



REFLEXÕES SOBRE AS ORIGENS DO MAL NA ANTIGUIDADE GREGA

MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO*

As primeiras gerações de filósofos não tiveram, no problema do mal, um objeto privilegiado de sua reflexão. Foi somente a partir do início da era cristã que tal problema passou a interessar como objeto de investigação. Entretanto, um exame acurado dos documentos que nos chegaram dos cinco primeiros séculos da história da filosofia nos fornece elementos para uma aproximação da representação que se fizeram os antigos do « problema do mal ».

Percebemos, ao percorrer a literatura poética e filosófica dos antigos gregos, que uma crescente preocupação em determinar não o que seja a essência do mal, mas como este se manifesta na vida do homem e, sobretudo, em se interrogar sobre sua origem, pode ser apreciada nos sete últimos séculos antes de Cristo. Disso decorre, também, uma espécie de avaliação das conseqüências do mal para a vida humana individual e coletiva e um esforço em encontrar os meios que nos tornam aptos a evitá-lo.

Com vistas a perseguir o itinerário da reflexão sobre o mal na Antiguidade grega, tomaremos como ponto de partida

* Doutora em Filosofia pela Université Strasbourg II. Professora do Departamento de Filosofia da UFMG. Professora colaboradora no Instituto Santo Inácio (ISI).



os poemas de Hesíodo, a *Teogonia* e os *Trabalhos e os Dias*, nos quais encontramos uma primeira reflexão sobre o tema. Em seguida, percorreremos o *corpus* dos testemunhos e fragmentos dos filósofos dos séculos V e VI a.C., em que interessantes reflexões aparecem e, finalmente, alguns diálogos de Platão e tratados de Aristóteles.

Nada sabemos ao certo sobre Hesíodo, além daquilo que ele próprio nos diz de si mesmo ao mencionar suas origens¹, suas relações conflituosas com seu irmão e sua atividade poética. O poeta nos informa sobre as desventuras de seu pai na Eólia, e sobre as terras que herdou para explorar na Beócia, aos pés do monte Hélicon, em Ascra. Foi lá que nasceu e viveu ocupando-se do pastoreio nos campos que lhe couberam e ao seu irmão Perses como herança. Ele odiava essa região, em razão de seu clima rude e do trabalho ingrato. E é justamente no âmbito da partilha dos bens paternos, motivo de um diferendo com seu irmão, que encontramos o solo no qual se enraiza um de seus poemas, *Os Trabalhos e os Dias*. É neste poema que sobre a forma de conselhos dados ao seu irmão, Hesíodo manifesta o seu descontentamento com a situação do homem do campo em seu tempo. Não conhecemos com exatidão o objeto do litígio, embora possamos conjecturar a respeito a partir de dois versos desse poema : « Para tratar, mesmo com um irmão, sorrindo, leva um testemunho : confiança e desconfiança levam igualmente o homem à perdição. » (v. 371-372). Provavelmente, Perses não apresentou testemunhas. E foi, talvez, essa a origem do desacordo entre os irmãos que deu

¹ *Teogonia*, 22-34; *Os Trabalhos e os Dias*, 27-41, 631-640, 650-662. Todas as passagens desses dois poemas serão extraídas da trad. de Ana Lúcia S. Cerqueira e Maria Therezinha A. Lyra, para a *Teogonia* (Niterói: EDUFF, 1986), e da trad. de Mary de C. N. Lafer, para *Os Trabalhos e os Dias* (São Paulo: Iluminuras, 1990. Hesíodo teria vivido em meados do século VIII a.C. e, ao mesmo tempo em que cultivava a terra, exercia o ofício de aedo.

origem à composição desse poema. Hesíodo queria impedir seu irmão de recorrer da sentença dos juízes e resolver amigavelmente a questão. O resultado, nós ignoramos.

O que podemos depreender da leitura de seus poemas acerca do tema que aqui nos interessa?

Do primeiro poema, gostaríamos de reter, para efeito de análise, o episódio em que o poeta nos apresenta a descendência da Noite, esta nascida do Caos. Os filhos da Noite são todos eles abstrações que não têm sentido senão por relação com homem – o que não deixa de causar estranheza, uma vez que sua aparição se dá em um mundo onde não existia, então, senão o vazio, a terra e a sombra. Os filhos da Noite são todos os terrores do homem:

“Noite gera o odioso Moros (Lote) e a negra Quere (Sorte) e Tânatos (Morte). Ela gerou Hypnos (Sono) e com ele toda a raça dos sonhos – sem se unir com ninguém. Em segundo lugar deu à luz Momos (Sarcasmo), Miséria, a cruel, e as Hespérides que, para além do ilustre oceano, cuidam dos belos pomos de ouro e das árvores que dão tais frutos. Ela pôs no mundo também as Moiras e as Queres, implacáveis vingadoras [Cloto, Láquesis, Átropos, que dão aos homens, quando eles nascem, felicidade ou infelicidade] que perseguem todas as faltas contra os deuses ou os homens. Deusas cuja terrível cólera não se detém jamais antes de ter infligido ao culpado, quem quer que seja, uma cruel humilhação. E nasceu também, da Noite funesta, Nêmesis, (vingança divina) flagelo dos mortais ; e depois dela o Engano, o Desejo sensual, a Velhice perniciosa, e enfim, Éris (Discórdia), de coração duro. E a odiosa Éris gerou Pena, a dolorosa, Esquecimento, Fome, Dores Lamentosas, Conflitos, Combates, Homicídios, Morticínios, Querelas, Palavras mentirosas, Disputas, Anarquia e Desastre, que caminham

juntos, e enfim Orco (Juramento), o pior dos flagelos para todo mortal que, de propósito deliberado, tiver cometido perjúrio.”²

Nesse catálogo o poeta enumera, de certa forma, alguns dos males que aterrorizam os homens, estabelecendo como sua origem comum a Negra Noite, divindade cujo atributo sugere sua personificação como fonte do Mal: Noite Funesta (Nyx oloè). Os males estariam assim diretamente associados ao obscuro, ao mundo das sombras, no qual pouco pode a visão humana penetrar e distinguir.

O elenco dos males é exaustivo, não deixando escapar as suas múltiplas faces : a morte, a sorte, a miséria, as moiras, a vingança, o engano, o desejo sensual, a velhice, a discórdia, o sarcasmo, a pena, o esquecimento, a fome, as dores lamentosas, os conflitos, os combates, os homicídios, os morticínios, as querelas, as palavras mentirosas, as disputas, a anarquia, o desastre e o juramento. Figuras do mal ou figurações do mal não difíceis de serem reconhecidas ainda em nossos dias. Mas um aspecto nos chama a atenção na enumeração do poeta : o fato de que alguns desses « males » se encontrem relacionados tanto com a felicidade quanto com a infelicidade. De um lado, temos as Hespérides, divindades que tinham como função vigiar o jardim dos deuses, onde cresciam os pomos de ouro, frutos da imortalidade. De outro, temos as Moiras e as Queres, Cloto, Láquesis e Átropos, que distribuem a felicidade ou a infelicidade aos mortais e aos imortais. Assim sendo, tais divindades, embora tenham uma natureza predominantemente associada ao que aterroriza os homens, são também para estes uma espécie de condição, de possibilidade para uma vida isenta de males maiores.

