

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO VITOR DE ALMEIDA MARQUES

PLATÃO E O PROBLEMA DO MAL

Uberlândia
2025

JOÃO VITOR DE ALMEIDA MARQUES

PLATÃO E O PROBLEMA DO MAL

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Graduação em
Filosofia do Instituto de Filosofia da
Universidade Federal de Uberlândia como
requisito parcial para obtenção do título de
bacharel/licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes
Sobrinho

Uberlândia

2025

JOÃO VITOR DE ALMEIDA MARQUES

PLATÃO E O PROBLEMA DO MAL

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Graduação em
Filosofia do Instituto de Filosofia da
Universidade Federal de Uberlândia como
requisito parcial para obtenção do título de
bacharel/licenciado em Filosofia.

Uberlândia, setembro de 2025.

Comissão Avaliadora:

Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho (UFU) – Orientador

Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça (UFU) – Arguidor

*A todos os que se orientam pelo Ser e pela verdade,
dedico este trabalho.*

AGRADECIMENTOS

A graduação me ensinou, dentre muitas coisas, a lidar com a minha própria companhia e, por conseguinte, a transformar o que antes era percebido como mera solidão em uma solidude proveitosa. E é em razão disso que os meus primeiros agradecimentos vão para a minha melhor amiga: a Filosofia. Foi através do esforço intelectual por ela proporcionado, às vezes penoso, mas sempre útil, que me foi oferecido o poder de conhecer a mim mesmo de uma maneira autônoma e individual. A Filosofia é, portanto, não somente a minha ocupação, seja ela acadêmica ou profissional, mas também aquilo que eu amo.

Agradeço minha mãe, minha avó, meus tios e meus irmãos por terem me oferecido todo o suporte necessário para que eu pudesse desenvolver a minha formação até aqui de maneira confortável e bem-sucedida. Se escrevo este trabalho, é graças aos esforços e apoio de uma rede de pessoas que eu tenho o privilégio de chamar de família. A vocês, meu amor incondicional.

Agradeço aos meus amigos, os que fiz durante o curso e os que fiz ao longo de minha vida. Essas pessoas, embora poucas, não precisam ser mencionadas nominalmente, pois sabem quem são e sabem a importância e o espaço que ocupam em meu coração. Eu não seria a pessoa que sou hoje se não os tivesse ao meu lado, tampouco chegaria onde estou. A vocês, meu amor fraternal.

Agradeço ao professor Rubens, que aceitou orientar-me neste trabalho: saiba que o senhor é o responsável direto pelo meu amor por Platão e, de maneira geral, pelo meu amor à Filosofia. Agradeço a cada professor do Instituto de Filosofia por serem parte fundamental da minha formação e por serem não somente professores excepcionais, mas seres humanos que valem a pena manter por perto. A Universidade Federal de Uberlândia tornou-se um lar para mim, devido, em meio a outras razões, ao excelente corpo docente do curso de Filosofia. A vocês, minha eterna gratidão e admiração.

*Não há mal que não traga um pouco de bem, e por
isso é que o mal é útil, muita vez indispensável,
alguma vez delicioso.*

- Machado de Assis

RESUMO

O presente trabalho investiga a presença e a natureza do mal na filosofia platônica, examinando se há uma teoria consistente sobre o tema nos Diálogos. Parte-se da hipótese de que Platão admite diferentes dimensões do mal: um mal negativo, estrutural, inerente à condição do sensível como realidade imperfeita; e um mal positivo, originado na ignorância da alma em relação ao Bem. A análise contempla a centralidade da Ideia de Bem como princípio causal, sua relação com a ciência e a opinião, a analogia do sol, a distinção entre amantes do espetáculo e do conhecimento, a função da dialética e o mito da caverna. Considera-se ainda o mal negativo como imperfeição ontológica decorrente da desigualdade entre o inteligível e o sensível, à luz da cosmologia do *Timeu*, da noção de *khóra*, da limitação do Demiurgo e da cooperação entre razão e necessidade. Discute-se também o mal positivo, entendido de forma relativa, como efeitos inevitáveis da limitação racional, e absoluta, como ações humanas orientadas pela ignorância do Bem, sobretudo nos diálogos *Leis* e *Timeu*. Conclui-se que, embora Platão não formule uma teoria sistemática do mal, sua filosofia oferece elementos para compreendê-lo como fenômeno necessário à imperfeição do sensível e como resultado da desordem da alma.

Palavras-chave: Platão; problema do mal; Ideia de Bem; mal negativo; mal positivo.

RÉSUMÉ

Le présent travail enquête sur la présence et la nature du mal dans la philosophie platonicienne, en examinant s'il existe une théorie cohérente sur le sujet dans les Dialogues. On part de l'hypothèse que Platon admet différentes dimensions du mal : un mal négatif, structurel, inhérent à la condition du sensible en tant que réalité imparfaite ; et un mal positif, issu de l'ignorance de l'âme à l'égard du Bien. L'analyse envisage la centralité de l'Idée du Bien comme principe causal, sa relation avec la science et l'opinion, l'analogie du soleil, la distinction entre les amateurs de spectacle et ceux du savoir, la fonction de la dialectique et le mythe de la caverne. Le mal négatif est ensuite considéré comme imperfection ontologique découlant de l'inégalité entre l'intelligible et le sensible, à la lumière de la cosmologie du *Timée*, de la notion de *khóra*, de la limitation du Démonstrateur et de la coopération entre raison et nécessité. Le mal positif est également discuté, compris de façon relative comme effets inévitables de la limitation rationnelle, et de façon absolue comme actions humaines orientées par l'ignorance du Bien, notamment dans les dialogues *Lois* et *Timée*. Il est conclu que, bien que Platon ne formule pas une théorie systématique du mal, sa philosophie offre des éléments permettant de le comprendre à la fois comme phénomène nécessaire à l'imperfection du sensible et comme résultat du désordre de l'âme.

Mots-clés: Platon ; problème du mal ; Idée du Bien ; mal négatif ; mal positif.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. OPOSTOS EPISTEMOLÓGICOS: A INEVITABILIDADE DO MAL E A CENTRALIDADE DO BEM NA FILOSOFIA PLATÔNICA	13
1.1 O Bem como princípio causal	15
1.1.1 <i>A analogia do sol com o Bem (507b-509c)</i>	17
1.1.2 <i>O amante dos espetáculos e o amante do conhecimento (475d-480a)</i>	18
1.1.3 <i>Ciência e opinião (476b-480a)</i>	18
1.1.4 <i>O geômetra (510c-511e)</i>	19
1.1.5 <i>Mito da caverna (514a-517b)</i>	20
2. MAL NEGATIVO.....	23
2.1 A causa errante	24
2.2 <i>Khóra</i> e a condição ontológica da matéria no <i>Timeu</i>	26
2.3 Limitação do Demiurgo	29
3. MAL POSITIVO	31
3.1 Sobre a alma em <i>Leis</i>	31
3.2 O mal moral e a ignorância.....	35
CONCLUSÃO.....	38
REFERÊNCIAS	41

INTRODUÇÃO

O problema do mal nos Diálogos é uma questão aberta e que, mesmo os gregos (que adotavam uma personificação das coisas), ignoravam que o mal pudesse ser pessoal. Nas palavras de René Schaerer: “O Diabo não aparece nos Diálogos nem como Deus nem como *daimon*, mas como a indeterminação personificada.”¹. Depara-se com uma questão pouco explorada nos Diálogos e, por conseguinte, pouco explorada pelos intérpretes de Platão. É importante ressaltar que, em vista disso, o presente trabalho busca elucidar alguns dos pontos tratados por Platão em seus Diálogos, à luz de comentadores que se debruçaram sobre esse tema.

O problema do mal, embora não seja apresentado de modo sistemático nos Diálogos de Platão, ocupa um lugar central e enigmático na interpretação de sua filosofia. Ao longo do sistema platônico, encontram-se diversas passagens em que Platão aborda, direta ou indiretamente, a presença e a natureza do mal, seja no plano do lugar sensível, seja referente à alma. No entanto, a ausência de uma formulação explícita de uma teoria tornou a questão objeto de intensos debates entre comentadores. O fio condutor deste trabalho será justamente a tentativa de responder se há em Platão uma teoria consistente acerca do problema do mal e, em caso afirmativo, qual seria sua origem.

Não há, como observa Cherniss², uma unanimidade entre os estudiosos a respeito da existência ou não de uma teoria platônica sobre o mal. Enquanto alguns intérpretes tendem a negar qualquer tentativa sistemática de Platão nessa direção, outros identificam elementos dispersos que, quando reunidos, apontam para uma concepção coerente. Cherniss defende que uma leitura sinóptica dos Diálogos revela uma teoria complexa sobre o problema do mal, coerente com a estrutura fundamental da realidade segundo Platão. Nesse sentido, embora a existência dos males seja inevitável, há no interior da filosofia platônica elementos que permitem compreender de que maneira eles se inserem nesse sistema e qual sua relação com a alma e com o Bem.

É possível, portanto, distinguir na obra platônica maneiras principais do mal. A primeira é um mal estrutural ou negativo, ligado à condição própria do lugar sensível; sendo corruptível e mutável, o lugar sensível manifesta uma deficiência de realidade em relação ao lugar

¹ R. Schaerer, *La Question platonicienne. Etude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, 2^o ed. rev. e aum., Paris-Neuchâtel: Vrin, 1969, p. 39, n. 2.

² CHERNISS, Harold. *The Sources of Evil According to Plato*, 1954.

inteligível. Essa noção está presente, por exemplo, no *Teeteto*³, onde Platão afirma que o mal é inerradicável do mundo.

Há um mal causal, descrito como desordem pré-cósmica. No *Timeu*, Platão apresenta a ideia de um movimento errático ou aleatório que precede a ordenação do *kosmos* pelo Demiurgo. Essa concepção levou alguns intérpretes a identificar a matéria como origem de todo mal. Contudo, Platão rejeita tal hipótese, pois nenhum corpo pode ser causa de seu próprio movimento; todo movimento corpóreo deve ter como origem um princípio incorpóreo, isto é, a alma. Assim, a matéria, por si só, não pode ser responsável pelo mal. A causa primária de todo movimento e, portanto, de todo bem e de todo mal, é a alma. O mal, nesse quadro, não advém da corporeidade, mas do modo como a alma se relaciona com as Ideias.

É precisamente nesse ponto que a noção de ignorância desempenha um papel decisivo. De acordo com Cherniss⁴, o mal surge quando a alma, em ignorância, confunde a verdadeira natureza das Ideias e, sobretudo, sua relação com o Bem. O erro fundamental consiste em tomar o efeito pela causa, isto é, em não reconhecer o Bem como princípio supremo que ilumina o conhecimento e confere inteligibilidade à existência. Por isso, compreender a função do Bem, sua relação com as Formas e sua posição na hierarquia do inteligível é fundamental para a investigação sobre o mal em Platão. Diálogos como *Fédon* e *A República* são, nesse sentido, fontes indispensáveis para o estudo.

