para apreender o real. Nesse sentido, Platão pode afirmar que aquilo que tomamos por real é uma mera representação. Nosso palco de fantoches é sombra da realidade, da qual nossa limitada consciência só pode alcançar ocasionais lampejos.

Essa linha que, no pensamento ocidental, a partir de Heráclito conduz a Platão, não se encerrou aí. Ao início deste trabalho, observou-se que sua obra foi produzida num período de transição da noção de responsabilidade objetiva, referida tão somente à ocorrência do fato lesivo, para a noção de responsabilidade vinculada à intenção do agente. Essa verdade histórica não deve nos conduzir à equivocada conclusão de que sua teoria da ação constitui um primeiro passo na história do pensamento, superado por doutrinas mais desenvolvidas, obscurecendo o fato de que, como poucos, ele soube compreender a alma humana. Uma leitura atenta mas sobretudo aberta de suas ideias demonstra que não há contradição em sua teoria da punição, fruto de uma psicologia que hoje, talvez, não seja de fácil aceitação, porque põe em cheque o conceito de livre arbítrio, talvez uma de nossas crenças mais caras. Contudo, a maior prova da atualidade do pensamento de Platão é a sobrevivência de suas ideias em filósofos modernos. Assim é que, muitos séculos mais tarde, no norte da Europa, um homem solitário, um judeu de origem portuguesa, de ofício polidor de lentes, concebeu uma filosofia única e viu um deus que é a própria natureza. Esse homem viria a pensar a ação humana em termos que guardam notável afinidade com a concepção platônica¹²⁸:

¹²⁷ Entre outros, podem ser citados: *Duração da vida é uma criança brincando, movendo peças em um jogo.* (D.52) *Homens dormindo laboram e colaboram no que realizam no mundo.* (D. 75) *Mas os outros homens, pelo contrário, esquecem-se do que fazem em seus momentos de vigília, exatamente como se esquecem do que fazem durante o sono* (D. 1)

¹²⁸ A primeira menção a uma afinidade entre os pensamentos de Platão e Espinosa ouvi do Prof. Giovanni Casertano, em palestra proferida em 25.8.2008, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, a propósito da concepção do homem como um composto indissociável de corpo e alma. KAHN, 2009, p. 394-396, 421, aponta identidades entre Heráclito e Espinosa, no que diz respeito, em especial, à concepção de um deus

Chamo servidão à humana impotência para governar e refrear as afecções. Com efeito, o homem submetido às afecções não é senhor de si, mas depende da fortuna, sob cujo poder ele está, de tal modo que é muitas vezes forçado a seguir o pior, vendo muito embora o que é melhor para si.

*[...]somos agitados pelas causas exteriores de numerosas maneiras e que, como as ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos sacudidos, ignorando o que nos espera e a nossa sorte. (ESPINOSA, *Ética*, IV, Prefácio; e Parte III, Proposição LIX, Escólio)*