² *Teogonia*, v. 211-232. Trad. de Ana Lúcia S. Cerqueira e Maria Therezinha A. Lyra. Niterói, EDUFF, 1986.

Mas é no segundo dos poemas que podemos notar de forma mais clara, como Hesíodo notar a presença do mal no mundo humano. Em três dos mitos que figuram nesse poema, temos três reflexões sobre o tema. A primeira delas aparece logo no início do poema. Trata-se do mito das duas Éris, prova de que a Luta, apresentada no repertório dos descendentes da Noite no primeiro poema, pode ter uma face boa e outra ruim:

“Uma louvaria quem a compreendesse, condenável a outra é; em ânimo diferem ambas. Pois uma é guerra má e o combate amplia, funesta. Nenhum mortal a preza, mas por necessidade, pelos desígnios dos imortais, honram a grave Luta. A outra nasceu primeira da Noite. Tenebrosa a pôs o Cronida altirregente no éter, nas raízes da terra e para os homens ela é a melhor. Esta desperta até o indolente para o trabalho: pois um sente o desejo de trabalho tendo visto o outro rico apressado em plantar, semear e a casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado atrás da riqueza; boa Luta para os homens esta é; o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro, o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo.” (v. 12-14).

Nessa passagem, o poeta distingue dois tipos de Luta, tomando como critério para tal a motivação que leva à Luta.

No mito das raças, Hesíodo parece sugerir que o mal provém para os homens de um crescente distanciamento dos deuses, o que faz através de um relato que mostra a decadência das condições de vida humana sobre a Terra numa seqüência de 4 eras. Raça de Ouro, Raça de Prata, Raça de Bronze e Raça de Ferro: através dessas 4 raças, o poeta nos mostra como o mal foi pouco a pouco se introduzindo na vida humana, por ele apresentada a partir de 4 categorias principais: Nascimento, Vida, Morte e Pós-Morte. O quadro assim se constitui: Na Raça de Ouro, os mortais foram criados pelos imortais, tendo assim uma origem divina. Como deuses viviam,

e tudo lhes providenciava a terra nutriz, sem que tivessem que conhecer o peso do trabalho, nem dores, nem preocupações. Numa eterna juventude – « não conheciam a velhice » -, a morte lhes vinha como um sono. Desde então, foram transformados pelos deuses em « gênios corajosos, ctônicos, curadores dos homens imortais », dotados de um novo corpo, « vestidos de ar », e vagam onipresentes pela terra, tendo sido encarregados de distribuir riquezas e de vigiar obras malsãs e decisões. Em seguida, o poeta nos apresenta a Raça de Prata. Igualmente criação divina, nela os homens levavam uma vida inferior àquela da Raça de Ouro. Tinha como traço característico uma longa infância sob as barras da saia da mãe, o que os tornava frágeis e os levava, quando chegada a adolescência, a padecer horríveis dores por insensatez. Tomados pela desmedida (*hybris*), deixaram de oferecer sacrifícios aos deuses, despertando a cólera de Zeus, que os escondeu sob a terra. Entretanto, conservaram com eles sua honra. Na terceira raça, de Bronze, temos ainda uma raça criada pelos deuses, mas distinta das duas primeiras e a elas inferior. Nela encontramos homens rudes, ocupados em obras gementes e violências, possuidores de um coração resistente. Estes sucumbiram por suas próprias mãos, descendo ao Hades, morada dos mortos, deixando para sempre a luz do sol. E, finalmente, a Raça de Ferro, que é desde o início apresentada como terrível e indesejável : « Antes não estivesse eu, diz o poeta, entre os homens da quinta raça, mais cedo tivesse morrido ou nascido depois » (v. 171-172). O quadro que nos pinta Hesíodo não nos é de modo algum estranho:

“Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia
Cessarão de labutar e penar e nem à noite de se
Destruir; e árduas angústias os deuses lhes darão.
Entretanto a esses males bens estarão misturados.
Também esta raça de homens mortais Zeus destruirá,

No momento em que nascerem com têmeoras encanecidas.
Nem pai a filhos se assemelhará, nem filhos a pai; nem hóspedes a
Hospedeiro ou companheiro a companheiro,
E nem irmão a irmão caro será, como já havia sido;
Vão desonrar os pais tão logo estes envelheçam
E vão censurá-los, com duras palavras insultando-os;
Cruéis ; sem conhecer o olhar dos deuses e sem poder
Retribuir aos velhos pais os alimentos;
[com a lei nas mãos, um do outro saqueará a cidade]
graça alguma haverá a quem jura bem, nem ao justo
nem ao bom ; honrar-se-á muito mais ao malfeitor e ao
homem desmedido ; com justiça na mão, respeito não
haverá ; o covarde ao mais viril lesará com
tortas palavras falando e sobre elas jurará.
A todos os homens miseráveis a inveja acompanhará,
Ela, malsonante, malevolente, maliciosa ao olhar.
Então, ao Olimpo, da terra de amplos caminhos,
Com os belos corpos envoltos em alvos véus,
A tribo dos imortais irão, abandonando os homens,
Respeito e Retribuição ; e tristes pesares vão deixar
Aos homens mortais. Contra o mal, força não haverá!” (v. 173-
201)

O tom é pessimista. O poeta parece discreto quanto à possibilidade de fazer face ao mal que acomete o homem: « Contra o mal, força não haverá! » Aqui os males dizem respeito, sobretudo, às relações humanas, e a ausência de reconhecimento entre os homens compromete seu bem estar: pais e filhos, companheiros, hóspede e hospedeiro, irmãos não se reconhecem. Além disso, ocorre nesta raça uma inversão de valores: as honras serão dadas mais ao malfeitor e ao homem desmedido que àquele a quem deviam por mérito ser atribuídas. E a justiça, instrumento fundamental de uma existência

coletiva, encontra-se aqui desprovida de todas as suas prerrogativas. O mal reina onipotente e onipresente, deixando os homens lançados à sua própria sorte, a amargar duras penas.

Tal quadro nos revela um retrato angustiado e transparente das formas do mal. Contudo é precisamente nesse quadro que se encontra, para os homens desta raça, a origem. O poeta parece sugerir que tais males decorrem de alguns aspectos da natureza humana, de uma natureza humana desviada de seu dever-ser, mergulhada na insensatez e na ilusão de uma total autonomia em relação aos deuses e aos outros homens. O que nos parece fundamental nesse mito hesiódico é a lucidez com que o mundo nos é apresentado pelo poeta, mundo esse no qual reconhecemos o nosso próprio mundo.