A pesquisa aqui proposta, portanto, justifica-se em dois níveis. Em primeiro lugar, pelo desafio teórico de reconstruir uma possível doutrina do mal em Platão a partir de referências fragmentadas e indiretas, articulando-as com a teoria da realidade, da alma e do Bem. Em segundo lugar, pela relevância de confrontar diferentes interpretações contemporâneas, como as de Cherniss e Brisson, a fim de avaliar a pertinência e os limites de cada leitura. O objetivo é mostrar que, mesmo sem oferecer uma “teoria do mal” no sentido sistemático, Platão fornece elementos suficientes para uma compreensão consistente do fenômeno, seja como deficiência ontológica, seja como falha da alma.

Assim, a hipótese central deste trabalho é que Platão admite duas dimensões complementares do mal: *a)* um mal negativo e, portanto, estrutural, inerente à condição do sensível como um lugar instável e corruptível; e *b)* um mal positivo, que tem sua origem na ignorância da alma diante do inteligível e da Ideia de Bem.

³ 176a.

⁴ CHERNISS, 1954.

Diante disso, o presente estudo pretende contribuir para a compreensão do modo como Platão enfrentou, ainda que de forma indireta, o problema do mal. Mais do que uma questão interpretativa, trata-se de uma investigação filosófica acerca das relações entre ontologia, epistemologia e moralidade em sua obra. O mal, longe de ser reduzido a uma substância ou princípio independente, revela-se como dimensão necessária da imperfeição do lugar sensível e como produto da ignorância da alma. Investigar essas raízes significa, em última instância, aprofundar a compreensão do próprio núcleo da filosofia platônica.

1. OPOSTOS EPISTEMOLÓGICOS: A INEVITABILIDADE DO MAL E A CENTRALIDADE DO BEM NA FILOSOFIA PLATÔNICA

É a partir do célebre elogio ao filósofo no *Teeteto*⁵ que se admite fazer duas interpretações distintas e fundamentais que servem como fio condutor para o problema do mal, tanto na maneira de abordá-lo dentro dos Diálogos como na escolha dos textos julgados relevantes para a discussão. Esse elogio, que coloca o filósofo em contraste com o homem comum (aquele que está preso às convenções da *pólis*) ao passo que o filósofo se eleva em contemplação para junto do divino, pode ser lido, por um lado, como a defesa de uma perspectiva moral na qual o mal aparece essencialmente como ignorância, ou seja, como limitação daqueles que não conseguem romper os limites da opinião e do cotidiano. Por outro lado, pode também ser interpretado como a introdução de um problema ontológico mais amplo, no qual o mal não é apenas ausência de conhecimento, mas resultado de uma desordem estrutural do *kosmos*. Essas duas leituras, longe de se excluírem, funcionam como fios condutores que orientam a abordagem do problema do mal nos diferentes Diálogos e que, ao mesmo tempo, justificam a seleção dos textos julgados centrais na interpretação (desde *Leis* ao *Timeu*)⁶.

A primeira interpretação, baseada em uma passagem do diálogo *Teeteto*⁷, propõe que, como dito por Sócrates, há “males”, no plural, e não “mal”, no singular. Isso implica que, de acordo com essa perspectiva, o que há é uma multiplicidade de coisas más (ações, matérias, almas etc.) na união psicossomática, isto é, no lugar visível; não parece haver, para essa interpretação, uma unidade substancial no mal: ele carece de essência mesmo que sua existência na multiplicidade empírica seja inevitável. No entanto, urge a seguinte dúvida: como poderia uma multiplicidade ser o contrário de uma unidade? Em outras palavras: como poderia a pluralidade dos males terrenos estar em oposição à Ideia de Bem?

Por outro lado, Dixsaut enfatiza que, a respeito do problema do mal, a geração das coisas más na união psicossomática (lugar visível) não poderia ser contrária à Ideia de Bem (lugar inteligível), pois uma Ideia só pode ter como seu contrário uma outra Ideia. A filósofa diz:

⁵ 172c-177c.

⁶ Essa ideia de interpretações distintas partindo do elogio ao filósofo é encontrada na obra de Dixsaut (2017, pp. 306-308).

⁷ 176a.

Os males da Terra não poderiam se opor ao bem, mas somente ao que é bom (*toi agathoi* autoriza as duas traduções). Sua diversidade vai de encontro a uma diversidade de coisas boas e não pode se opor à Ideia do bem: uma Ideia não pode ter como contrário senão outra Ideia. “Contrário”, aliás, não traduz aqui o termo grego habitual *enantion*, mas *hypenantion*, termo raro (somente três ocorrências no conjunto dos Diálogos) que designa uma contrariedade ativa, eficiente, até mesmo a oposição agressiva existente entre dois inimigos. Diria, assim, Sócrates, que é necessário existir sempre algo que não somente resista, mas se oponha ativamente ao que é bom. (DIXSAUT, 2017, p. 309).

Nesse sentido, a diversidade de males apenas serviria para exemplificar a existência inevitável do mal, o que é confirmado por Sócrates na passagem anteriormente referida de *Teeteto*:

Porém não é possível eliminar os males - forçoso é haver sempre o que se oponha ao bem - nem mudarem-se eles para o meio dos deuses. É inevitável circularem nesta região, pelo meio da natureza perecível. Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir quanto antes daqui para o alto. Ora, fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível semelhante a Deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria. (176a.)

Não é possível afirmar, a partir dessa passagem, de acordo com a referida interpretação, que o mal possui uma essência, a despeito de sua existência ser inevitável no lugar visível.

Não obstante, no diálogo *Fédon* é desenvolvida a tese de que os contrários se geram reciprocamente, por exemplo: “(...) quando uma coisa se torna maior, não é necessário que anteriormente ela tenha sido menor, para em seguida se tornar maior?”⁸. Portanto, pode-se inferir que as coisas são, isto é, elas possuem uma essência própria; o belo, que possui uma essência própria, gera o feio que, por sua vez, possui uma essência própria, e assim ocorre com todos os pares de contrários que existem na natureza, gerando-se mutuamente e dirigindo-se, numa eterna compensação recíproca, um para o outro (o justo e o injusto, o maior e o menor, o forte e o fraco etc.). Isso se dá, dirá Sócrates, através de uma relação recíproca que há na natureza e que, por esse motivo, a natureza não é “manca”, ou seja, ela não é deficiente (pois se somente ocorresse um dos lados dos pares, a natureza permaneceria eternamente em apenas um estado, o que produziria um desequilíbrio). Este é, segundo Platão, o princípio geral de toda e qualquer geração⁹.

⁸ *Fédon*, 71a.

⁹ *Fédon*, 71a.

Há, no entanto, uma segunda interpretação fundamentada, principalmente, em traduções francesas dos Diálogos¹⁰. De acordo com essa interpretação, tomando como ponto de partida tais traduções, não são os males (no plural) que são inevitáveis, mas, sim, o mal (no singular). Se naquela outra interpretação constata-se que os males são múltiplos na união psicossomática, nessa constata-se que o mal é o contrário do bem; se o bem é uma Ideia, consequentemente o mal, que se opõe a ele, deveria, por sua vez, ser uma Ideia, pois, como havia sido reforçado por Dixsaut, toda Ideia só pode ter como seu contrário uma outra Ideia. Sendo assim, a primeira interpretação não seria a ideal para se interpretar o mal como uma essência, visto que ela afirma que os males são o oposto daquilo que é bom, isto é, de ações más que ocorrem na natureza mortal e à terra. O desafio de considerar que não há um mal em si (como essência) está, certamente, na concepção de tomar como medida o que cada indivíduo ou sociedade julga como sendo o bem e o mal, o que conduz a considerar que todas as ações boas ou más podem ser relativizadas, ou seja, que elas não possuem uma identidade verdadeiramente própria e que, por conseguinte, estão sujeitas a variações, dependendo dos indivíduos e de sua sociedade.

Todavia, se há uma Ideia de Bem e se ela possui o seu lugar com os deuses (e faz parte daquilo que é imutável), é relevante que se demonstre como se dá a relação da Ideia de Bem dentro da filosofia platônica e do que ela seria causa. Desse modo, esclarece-se a causalidade dentro da estrutura platônica e, consequentemente, contribuirá para uma investigação mais aprofundada acerca do problema do mal.

1.1 O Bem como princípio causal

Após estabelecer a inevitabilidade do mal no domínio do lugar visível, é necessário compreender a posição ontológica do Bem como princípio causal, a fim de compreender o papel estruturante que ele desempenha dentro da filosofia platônica.

A causalidade, na perspectiva platônica, é dada através da participação daquilo que está no lugar inteligível para aquilo que está no lugar visível. Nesse sentido, a Forma, que é aquilo que transmite para as coisas em devir uma constância, possui uma relação com o lugar visível. Um exemplo, exposto por Sócrates no diálogo *Fédon*, diz-nos o seguinte: “Por mim, parece-

¹⁰ Por exemplo: A. Diès (Platon. *Oeuvres Complètes*, t. VIII, 2ª parte, *Théétète*, Paris: Les Belles Lettres, “CUF”, 1926): “mas é impossível que o mal desapareça [...]”; L. Robin, “Ainda assim, não é possível, Teodoro, nem que o mal se acabe [...]” (Platon. *Oeuvres Complètes*, t. II, Paris: Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1950); M. Narcy (Platon, *Théétète*, Paris: GF-Flammarion, 1994) é a exceção: “Mas não é possível, Teodoro, nem que os males sejam suprimidos [...]”

me efetivamente que, se alguma coisa bela existe além do Belo em si, a única e exclusiva razão de ser bela é o facto de participar desse mesmo Belo. E falo assim de todos os casos semelhantes.”¹¹. Então, à luz do exemplo dado por Sócrates, pode-se afirmar que a Forma do Belo transmite uma estrutura para que aquilo que está em devir apareça como belo, e assim o é com todas as outras Formas e os objetos dos quais elas participam. A *ousia*, isto é, o modo de ser que é sempre o mesmo (essência), é o contrário daquilo que está no tempo e se corrompe.

Portanto, a verdadeira dualidade em Platão é entre a *ousia* e o devir. Existem “coisas em si mesmas”, ou seja, contrariamente às coisas que são múltiplas e estão no devir, existem as Formas que são idênticas a si mesmas e imutáveis, como, por exemplo, o Belo em si e o Justo em si; as coisas que são visíveis para nós (na união psicossomática e no lugar visível) são as coisas que são múltiplas e, desse modo, são as que participam da essência (a coisa em si). Conclui-se que as Formas são causas, pois elas participam do visível, isto é, há uma relação entre o visível e o inteligível.

