

Tese defendida e _____, com nota _____ pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques (Orientador) – UFMG

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza – UFMG

Prof. Dr. Fernando Rey Puente – UFMG

Profa. Dra. Maria das Graças de Moraes Augusto – UFRJ

Profa. Dra. Maura Iglesias – PUC-RJ

**Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 31 de agosto de 2006.

100 Oliveira, Richard Romeiro
048d Demiurgia Política [manuscrito]: as relações entre a razão e a
2006 cidade nas Leis de Platão / Richard Romeiro Oliveira -2006.

311 f.

Orientador: Marcelo Pimenta Marques.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão. Leis 2. Filosofia – Teses 3. Filosofia Antiga – Teses.
4. Ética – Teses 5. Direito – Teses 6. Teocracia – Teses I.
Marques, Marcelo Pimenta II. Universidade Federal de Minas
Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas III. Título.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer, aqui, à CAPES, pelo auxílio financeiro que possibilitou o desenvolvimento do presente trabalho; ao professor Marcelo Pimenta Marques, pela orientação paciente e rigorosa realizada ao longo de toda a pesquisa; a Jean Frère, professor emérito da Université de Strasbourg II, pela acolhida durante minha estadia em Estrasburgo e pelas sugestões valiosas feitas aos textos que lhe apresentei; a Antônio Orlando, pela amizade demonstrada em momentos importantes; e, enfim, aos participantes do grupo de leitura Anágnosis (NEAM-UFMG), pelas proveitosas discussões realizadas durante a tradução do livro I das *Leis*.

Resumo

A questão da demiurgia política, isto é, da fundação e organização de uma *politeía* virtuosa nos domínios do devir histórico, constitui o objeto central das discussões desenvolvidas pelas *Leis*, o último e mais longo diálogo platônico. Tal questão suscita uma série de dificuldades teóricas, dentre as quais a mais importante de todas é, decerto, o problema das relações entre racionalidade e vida política concreta. A presente tese tem por objetivo a tentativa de elucidação desse problema no contexto das *Leis*, através da compreensão da maneira pela qual Platão, nesse diálogo, pensa as possibilidades de racionalização do devir humano, no intuito de introduzir ordem e virtude nas estruturas da cidade.

Résumé

La question de la demiurgie politique, c'est-à-dire, la question de la fondation et de l'organisation d'une *politeía* vertueuse dans le domaine du devenir historique, constitue le principal sujet des entretiens développés par les *Lois*, le dernier et le plus long dialogue platonicien. Cette question soulève toute une série des difficultés théoriques, dont la plus importante est sûrement celle qui concerne le problème des rapports entre rationalité et vie politique concrète. La thèse ici présentée essaye de procéder à l'élucidation de ce problème dans le contexte des *Lois*, par le moyen de la compréhension de la façon dont Platon pense, dans ce dialogue, les possibilités de rationalisation du devenir humain, afin d'introduire ordre et vertu dans les structures de la cité.

Índice

Introdução 6

Capítulo 1

O filósofo na cidade: tradição, natureza e racionalidade no livro I das *Leis* 57

1.1. A *República* e as *Leis* ou: dos limites da política à política efetiva 57

1.2. Da tradição à natureza: militarismo, guerra e virtude no livro I das *Leis* 84

1.3. Embriaguez, *paidéia* e racionalidade 106

Capítulo 2

***Epodé e paidéia: a música como mecanismo de educação nas Leis* 117**

2.1. Introdução 117

2.2. A determinação da arte corêutica como *paidéia* primordial do homem 123

2.3. Arte e moralidade: as relações entre prazer e virtude nas representações musicais 131

2.4. Os coros cívicos e os critérios de avaliação da produção musical 139

Capítulo 3

As lições da história: gênese e corrupção dos regimes políticos 160

3.1. Observações preliminares: história e racionalidade em Platão 160

3.2. Os princípios da vida política e a origem da legislação 171

3.3. A confederação dórica e o princípio do regime misto 183

3.4. Despotismo e liberdade: os exemplos da Pérsia e de Atenas 195

Capítulo 4

***Týkhe e nómos: o problema da fortuna e o estatuto da lei* 204**

4.1. Introdução 204

4.2. Geografia, demografia e virtude: a influência do acaso nos negócios humanos 208

4.3. O mito de Crónos e determinação do estatuto teológico da lei 224

4.4. Uma nova definição do *nómos*: persuasão e coerção na estrutura da norma legal 237

Capítulo 5

A lei divina e a pólis: a teologia civil das *Leis* 250

5.1. Política e religião na organização da cidade das *Leis* 250

5.2. A defesa da lei divina: penologia e impiedade no livro X das *Leis* 264

5.3. *Phýsis, týkhe e tékhne*: o discurso ateu e a demonstração da existência deuses 277