Mas resta ainda um mito a considerar – aquele que, talvez, tenha feito mais fortuna na cultura ocidental –, no qual nos é apresentada a origem dos muitos males que acometem os homens: o Mito de Prometeu e Pandora. Prometeu, roubando o fogo aos deuses para dá-lo aos mortais, suscitou a cólera de Zeus, traçando assim seu próprio destino e o dos homens:

“Filho de Jápeto, sobre todos hábil em tuas tramas, apraz-te furtar o fogo fraudando-me as entranhas; grande praga para ti e para os homens vindouros! »(v.54-56).

Mas aos deuses nada passa desapercibido, e Zeus vingando-se de Prometeu vaticinando aos homens um mal:

“Para esses em lugar do fogo eu darei um mal e todos se alegrarão no ânimo, mimando muito esse mal.” (v. 57-58).

A figura de Pandora se apresenta assim como um lobo em pele de cordeiro, um mal disfarçado em bem. As intenções de Zeus revelam seu desejo de vingar-se do astucioso Prometeu, servindo-se de suas mesmas armas, lançando mão de um artifício ao qual não pudessem escapar os homens.

“Ordenou ao ínclito Hefesto muito velozmente
Terra à água misturar e aí pôr humana voz e
Força, e assemelhar de rosto às deusas imortais
Esta bela e deleitável forma de virgem; e a Atena
Ensinar os trabalhos, o polidedáleo tecido tecer;
E à Áurea Afrodite à volta da cabeça verter graça,
Terrível desejo e preocupações devoradoras de membros.
Aí pôr espírito de cão e dissimulada conduta
Determinou ele a Hermes o Mensageiro Argifonte.
Assim disse e obedeceram a Zeus Cronida Rei.
Rápido o ínclito Coxo da terra plasmou-a
Conforme recatada virgem, por desígnios do Cronida;
Atena, deusa de glaucos olhos, cingiu-a e adornou-a;
Deusas Graças e soberana Persuasão em volta
Do pescoço puseram colares de ouro e a cabeça,
Com flores vernais, coroaram as bem comadas Horas
E Palas Atena ajustou-lhe ao corpo o adorno todo.
Então em seu peito, Hermes Mensageiro Argifonte
Mentiras, sedutoras palavras e dissimulada conduta
Forjou, por desígnios do baritonante Zeus. Fala
O arauto dos deuses aí pôs e a esta mulher chamou
Pandora, porque todos os que tem olímpia morada
Deram-lhe um dom, um mal aos homens que comem pão.
E quando terminou o íngreme invencível ardil,
A Epimeteu o pai enviou o ínclito Argifonte
Veloz mensageiro dos deuses, o dom levando; Epimeteu
Não pensou no que Prometeu lhe dissera, jamais dom
Do olímpio Zeus aceitar, sofrendo o mal, ele compreendeu.
Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos
A recato dos males, dos difíceis trabalhos,
Das terríveis doenças que ao homem põe fim;
Mas a mulher, a grande tampa do jarro alçando,
Dispensou-os e para o homens tramou tristes pesares.

Sozinha, ali, a « Expectação » em indestrutível morada
Abaixo das bordas restou e para fora não
Voou, pois antes repôs ela a tampa no jarro,
Por desígnios de Zeus porta-égide, o agrega nuvens.
Mas outros mil pesares erram entre os homens;
Plena de males, a terra, pleno, o mar;
Doenças aos homens, de dia e de noite,
Vão e vêm, espontâneas, levando males aos mortais,
Em silêncio, pois o tramante Zeus a voz lhes tirou.
Da inteligência de Zeus não há como escapar!” (v. 60 – 105)

Estes versos contêm quase todos os aspectos que serão evocados pela Antiguidade grega em sua reflexão sobre o mal e constituem, por si, só uma síntese da visão predominante. Consideremos ponto a ponto, embora brevemente, cada um desses aspectos.

A primeira idéia que nos parece significativa é a de que o ardil tramado por Zeus resulta ele próprio de um outro ardil, aquele tramado por Prometeu. Um mal gerando um mal, não obstante possamos pensar que o ato de Prometeu traz consigo também algo de bom em sua intenção, qual seja: oferecer aos homens o fogo. Mas, na medida em que ele o faz por vias tortuosas e mediante o engano, desperta em Zeus o sentimento de vingança, que se encaminhará igualmente pela via da trama ardilosa de sua encomenda a Hefesto. Isso se traduz em modelar uma mulher com todos os atributos que pudessem servir a seduzir os homens, mas escondendo nela tudo aquilo que constitui o seu oposto. Os deuses não pouparam em conferir-lhe todos os atributos que lhe pudessem ser úteis, fazendo com que se assemelhasse às deusas imortais. Bela aparência que esconde um espírito de cão, uma conduta dissimulada, mentiras e palavras sedutoras, enfim, tudo aquilo que pudesse servir a enganar os homens e a fazer penetrar em seu mundo, sem que estes se dessem conta, todo mal. Pandora, aquela que traz

consigo todos os dons divinos, todos os bens mais aspirados pelo homem, esconde sob sua aparência sedutora um outro dom aos homens, em nada desejável: o mal. Se nos detivéssemos aqui, seríamos rapidamente levados a pensar que a procedência dos males para o homem é, segundo Hesíodo, única e exclusivamente divina. Mas, se o fizéssemos, estaríamos deixando de perceber a sutil sugestão que nos apresentam as últimas linhas do relato.

A quem escolheu o soberano Zeus para receber o presente enviado aos homens? Os dois filhos de Jápeto, Prometeu e Epimeteu. Os japetonidas prestam aqui serviço ao mito, trazendo já em seus nomes distintas personalidades, tipicamente humanas, embora fossem eles deuses: “Prometeu, manhoso e astuto (*poikílon aiolómètin*), Epimeteu enfim, o desajeitado (*hamartínoon*), que desde a origem dos males para os homens que se alimentavam de pão (*hos kakon ex archès genet’ andrásin alphèsthèsin*) (...)” (*Teogonia*, v. 510 – 512). Ambos os nomes se formam a partir do verbo *mantháno*, que designa em grego a ação de aprender, mas também aquela de aperceber-se de algo, e, finalmente, de compreender, o que se refere ao campo da inteligência humana. Dele derivam o verbo *promethéomai*, com o sentido de « antecipar-se no cuidado de », o substantivo *promethés*, « aquele que se inquieta antecipadamente » e, daí o adjetivo *promethéus*, « providente », « prudente ». *Prometeu* é, pois, aquele que tem a capacidade de antecipar um acontecimento, de agir a tempo de evitar o mal, porque percebeu e compreendeu o que de seu ato poderia advir como consequência. Em contraposição, o nome *Epimeteu* deriva do verbo *epimethéomai*, « pensar tarde », ação que revela o *epimethés*, « aquele que pensa depois », ou « muito tarde », ou ainda « de modo impulsivo ». Os dois nomes desempenham, na economia desse mito, a função de protagonizar dois tipos de comportamento humano: o prometéico, daquele que é capaz

de perceber e compreender a tempo o que pode decorrer de seus atos, e o epimetéico, daquele que somente se deu conta do que fez depois de tê-lo feito. Tal caracterização dos japetonidas parece ser antes uma caracterização da conduta humana, esvaziando assim a determinação divina na cena humana e acenando para o fato de que, ainda que os males tenham uma origem divina, sua efetivação ou não depende de uma incapacidade ou capacidade de se fazer valer de um certo tipo de inteligência, aquela que reflete antes de agir, ponderando os prós e os contras de uma ação antes de sua execução.