Compreendido como é possível a causalidade na filosofia de Platão e como as Formas participam dos objetos em devir, inicia-se a análise de *A República*, diálogo em que Sócrates, com seus interlocutores, trata de diversos temas, mas é necessário atentar-se ao tema que é pertinente à compreensão aqui proposta: as Formas. É sabido, desde o *Fédon*, que há uma forma que possui um *status* mais elevado que as outras, a saber, o Bem, ou, como diz Sócrates, “(...) é o Bem o verdadeiro elo de ligação que liga entre si todas as coisas e as suporta.”¹². É em razão disso que, se afastada do conhecimento do Bem, nenhuma coisa pode ser realmente útil, porque é através do conhecimento dele que concebemos a inteligência e a verdade. Sócrates argumenta:

Pois bem! Deves dizer também que não só é sob a ação do Bem que a faculdade de serem conhecidos está presente nos objetos, mas também que é sob a ação dele que eles ainda vêm a ter existência e o ser, muito embora o Bem não seja a essência, mas esteja muito além da essência em majestade e poder. (*A República*, 509b).

Percebe-se que é através do Bem que se pode apreender o Ser e a essência, embora ele mesmo não seja a essência, pois a supera em poder e dignidade. O conhecimento do Bem é parte fundamental desse processo porque é ele que explicita a distinção entre o Ser, isto é, *ousia*, e aparência, assim como distingue a ciência da opinião. Segundo Dixsaut, o Bem não é uma essência porque a natureza dele se apresenta de maneira transcendente a qualquer aparência,

¹¹ 100c.

¹² *Fédon*, 99c.

mesmo que essa maneira própria de existir seja indeterminada, ou seja, o Bem evidencia todas essas distinções entre o Ser e o devir, ainda que não se possua nenhum meio de alcançar esse modo de ser e nem se saiba como adquirir esse género de conhecimento. Além disso, uma Forma não pode ser apreendida nem pela experiência e tampouco por qualquer tipo de pensamento, apenas a dialética é capaz de alcançar qualquer Forma,; desse modo, o Bem é uma Ideia, uma Forma, não uma experiência sensorial, uma opinião, ou mesmo essa atividade que consiste em pensar.

1.1.1 A analogia do sol com o Bem (507b-509c)

No livro VI de *A República*, Sócrates é persuadido por Gláucon a expor a natureza do Bem e, para ser compreendido, o filósofo usará de uma analogia: considerar o Sol como filho do Bem. No âmbito dessa argumentação, a luz, que é efeito do sol, é condição para que haja a visão dos objetos no lugar visível; o Bem, que é a causa do Ser e da verdade, é condição para que haja conhecimento dos objetos inteligíveis. Caso os olhos (causa orgânica da visão) se voltem para a escuridão, a visão se tornará embaçada e praticamente cega; se, ao contrário, se voltarem para os objetos iluminados pela luz, a visão se torna clara. Analogamente com a alma (órgão da inteligência responsável por apreender o Ser e a verdade), se ela se volta para os objetos que não são iluminados pelo Bem, isto é, o Ser e a verdade, ela se torna confusa e semelhante a alguém que não possui inteligência. No entanto, se ela se volta para o Ser e para a verdade, ela é capaz de apreender o conhecimento, isto é, a ciência. A alma, que é o órgão da inteligência, pode contemplar o Bem por meio do conhecimento do Ser e da verdade; o olho, o órgão da visão, pode contemplar os objetos visíveis por meio da luz do Sol que é também “a gênese, o crescimento e a nutrição, embora ele próprio não seja gênese.”¹³.

De acordo com a analogia proposta por Sócrates, assim como o sol confere às coisas visíveis a capacidade de serem vistas, o Bem proporciona ao inteligível a capacidade de ser conhecido através da mente. No entanto, a Ideia de Bem exige um modo radicalmente diferente de pensar, um modo mais claro e preciso (em comparação com outras Formas); isso implica que o dialético seja, necessariamente, aquele que possua um amor – pois na filosofia platônica só se aprende verdadeiramente aquilo que se ama – distinto do da maioria das pessoas que, por serem apegadas às coisas visíveis, são amantes daquilo que se corrompe.

¹³ *A República*, 509b.

1.1.2 *O amante dos espetáculos e o amante do conhecimento (475d-480a)*

É em decorrência disso que em *A República*, livro V, Platão faz importantes distinções ao expor e diferenciar dois gêneros de amor. Sócrates afirma: “Os que amam as audições e os que amam os espetáculos são extremamente ligados às belas vozes, às cores, às formas e a todas as obras executadas por tais demiurgos, mas a inteligência deles é incapaz de ver a natureza do próprio belo e de ligar-se a ela afetivamente.”¹⁴. É estabelecido, a partir do que Sócrates diz, um vínculo afetivo necessário: aqueles que, por sua natureza, amam o que é apreendido pelos sentidos e aquilo que está suscetível à mudança, não são os mesmos que amam e que são capazes de apreender aquilo que é essencialmente idêntico a si mesmo, a saber, o Ser e a verdade cuja iluminação (o entendimento) advém da Ideia de Bem.

Há, portanto, uma especificidade na natureza do amor, ou seja, aquele que ama, ama algo específico e é isso que diferencia os indivíduos entre si. Os amantes dos espetáculos são aqueles cujo amor está preso ao fenômeno, aqueles que julgam “que aquilo que é semelhante a algo não é apenas semelhante, mas é a própria coisa à qual se assemelha”¹⁵; opondo-se a esses, o filósofo, que é o amante do Ser, é aquele cujo amor está ligado ao que é essência e, justamente por esse motivo, apesar de também vislumbrar o efeito, não o confunde com a causa. Existe uma estrutura causal, e o filósofo é aquele que a entende e distingue.

1.1.3 *Ciência e opinião (476b-480a)*

Diante disso, surge outra distinção abordada: ciência e opinião. Infere-se que a ciência – ou conhecimento – está para o amante da ciência, isto é, o filósofo, assim como a opinião está para o amante dos espetáculos (embora o filósofo possa, também, ter opiniões). Ambos conhecem algo em razão de tal conceito implicar necessariamente conhecer aquilo que é: o “não-ser”, ou seja, o nada, não é cognoscível, ele é a ignorância completa. Se o conhecimento se refere ao Ser e a ignorância se refere ao “não-ser”, a que se refere a opinião? A opinião é, dirá Sócrates, o meio termo, ela está entre o conhecimento e a ignorância, e, ainda, “o objeto da opinião é um e o da ciência é outro, de acordo com a capacidade de cada uma delas.”¹⁶, em suma, elas são diferentes por serem frutos de faculdades distintas da alma e, mesmo que uma opinião seja eventualmente verdadeira, ela não é conhecimento pois possuir uma opinião

¹⁴ *A República*, 476b.

¹⁵ *A República*, 476c.

¹⁶ *A República*, 477b.

verdadeira não é compreender as causas, ao passo que aquele (o filósofo) que possui o conhecimento as compreende.

Sobre as distintas faculdades da alma “Afirmaremos que as capacidades são uma espécie de seres [...]”¹⁷, por capacidades (ou faculdades) entende-se potências da alma com habilidades específicas, por exemplo, a visão é a capacidade de ver e a audição é a capacidade de ouvir e, evidentemente, uma não confere o poder de habilidade à outra, isto é, a visão não é capaz de ouvir e vice-versa. Por igualdade, a capacidade que confere a potência de apreender o Ser, ou seja, a ciência, não é a mesma potência que apreende a opinião, elas são capacidades distintas, embora ambas sejam capacidades da alma.

Tendo em vista que a ciência é o conhecimento do ser e a ignorância completa é o conhecimento do não-ser (o nada), e possuir uma opinião é possuir juízo sobre algo determinado, do que se trata, afinal, a opinião? A opinião não é mais clara que a ciência e tampouco é mais obscura que a ignorância e, por isso, ela está localizada entre a ciência e a ignorância; por consequência, a opinião trata dos objetos intermediários, ou seja, os objetos que possuem propriedades opostas, aqueles que são relativos e dependem de um referencial. Esses objetos são o efeito da causa (participam do ser); eles estão no tempo e, conseqüentemente, são suscetíveis às mudanças e não permanecem idênticos a si mesmos. São, também, relativos: “De todas essas numerosas coisas belas, ó excelente amigo, haverá uma que não venha a mostrar-se feia? E, entre as justas, uma que não venha a mostrar-se injusta? E, entre as santas, uma que não venha a mostrar-se ímpia?”¹⁸, isto é, as coisas no plano do fenômeno são múltiplas, elas podem ser belas e não belas, grandes e pequenas, leves e pesadas, dependendo do referencial.

1.1.4 O geômetra (510c-511e)

A *dianoia* se refere ao tipo de raciocínio discursivo que opera a partir de hipóteses previamente estabelecidas, como axiomas e definições, e que se apoia em representações sensíveis (diagramas, figuras ou modelos) não como finalidade do pensamento, mas como instrumentos auxiliares para alcançar o inteligível. Esse processo caracteriza-se por uma progressão lógica, na qual o intelecto utiliza tais recursos para compreender os entes matemáticos e, a partir deles, deduzir conclusões coerentes. É, portanto, um modo de conhecimento mediado, que não atinge diretamente os princípios primeiros, mas avança por

¹⁷ *A República*, 477c.

¹⁸ *A República*, 479a.

meio de demonstrações e inferências. Esse é o método típico dos geômetras. Em outras palavras, a *dianoia*, por fazer uso de imagens para raciocinar, é poluída pela obscuridade própria de toda imagem. E, além disso, a alma que apenas pensa “dianoeticamente” é incapaz de transcender ao nível das hipóteses, como está dito em *A República*¹⁹. Dessa maneira, o Bem parece ter, essencialmente, o papel de atribuir à dialética seu caráter “anhipotético”²⁰. Segundo Dixsaut, os objetos matemáticos (que são objetos, dentro do esquema da linha dividida proposto no livro VI, próprios do modo de pensar chamado *dianoia*) não são objetos intermediários, o que é intermediário é a metodologia com a qual os matemáticos trabalham.

O geômetra é aquele que raciocina, por meio de figuras visíveis, a figura original e perfeita que só pode ser pensada (pois não existe figura geométrica perfeita materializada, elas só são suficientemente perfeitas para nossa percepção)²¹. Através da nossa percepção imagética, podemos mediar relações que só podem ser concebidas, mas não percebidas diretamente, como é o caso da matemática. O geômetra não procede rumo ao princípio, ele apenas trabalha com hipóteses que são tomadas como claras e verdadeiras, mas não demonstra as suas razões (o porquê). O dialético, por outro lado, parte dos princípios e conhece as causas das coisas. Portanto, a dialética representa o verdadeiro conhecimento, ou seja, a ciência, pois entender verdadeiramente é compreender as causas.

