


MAL MORAL E IGNORÂNCIA NA ÉTICA DE PLATÃO¹

Reginald Hackforth

Tradução: Yasmin Tamara Jucksch²

Universidade de São Paulo (USP)

 <https://orcid.org/0000-0001-5444-9450>

E-mail: yasmin99@usp.br

É universalmente aceito que Platão herdou de Sócrates, e manteve consistentemente até o fim, a doutrina de que nenhum homem faz o mal porque quer – οὐδεις ἐκὼν ἀμαρτάνει – mas porque toma erroneamente o mal pelo bem. Portanto, para Platão, todo mal moral envolve ignorância. No entanto, há duas passagens, uma no *Sofista* e outra em *Leis IX*, que parecem reconhecer um tipo de mal moral em que a ignorância não está envolvida, um tipo que é, na verdade, contrastado com aquele surgido da ignorância. Essas passagens não são certamente ignoradas pelos estudiosos: elas são regularmente referidas nas descrições mais conhecidas da teoria ética platônica. Ainda assim, não creio que tenham sido suficientemente consideradas, nem que representem uma resposta clara à questão se nesses diálogos tardios Platão pretende ou não, como parece pretender, uma modificação de sua doutrina ética anterior. Meu propósito é mostrar que ele não pretende, e demonstrar, se possível, a sua aparente contradição.

Em *Sofista* 227d o Estrangeiro de Eleia, que é comumente admitido como porta-voz das ideias de Platão, divide κακία περί ψυχὴν em νόσος, identificado com στάσις, que quer dizer uma desarmonia entre a razão e os elementos irracionais da alma, e αἴσχος, uma feiura ou deformidade identificada em 228e com ‘ignorância (ἄγνοια) em suas muitas formas’. O primeiro tipo, que compreende δειλία, ἀκολασία e ἀδικία, corresponde bem à descrição do que é chamado ἀδικία em *República IV*, e implica a doutrina da alma tripartida; mas deve-se notar que enquanto na *República* 444b os vícios resultantes de στάσις são ἀδικία, ἀκολασία, δειλία e ἀμαθία, a última é omitida da lista no *Sofista*, onde é tratada como um tipo especial de ἄγνοια, e identificado (em sua forma extrema) com aquela “presunção de sabedoria” que a “Sofística Catártica” (isto é, o método socrático do *elenchus*) busca remover da alma.

Em *Leis IX* 863b ff. três tipos de ἀμαρτήματα são distinguidos, dos quais os dois primeiros tomados juntos correspondem ao primeiro tipo de κακία περί ψυχὴν no *Sofista*. O primeiro é devido à paixão (θυμός) que ἀλογίστῳ βία πολλὰ ἀνατρέπει³ e que é associado com a dor (864b), o segundo é devido ao prazer, o terceiro à

¹Texto publicado originalmente em inglês, sob o título Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics. *The Classical Quarterly*, Vol. 40, n.3/4. Jul-Out, 1946, pp. 118-120 - Cambridge University Press. A tradução e a publicação foram autorizadas pela Cambridge University Press. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Doutoranda em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – SP, Brasil. Bolsista do(a): Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil.

³ N. da T.: “perturba muitas coisas com sua força irracional.” (PLATÃO. *Leis* 863b3. T. da T.).

ignorância (ἄγνοια), que tanto pode ser simples ou aparecer em uma forma complexa ὅταν ἀμαθαίνῃ τις μὴ μόνον ἀγνοία συνεχόμενος ἀλλὰ καὶ δόξῃ σοφίας⁴. Essa última distinção condiz bem com *Sofista* 229c ἀγνοίας μέγα τι...καὶ χαλεπὸν ἀφορισμένον (...) εἶδος (...) τὸ μὴ κατειδόμενα τι δοκεῖν εἰδέναι (...) καὶ δὴ καὶ τούτῳ γε οἶμαι μόνῳ τῆς ἀγνοίας ἀμαθίαν τοῦνομα προσπηθῆναι.⁵

Assim, em ambos esses diálogos tardios nós encontramos Platão distinguindo a má ação devida à ignorância daquela devida à dominação do elemento racional pelo irracional. No entanto, é impossível acreditar que ele tenha sustentado que tal dominação não envolve ignorância, ou falta de discernimento moral; e, de fato, a menção de ἀλόγιστος βία na passagem das *Leis* implica o oposto. A questão parece ser que, enquanto na *República* IV ele achou adequado reconhecer esse fato dizendo que tal dominação causa ἀμαθία (bem como ἀδικία, ἀκολασία, e δειλία), nos diálogos tardios ele prefere reservar ἀμαθία e ἄγνοια para essa falha de discernimento moral não como uma falha decorrente daquela dominação, mas como uma falha da razão *per se*. A questão é: por que ele prefere assim?