Esse nos parece ser o aspecto do poema que afasta o risco de uma interpretação equivocada do mito. De fato, escreve o poeta : « Epimeteu não pensou no que Prometeu lhe dissera, jamais dom do olímpio Zeus aceitar, mas que logo o devolvesse para mal nenhum nascer aos homens mortais. Depois de aceitar, sofrendo o mal, ele compreendeu. » (v. 85-89).

A lição do mito é clara: em última instância, é nos homens que devemos buscar e encontrar as causas da disseminação do mal no mundo. O que há no mito de terrível é que, uma vez que Pandora tampa novamente o vaso, nele retém a expectativa, e não há mais como recolher os males dispersos. O homem se vê condenado ao convívio do mal. Há uma fatalidade no tom do mito, mas, ao mesmo tempo, podemos ver nele uma afirmação do poder propriamente humano de evitar que a simples existência do mal signifique sua efetividade.

Desde então, no mundo grego, desencadeou-se um processo crescente, para o homem, de compreensão de sua natureza e do mundo à sua volta. Tal processo encontrará, com o nascimento da filosofia, um novo alento. A partir de uma investigação sobre a ordem do universo – cosmologia -, os primeiros filósofos foram aos poucos descortinando o horizonte do homem – antropologia – e do seu psiquismo – psicologia -, até focalizarem no primeiro plano o terreno das questões éticas.

No quadro das cosmologias Pré-Socráticas, deparamos nos com o esforço de toda uma geração em estabelecer um princípio capaz de assegurar-lhe a ordem e o equilíbrio, e em deduzir dele a geração de todo o universo. Nele o homem é pensado como um universo em escala reduzida, um microcosmo, mas guardando em si a complexidade do macrocosmo. É nesse contexto que o mundo é descrito como campo de forças opostas interagindo e manifestando o seu caráter devérico: “justiça” e “injustiça” em Anaximandro, a tábua dos dez pares de opostos dos pitagóricos, onde figuram, dentre outros, o “bem” e o “mal”; ou ainda os contrários concordantes de Heráclito.

Em uma sentença que nos foi transmitida por Simplício, Anaximandro afirma:

“O ilimitado é o princípio das coisas que são [...]
Donde a geração procede para as coisas que são,
e também para onde elas retornam sob o efeito da corrupção,
segundo a necessidade;
pois elas se fazem mutuamente justiça e reparam suas injustiças
segundo a ordem do tempo. (Fragmento B 1 Diels-Kranz)

No movimento permanente de geração e corrupção, que tem no ilimitado seu princípio, Anaximandro reconhece a circularidade das forças que se traduzem nesse processo como justiça e injustiça. Se geração e corrupção explicam o caráter do mundo, justiça e injustiça não constituem aqui forças excludentes, mas complementares. Elas asseguram a subsistência de um processo no qual o mundo deixaria de ser *physis*, ação de nascer. Anaximandro parece ter extraído da experiência humana, ao empregar esses termos, a inspiração para descrever a ordem do universo como ordem cíclica, onde mais do que motores da vida humana, justiça e injustiça são considerados forças cósmicas que, necessariamente e segundo a ordem do tempo - tempo circular -, explicam o processo de geração e corrupção.

Também os pitagóricos parecem ter assim compreendido os princípios cosmogônicos. As forças opostas, como observa Aristóteles³, são indicadas em número e natureza:

“Existem, também, antípodas e o que é para nós o baixo e para eles o alto. A luz e a obscuridade compartilham igualmente o universo, assim como o fazem o quente e o frio, o seco e o úmido. Quando quente prevalece, é o verão; quando o frio, é o inverno; quando o seco prevalece, é a primavera e quando o úmido, o outono. Quando tudo se equilibra, nós conhecemos os melhores momentos do ano, o mais saudável se situando no início da primavera e o menos salubre no fim do outono. E do mesmo modo a aurora vê desabrochar o dia, o anoitecer o vê perecer: é isto que torna o anoitecer pouco saudável.”⁴

A esses opostos se ajuntam ainda o branco e o negro, o doce e o amargo, o bom e o mau, o grande e o pequeno, o quadrado e o redondo, o par e o ímpar. O “Um”, princípio do cosmos, procede do par e do ímpar, do ilimitado e do limitado, e logo contém em si a raiz de todos os demais pares. A relação entre esses opostos e sua natureza principal pode ser compreendida neste testemunho de Aristóteles: “sempre, segundo eles, o ilimitado é o par, pois é ele que, envolvido e, limitado pelo ímpar, confere aos seres sua ilimitação”⁵, isto é sua capacidade de ser dividido ao infinito. Testemunho ao qual se alia, precisando seu sentido, aquele de Estobeu: “bem claro está que é o acordo, ao mesmo tempo, dos limitantes e dos ilimitados que o mundo assim como tudo o que ele contém foram constituídos.”⁶.

3 Aristóteles, *Metafísica*, A, V, 986 a 15.

4 Diógenes Laercio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VIII, 26.

5 Aristóteles, *Física*, III, IV, 203 a 1.

6 Estobeu, *Textos escolhidos*, I, XXI, 7 a.

Podemos então concluir que, para a escola pitagórica, o bem e o mal se opõem não como opostos absolutos, excludentes, mas como princípios que, numa relação de alternância e complementariedade, orquestram a ordem do mundo. Se algum mal há que seja absolutamente mal, trata-se do desequilíbrio, da desarmonia, do fato de um prevalecer definitivamente sobre o outro.

Heráclito de Éfeso também compreende como complementares as forças opostas que subsistem no mundo. Muitos são os fragmentos em que o filósofo manifesta sua visão do mundo como uma sucessão de estados contrários, cuja tensão engendra a harmonia invisível: “O oposto é útil, e das coisas diferentes nasce a mais bela harmonia [e todas as coisas são engendradas pela discórdia].”⁷ Também em Heráclito o mal não se circunscreve a um dos pólos da oposição, mas sim no desacordo entre eles, no risco de que cesse o fluxo entre os pólos e, com ele, a continuidade do fluxo vital do mundo. A natureza, para Heráclito, como testemunha o Pseudo-Aristóteles, regozija-se dos contrários e sabe extrair deles a harmonia:

“Envolvimentos
todos e não-todos
em acordo e em desacordo
consonante e dissonante
E de todas as coisas Um
E de um todas as coisas.”⁸

Depreende-se de tal concepção o caráter essencial dos contrários como constitutivos de uma única realidade e como motor do movimento do mundo. Mas será no quadro da filosofia atomista de Demócrito de Abdera que uma reflexão sobre o

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII, II, 1155 b 4.