Conclusão 296

Referências bibliográficas 304

Introdução

A idéia do presente trabalho nasceu da confrontação reiterada de uma temática que nos acompanha e nos intriga há já algum tempo, e que, por sua complexidade e importância intrínsecas, acreditamos ter se transformado definitivamente no núcleo essencial de nossas interrogações intelectuais. Tal temática, para dizermos tudo diretamente e sem maiores digressões, nada mais é que o problema das relações entre política e filosofia, vida civil e racionalidade, nos diálogos de Platão, problema esse que sempre nos atraiu, suscitando-nos um interesse teórico a cada vez renovado. Trata-se, segundo entendemos, de uma questão verdadeiramente fundamental, que encerra em si, desde que devidamente compreendida, o significado essencial da filosofia platônica.

Evidentemente, muitas pessoas não hesitarão em nos interromper nesse ponto, afirmando que uma tal questão, à primeira vista, nada apresenta de novo ou original, constituindo, pelo contrário, um truísmo historiográfico há muito plenamente identificado e catalogado pela crítica filosófica tradicional. Com efeito, quem quer que tenha um mínimo de conhecimento dos principais comentários publicados modernamente sobre o platonismo sabe que grande parte deles concorda quanto ao fato de que a reflexão sobre o problema político e social ocupa, no interior dos diálogos, um espaço maciço e destacado.¹ Mais ainda: é sabido também que esses comentários chegam mesmo a declarar que o tratamento da questão da *pólis* constitui o *núcleo fundamental* das atenções de Platão, o objeto precípua de seu pensamento, assumindo que o horizonte da vida política representa a chave hermenêutica privilegiada para a compreensão de sua filosofia, desde obras juvenis como o *Crítion* e o *Protágoras*, por exemplo, passando pelo *Górgias*, pela *República* e pelo *Político*, até se chegar a esse monumental tratado jurídico elaborado na velhice que são as *Leis*.² O que nos mostra, portanto, que, para os especialistas, a identificação da componente

¹ Sobre esse ponto, desnecessário seria arrolar aqui todas as referências bibliográficas fundamentais. No entanto, alguns testemunhos podem ser evocados. Ver, por exemplo, G. Morrow, *Plato's Cretan City. A historical interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. XXIX; J. F. Pradeau, *Platon et la cité*. Paris: PUF, 1997, p. 10; J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*. Paris: PUF, 1957, p. 6; A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*. Suivi de Entretiens sur Descartes. Paris: Gallimard, 1997, pp. 83-81.

² Segundo G. Reale, *História da Filosofia Antiga*. Vol. 2. Platão e Aristóteles. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 1994, p. 235, a interpretação do pensamento platônico a partir

política como pólo privilegiado para a compreensão da filosofia platônica nada tem, hoje, realmente, de novo ou especial, constituindo, antes, entre eles, uma espécie de *communis opinio* já devidamente estabelecida, um consenso historiográfico já suficientemente vulgarizado.

Mas isso ainda não é tudo: é um fato igualmente notório que o documento decisivo evocado pelos especialistas para cumprir um papel fundamental na consolidação dessa leitura política de Platão foi a célebre *Carta VII*, texto controverso, cuja autenticidade foi por muito tempo objeto de intensas discussões filológicas e estilísticas, mas que hoje parece ser aceito pelos estudiosos do platonismo, ainda que de forma não-conclusiva, como possivelmente autêntico. Ora, a *Carta VII* contém, sobretudo, o balanço feito por Platão de suas experiências políticas junto aos tiranos de Siracusa; como tal, ela traz à tona, pois, valiosas informações de natureza autobiográfica³ e foi exatamente com base nessas informações que os comentadores modernos puderam avançar uma tese ainda mais radical sobre as relações entre filosofia e política no platonismo, qual seja: a tese de que o filosofar