Eu sugiro que, mediante reflexão, sua doutrina em *República* IV lhe pareceu imperfeita em um particular. Lá ele havia tratado a faculdade racional (τὸ λογιστικόν) como isenta de erro, e o seu direito de governar como equivalente à certeza de legislar corretamente⁶. Ele tinha imputado implicitamente, senão explicitamente, todo vício à supressão da razão por θυμός e ἐπιθυμία; inversamente, ele atribuiu toda virtude moral ao desempenho por cada parte da alma de sua função própria⁷. Mas agora que ele percebe esse defeito, ele o compensa da seguinte forma: ao invés de dizer que toda ignorância surge do excesso de paixão e desejo, ele diz que nenhuma efetivamente surge. Em outras palavras, o seu anseio em reconhecer o fato de que a razão erra *per se* o leva a obscurecer sua real crença, a saber, de que fazer o mal sempre envolve ignorância, seja a que for que ela se deva⁸.

Aliás, penso que está claro que nas *Leis* em todos os eventos Platão considera o tipo de má ação que surge da tirania do irracional como pior do que o outro tipo. Ele se recusa a permitir que o outro tipo mereça o nome de ἀδικία, muito naturalmente se ele estiver pensando em sua descrição de ἀδικία na *República*; e ele

⁴ Nota da T.: o erro pode ser devido tanto à “ignorância como à ilusão de sabedoria” (*ibidem*, 863c4-5).

⁵ N. da T.: “*Estrangeiro*: Creio, pelo menos, distinguir uma forma especial de ignorância, tão grande e tão rebelde que equivale a todas as demais espécies. *Teeteto*: qual é ela? *Estrangeiro*: Nada saber e crer que se sabe; creio que aí esteja a causa de todos os erros aos quais o pensamento de todos nós está sujeito”. *Teeteto*: É verdade. *Estrangeiro*: E é precisamente essa única espécie de ignorância que qualifica o nome de ignaro”. (Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: PLATÃO. *Sofista*, 229c1-9. São Paulo: Abril, 1972, 1ª ed.).

⁶ 441e: οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει σοφῶ ὄντι (N. da T.: “não compete o comando ao princípio racional, por ser sábio?” PLATÃO. *República*, 441e. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973) e 442c: σοφὸν δέ γε (sc. καλοῦμεν ἓνα ἕκαστον) ἐκείνῳ τῷ μικρῷ μέρει τῷ ὃ ἤρχεν τ’ ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔον αὖ κἀκεῖνο ἐπιστήμην τὴν τοῦ συμφέροντος ἐκάστω (N. da T.: “é sábio graças à parte mínima que nele exerce o mando e determina tudo aquilo, e, além disso, possui o conhecimento preciso do que é útil a cada parte”. *Ibidem*, 442c).

⁷ A identificação de δικαιοσύνη como descrita em *República* IV com a totalidade da virtude moral é confirmada caso a confirmação seja buscada em uma única frase pelas palavras iniciais do livro V: ἀγαθὴν μὲν ποίουν τὴν ποιούτην πόλιν τε καὶ πολιτείαν καὶ ὄρθην καλῶ, καὶ ἄνδρα τὸν τοιοῦτον. Sem dúvida os livros VI-VII corrigem essa assertiva: eles mostram que um homem não é τελεὼς ἀγαθός meramente porque a πολιτεία de sua alma é o que deveria ser: ela deve conhecer o Bem. Ainda assim, a presença de tais passagens como as indicadas em IV podem ter sido percebidas como equivocadas.

⁸ O problema do erro é um tópico frequente nos diálogos tardios; em acréscimo a *Teeteto* e *Sofista* ver especialmente *Timeu* 44b-c, 47b-c, 90d.

até mesmo chega ao ponto de dizer que qualquer ação praticada com a convicção de que é boa é justa (δίκαιον) e “melhor para toda a vida da humanidade” (864a).

Se no *Sofista* ele também considera a κακία própria à στάσις ψυχῆς como a pior das duas, eu não acho eu possamos confirmar; mas ao menos não posso ver fundamento para a tese três vezes repetida do professor Grube de que o mal da ignorância é “muito mais fundamental”⁹. Realmente, ele é tratado como se tivesse maior extensão, mas isso é porque o propósito do contexto todo é elaborar a imagem do “Sofista” (ela é realmente, sem dúvida, uma imagem do Sócrates histórico) como o depurador da ἀμαθία ou δοχосоφία. Platão não quis retratar Sócrates como o curador da στάσις aqui. Eu não estou certo de que Sócrates tenha alguma vez aparecido a ele sob essa luz; de qualquer forma, descrevê-lo aqui desse modo não seria o propósito de Platão: ele deve ser visto não como um físico, mas como educador, de modo que seu tipo de sofística possa ser alinhado (ironicamente) com aquele dos educadores profissionais.