⁸ Pseudo-Aristóteles, *Do Mundo*, V, 396 b 7.

mal se dará no horizonte da experiência humana, ganhando novas cores e se desvelando em novas facetas. São três as perspectivas de sua abordagem do problema do mal: 1) no terreno da psicologia, onde se compreende a alma humana tanto como intelecto quanto como sensação, enquanto responsável pelo dinamismo do complexo psicofísico, envolvendo pensamento, paixões e sentimentos: “A felicidade é, como a infelicidade, o próprio da alma.”⁹ A felicidade reside pois na alma humana, tanto quanto a infelicidade. A alma é o lugar em que acontecem, sendo a primeira resultado de um estado de equilíbrio da alma, o que chama Demócrito, ainda com mais precisão, de *euthymia*, o “bom ânimo”. A *euthymia* é proporcionada ao homem pelo exercício do discernimento, *phronesis*, instância ordenadora da vida, por intermédio de um cálculo ao mesmo tempo temporal, que consiste em reconhecer o momento oportuno – *kairos* – e espacial, capaz de estabelecer a justa medida – *metriotès* e *symmetria*. O seu oposto, a infelicidade – *kakodaimonia* –, decorre assim da falta de discernimento no julgamento da ocasião e no estabelecimento da justa medida, que gera na alma o desequilíbrio. É interessante observar que o termo que em grego exprime a noção de infelicidade é formado pelo substantivo neutro *to kakon*, o “mal”, e que o termo que exprime a felicidade é, por sua vez, formado pelo advérbio *eu-*, que significa “bem”, “conveniente”.

Num testemunho reportado por Epifânio, registra-se que, segundo Demócrito, “o Uno é o fim de todas as coisas e que o *bom ânimo* é o que há de melhor, mas que as penas são os limites do mal” e, continua ele, “o que parece justo não é justo, e que o injusto é o contrário da natureza”¹⁰. A idéia de que “as penas são os limites do mal” parece corroborar com a idéia de que o

⁹ Estobeu, *Textos escolhidos*, II, VII, 3 i.

¹⁰ Epifânio, *Contra as heresias*, III, II, 9.

prazer e o desprazer definem o limite e o ilimitado¹¹, sendo o prazer comedido ou o contentamento o traço distintivo do homem sábio, e fonte de sua *euthymia*. Poderíamos assim concluir que o mal se encontra nos excessos e deficiências, na desmedida, e, com toda evidência, resulta da incapacidade de estabelecer a medida. Mesmo as leis padecem da ambigüidade inerente às próprias coisas: podem ser boas ou más. É o sábio, tendo em si a essência da lei – a justa medida –, pode até mesmo prescindir das leis da cidade¹², leis que, resultando de convenções e não de um equilíbrio efetivo, expressam por vezes o contrário de todo bem. Aquele, pois, que traz em si o princípio inspirador de toda lei não precisa se submeter a sua forma limitada e efêmera, pois, com toda a certeza, não a contrariará.

Fazer o mal é atrair sobre si a infelicidade, pois “aquele que comete injustiça é mais infeliz que aquele que a sofre”¹³, e “se arrepender de suas ações más equivale a produzir sua saúde”¹⁴. O sofrimento e as paixões são, assim, menos nocivos para o homem que as ações más, que podem comprometer sua saúde. A saúde da alma corresponde, em Demócrito, ao equilíbrio que decorre de um bem agir, enquanto que o agir mal é causa para os homens de toda sorte de perturbações e agitações da alma.

Quando se trata de identificar a procedência do mal, o filósofo atomista toma uma direção completamente inusitada em relação àquela que lhe precede na tradição mítico-poética. Para ele os homens não devem atribuir aos deuses, nem a nenhuma causa externa, as razões para o que lhes acontece, porque elas se encontram nele mesmo. É o que diz o fragmento abaixo:

11 Clemente de Alexandria, *Tapeçarias*, II, 130.

12 *Ibidem*.

13 *Máximas de Demócrites*, 11 = fragmento B 45 Diels-Kranz.

14 *Máximas de Demócrites*, 9 = fragmento B 43 Diels-Kranz.

“Os deuses concedem aos homens todos os bens, no presente como outrora, e todas as coisas que são más, nocivas e não benéficas, eles renunciam, hoje como antes, a dá-las aos homens. Mas são eles que por si mesmos se precipitam sobre elas por cegueira do intelecto e ignorância.”

Temos aqui uma interiorização da lei, já mencionada antes, que consiste em trazer para o foro íntimo do discernimento a responsabilidade de exercer uma espécie de cálculo capaz de afastar o mal da vida humana. Se há um tribunal perante o qual o homem deve prestar contas de suas ações más, esse tribunal se encontra nele mesmo, tem no estado de felicidade ou bom ânimo uma espécie de parâmetro que o orienta na avaliação de seus atos, em suas escolhas, e o leva a ser plenamente homem. Daí a reflexão que se segue:

“...aquele que somente a convenção desvia da injustiça, com toda probabilidade age mal quando se encontra sozinho, enquanto que aquele que a persuasão conduz ao dever não comete, com toda probabilidade, nada de repreensível, nem quando está sozinho nem abertamente. Eis porque o homem de ação reta que age com consciência e conhecimento de causa torna-se plenamente homem e dá, ao mesmo tempo, mostra de retidão.”¹⁵

O homem sensato não age sob pressão da lei ou de qualquer outra pressão externa, mas em conformidade com sua consciência, o que remete para a força da interioridade, em face de todo elemento externo, de toda convenção ou circunstância: “Nada diga nem faça de mal, diz Demócrito, mesmo se estiver sozinho. Aprende a envergonhar-se mais diante de si mesmo que diante dos outros.”¹⁶ Tal convicção é confirmada em dois outros fragmentos conservados do filósofo,

15 Estobeu, *Textos escolhidos*, II, XXXI, 59 = fragmento B 181 Diels-Kranz.

16 Estobeu, *Florilégio*, III, XXXI, 3 = fragmento B 244 Diels-Kranz.

nos quais vemos, claramente formulado, seu pensamento sobre a origem do mal, radicada numa vontade mal dirigida e numa falta de discernimento.

“Das coisas das quais nos vêm os bens, dessas mesmas coisas podem nos vir também os males; mas nós queremos escapar a esses males. Por exemplo, a água profunda é muito útil; mas ela é igualmente um mal, pois corremos o risco de nela nos afogarmos. Mas nós inventamos um artifício que consiste em aprender a nadar.”¹⁷

E ainda,

Para os homens, os males nascem dos bens, quando não se sabe nem manter as rédeas, nem bem se conduzir. Entretanto, não é justo classificá-los como males, é ao contrário por bens que devemos tomá-los, e é ainda possível usar os bens em vista de fins que são maus, se o quisermos, forçosamente.¹⁸

Da leitura desses dois fragmentos, podemos extrair algumas conclusões. Primeiramente, a idéia de que bens e males somente o são, tomando por referência o homem e, mais particularmente, em razão de como se utiliza das coisas com as quais se relaciona em sua vida. E mais, até mesmo as coisas tidas normalmente e objetivamente como bens podem se tornar origem de males. Mas isso não representa, segundo Demócrito, razão suficiente para qualificá-las como más. Por outro lado, reconhece ser possível aos homens, se estes assim o quiserem, assegurar que concorram sempre para o bem. Em outras palavras, as coisas não são em si nem boas nem más, mas se tornam más, em virtude da conduta do homem incapaz do juízo que lhe permitiria empregá-las bem. Bem e mal são assim resultados possíveis da