1.1.5 Mito da caverna (514a-517b)

Finalmente, no livro VII, Platão apresenta o mito da caverna. Os mitos filosóficos esboçam imagens e ações em sequência, e, o mito platônico, é indissociável da dialética, isto é, ele só faz sentido se acompanhado do seu contexto no Diálogo. No mito da caverna tem-se a seguinte imagem: homens prisioneiros em uma morada em forma de caverna, com os pés e pescoços presos, limitando, assim, as suas visões, assistem às sombras de artefactos. Esses homens, por terem a visão limitada, tomam as sombras dos objetos que veem como a verdadeira realidade. Até a concepção desses homens sobre si mesmos é distorcida, denotando que não existe uma interioridade individual; os homens nessa morada se enxergam como sombras, tudo é fabricado pelos fabricantes de espanto (aqueles que carregam os objetos que

¹⁹ 511a.

²⁰ O termo “anhipotético”, retomado a partir de *A República* (511b), designa a condição da Ideia de Bem como princípio supremo e não derivado. Enquanto a dialética parte de hipóteses para conduzir a investigação, ela deve, ao final, alcançar um princípio que não dependa de nenhuma suposição anterior. O Bem é “anhipotético” porque se funda em nada além de si mesmo, mas sustenta todas as demais hipóteses, sendo, portanto, o fundamento último da realidade e da inteligibilidade.

²¹ *A República*, 510e.

são usados para fabricar as sombras). A única fonte luminosa é uma fogueira que serve para criar os reflexos dos objetos nas paredes da caverna, ou seja, a luz é artificial; aliás, tudo na caverna é artificial, a natureza humana mostra-se, desse modo, desnaturada.

Supondo, então, que alguns desses homens fossem libertos dessa situação e fossem obrigados a sair da morada, movendo os pés e a cabeça, e, principalmente, vislumbrando a luminosidade do dia, é de se esperar que eles sofressem com dores e desconfortos, pois a luz do sol os incomodaria de veras. Num ímpeto, pensariam que quando estavam na caverna enxergavam melhor e que os objetos que lhes eram apresentados eram mais nítidos; porém, quando se acostumassem com a luz, poderiam visualizar os objetos, as cores e tudo mais que há de visível nitidamente e, então, perceberiam que a visão na caverna era extremamente empobrecida. Numa ação de compaixão para com os companheiros, desceriam novamente para a caverna com a finalidade de libertar os outros e mostrar-lhes a verdadeira realidade, mas quando lá chegassem, por já estarem desacostumados com a penumbra, seriam motivos de riso por não conseguirem mais visualizar as sombras como antes e os prisioneiros concluiriam que permanecer na caverna constitui a melhor opção.

Analogamente, esses prisioneiros são as pessoas que tiveram uma educação corrompida. Nesse sentido, o filósofo seria aquele que se liberta da caverna e consegue vislumbrar os verdadeiros objetos e não mais as suas sombras projetadas. Segundo Platão, o verdadeiro filósofo necessariamente deve se ocupar de uma vida pública e política, por isso que, no mito da caverna, após a libertação, o liberto retornaria ao interior da caverna com o propósito de persuadir os demais a dela se retirarem, ainda que tal empreendimento lhe custasse a vida.

Levando em consideração tudo que foi exposto, pode-se afirmar que a Ideia de Bem ocupa uma posição central na estrutura do conhecimento e da realidade, sendo a causa do Ser e da verdade. Ela não apenas fundamenta a existência das coisas, mas também estabelece a distinção essencial entre ciência e opinião, permitindo que o filósofo compreenda o que é verdadeiro e o que se apresenta apenas como aparência. O verdadeiro filósofo, ou seja, aquele que possui uma alma dotada de especificidades naturais e que nutre um amor genuíno pelo conhecimento, é o único capaz de vislumbrar a Ideia de Bem em sua verdadeira natureza, reconhecendo-a como a causa primeira do Ser e da essência. Não obstante, esse filósofo compreende que o Bem não se confunde com a própria essência; ao contrário, ele a transcende, superando-a tanto em poder quanto em dignidade, exercendo uma influência que se estende sobre todas as formas do conhecimento. Dessa maneira, ao perceber a relação entre o Ser, a essência e o Bem, o verdadeiro filósofo alcança a dialética, método pelo qual se pode ordenar

o conhecimento de maneira racional, conduzindo a alma à apreensão das causas primeiras e à compreensão das verdades²².

²² De acordo com o *Dicionário de Filosofia* (ABBAGNANO, 2007, p. 269) a dialética platônica apresenta dois momentos fundamentais: *a*) síntese que conduz do múltiplo ao uno, reunindo as coisas dispersas sob uma ideia comum (cf. *Fedro* 265c; *A República* VI, 511b-c); e *b*) divisão que analisa a ideia em suas espécies, distinguindo-as segundo suas “articulações naturais” e evitando cortes arbitrários (cf. *Fedro* 265d; *Sofista* 253d). Não se trata de um método dedutivo no sentido aristotélico, mas de uma investigação indutiva (não uma indução empírica no sentido moderno) e sintética, cujo objetivo é esclarecer a natureza do objeto pela escolha das características que o definem.

2. MAL NEGATIVO

O capítulo anterior é fundamental para localizar a discussão aqui proposta dentro do sistema platônico e, por conseguinte, para o entendimento integral de como se dão tais termos, como bem e mal, dentro da filosofia de Platão. Em consonância com o que foi exposto anteriormente, a Ideia de Bem é o núcleo essencial para o conhecimento; não obstante, enquanto o objetivo deste trabalho é o problema do mal, é necessário que se faça distinções importantes sobre este tema pois, como afirmado por Brisson, “Devemos, de início, caso queiramos compreender alguma coisa da doutrina de Platão sobre o mal, distinguir entre o mal negativo e o mal positivo.”²³. Em razão disso, os próximos capítulos tratarão das diferenças entre o que é nomeado mal negativo e o que é nomeado mal positivo.

Pode-se dizer, sinteticamente, que o mal negativo é aquele que diz respeito a toda deficiência da imagem em relação ao modelo. É sabido desde o capítulo anterior que aquilo que está no devir (isto é, no lugar visível) existe pelo contributo de uma causa. A causa, de acordo com a doutrina de Platão, são as Ideias que pertencem ao lugar inteligível e que, por participação, dão uma determinada estrutura para as coisas que estão no tempo.

Nesse sentido, no diálogo *Timeu*, vemos que o Demiurgo, ao criar o universo, usa como arquétipo as Ideias, justamente por ele ser bom e querer que as coisas criadas fossem, na medida do possível, o mais próximo de sua própria bondade. Consequentemente, a obra do Demiurgo é bela, pois ele usa aquilo que é imutável como arquétipo (se não fosse assim, e o arquétipo fosse as coisas que são mutáveis, sua obra não seria bela porque careceria de estrutura). O personagem Timeu²⁴ diz:

Dissemos também que o que devém é inevitável que devesse por alguma causa. Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente. Mas ainda quanto ao mundo, temos que apurar o seguinte: aquele que o fabricou produziu-o a partir de qual dos dois arquétipos: daquele que é imutável e inalterável ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos no que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é correcto supor –, teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs os olhos no que é eterno, pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas. (*Timeu*, 29a).

²³ BRISSON, Luc. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Un commentaire systématique du *Timée* de Platon, Paris: Klincksieck, 1974, p. 449.

²⁴ Para evitar ambiguidade com o próprio diálogo cujo nome é o mesmo.

Está dito, portanto, a regra da causalidade platônica e a natureza do corpo do mundo, a saber, uma natureza bela – pois devém das causas eternas (Ideias) – que foi produzida pela mais perfeita das causas, a saber, o Demiurgo. É importante ressaltar que, ao abrir tal discussão, o personagem Timeu usa como fio condutor para o diálogo a distinção entre Ser e devir. O personagem inicia o seu discurso dizendo que, em seu entendimento, é fundamental distinguir “(...) aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém, sem nunca ser (...)”²⁵. Sabe-se, como o diálogo expõe, que aquilo que é, isto é, o Ser, é apreendido pelo pensamento com a ajuda da razão, enquanto o que devém é apreendido pelos sentidos; o Ser está para o lugar inteligível assim como o devir está para o lugar sensível. Seguindo a linha de raciocínio de *Timeu*, deve-se investigar primeiro se o mundo “(...) sempre foi, sem ter tido origem no devir, ou se deveio, originado a partir de algum princípio.”²⁶. Chega-se à conclusão de que ele deveio, pois “(...) é visível e tangível e tem corpo, assumindo todas as propriedades do que é sensível; e o que é sensível, que pode ser compreendido por uma opinião fundamentada na percepção dos sentidos, devém e é deveniente, como já foi dito.”²⁷. Logo, o mundo é a imagem daquilo que é (Ideias).

2.1 A causa errante

De acordo com Cherniss²⁸, o mundo fenomenal (lugar visível) é um reflexo espacial do paradigma (lugar inteligível) e, em vista do que foi exposto previamente, nenhuma imagem pode ser idêntica ao seu paradigma, sendo assim, o mundo fenomenal estaria mergulhado numa espécie de “derrogação da realidade”²⁹, pois as únicas entidades reais são as Ideias, cujo lugar está no domínio do inteligível. Então, embora o universo tenha sido criado à luz de entidades reais e por um Demiurgo que é bom, há tal limitação que impede que uma imagem seja idêntica ao original, desse modo, mesmo que as Ideias sejam aquilo que dê uma estrutura para o mundo fenomenal, este não pode ser perfeito e carece de uma realidade que só está presente, de maneira plena, nas Ideias. Por conseguinte, o mundo fenomenal é ontologicamente inferior.

É notável que no diálogo *Teeteto*, numa passagem já citada no presente trabalho, essa interpretação é reforçada: Platão afirma que o mal (ou males, dependendo da tradução) é

²⁵ *Timeu*, 28a.

²⁶ *Timeu*, 28b.

²⁷ *Timeu*, 28b.

²⁸ CHERNISS, Harold. *The Sources of Evil According to Plato*, 1954, p. 23-24.