de uma chave política parece ter sido originalmente articulada por Willamowitz-Moellendorff em sua célebre biografia sobre Platão (*Platon, Leben und Werke*. Berlim. Weidmann, 1918) recebendo, porém, na primeira edição da *Paidéia* de W. Jaeger (publicada em Berlim, no ano de 1936) um desenvolvimento e uma reiteração decisivos (cf. a edição brasileira: *Paidéia. A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp.581-591). Desde então, a leitura politizante de Platão passou a ter livre curso entre os comentadores. Koyré, por exemplo, a sintetiza com toda a clareza desejada, nos seguintes termos: “Que le problème politique joue un rôle de toute première importance dans la pensée, et l’œuvre de Platon, tout le monde le sait; ou, du moins, devrait le savoir (...) Mais on pourrait aller plus loin. On pourrait dire que l’œuvre de Platon, tout entière, est sous-tendue par des préoccupations politiques” (A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon...*, p. 83). Não muito diferente é a opinião de outro platonista célebre, Robin, segundo o qual “Platon est en effet, contrairement à ce qu’on croit souvent, beaucoup plus préoccupé de pratique que de théorie. Certes, il n’est pas indifférent, loin de là, au savoir ni à la conception que l’on doit se faire de l’univers. Mais le principal de son effort est orienté vers la discipline social et vers l’éducation”(L. Robin, *Platon*. Paris: PUF, 1968, pp. 184-185). Mesma opinião em V. de Magalhães-Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*. Paris: PUF, 1952, p. 109, que afirma: “Platon resta jusqu’au bout un politique; c’était le but de sa vie”. G. Morrow, *Plato’s Cretan City...*, p. XXIX, segue idêntica orientação: “political philosophy was for him (i. e., Plato) not an appendage, but the crown and goal of philosophic thought.”

³ Sobre o caráter autobiográfico da *Carta VII* de Platão, ver L. Brisson, *La lettre VII de Platon, une autobiographie?* In idem, *Lectures de Platon*. Paris: Vrin, 2000, pp. 15-24. Brisson espousa nesse texto a idéia de que a *Carta VII* constitui um documento legitimamente autobiográfico, possuindo como tal um valor essencial e decisivo para a compreensão de Platão. O argumento principal por ele mobilizado para corroborar essa perspectiva é o fato de que Platão, na *Carta VII*, utiliza explicitamente o pronome “eu” e nos fala todo o tempo em primeira pessoa, fornecendo-nos informações indispensáveis sobre sua vida e pensamento, diferentemente do que acontece nos diálogos, onde o filósofo guarda um severo anonimato, alienando seu próprio eu em função da atuação e do discurso de suas personagens. Acerca desses pontos e de outras questões ligadas às cartas de Platão (autenticidade, conteúdo, datação), ver também, do mesmo autor, *Platon. Lettres*. Traduction, introduction et notes. Paris: Flammarion, 1987, pp. 9-56.

platônico era político não apenas por seus temas, mas também por sua própria gênese ou origem, visto que derivava, no fundo, de uma *vocação política fracassada*, ou, como afirmou A. Diès em uma fórmula já consagrada, “de uma ação política obstruída.”⁴ Os principais elementos contidos no texto da *Carta VII* que, segundo esses comentadores, corroborariam e legitimariam uma tal interpretação são, basicamente, os seguintes: Platão, nessa carta, começa nos informando que, como todo aristocrata ateniense de sua época, alimentara na juventude o desejo de se dedicar aos negócios da cidade. No entanto, ele nos diz logo em seguida, nesse mesmo passo, que as desagradáveis peripécias históricas pelas quais passara a cidade de Atenas, primeiro com o governo despótico e sanguinário dos trinta tiranos, depois com os desmandos da democracia, cujos tribunais condenaram à morte seu mestre Sócrates, o levaram à triste conclusão de que a política de seu tempo estava inevitavelmente comprometida e degradada pela ação de governantes injustos. Decepcionado com esse estado de coisas, Platão termina, então, por confessar que foi levado irresistivelmente a louvar a reta filosofia (ἡ ῥηὴν φιλοσοφία), vendo nela a única forma de se encontrar a justiça em meio à corrupção da cidade. Pois bem, para os comentadores de Platão, esses dados textuais são mais que suficientes para não deixar qualquer dúvida quanto ao fato de que a filosofia platônica tenha sido, desde o início, uma filosofia eminentemente política, não apenas em virtude de seus *temas e conteúdo*, mas também e sobretudo em virtude de sua *gênese*.