17 Estobeu, *Textos escolhidos*, II, IX, 1 = fragmento B 172 Diels-Kranz.

18 Estobeu, *Textos escolhidos*, II, IX, 2 = fragmento B 173 Diels-Kranz.

ação humana sobre as coisas e não realidades autônomas ou atributos próprios das coisas. O que parece notável na reflexão do filósofo é a importância atribuída à vontade, àquele querer que instaura uma autonomia em relação aos condicionamentos externos. Um querer que precisa se desenvolver na afirmação de uma vontade que não se deixa conduzir pelas contingências, mas se impõe, desenvolvendo no homem sua verdadeira natureza. É para tal, o filósofo apregoa um exercício e um aprendizado, por ele chamado de artifício, *mechané*, capaz de desenvolver no homem sua capacidade de pensar, de decidir, de discernir, *phrónesis*, tornando-o apto para ponderar e calcular, para conduzir sua vida de modo a evitar o mal e assegurar o equilíbrio de seu psiquismo, o que coincide para o filósofo no bom ânimo, na felicidade.

Demócrito faz face, assim, ao relativo pessimismo e fatalismo de Hesíodo e de tantas outras vozes, ao reconhecer no homem a origem, mas também os meios para evitar o mal. É nessa perspectiva que podemos situar o apelo que faz aos homens, para que busquem o mal neles mesmos, para evitá-lo:

“Ó homem, teu corpo produz bem diversas doenças e diversas paixões por sua própria natureza, mas, se tu abres o teu interior, encontrarás uma reserva e uma conserva, [diz Demócrito,] de bens diferentes e diferentes males, os quais não são provenientes do exterior, mas encontram aí mesmo suas fontes originárias, enraizadas no mesmo solo que o vício, que é abundante e rico de paixões, e leva adiante.”¹⁹

Ao fazer tal apelo, o filósofo assenta sobre novas bases a reflexão sobre o mal e enuncia, em diversos planos, uma espécie de tipologia dos males que se manifestam na experiência humana, convidando os homens a lançarem mão de sua

¹⁹ Plutarco, *Quais paixões são as piores, as da alma ou as do corpo?* 2, 500 D = Fragmento B 149 Diels-Kranz.

inteligência, de sua capacidade de reflexão e discernimento, para alcançarem uma vida temperante, sensata, e serem responsáveis pelo que lhes acontece:

“Os homens pedem aos deuses a saúde em suas preces; mas eles não sabem que possuem neles mesmos o poder de obtê-la. Mas fazem exatamente o contrário, por falta de temperança e entregam eles próprios, por traição, sua saúde às paixões.”²⁰

Contemporâneo de Sócrates, Demócrito não poderia escapar da consciência que leva a considerar a capacidade humana de resistir às pressões do exterior e de realizar plenamente sua natureza pela via da razão, que reflete e discerne. O homem é sua alma, dizia Sócrates, realizando um deslocamento do centro de gravidade do agir humano para o interior do homem e, conseqüentemente, inaugurando um novo universo para a investigação filosófica: aquele das coisas humanas (*ta anthrôpeia*).

É nesse horizonte que vemos despontar uma filosofia como a de Platão, que, afastando-se do aspecto mutante e aparente da ordem fenomênica do mundo, fundará em outro plano a sua compreensão, tendo em vista redimi-lo de sua inconstância e vulnerabilidade.

O problema do mal aparece em Platão tanto no contexto de sua conjectura cosmológica, apresentada no *Timeu*, quanto no quadro de sua reflexão sobre a alma, sobre o bem e as virtudes.

No diálogo *Protágoras*, em seu esforço de compreender o mal, Platão o define por relação ao bem²¹, o que encontramos também na seguinte passagem da *República* no diálogo entre Sócrates e Glauco:

20 Estobeu, *Florilégio*, III, XVIII, 30 = Fragmento B 234 Diels-Kranz.

21 Platão, *Protágoras*, 332 c 6.

“Admite que existe o bem e o mal?

Sim.

Mas faz deles a mesma idéia que eu?

Qual idéia?

Que tudo que leva à perda e à destruição, é o mal, que tudo que leva à conservação e ao conforto, é o bem.

...

Não crês, também, que existe um bem e um mal para cada coisa, por exemplo, para os olhos a conjuntivite, para todo o corpo a doença, para o trigo o fungo, para a madeira a podridão, para o cobre e o ferro a ferrugem, e, como já disse, um mal e uma doença associados por natureza a quase todos os seres?

...

Ora, quando um desses males se associa a um ser, não lhe deteriora e não acaba por dissolvê-lo e arruiná-lo totalmente?

...

Este é pois o mal que lhe é associado por natureza, é sua maldade que faz perecer cada ser; e se esse mal não o faz perecer, nenhuma outra coisa será capaz disso; pois não há que temer que o bem faça a deteriorar o que quer que seja, não mais que o que não é nem bom nem mal.

...

Se, pois, nós encontramos na natureza um ser com um mal que lhe torna mau, sem portanto ser capaz de levá-lo à dissolução ou à perda, não estaríamos nós, desde então, certos que um ser assim constituído não poderia perecer? [...] não existiria ai para a alma alguma coisa que a torna má?

Assim acontece, replica ele; existem todos os vícios que nós examinamos, a injustiça, a intemperança, a lascívia, a ignorância.

Será que um desses vícios a leva à dissolução ou à perda? E tome cuidado para que não incorramos no erro de crer que o homem injusto e insensato que surpreendemos ao cometer um crime morra então por efeito de sua injustiça, que é o mal de sua alma; considere antes a coisa dessa maneira. Do mesmo modo que a maldade do corpo, isto é, a doença, o mina, o destrói e o reduz ao ponto de não ser mais um corpo, do mesmo modo ainda que todas as coisas das quais nós falamos antes, em consequência da maldade particular que se associa a elas e nelas habita, corrompam se e terminem levando-a ao aniquilamento, não é verdade?

...

Preste atenção, Glauco, que não é também a má qualidade que pode se encontrar nos próprios alimentos, velhice, putrefação ou toda outra, que é aos nossos olhos a causa da morte do corpo, mas se a má qualidade dos próprios alimentos engendra no corpo o mal do próprio corpo, nós diremos que em contato com o alimento o corpo pereceu pelo mal que lhe é próprio, a doença; mas nunca pretendemos que o corpo, que tem sua natureza própria, pereça pela maldade dos alimentos que são de uma outra natureza, a menos que esse mal estranho não tenha feito nascer nele o mal que lhe é próprio.

...

Pela mesma razão, retomo, se a doença do corpo não engendra na alma uma doença da alma, nunca acreditamos que a alma pereça por um mal que lhe é estranho, sem a

intervenção do mal que lhe é próprio, e que um pereça pelo mal do outro.