²⁹ Cherniss (1954, p. 24) usa “derrogação da realidade” (*derogation of reality*) para indicar que o mundo fenomenal não possui a plenitude do Ser, ou seja, ele é uma realidade diminuída e deficiente em relação ao seu paradigma (as Ideias).

inerradicável do mundo fenomenal e que, diferente da Ideia de Bem, o mal não possui lugar no domínio do inteligível³⁰. É importante ressaltar ainda que, segundo Cherniss, embora o Demiurgo seja bom e que tenha feito o mundo fenomenal o mais próximo possível dele, ele não criou nem as Ideias e nem o espaço, pois eles são incausados; sendo assim, a existência das Ideias causa automaticamente a formação de suas reflexões no espaço, em outras palavras, as Ideias são os paradigmas para a criação das coisas no lugar visível e, enquanto criador, o papel do Demiurgo é organizar e delimitar tais reflexões no espaço, aproximando-as das Ideias, de acordo com a sua bondade, porém sem retirar delas a sua natureza imperfeita.

Ainda conforme Cherniss, uma outra fonte possível para o mal no mundo seria a existência do que ele chama de “movimentos erráticos” e aleatórios. A fim de esclarecer essa tese, é relevante citar a seguinte passagem:

Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo. (*Timeu*, 30a).

Sob essa ótica, infere-se que esse movimento errático não é guiado pela razão, ele é caótico e representa uma oposição à ordem racional e bela que o Demiurgo visa impor. Embora o Demiurgo organize o *kosmos*³¹ em congruência com o paradigma (as Ideias), ele não tem o controle absoluto, ou, conforme Cherniss aponta, a causalidade racional apenas parcialmente subjuga essa desordem pré cósmica. A razão (*noûs*) impõe ordem, mas a necessidade (*anankê*), cuja força é pautada por uma irracionalidade, está ligada à matéria e ao movimento errático; desse modo, o *kosmos* seria uma mistura de ordem racional (estabelecida pelo Demiurgo) e necessidade irracional.

No que tange à concepção de Brisson acerca da causa errante³², é importante ressaltar que, em linhas gerais, o diálogo *Timeu* é um dos mais complexos Diálogos escritos por Platão, justamente por se tratar de temas como a cosmologia e a cosmogonia³³. Nesse contexto, o que

³⁰ *Teeteto*, 176a.

³¹ Palavra que designa o mundo ou universo como um todo ordenado e harmonioso.

³² BRISSON, Luc. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, 1998.

³³ Embora o diálogo tenha um forte conteúdo cosmológico (proporções matemáticas, composição física dos corpos, movimentos dos astros etc.), a passagem narrativa que trata do Demiurgo e da formação do mundo possui um caráter cosmogônico; isto é, apresenta um caráter mítico e fundacional, típico de uma cosmogonia filosófica.

parece ser tratado de maneira mais sintética no artigo escrito por Cherniss, é tratado de maneira minuciosa na obra de Brisson, com ênfase no capítulo que aborda a necessidade (*anankê*).

Sobre o caráter cosmológico, Brisson argumenta³⁴ que Platão, no *Timeu*, constrói uma cosmologia onde o conhecimento e a ação no lugar sensível só são possíveis pois participam, de maneira imperfeita, das Ideias. As três perguntas de uma cosmologia platônica, dirá o autor, tratam-se de: 1) em que condições o lugar sensível pode ser conhecido? Aqui a questão é, sabendo que o lugar sensível está sujeito à mutabilidade temporal, de que maneira ele pode ser objeto de um conhecimento verdadeiro; 2) de que maneira ele é descrito? Isto é, qual linguagem, quais conceitos ou teorias usamos para falar dessa realidade; 3) como é possível agir nessa realidade eficazmente? Em outras palavras, de que maneira a compreensão do lugar sensível é capaz de produzir nele uma intervenção de maneira sucedida.

A fim de solucionar um problema consolidado no pensamento grego de sua época, a saber, a crença que afirma que, segundo o autor, “(...) o que é submetido a uma constante transformação não pode ser considerado como realidade verdadeira.”³⁵, Platão propõe a hipótese de que há um lugar em que estão as Ideias, cuja composição é formada por uma natureza imutável, universal e inteligível, e que é a partir dessas Ideias que as coisas do lugar sensível são criadas e, justamente por isso, há uma participação delas no lugar inteligível; é essa participação que garante à realidade física alguma estabilidade e regularidade, permitindo, desse modo, que ela seja descrita e compreendida. Não obstante, a supracitada concepção evidencia uma questão: como algo mutável pode “participar” de algo imutável? No *Timeu*, segundo Brisson, Platão responde dizendo que há um Demiurgo, cujo intelecto ordenador modela o universo tendo em vista as Ideias e, além disso, há uma espécie de “recipiente” ou “espaço” sobre o qual o Demiurgo atua, o que será tratado em seguida.

2.2 *Khóra* e a condição ontológica da matéria no *Timeu*

Outra distinção relevante feita por Brisson (que também está no próprio diálogo *Timeu*): quando Platão afirma que algo existia “antes” da obra do Demiurgo, isso não significa “antes” no sentido cronológico, mas, sim, no sentido de uma anterioridade ontológica. Lê-se, então, no diálogo:

³⁴BRISSON, Luc. *A “matéria” e a “necessidade” no Timeu de Platão*, 2012, p. 18-30.

³⁵*Ibid.*, p. 19.

É por isso que dizemos que a mãe do devir, do que é visível e de todo sensível, que é o receptáculo, não é terra nem ar nem fogo nem água, nem nada que provenha dos elementos nem nada proveniente a partir deles. Mas se dissermos que ela é uma certa espécie invisível e amorfa, que tudo recebe, e que participa do inteligível de um modo imperscrutável e difícil de compreender, não estaremos a mentir. E visto que, a partir do que foi dito, é possível alcançar a sua natureza, eis o modo mais correcto de falar dela: a sua parte que está a arder aparece sempre como fogo, a que está húmida aparece como água, e a que aparece como terra e como ar fã-lo de acordo com as imitações que recebe de cada um. (*Timeu*, 51a-b).

Platão usa metáforas como “a mãe do devir” para explicar um dos conceitos fundamentais de seu sistema metafísico: a *khóra*. É válido concluir que, de acordo com esse trecho, a *khóra* é aquilo que recebe os paradigmas, isto é, as Ideias, e permite que eles se reflitam no lugar visível. Nesse sentido, a *khóra*: a) não possui uma forma própria, mas recebe todas as formas (pode se comportar como qualquer elemento); b) não é sensível, mas é condição ontológica que permite a manifestação das coisas no lugar visível; c) não é inteligível, mas é necessária para que a realidade física se forme. A existência da *khóra* é, pode-se afirmar, um dado ontológico: ela não pode ser eliminada ou mesmo foi criada, ela apenas pode ser moldada.

É diante desse fio condutor que Brisson considera a necessidade (*anankê*) como um substrato pré-existente, indeterminado e amorfo, que está em movimento desordenado, sem harmonia ou forma duradoura; esse material que preexiste “antes” também demonstra que o Demiurgo não cria a matéria *ex nihilo*³⁶, ele apenas organiza algo que previamente possuía uma existência própria. O autor canadense diz:

Havia aparência dos quatro elementos e, por conseguinte, manifestação de suas potências: isso é, como vimos, uma prova de que o demiurgo não é o iniciador da participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis, mas apenas aquele que a aperfeiçoa. Ora, já que havia aparência dos quatro elementos e manifestação de suas potências, é evidente que aquilo que descrevemos era visível, senão atualmente, ao menos em potência. Pois o meio espacial já continha o conjunto dos elementos. Ora, no início do *Timeu*, Platão relaciona fogo e visibilidade. Daí a inferência. Mas desses elementos só apareciam traços; eles não tinham figura determinada. Além disso, não estavam ligados harmonicamente; por isso, não se podia sequer atribuir-lhes um nome. Era, quanto à sua aparência, um estado de completa indecisão. (BRISSON, 1998, p. 472-473, tradução nossa).

É, pois, no *Timeu* que Platão descreve um “meio”, que é o receptáculo (*khóra*), onde já existem, como ressaltado por Brisson, potências dos elementos (fogo, água, terra e ar), porém apenas em aparência, sem figura definida. O texto platônico descreve um meio espacial que

³⁶ *Ex nihilo* é uma expressão em latim que significa "do nada", referindo-se ao conceito de criação a partir do nada, sem matéria pré-existente.

contém as potências dos elementos e se encontra em confusão; parece haver afinidades que tendem a agrupar os semelhantes, mas falta ordem e proporção.

Desse modo, a ação do Demiurgo não é coagir a matéria, mas, por outro lado, persuadi-la. Platão explicita que o Demiurgo modela os elementos usando determinadas figuras geométricas (triângulos principalmente) e estabelece proporções numéricas. À luz dessa maneira de proceder diante da matéria, é possível compreender como a razão demiúrgica opera, a saber, impondo medidas matemáticas que transformam o puro caos em harmonia. É a partir disso que Brisson identifica a *anankê* enquanto condição primeira sobre a qual a razão demiúrgica deve agir.

Percebe-se, então, que Platão distingue três tipos de gêneros no *Timeu*, a saber, o Ser (*tò ón*) que são as Ideias, o devir (fruto do lugar sensível) e o receptáculo (*khóra*) que é o meio em que as coisas sensíveis são refletidas. Todavia, acerca dessa metáfora da reflexão, o autor adverte:

É preciso desconfiar da metáfora do espelho que, no *Timeu*, não se encontra associada à *khóra*. Em *khóra*, não há senão coisas sensíveis, todas que são a partir dos quatro elementos (fogo, ar, água e terra) e dos quatro elementos somente, associados aos quatro poliedros regulares, as coisas sensíveis que, nesse fluxo incessante, apresentam certa permanência bastante longa em duração para serem identificadas e nomeadas. (BRISSON, 2012, p. 30).

Esse trecho denota que, ao afirmar que a *khóra* constitui uma maneira das Ideias se refletirem no lugar sensível, não se quer dizer que ela atue como uma superfície refletora capaz de reproduz imagens das Ideias, mas que atua como um meio dinâmico, onde se estabelecem as condições materiais derivadas da combinação e separação dos elementos; isto é, a *khóra* não necessariamente reflete as Ideias como num espelho, ela é antes um receptáculo que recebe impressões de maneira contínua, em um fluxo em que nada permanece estável por si. Sendo assim, as coisas no lugar sensível aparecem e desaparecem conforme as configurações dos elementos que as compõe.

Em decorrência do que foi apresentado, nota-se o estatuto peculiar da *khóra*: ela não é sensível, não é inteligível e é conhecida através de um “raciocínio bastardo”³⁷, porque escapa aos modos convencionais de apreensão, apenas é possível compreendê-la a partir de metáforas. É importante ressaltar que as Ideias não penetram na *khóra*, o que a penetra, efetivamente, são as imagens que as imitam, geradas quando o Demiurgo faz a mediação entre o paradigma (as Ideias), a *khóra* e os elementos; por essa razão, subsiste no lugar sensível uma deficiência da

³⁷ *Timeu*, 52b.

imagem em relação ao paradigma, pois, embora a razão demiúrgica tenha moldado as coisas sensíveis de acordo com as Ideias, essas coisas permanecem, como toda e qualquer imagem, imperfeitas.