Como se pode ver, portanto, por essa breve análise, a explicitação das relações essenciais entre filosofia e política em Platão parece não apresentar atualmente nenhum traço de novidade, mas é já, ao que tudo indica, conforme havíamos notado acima, uma conquista relativamente consolidada da exegese platônica contemporânea. Donde se poderia concluir, pois, que a identificação do *caráter político* do filosofar platônico não passa, hoje, aparentemente, de um lugar-comum com livre curso entre os especialistas. Ora, sendo assim, somos então confrontados inevitavelmente com a seguinte questão: que interesse há em uma pesquisa filosófica cujo objetivo consiste apenas em se insistir sobre um elemento já devidamente explorado pela crítica tradicional? Qual é a importância de

⁴ “Platon n’est venu en fait à la philosophie que par la politique ... la philosophie ne fut originellement, chez Platon, que de l’action entravée” (A. Diès, “Notice”. In *Platon. La République*. Texte établi et traduit par Emile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1947. Tome VII, p. V)

uma investigação que não visa senão reiterar um dado exegético amplamente conhecido dos especialistas e historiadores? Aqui, acreditamos, chegamos ao ponto essencial que devemos ressaltar nessa exposição, pois nosso interesse teórico, com o presente projeto, não está tanto na *identificação* do inequívoco vínculo que aproxima política e filosofia em Platão – o que já se tornou, sem dúvida, um truísmo ou lugar-comum da historiografia filosófica contemporânea – quanto na tentativa de analisar a forma *como* esse vínculo deve ser realmente compreendido no contexto do pensamento platônico. Ou seja, o que pretendemos colocar novamente em questão é a interpretação do significado das relações entre racionalidade e vida política no platonismo, a fim de alcançar uma compreensão mais consistente de como essa relação aí se constitui e se articula. Nessa perspectiva, trata-se, para nós, antes de mais nada, de determinar qual é, realmente, o sentido do problema político na obra platônica, e é justamente nesse tópico que nos afastamos de boa parte das leituras tradicionais.

Com efeito, a interpretação tradicional desse problema, que podemos também chamar de interpretação ortodoxa, vê no interesse e na preocupação de Platão pela política um interesse e uma preocupação essencialmente *positivos*, na medida em que, segundo ela, Platão considerava ainda a vida na cidade, a *vita activa*, como um valor elevado e insubstituível, digno por si mesmo de merecer a atenção do filósofo. A forma argumentativa em que, via de regra, essa leitura se apresenta pode ser resumida da seguinte maneira: Platão, diz-se, era um homem dotado de irresistível inclinação para a vida pública, para os negócios da cidade. Porém, como ele próprio no-lo confessa na *Carta VII*, as experiências políticas negativas que viveu em Atenas, culminando na morte de Sócrates, o decepcionaram profundamente, levando-o a se desviar da prática política imediata e a se dedicar à filosofia e à vida filosófica como únicas vias para se chegar ao conhecimento da justiça e ao exercício da genuína *areté*. Mas – e aqui está o nervo desse argumento – essa conversão de Platão à filosofia não implicava nele uma rejeição total da cidade, uma fuga contemplativa para além dos limites da política, pois, como grego genuíno da época clássica, reconhecia ele ainda na cidade, na *pólis*, o *locus* fundamental da vida humana, o espaço privilegiado de realização dos valores mais elevados do homem. Não podendo, assim, renunciar à cidade em função da filosofia, ele divisou, pois, como única solução para

os males de seu tempo, a união da filosofia com a cidade. Nesse sentido, tratava-se, para Platão, de promover a conversão da cidade à filosofia, ou, por outra, de se racionalizar inteiramente a política, submetendo as coisas humanas ao influxo transformador do *lógos* epistêmico e filosófico. Assumindo, portanto, essa orientação interpretativa, a conclusão a que os comentadores tradicionais via de regra desembocam é, então, a de que, em Platão, a filosofia é essencialmente uma *ancilla politicae*, uma serva da política, cuja principal função não é senão a transformação da comunidade política e da história: o filósofo platônico empenha-se, nessa perspectiva, não tanto em transcender a cidade em função de um saber contemplativo, mas sim em assumir as rédeas do tempo e mudar a ordem de coisas vigente, a fim de promover o encontro da razão com o devir humano e, com isso, abolir o mal nas fronteiras do mundo.⁵

Tal é, em síntese e de uma forma geral, o caráter da leitura ortodoxa das relações entre política e filosofia em Platão. O princípio decisivo que, sem dúvida, a sustenta é a idéia de que Platão possuía uma visão essencialmente positiva da vida política, considerando-a como o valor mais elevado do homem, razão pela qual ele a transformou no objeto fundamental e precípua de seu pensamento. Ora, julgamos que é exatamente essa idéia que merece ser questionada e problematizada, a fim de que possamos alcançar uma compreensão mais satisfatória do próprio caráter do filosofar platônico.