....

É preciso, pois, recusar e mostrar a falsidade ou, enquanto esta não for recusada, preservarmo-nos de dizer que a febre, ou alguma outra doença, ou a morte, devido ao fato do corpo inteiro estar esfacelado em pedaços, [que esses males] possam um dia fazer perecer a alma. Seria antes necessário demonstrar que os acidentes do corpo tem por efeito tornar a própria alma mais injusta e ímpia; mas quando em uma substância se introduz um mal que lhe é estranho, e o mal que lhe é próprio a ele não se acrescenta, não deixemos que se diga que a alma ou qualquer outra coisa que seja perece.

Talvez seja essa uma das passagens mais ricas da reflexão de Platão sobre o mal, na medida em que encontramos nela o esforço do filósofo para compreender a natureza do mal num campo privilegiado de sua reflexão: a doutrina da alma. Trata-se, para ele, de identificar qual é, para a alma, a causa de sua corrupção.

Um primeiro ponto a destacar diz respeito à oposição entre “bem” e “mal”, em relação àquelas coisas das quais seriam causa: ao mal se associa a perda e a destruição, enquanto ao bem se atribui a responsabilidade pela conservação e pelo conforto. O mal é, portanto, aquilo que corrompe e faz perder a alma. A partir daí, Platão dirige sua atenção àquilo que constitui o mal próprio da alma, uma vez que, segundo ele, existe um mal próprio a cada coisa. Qual seria, pois, o mal que fez perecer a alma? Aquilo que constitui o mal para a alma deve ser buscado na sua própria natureza e não em outra parte, uma vez que um mal que não lhe seja co-extensivo não pode atingi-la, sem que algo nela lhe tenha sido associado.

Faz-se então necessário conhecer a natureza da alma, para poder identificar nela própria a origem dos males que a acometem. Na *República*, ao apresentar sua doutrina da alma, Platão distingue nela três faculdades, e atribui a cada qual uma função e uma virtude. Distingue assim uma faculdade racional, por meio da qual a alma delibera, e uma faculdade irracional, apetitiva, através da qual a alma ama, sofre medo e sede e se inflama de outros desejos²². Mas há ainda, continua Platão, uma terceira faculdade, pela qual nos enfurecemos e a qual denomina irascível, distinta das duas primeiras. Cada uma destas tem uma virtude que lhe é própria, mas que depende de sua relação com as demais. A primeira delas, a sabedoria, é a virtude própria da faculdade racional da alma e possui em si a ciência do que beneficia cada uma das outras faculdades. A segunda, a temperança, é aquela que resulta da obediência das duas outras faculdades à racional. À racional cabe governar, porque é sábia e tem o cuidado da alma como um todo. A faculdade irascível se submete a ela e, com ela, preside a faculdade apetitiva, vigiando-a para que não se torne muito forte e violenta e não venha a escravizar e dominar as outras. O conjunto dessas três virtudes se exprime naquela que é a virtude por excelência, a justiça, que é em si mesma expressão de um equilíbrio, produzida quando cada faculdade desempenha bem a função que lhe é própria e que a torna virtuosa. Quando ela se produz, a alma pode concorrer para que o homem evite o mal e com ele não se corrompa. A esse mal chama Platão “injustiça”²³, resultado da confusão provocada pela invasão por uma faculdade do espaço que cabe a uma outra, ou da insurreição de uma faculdade contra o conjunto da alma, desviando-se assim de sua competência. Sendo assim, Platão conclui, “a virtude, pois, ao que parece, seria uma espécie de

22 Platão, *República*, 438 c – 439 b.

23 Platão, *República*, 444.

saúde, beleza e bem-estar da alma; a maldade: doença, deformidade e impotência”²⁴, causada por essa confusão de competências, que compromete o conjunto da alma e, logo, o homem. Assim, pois, se os males do corpo não afetam a alma, a doença da alma, por sua vez, pode levar à degeneração do corpo.

Tal reflexão se estende, por homologia, à cidade, onde a temperança e a justiça asseguram a boa ordem, enquanto o seu contrário é para ela origem do mal, sinônimo de injustiça. No diálogo *Criton*, Platão afirma de modo categórico que “não se deve cometer injustiça de modo algum” e que é melhor “sofrer uma injustiça que cometê-la”²⁵. Donde se deduz que cometer injustiça consiste em fazer o mal: “Porque fazer mal aos outros nada difere de cometer injustiça.” Nesse contexto, o mal se encontra exclusivamente associado ao homem. É ele, e unicamente ele, quem deve responder pela presença do mal no mundo. E é somente ele quem tem em mãos o poder de disseminar ou conter o mal. Ainda no *Criton*, Platão, ao mostrar como o mal pode gerar o mal, é levado a afirmar que não se deve responder ao mal com o mal, ou à injustiça com a injustiça. A figura exemplar é Sócrates, que se recusa a responder à injustiça sofrida com outra injustiça, explicando a Criton porque não poderia aceitar sua proposta para escapar da prisão e da execução da pena que lhe havia imputado a cidade.

A correspondência da virtude da alma com virtude da cidade atesta a importância da arte política em Platão e da purificação da alma pelo conhecimento do Bem, como condição para edificação de uma cidade justa. Pois essa tarefa se encontra incondicionalmente associada à própria purificação da alma e vice-versa: salvar a alma implica salvar a cidade e, salva a

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Platão, *Criton*, 49 c.

cidade, salva estará a alma. A esse propósito elucida a seguinte passagem do *Político*:

“Estrangeiro:

Ora, como chamaríamos aquele que peca contra a arte política? Não o qualificaríamos de odioso, mau e injusto?

Sócrates, o jovem:

Exatamente.

Estrangeiro:

Se se quiser censurar a violência dos que foram obrigados a transgredir a lei escrita ou costumeira para agir de um modo mais justo, útil e belo, evitando-se a censura ridícula, não se excluirá, de todas as afrontas possíveis que se apontem, a acusação de um tratamento odioso, injusto e mau infligido às vítimas dos autores dessa violência?

Sócrates, o jovem:

É a pura verdade.”

Podemos assim concluir, a partir do exame desse conjunto de passagens, que a idéia de mal se encontra diretamente associada, para Platão, à idéia do homem mal, ou ainda do homem injusto, e que sua maldade ou injustiça revelam a prevalência, na alma, dessa confusão de suas faculdades no desempenho de suas funções, fonte para ele de todo mal.