2.3 Limitação do Demiurgo

Para a conclusão deste capítulo, é fundamental evidenciar que Brisson, ao analisar o texto platônico, observa que é usada uma formulação muito específica e recorrente sobre a criação do *kosmos*, a saber, que o Demiurgo fez o melhor *kosmos* possível dadas as condições previamente impostas pela *anankê*³⁸. A partir disso, infere-se que o Demiurgo não é onipotente, pois ele não cria a matéria *ex nihilo*, como já foi apontado, ele apenas exerce um papel ordenador sobre algo que já possuía propriedades próprias (a causa errante); portanto, o resultado do *kosmos* é um “ótimo possível”, não um “ótimo absoluto” (que só está presente nas Ideias). Nas palavras do próprio autor:

Não é de se estranhar, portanto, que se encontre, para qualificar a ação racional que constitui o mundo, a expressão ‘na medida do possível’. O que não impede o mundo, uma vez que ‘na medida do possível’ ele é constituído segundo as regras da razão, de aparecer belo e bom. Com efeito, é absolutamente impossível encontrar no *Timeu* uma expressão que o qualifique como mau, mesmo que parcialmente. Isso deveria fazer refletir. (BRISSON, 1998, p. 474, tradução nossa).

Brisson elucida que o corpo do mundo não é constituído da mesma maneira que a alma do mundo porque, enquanto a alma é formada por um princípio ordenador (*noûs*) que não sofre resistência, o corpo é resultado de uma “acomodação” da razão às propriedades da necessidade: “Pois, enquanto a alma do mundo resulta da ação racional sem encontrar oposição, o corpo do mundo é produto da ação racional que precisa se acomodar a uma realidade que possui um modo de ação próprio”³⁹. Essa “acomodação” é precisamente o que fundamenta o que Platão formula como “na medida do possível” no *Timeu*; o Demiurgo, não obstante sua bondade e poder, não impõe sua ordem de maneira absoluta, em verdade, ele persuade a necessidade, aceitando sua natureza previamente estabelecida. Essa formulação justifica o porquê, nesse contexto, o lugar sensível é imperfeito devido uma limitação ontológica, não por uma vontade intencionalmente má.

³⁸ Essa noção de limitação relativa associada ao Demiurgo é muito frequente ao longo do *Timeu* (32b, 37d, 38c, 42e, 53b, 65c, 71d, 89d).

³⁹ BRISSON, 1998, p. 474, tradução nossa.

O estatuto do mal⁴⁰ no *Timeu* é, conforme essa abordagem, baseado no fato de que Platão apresenta o *kosmos* como belo e bom, uma espécie de reflexo parcial mas, dentro dos limites estabelecidos, suficiente das Ideias. Essa limitação não pressupõe uma maldade deliberada, apenas uma imperfeição ontológica resultante de dois princípios: o *noûs* e a *anankê*. O mal é – e justamente por essa razão nomeado como “mal negativo” –, nesse sentido, uma imperfeição ontológica, não uma oposição ativa ao bem.

O mal no *Timeu* funda-se na apresentação do *kosmos* como belo e bom, isto é, como um produto do Demiurgo que, tomando como paradigma o inteligível, realiza na medida do possível o bem no visível, ainda que sempre de modo limitado; essa limitação não implica uma intenção malévola por parte do Demiurgo, mas é consequência da desigualdade ontológica entre o modelo inteligível e o lugar visível que, por mais harmonioso que seja, permanece uma realização limitada do paradigma⁴¹.

A imperfeição no mundo aparece, portanto, como uma insuficiência ontológica, não como uma força opositiva ao bem; pode-se afirmar, portanto, que os males naturais presentes no lugar visível derivam da condição material e de sua natureza própria, a saber, uma natureza ontologicamente anterior – pois havia, como dito por Brisson, a “aparência dos quatro elementos e, por conseguinte, manifestação de suas potências [...]”⁴² – e não de uma vontade demiúrgica perversa.

O autor canadense ainda reforça que a cooperação entre *noûs* e *anankê* produz um *kosmos* ordenado⁴³, mesmo que ele não esteja em total conformidade com o inteligível e seja marcado por imperfeições devido à condição prévia da matéria e à condição do receptáculo (*khôra*); o então nomeado “mal negativo” pode ser pensado, dentro dessa perspectiva, como uma espécie de marca inevitável dessa mediação entre a razão demiúrgica limitada e uma matéria com condições próprias já impostas.

⁴⁰ Em francês, a palavra “*mal*” (que é geralmente um advérbio e substantivo) designa um mal absoluto ou abstrato, enquanto que “*mauvais*” (que é geralmente um adjetivo) qualifica algo como ruim ou defeituoso. A escolha de Brisson por “*mauvais*”, e não “*mal*”, parece pretender evitar uma leitura que pressuponha a existência de dois princípios opostos, a saber, o Bem e o Mal.

⁴¹ *Timeu*, 29e-30a.

⁴² BRISSON, 1998, p. 472-473, tradução nossa.

⁴³ BRISSON, 1998, p. 474.

3. MAL POSITIVO

A reflexão sobre o problema do mal dentro da filosofia platônica não se esgota ao se tratar de sua inevitabilidade no lugar sensível. Como apontado anteriormente, é necessário que se distinga entre dois tipos de mal: mal negativo e mal positivo. Trata-se, agora, a noção de mal positivo, que se opõe ao chamado “mal negativo”. Enquanto este último se refere ao à imperfeição estrutural e ontológica do mundo fenomenal por ser uma imagem imperfeita do paradigma (Ideias), pode-se dizer que o mal positivo refere-se a uma realidade ativa, produtora de efeitos concretos de desordem no *kosmos* e no âmbito da vida humana.

Segundo Cherniss⁴⁴, tanto o mal como o bem possuem sempre sua origem na alma, pois Platão afirma que todo movimento e, conseqüentemente, toda mudança procede dela⁴⁵. O mal positivo é, pois, subdividido em dois tipos: mal positivo relativo e mal positivo absoluto⁴⁶. O chamado “mal positivo relativo” não decorre da ignorância, mas da própria limitação da racionalidade diante da matéria. Mesmo a alma perfeitamente inteligente – como a do Demiurgo – ao ordenar o *kosmos*, gera movimentos secundários que escapam ao seu controle, produzindo efeitos aleatórios e desarmônicos. Essa “causa errante”, descrita no *Timeu* (e também já desenvolvida no capítulo anterior), não implica intenção, mas revela a impossibilidade de eliminar totalmente a desordem. Brisson elucida que essa noção de mal positivo relativo é extremamente importante, porque ela permite resolver o problema da “necessidade” sem postular uma alma do mundo má para explicar os fenômenos como os da “causa errante”⁴⁷.

Por outro lado, o chamado “mal positivo absoluto” ocorre quando uma alma age intencionalmente na ignorância do Bem – essa alma, portanto, afasta-se da Ideia de Bem, que, por sua vez, é a causa do Ser e da verdade. Essa ignorância leva à produção de injustiça, vícios e ações irracionais. Aqui reside a responsabilidade moral: a alma é culpável porque poderia, em princípio, orientar-se pelo conhecimento⁴⁸, isto é, pela Ideia de Bem.

3.1 Sobre a alma em *Leis*

Está explícito até o presente ponto que é no diálogo *Timeu* que Platão expõe, de maneira complexa, a constituição do universo a partir da interação entre determinados elementos e das

⁴⁴ CHERNISS, Harold. *The Sources of Evil According to Plato*, 1954, p. 26.

⁴⁵ *Leis*, 896a-c.

⁴⁶ DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*, 2017, p. 314.

⁴⁷ BRISSON, 1998, p. 450.

⁴⁸ CHERNISS, Harold. *The Sources of Evil According to Plato*, 1954, p. 29.

leis que regem a sua combinação. O *kosmos*, nesse horizonte, é apresentado como dotado de um corpo, cuja configuração tem como paradigma as Ideias. Todavia, esse corpo não se apresenta como estático ou inerte: encontra-se em movimento e esse movimento não é compreendido por meio do arranjo dado pela matéria. Tal caracterização conduz a um ponto central da filosofia platônica, a saber, a noção de que alma desempenha o papel de causa do movimento da matéria.

É, pois, a partir disso, que se chega ao diálogo *Leis*, especificamente ao livro X, no qual Platão apresenta algumas noções, através de uma discussão sobre os jovens que duvidam da existência dos deuses. Em meio a isso articula-se o problema: tudo o que muda, isto é, tudo o que tem movimento nos corpos do lugar visível, sofre transformações que apenas se compreendem se houver uma causa do movimento. Se se procura essa causa nas coisas materiais, cai-se num *regressus in infinitum*⁴⁹ ou numa contradição, porque o material por si só não explica o início do movimento, tampouco a origem do mal⁵⁰. Por isso, é preciso admitir algo que se move por si mesmo: a alma⁵¹.

O que seria, então, a alma? É necessário, assim como faz “O Ateniense”⁵² no diálogo⁵³, distinguir o que algo é (*ousia*), sua enunciação conceitual (sua definição) e o termo que lhe aplicamos; se se dá uma definição adequada daquilo que o nome indica, então se conclui qual é a sua *ousia* e se pode inferir propriedades essenciais. É notável que no diálogo o fio condutor adotado pelo “O Ateniense” é precisamente esse: propor uma definição de alma (que é aquilo que move a si mesma) e, a partir dela, atribuir à alma propriedades fundamentais; a procedência conceitual, isto é, definir antes de predicar, é central para a inferência que se segue.

Após discutir sobre movimentos e causas, é questionado no diálogo: se há algo capaz de mover-se a si mesmo, como o despreveríamos? A resposta é que tal coisa é a vida (essência da alma) e que esse nome “alma” se ajusta a esse tipo de auto movimento. Consequentemente, infere-se que se a alma é aquilo que pode mover-se a si mesma, e se todo movimento tem origem num primeiro princípio de movimento, então a alma, enquanto auto movente, é o primeiro princípio de geração do movimento, ou seja, é a causa do movimento, e, portanto, ontologicamente anterior em relação às coisas meramente corpóreas em movimento.

⁴⁹ Raciocínio em que cada termo ou causa exige outro anterior, sem nunca alcançar um fundamento primeiro: se toda coisa movida só é movida por outra, sem admitir um primeiro princípio auto movente, cai-se num *regressus in infinitum*, que impede qualquer explicação satisfatória.