O *Timeu* foi presumivelmente escrito antes das *Leis IX*, mas o que lá é dito sobre essa questão expressa melhor a doutrina real de Platão do que as passagens que viemos considerando. Em 86b, *Timeu* passa das doenças do corpo para as doenças da alma, com o propósito particular de mostrar como as primeiras causam as segundas (ou melhor, como *podem* causá-las, porque não está estabelecido que as doenças da alma não possam surgir de outra forma). É, portanto, bastante natural que νόσος devesse ser usado aqui como o termo genérico, enquanto que no *Sofista* o termo genérico era κακία, e νόσος uma espécie de κακία, sinônimo de στάσις. ‘A doença da alma, devemos admitir, é a loucura, e há dois tipos de loucura: demência e ignorância’ (δύο δ’ ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν). A palavra ἄνοια, através da qual Platão aplica maior precisão ao termo genérico νόσος, corresponde de forma bastante aproximada à loucura nas suas associações. Diferente de ἄγνοια, o termo parece incluir maldade moral em um sentido mais estrito (πονηρία) além do intelectual, mas com uma preponderância de sentido tendendo para o último. Trata-se de uma palavra bem escolhida para expressar a identidade genérica de μανία e ἀμαθία. A descrição de μανία que se segue condiz com a descrição dos primeiros dois tipos de ἀμάρτημα em *Leis IX*, na medida em que é dito ser devida a prazeres e dores excessivos, mas no *Timeu* ele declara explicitamente o que não foi declarado nem em *Leis IX* nem no *Sofista*, ou seja, que mesmo nesse tipo de doença, que é distinguida de ἀμαθία, o agente é λογισμοῦ μεταωχεῖν ἥκιστα δυνατός¹⁰ e ἄφρονα ἴσχων ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν.¹¹

Há um aspecto enigmático da passagem do *Sofista* que eu deixei de lado até agora, para evitar que ele embaraçasse o meu argumento. O segundo tipo de mal moral, o tipo que é primeiramente chamado αἰσχος e mais tarde ἄγνοια, embora contrastado com στάσις, parece envolver uma relação equivocada entre partes da alma que dá a impressão de ser bastante similar a στάσις.

Em 228c o Estrangeiro diz:

“Agora me diga: quando encontramos elementos que participam do movimento e que propõem a si mesmos um fim, e que buscam alcançá-lo mas são em

⁹ *Plato's Thought*, pp. 226-7.

¹⁰ Nota da T.: “rebaixado ao nível mais inferior em seu poder de raciocínio” (PLATÃO. *Timeu*, 86c3. T. da T.).

¹¹ Nota da T.: “A alma é tornada insensata pelo corpo” (PLATÃO. *Timeu*, 86d1-2. T. da T.).

cada tentativa desviados dele e falham em alcançá-lo, podemos dizer que isso acontece a eles por causa de uma proporção de um para com o outro, ou, pelo contrário, por causa de uma desproporção?

Teeteto: Claramente por causa de uma desproporção.

Estrangeiro de Eleia: Mas é claro que nós sabemos que qualquer alma que é ignorante de qualquer coisa não é ignorante voluntariamente.

Teeteto: Com certeza.

Estrangeiro de Eleia: Mas a ignorância se relaciona a uma alma que está voltada para a verdade, mas é desviada da compreensão, e isso é, na verdade, um desvio da razão (παραπροσύνη).

Teeteto: Certamente.

Estrangeiro de Eleia: Então a alma tola deve ser classificada como feia e mal-proporcionada.

Teeteto: Assim parece.

Pode-se esperar mais alguma luz de *Timeu* 87c-d, onde nós novamente ouvimos falar de *συμμετρία* e *ἀμετρία* em uma passagem que se propõe a sugerir remédios para doenças físicas surgidas de distúrbios corporais; e particularmente no modo como o substantivo *παραφορότης* é usado em 87e4. Mas lá, *Timeu* de fato se atém à proporção e desproporção entre alma e corpo, e não diz nada sobre uma desproporção na própria alma. Consequentemente, nós somos levados a assumir que na passagem do *Sofista* as partes da alma que podem ser *συμμετρα* ou *ἀμετρα* πρὸς ἄλληλα são as três partes familiares, as partes claramente implicadas em *στάσις ψυχῆς* aqui. Evidentemente Platão deseja que nós vejamos uma real diferença entre *ἀμετρία* e *στάσις*, mas não é fácil ver precisamente qual é. Eu penso que por *ἀμετρία* ele deve estar buscando descrever uma condição não de subjugação da razão pelo irracional, mas uma parcial (se não total) inabilidade da razão para funcionar – uma condição na qual não há conflito moral porque a razão ou nunca possuiu força suficiente, ou se tornou tão fraca que uma das duas partes irracionais, às vezes *θυμός*, às vezes, *τὸ ἐπιθυμητικόν*, tem papel livre ou é no máximo estorvada pela outra. Contudo, se essa sugestão é ou não compatível com a descrição da alma como *ἐπ' ἀλήθειαν ὀρωμένη*, eu não me sinto absolutamente seguro para dizer. Eu suponho que Platão poderia dizer que, por mais fracamente que nossa razão funcione, o verdadeiro eu que aspira à verdade e bondade persiste.

Autor(a) para correspondência: Yasmin Tamara Jucksch, Universidade de São Paulo, Av. Prof Luciano Gualberto, 315, Sala 1007, Conjunto Didático de Filosofia e Ciências Sociais – Cidade Universitária, 05508-010, São Paulo – SP, Brasil. yasmin99@usp.br