Como último momento dessa breve consideração sobre as reflexões antigas sobre o mal, propomo-nos a examinar o pensamento de Aristóteles. No primeiro livro da *Metafísica*, por ocasião do exame das doutrinas de seus predecessores, Aristóteles parece reconhecer que para eles o mal, tanto quanto o bem, encontra-se na natureza e que, na maioria das vezes, sobrepõe-se ao bem e a tudo que com ele se encontra relacionado:

“Mas se aperceberam que os opostos do Bem se encontravam também na natureza; que não somente a ordem e o belo aí

se encontravam, mas também a desordem e o feio; que o mal se sobrepunha ao bem e o feio ao belo. Foi então que um outro filósofo introduziu a Amizade e o Ódio: cada um deles é causa de um desses efeitos, pois se alguém seguisse o raciocínio de Empédocles, atendo-se mais ao seu espírito que à expressão literal, que não é senão um gaguejar, constataríamos que a Amizade é a causa do bem e o Ódio, a causa do mal. De tal modo que, se alguém sustentasse que Empédocles proclamou, e em um sentido o fez por primeiro, o Bem e o Mal como princípios, talvez tivesse razão, pois a causa de todos os bens é o próprio Bem, <e a causa dos males>, o Mal.”²⁶

Diferentemente de Demócrito, a conclusão final de Aristóteles inscreve no Bem a origem dos bens e no Mal, a origem dos males. Estabelece assim uma causalidade onde semelhante engendra semelhante. Bem e Mal seriam qualidades que, embora não se confundindo com as substâncias das quais são atributos, teriam uma origem própria e diferente. O mesmo dirá sobre os vícios e as virtudes:

“A virtude e o vício fazem, de alguma maneira, parte desses modos (diferentes sentidos da qualidade), pois eles manifestam diferenças de movimento ou de atividade a partir das quais os seres em movimento realizam, ou experimentam, o bem ou o mal, pois o que pode ser movido, ou agir, de tal maneira é bom, e o que pode ser movido ou agir de uma outra maneira, de uma maneira contrária, é mau. É sobretudo nos seres animados que o bem e o mal significam a qualidade e dentre esses seres, principalmente naqueles que são dotados de livre escolha.”²⁷

26 Aristóteles, *Metafísica*, 985 a 8 – 10.

27 Aristóteles, *Metafísica*, 1020 b 3.

Virtude e vício exprimem, assim, modos mediante os quais, em suas ações, os homens experimentam o bem e o mal, qualidades somente reconhecíveis nos seres racionais, porque dotados de livre escolha. Nesse sentido, Aristóteles se reaproxima de Demócrito, situando na esfera da deliberação a procedência do bem e do mal.

O mal será ainda pensado através das categorias aristotélicas do ato e da potência:

“Quanto ao mal, seu fim e seu ato são necessariamente piores que sua potência, pois o ser em potência é o mesmo ser ao mesmo tempo para os dois contrários. É pois evidente que o Mal não é independente dos objetos sensíveis, pois o Mal é, por sua natureza, posterior à potência. Não existe, pois, nas realidades primordiais e eternas, nem mal, nem pecado, nem corrupção, pois a corrupção conta, também ela, no número dos males.”²⁸

A potência é o que pode ser bom ou mau; o ato é ou bom, e é então melhor que a potência, ou mau, e é então pior que a potência, pois esta envolve, também, o bem. Podemos assim concluir que, para Aristóteles, se o mal não é independente dos objetos sensíveis, não há uma “substância do mal” propriamente dita, ficando assim o mal limitado a condição de categoria secundária, acidental do ser. Aristóteles distingue ainda, nos *Tópicos*, o que traz em si a causa do mal - uma espécie de mal deliberado - e o que somente acidentalmente é causa de mal.

“... aquilo que é em si mesmo a causa do mal é mais reprovável do que aquilo que o é acidentalmente, por exemplo, o vício e o acaso, pois o primeiro é mau em si mesmo e o segundo só por acidente.”²⁹

²⁸ *Ibidem*, 1051 a 18 – 19.

²⁹ Aristóteles, *Tópicos*, 116 b 6.

As conseqüências de tal juízo podemos encontrar nos escritos éticos do filósofo, onde o mal é associado ao vício e tem nos excessos e nas deficiências sua origem. O Bem, o “Soberano Bem” – como o chama Aristóteles –, fim último e, por conseguinte, princípio motor de toda ação humana, é para ele a felicidade (*eudaimonia*), que coincide com a ação virtuosa: “o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude (...).”³⁰ O Bem é, assim, diretamente remetido à ação e está implicado no bem agir, no agir virtuoso. Longe de ser obra do acaso, ele é resultado de uma boa deliberação, capaz de bem conduzir a ação pelo caminho do meio, por paragens onde excessos e deficiências seduzem e ameaçam o homem. Embora o interesse de Aristóteles seja dissertar sobre o Bem, particularmente sobre o Bem humano, encontramos em sua obra várias reflexões que nos conduzem a uma definição do Mal. Sendo a virtude uma mediania entre o excesso e a deficiência, é o vício, seu contrário, o Mal. Na sua ética, escreve: “Admitimos, pois, que essa espécie de virtude tende a fazer o que é o melhor com respeito aos prazeres e às dores, e que o vício faz o contrário.”³¹ Portanto, de uma mesma natureza são as situações que se referem aos vícios e às virtudes e é, conseqüentemente, nos excessos e nas deficiências, por um lado, e na mediania, por outro, que podemos situar, respectivamente, o Mal e o Bem. E o que as distingue são as disposições de caráter que levam o homem a uma ou outra dessas atitudes; Assim define as disposições de caráter: “as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má.”³² E são essas disposições, e não os vícios ou as paixões, que nos permitem reconhecer quando um homem é bom ou mau³³, e é ainda por elas que se

30 Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1098 a 16 – 18.

31 *Ibidem*, 1104 b 28.

32 *Ibidem*, 1105 b 29.

33 *Ibidem*, 1105 b 30.

pode louvá-lo ou censurá-lo. Donde conclui Aristóteles que não somos bons ou maus por natureza, mas nos tornamos por nossas disposições ao vício ou à virtude³⁴ e, embora existam muitas formas de errar (pois o mal pertence ao ilimitado e o bem ao limitado), só há um modo de acertar e, portanto, um só Bem, “pois os homens são bons de um modo só, e maus de muitos modos”³⁵. Esse modo, embora seja difícil, é condição para a felicidade e consiste na virtude, na mediania entre os dois extremos, o excesso e a deficiência; o mal e a infelicidade consistem nesses extremos.

A reflexão de Aristóteles sobre o mal concentra-se sobretudo no terreno da ética e a ele interessa, não tanto uma definição do que seja o Bem e o Mal, mas o que através deles se qualifica no comportamento e na ação dos homens.

Podemos, à guisa de conclusão, dizer que não há, nos filósofos examinados, uma reflexão objetiva e direta sobre o problema do mal, embora possamos encontrar reflexões que nos permitem considerá-lo. Notamos também que, em quase todos os casos, a origem do mal se localiza no próprio homem, tanto o mal para ele próprio quanto aquele para a sociedade humana. Enfim, a presença do mal na vida humana se encontra associada à incapacidade do homem de discernir e deliberar acerca das coisas e de seu usufruto.

Passamos assim de um pessimismo quanto à possibilidade de evitar o Mal, a uma crescente convicção de que os homens possuem neles mesmos os meios para fazê-lo, uma vez que também a sua origem encontra seu solo na natureza humana.

34 *Ibidem*, 1106 a 9.

35 *Ibidem*, 1106 b 35.