⁵⁰ CHERNISS, 1954, p. 25.

⁵¹ *Leis*, 895a-b.

⁵² Principal interlocutor do diálogo.

⁵³ *Leis*, 895d-e.

É notável para Cornford⁵⁴, a partir de trechos do *Timeu*⁵⁵, que a alma é anterior ao corpo. Como destaca o autor inglês, uma das teses principais em *Leis*, livro X, é a definição da alma pela sua capacidade de se mover a si mesma. Platão argumenta que todo movimento deve ter uma causa e se é alma o único princípio capaz de movimentos autorreflexivos, isto é, desejos, deliberação, previsão, então ela é a causa primeira dos movimentos corporais e, consequentemente, os movimentos dos corpos, ou seja, locomoção, mudanças físicas, são secundários e ordenados pela alma. Platão, nesse sentido, atribui à alma a função de governar, pois ela é anterior ao corpo, mas essa anterioridade é, como foi dito, ontológica⁵⁶.

Por conseguinte, lê-se no diálogo: “Então, costumes, caracteres, desejos, cogitações, opiniões verdadeiras, cuidados e recordações existiram antes de largura, comprimento, profundidade e força, visto ser a alma anterior ao corpo.”⁵⁷. E é justamente nesse trecho que Platão reafirma a preexistência e prioridade da alma em relação ao corpo: costumes, desejos e cogitações não são derivados de movimentos materiais, mas são aquilo que governa e concede direção aos corpos. Nesse sentido, tudo o que pertence ao domínio do psíquico (costumes, desejos, pensamentos, opiniões etc.) deve ser mais fundamental que aquilo que é do domínio espacial e físico (comprimento, largura, profundidade); por isso, antes mesmo de haver corpos e suas dimensões físicas, já existiam atividades próprias da alma, pois sem a alma não haveria princípio para que o corpo se movesse. Em razão disso, a alma e suas faculdades possuem prioridade ontológica⁵⁸.

É então, a partir desse ponto, que Platão inicia uma explanação acerca de que há almas divinas que ordenam o *kosmos*, afinal, a discussão que se passa em *Leis*, livro X, é justamente sobre a impiedade, ou seja, é uma discussão sobre o estatuto do divino. Foi visto que, como desenvolvido anteriormente, há uma causa ontologicamente anterior – a alma – que move-se a si mesma e é causa primeira de todos os movimentos observáveis. No entanto, ter uma causa primeira não basta para atribuir razão ou finalidade a esse princípio (o movimento poderia ser destituído de razão); o ponto superador desse impasse é que Platão afirma que certos movimentos regulares, como, por exemplo, os movimentos celestes, exigem uma alma que não apenas se move, mas que se move com medida, cálculo e propósito (como foi também afirmado

⁵⁴ CORNFORD, Francis MacDonald. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*. 1ª ed. 1937. Abingdon/New York: Routledge, 2014, seção “*Soul is prior to body*”.

⁵⁵ *Timeu*, 34b-c.

⁵⁶ É interessante notar que Cornford (2014, seção “*Soul is prior to body*”) observa corretamente que as palavras traduzidas por “*elder*” e “*prior*” não implicam que a alma exista temporalmente antes do corpo. Em Platão a anterioridade é, sobretudo, ontológica, não meramente cronológica. Em outras palavras: dizer que a alma é “mais antiga” que o corpo significa dizer que ela é a instância que dá movimento e uma finalidade ao corpo.

⁵⁷ *Leis*, 896d.

⁵⁸ *Leis*, 896c.

no *Timeu*). É plausível, portanto, supor uma alma dotada de *noûs* que governa os “céus”, como está dito:

E de todos os astros, e da lua, e dos anos e meses, e de todas as estações, que mais poderemos dizer, se não for o que afirmamos do sol? Já que alma, ou as almas, se revelaram como a causa de tudo isso, e dotadas de todas as virtudes, acreditamos que sejam divindades e, como seres vivos, por habitarem em corpos ou de qualquer outro modo, dirigem todo o céu. Haverá quem aceite essa causalidade e ainda se atreva a afirmar que o universo não está cheio de deuses? (*Leis*, 899b).

O sol, assim como todos os astros, é movido através de movimentos que exigem uma inteligência ordenadora, pois é atribuído “[...] tal movimento a outra causa que não a uma ou a várias almas dotadas todas as virtudes.”⁵⁹. Diante disso, faz-se o caminho desenhado por Platão nesse ponto do diálogo: a alma é definida (alma é aquilo que move-se a si mesmo) e, a partir da definição, “O Ateniense” postula que se algo move-se a si mesmo, logo ele pode ser a causa primeira de todos os movimentos observáveis e, posteriormente, infere-se a ordem divina que movimenta as coisas com base na razão.

Não obstante, é levantada a hipótese de uma alma cósmica má⁶⁰, pois admite-se que a alma é causa das coisas boas, belas e justas, mas também das coisas contrárias a essas; Platão afirma que é necessário postular ao menos dois tipos de alma, a saber, uma boa e outra que seja o seu contrário. Percebe-se que, como desenvolvido anteriormente, o universo é dirigido por uma alma boa, porque seus movimentos são de acordo com uma razão e uma finalidade; então, qual seria o papel de uma alma contrária, ou seja, uma alma má? De acordo com Maria Dulce Reis⁶¹, em *Leis*, livro X, Platão propõe a hipótese de uma alma cósmica má para explicar certas manifestações de desordem, mas trata essa hipótese como provisória, pois, posteriormente no diálogo⁶², o filósofo afirmará que o *kosmos* é ordenado e governado por uma alma sábia e virtuosa e que o lugar sensível não é mau em si, porque foi modelado pelo Demiurgo em vista do melhor. Lê-se no diálogo:

O Ateniense — Ora, essa alma que reside em tudo e o que se move e que tudo dirige, não terá forçosamente de dirigir o céu?
Clínias — Como não?
O Ateniense — Uma só alma, ou muitas? Direi em vosso lugar que são muitas. Não é possível admitir menos de duas: a que produz o bem e a que atua por maneira contrária. (*Leis*, 896d-e).

⁵⁹ *Leis*, 898c.

⁶⁰ *Leis*, 896c-d.

⁶¹ REIS, Maria Dulce. *Platão e o problema do mal, do “Timeu” à refutação do paradigma socrático do mal inconsciente nas “Leis”*: há modos de agir consentidamente injustos e maus. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 38, n. 82, p. 1-27, 2024, pp. 8-9.

⁶² *Leis*, 897a-b.

E ainda:

O Ateniense — Se dissermos, meu admirável amigo, que todo o caminho e a revolução do céu e tudo o que nele se contém é da mesma natureza que o movimento, as revoluções e as reflexões da inteligência, e que marcham de igual modo, teremos de concluir que é a melhor alma que se ocupa do cosmo em universal e o conduz pelo caminho apontado. (*Leis*, 897c).

Dessa maneira, a hipótese de uma alma cósmica má exerce, dentro do diálogo, o papel de uma explanação provisória a fim de pensar a origem da desordem, mas, posteriormente, o argumento tende a tomar um outro caminho: o ordenamento teleológico do Demiurgo e a prioridade da alma sábia mostram que o mal não é ontologicamente inscrito no corpo do *kosmos*⁶³. Pode-se dizer, portanto, que *Leis* permite a hipótese de uma alma cósmica má, mas o fio condutor do argumento aponta para a primazia do bem, com uma razão ordenante, e para o caráter limitado do mal cósmico. A hipótese da alma cósmica má “[...] ocorre como possibilidade de resposta à causalidade das coisas más ((injustiça, ódio, medo, desordem, opinião falsa, etc.))”⁶⁴.

3.2 O mal moral e a ignorância

É a partir desse ponto, então, que se pode visualizar o problema do mal, enquanto mal positivo, com clareza. Pois se não há uma vontade deliberadamente maliciosa no Demiurgo e se não há uma espécie de alma cósmica má, pode-se dar razão ao que Cherniss afirmara: todo mal positivo é causado diretamente pela alma que age intencionalmente, embora essa intenção seja orientada pela ignorância⁶⁵. Essa alma, reforça Dixsaut, é a alma humana: “A única fonte positiva e absoluta dos males é, portanto, o homem. É por e pela vida humana que há mais males que bens e existem muito mais almas más que boas, mesmo incluindo-se no número dessas últimas aquelas dos deuses e *daimons*.”⁶⁶.

Nesse sentido, quando a alma age, ela o faz intencionalmente, mas sua intenção pode estar distorcida pela ignorância sobre o que é o bem, isto é, ela está afastada da Ideia de Bem, que é causa do Ser e da verdade; em razão disso, sua ação resulta no que chamamos de “mal positivo”. É na vida humana, como colocado por Dixsaut, que a desproporção entre o bem e o

⁶³ Tal tese também é reforçada por Dixsaut (2017, pp. 316-317.)

⁶⁴ REIS, 2024, p. 26.

⁶⁵ CHERNISS, 1954, p. 29.

⁶⁶ DIXSAUT, 2017, p. 319.

mal se torna evidente (por isso ela afirma que há mais males do que bens), e é nas almas humanas que o erro e a corrupção predominam, tornando-as em maior número más do que boas.

Essa interpretação, por sua vez, alinha-se ao paradigma socrático de que “ninguém é mau propositadamente, pois o mau torna-se mau por causa de alguma disposição maligna do corpo ou de uma educação mal dirigida”⁶⁷. A alma é boa ou má de acordo com o seu conhecimento ou ignorância das Ideias. Uma alma ignorante pode considerar aquelas “reflexões espaciais” (os objetos no lugar visível) como modelos únicos, ao invés de considerar os paradigmas (as Ideias); sendo a alma princípio de movimento, ela se move a partir de si mesma, de modo deliberado e intencional, mesmo que em ignorância. Pode-se dizer que a alma ignorante age com propósito, mas o seu propósito é equivocado devido à ignorância; o mal, nesse sentido, é visto como um produto da ignorância⁶⁸. A responsabilidade moral existe não por uma vontade do ser humano de ser mau, mas pela ignorância sobre a verdade que o leva para decisões erradas. É essa falta de conhecimento, então, que torna a alma má, não uma intenção maligna⁶⁹.

Cherniss conclui que, em vez de ser um problema a ser justificado superficialmente ou eliminado, o mal é, na filosofia platônica, um fenômeno a ser explicado e, conseqüentemente, compreendido⁷⁰. A análise do autor mostra que as ideias de Platão formam um relato coerente, que é uma consequência direta de sua teoria sobre o mundo fenomenal como um reflexo em movimento da realidade inteligível.