Para tanto, gostaríamos de começar este questionamento dizendo, antes de mais nada, que nós mesmos, em outro momento, tivemos a oportunidade de esposar a leitura tradicional das relações entre política e filosofia em Platão, explorando-a principalmente na interpretação de um diálogo específico, o *Político*.⁶ No entanto, uma análise mais atenta da questão associada ao impacto da leitura dos textos de L. Strauss⁷ sobre a filosofia política clássica nos levaram aos poucos a rever nossa posição inicial e a colocar em dúvida o valor

⁵ Cf. a longa exposição de V. de Magalhães-Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*, pp. 97-121. Ver também F. Wolff, *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso editorial, 1999, pp. 7-18; A. Koyré, *Introduction à lecture de Platon...*, pp. 83-89; G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, pp. 237-239

⁶ Cf. R.R. Oliveira, *Nómos e epistême: o problema da natureza da lei no Político de Platão*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

⁷ Ver, entre outros, L. Strauss, *Natural right and history*: Chicago: The University of Chicago Press, 1971; *What is political philosophy? And other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988; *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

da interpretação ortodoxa do problema político em Platão. De fato, graças aos estudos de Strauss, pudemos nos tornar conscientes de um fato fundamental, decisivo para a compreensão da vida e do pensamento de qualquer filósofo, mas que, no entanto, não parece ter recebido, até aqui, a devida atenção da parte dos historiadores de filosofia, a saber: o fato de que existe um conflito essencial, e não apenas circunstancial, entre a filosofia e a sociedade política, e de que, portanto, a relação da cidade com o filósofo não é uma relação pacífica ou de benevolência, mas de atrito e de tensão, motivo pelo qual o filósofo deve se proteger, reconhecendo que as exigências racionais pelas quais ele pauta seu comportamento e seu modo de vida não são totalmente compatíveis com os princípios que governam o funcionamento da vida política ordinária.⁸

Para Strauss, a razão última desse conflito residiria em que política e filosofia possuem naturezas essencialmente diversas: a filosofia, diz ele, é a busca racional e infinita pela “transformação das *opiniões* sobre as questões fundamentais em *conhecimento* sobre as questões fundamentais”;⁹ mas a opinião é, porém, nota Strauss, o elemento mesmo da vida política, o meio em que se move e se organiza toda a existência social. Isso implica, por conseguinte, que a filosofia, entendida como atividade problematizadora da razão, é uma tentativa de destruir o elemento em que respira a sociedade, colocando em crise os princípios mesmos que regem a vida em comum ou coletiva. Ora, se tal é assim, a configuração de uma oposição se torna mesmo inevitável: a filosofia põe em movimento um questionamento radical, que busca tudo submeter ao tribunal reflexivo do *lógos*, mesmo aquelas crenças mais caras à sociedade; mas em política nem tudo pode ser questionado, alguns valores devendo ser preservados de toda crítica e contestação. Eis por que uma tensão insuprimível sempre pairará entre esses dois modos de vida, o filosófico e o político, porquanto o primeiro exige de seus adeptos uma vida vivida à luz da reflexão e do

⁸ Para um comentário sobre a importância dessa temática na obra de Strauss, ver A. Bloom, *Leo Strauss (20 de setembro, 1889 – 18 de outubro, 1973)*, in idem, *Gigantes e Anões*. São Paulo: Editora Best Seller, s/d, pp. 205-232. Para uma exposição geral do pensamento de Strauss, ver D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*. Paris: Bernard Grasset, 2003; L. Ferry, *Philosophie politique 1. Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes*. Paris: PUF, 1994, pp. 45-77; Th. Pangle “Introduction”. In L. Strauss, *Études de philosophie politique platonicienne*. Traduit de l’anglais par Olivier Sedeyn. Paris: Belin, 1992, pp. 7-39; E. F. Miller, “Leo Strauss: a recuperação da filosofia política”, in Crespigny, A. & Minogue, K. R. *Filosofia Política Contemporânea*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: UnB, 1982, pp. 75-101.

questionamento infinito dos valores e opiniões vigentes, nisso vendo ele a virtude mais elevada do homem, o bem soberano (μενγισσον ἀ*γαγον);¹⁰ mas o segundo, ao contrário, prescreve o patriotismo (isto é a adesão incondicional aos interesses e aos princípios da cidade) como dever fundamental do cidadão, considerando a pesquisa e a busca pelo conhecimento ou como algo irrelevante ou como atividade subversiva e iconoclasta.¹¹