Alternativamente, Brisson argumenta:

É por isso que se pode dizer que o homem nunca é mau por vontade própria. Na verdade, o homem não é responsável pelo mal como origem de uma cadeia causal no campo da moral. A origem dessa cadeia causal está na desproporção. Pois, quando essa desproporção aparece, os círculos do Mesmo e do Outro se tornam errantes; e o círculo do Mesmo não consegue exercer seu comando. No entanto, o homem pode e deve manter uma proporção justa entre os diversos elementos que o compõem. É aí que reside sua culpabilidade. (Brisson, 1998, p. 452, tradução nossa).

Pode-se, inferir, portanto, que de acordo com essa passagem, o autor canadense está argumentando que em Platão o mal moral tem uma origem estrutural, ou seja, ele surge quando se perde a proporção adequada entre os elementos da existência (como, por exemplo, o corpo e

⁶⁷ *Timeu*, 86d-e.

⁶⁸ CHERNISS, 1954, pp. 27-28.

⁶⁹ É importante ressaltar que Maria Dulce Reis (2024, p. 1-34) desenvolve uma interpretação sobre o mal consentido, a qual não será desenvolvida neste trabalho.

⁷⁰ CHERNISS, 1954, p. 29.

a alma)⁷¹. Assim, o mal aparece como um efeito real e positivo da desarmonia: não é simplesmente ausência de conhecimento, mas um desequilíbrio ativo. Ainda assim, Brisson preserva uma noção de culpabilidade: o homem é responsável pois poderia, através de um cuidado determinado, manter a justa proporção entre suas partes; o fato dele ressaltar nessa passagem que “o homem pode e deve manter uma proporção justa entre os diversos elementos que o compõem.” também reforça o que havia sido afirmado anteriormente, a saber, que o homem é culpável porque poderia, em princípio, orientar-se pelo conhecimento.

⁷¹ A ideia de uma desproporção entra a alma e o corpo é encontrada em *Timeu*, 87c-88b.

CONCLUSÃO

O percurso desenvolvido ao longo desta monografia permitiu reconstruir, ainda que de modo parcial, uma possível doutrina do mal em Platão. Partimos da constatação inicial de que o filósofo ateniense não elaborou uma teoria sistemática sobre o mal, mas que, apesar dessa ausência, é possível identificar nos Diálogos elementos suficientes para uma reflexão consistente a respeito do tema. A interpretação aqui proposta mostrou que, em Platão, o mal se apresenta em duas dimensões complementares: como um dado ontológico estrutural (o mal negativo) e como uma falha moral da alma (o mal positivo). Essa duplicidade interpretativa não apenas ilumina o pensamento platônico em sua profundidade, como também permite compreender de que maneira o problema do mal se articula com os três grandes eixos de sua filosofia: ontologia, epistemologia e ética.

No primeiro capítulo, examinamos a centralidade da Ideia de Bem como causa suprema do Ser e da verdade. O filósofo, ao ascender ao inteligível, torna-se capaz de contemplar o Bem não como essência, mas como aquilo que transcende e funda toda essência. Essa estrutura hierárquica, na qual o a Ideia de Bem ocupa posição superior, é fundamental para compreender, nessa interpretação, por que Platão não concebeu o mal como um princípio autônomo. Não se desenvolve, aqui, uma dualidade maniqueísta entre dois princípios absolutos em luta; antes, tudo o que é se ordena em função do Bem, ainda que no domínio do lugar sensível essa ordenação se apresente de modo imperfeito. A partir dessa constatação, torna-se claro que o mal não possui estatuto substancial, mas se define sempre em relação ao Bem, seja como privação, seja como afastamento dele.

O segundo capítulo desenvolveu a noção de mal negativo, entendido como a imperfeição estrutural do lugar sensível em relação ao inteligível. Inspirando-se no diálogo *Timeu*, interpreta-se a ação do Demiurgo como produtora de um *kosmos* belo e ordenado, mas que, por ser imagem e não paradigma, permanece inevitavelmente deficiente. A impossibilidade de uma correspondência plena entre cópia e modelo evidencia que todo o domínio fenomenal se encontra marcado por limitações ontológicas que constituem uma maneira de mal. Esse mal, contudo, não deriva de uma intenção maléfica do Demiurgo, mas da própria condição de devir do lugar sensível, atravessado por movimentos irracionais e pela necessidade (*anankê*). A leitura de comentadores como Cherniss e Brisson mostrou que essa inevitável deficiência pode ser descrita como uma “derrogação da realidade”, que torna o mal estruturalmente inscrito no sensível, sem, entretanto, comprometer a supremacia do Bem.

O terceiro capítulo abordou o mal positivo, vinculado à dimensão moral e à vida da alma. Diante da aparente recusa platônica de admitir uma alma cósmica má ou uma vontade maliciosa no Demiurgo, torna-se necessário localizar a origem do mal na própria ação humana. Nesse sentido, o mal positivo nasce da ignorância da alma em relação ao inteligível e, sobretudo, à Ideia de Bem. A alma, orientando-se por opiniões e desejos desordenados, acaba por agir de modo contrário à justiça e à verdade, produzindo efeitos nocivos tanto no âmbito individual quanto no político. Como destacou Dixsaut, a única fonte absoluta dos males é o homem; é pela vida humana, afastada do conhecimento verdadeiro, que se multiplicam as formas de injustiça e corrupção. Assim, o mal positivo revela-se como fruto de uma falha que se desdobra em desordem moral, reforçando a tese socrática de que “ninguém erra voluntariamente”, mas apenas por ignorância.

A síntese dos capítulos permite sustentar a hipótese central desta pesquisa: Platão admite uma origem do mal, seja estrutural ou moral. O mal negativo decorre da imperfeição inevitável do sensível, enquanto o mal positivo surge da ignorância da alma que se afasta do inteligível. Essa interpretação, além de harmonizar os diferentes diálogos platônicos que tocam no problema, evidencia também a coerência do sistema filosófico de Platão, no qual o Bem permanece como princípio supremo.

Não obstante, este trabalho também apontou limites e tensões próprias do pensamento platônico. A questão da inevitabilidade do mal, seja no plano cosmológico, seja no plano moral, abre espaço para debates sobre a relação entre necessidade e liberdade, entre ordem racional e movimentos erráticos. Do mesmo modo, a tese de que o homem é a única fonte do mal positivo levanta dificuldades acerca da responsabilidade moral e da possibilidade da educação integral como meio do direcionamento correto da alma. Esses problemas, longe de anularem a consistência da doutrina platônica, demonstram sua riqueza e atualidade, convidando a novas investigações.

Por fim, cabe destacar a relevância do tema não apenas no âmbito da história da filosofia, mas também no horizonte contemporâneo. O problema do mal permanece como questão fundamental da existência humana, seja nas suas formas ontológicas de imperfeição, seja nas suas manifestações morais e sociais. A filosofia de Platão, de acordo com interpretação aqui proposta, ao recusar tanto um dualismo radical quanto a negação pura do mal, oferece um modelo interpretativo que reconhece sua inevitabilidade sem, contudo, absolutizá-lo. Nessa medida, o pensamento platônico continua a nos ensinar que a luta contra o mal se dá, antes de tudo, pelo esforço constante de aproximação à Ideia de Bem, pela direcionamento da alma ao inteligível e pela prática da justiça.

Sejamos, portanto, como o liberto da caverna que, ao contemplar a Ideia de Bem, não permaneceu passivo na pura contemplação do Ser e da verdade, mas assumiu ativamente o dever de retornar ao convívio humano. Essa imagem final sintetiza a própria proposta platônica diante do problema do mal: se, por um lado, o mal negativo é inevitável em razão das limitações ontológicas do lugar sensível, por outro, o mal positivo pode e deve ser combatido por meio da educação, que ordena a alma e orienta a *pólis* em direção à justiça. O retorno do filósofo à caverna significa, assim, que a contemplação do Ser e da verdade não se encerra numa experiência meramente individual, mas se converte em responsabilidade ética e política, convocando cada um a agir contra a ignorância e a desordem. Nessa medida, o pensamento de Platão permanece ainda fundamentalmente atual, pois recorda que a superação do mal não se encontra em dualismos maniqueístas, mas no direcionamento da alma ao Bem e na coragem de transformar, pelo conhecimento e pela ação, a realidade imperfeita em que estamos inseridos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BRISSON, Luc. **Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon**. 2. ed. rev., corr. et ampl., avec corrigenda, addenda, indices revus et bibliographie analytique mise à jour. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998. (International Plato Studies; v. 2).
- BROADIE, Sarah. **Nature and divinity in Plato's Timaeus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- CHERNISS, Harold. **The sources of evil according to Plato**. Proceedings of the American Philosophical Society, v. 98, n. 1, p. 23-30, 1954.
- CORNFORD, Francis MacDonald. **Plato's cosmology: The Timaeus of Plato translated with a Running Commentary**. 1. ed. 1937. Reimpr. Abingdon; New York: Routledge, 2014.
- DIXSAUT, Monique. **Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon**. 3. éd. revue et corrigée. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- DIXSAUT, Monique. **Platão e a questão da alma**. Tradução de Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017. Título original: Platon et la question de l'âme: études platoniciennes.
- GUENSBURG, J. (trad.). **A República**. Introdução e notas de Robert Baccou. 2. v. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965. (Coleção Clássicos Garnier. Série dirigida por Vítor Ramos).
- HACKFORTH, R. **Moral evil and ignorance in Plato's ethics**. The Classical Quarterly, Cambridge, v. 40, n. 3/4, p. 118-120, jul./out. 1946.
- LOPES, Rodolfo, trad. PLATÃO. **Timeu-Crítias**. 1. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- MOHR, Richard. **Plato's final thoughts on evil: Laws X, 899-905**. Mind, v. 87, n. 348, p. 572-575, 1978.
- NUNES, Carlos Alberto (trad.). **Diálogos: Teeteto – Crátilo**. Coordenação de Benedito Nunes. 3. ed. rev. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001. (Coleção Amazônia. Série Farias Brito, v. 9).
- NUNES, Carlos Alberto, trad. PLATÃO. **A República: sobre a justiça (gênero político)**. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- NUNES, Carlos Alberto, trad. PLATÃO. **Diálogos: Leis e Epínomis**. v. 12-13. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha (trad., introd. e notas). **A República**. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

REIS, Maria Dulce. **Platão e o problema do mal, do Timeu à refutação do paradigma socrático do mal inconstituido nas Leis: há modos de agir consentidamente injustos e maus**. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 38, art. 70338, p. 1-34, 2024.

SCHAERER, R. **La question platonicienne: étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues**. 2. éd. rev. et augmentée. Paris-Neuchâtel: Vrin, 1969.

SOUZA, José Cavalcante de, trad.; PALEIKAT, Jorge, trad.; COSTA, João Cruz, trad.
PLATÃO. **Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.