Pois bem, aplicada ao caso de Platão, essa leitura modifica radicalmente a compreensão que temos do significado do problema político em seu pensamento. Para vermos isso com mais clareza, a questão central, que, nesse caso, devemos aqui novamente trazer à baila é, sem dúvida, o problema da morte de Sócrates. Com efeito, é preciso concordar com a leitura ortodoxa quanto ao fato de que a reflexão platônica é marcada profundamente pelo problema da cidade porque, em suas origens, ela se depara com um evento de natureza eminentemente política: a condenação de Sócrates à pena capital pelos tribunais da democracia restaurada. Temos, aí, certamente, o acontecimento decisivo para o filosofar platônico. Todo o problema, porém, surge quando temos de interpretar o sentido desse evento crucial. Ora, segundo a leitura tradicional, como já vimos acima, a condenação de Sócrates pela democracia foi, para Platão, a manifestação mais violenta da corrupção da

⁹ L. Strauss, “On a forgotten kind of writing”. In idem, *What is political philosophy?...*, p. 221

¹⁰ Cf. as célebres palavras de Sócrates ao tribunal de Atenas em *Apologia de Sócrates*, 38 a: “E se eu disser que o maior bem que acontece, por acaso, ao homem é este (ἐ*αντ’αυ^ levgw ο@ti kaiV tugcavnei μενγισσον ἀ*γαγον ο!η ἀ*νθρωπω/ τουυτο), a saber, todos os dias fazer discursos e argumentos sobre a excelência e sobre outros temas acerca dos quais me ouvíeis dialogar (εβκavsth hēmevρας περιV ἀ*ρεth`ς τουVς λοvgους ποiei`sqai kaiV tw`n αλλωv περιV ω%ον υβmei`ς ἐ*μου` ἀ*kouвете διαλεγomevνου), examinando a mim e aos outros (kaiV ἐ*mautoVn kaiV αλλους ἐ*xetavzontaς), e que uma vida sem pesquisa não é digna de ser vivida pelo homem (α* δεV ανεξεvταστας βιως ου* βιωτωVς ἀ*νθρωπω/), ainda menos vos terei persuadido”. O verbo ἐ*xetavzw, usado por Sócrates nesse momento de seu discurso, significa “pesquisar com cuidado”, “examinar a fundo”, “investigar”, “interrogar”. Um ἀ*nexevtastaς βιως é, portanto, uma vida sem exame, sem pesquisa, ou seja, uma vida alheia à experiência da reflexão e do pensamento. É importante lembrar que já em *Apologia*, 28 e, Sócrates avançara uma concepção idêntica da natureza da atividade filosófica, ao afirmar que o deus lhe havia prescrito como tarefa o “viver filosofando” (φιλοσοφου`ντα zh`n), isto é, esclarece o filósofo, “viver examinando a si mesmo e os outros” (ἐ*xetavzonta ἐ*mautoVn kaiV touVς αλλους).

¹¹ Ver, por exemplo, L. Strauss, *Natural right and history*, pp. 10-12; 81-93; *What is political philosophy?* pp. 29-32; 117-118; 221-232. E. F. Miller, “L. Strauss: a recuperação da filosofia política”..., p. 84, resume muito bem o significado dessa problemática na obra de Strauss com as seguintes palavras: “a tensão inerente e o inevitável conflito entre a filosofia e a comunidade política é um tema essencial dos escritos de Strauss. Este concorda com os clássicos quanto ao fato de que cada comunidade política apóia-se em determinadas opiniões fundamentais relativas à política, moral e religião, que devem ser aceitas terminantemente pelos cidadãos. Sendo uma procura intransigente da verdade, a filosofia tende, porém, a discutir os fundamentos da sociedade, porque está sempre disposta a pôr em dúvida todas as opiniões, inclusive aquelas sancionadas pela autoridade política ou até mesmo divina.”

pólis, o que o teria conduzido à convicção de que somente através da união da política com a filosofia a cidade poderia ser salva. Nesse sentido, a morte socrática representaria, em Platão, o ponto de partida para a transformação da filosofia em um projeto político voluntarista de transformação da realidade histórica, projeto esse cuja finalidade principal, expressa nas páginas da *República*, seria a conversão da cidade à filosofia, o encontro da razão com a comunidade política.

Todavia, segundo cremos, as coisas não se passaram assim: a nosso ver, o episódio socrático, na visão platônica, não foi o mote para o desenvolvimento de um projeto destinado a promover a união da cidade com a filosofia, mas, pelo contrário, a confirmação definitiva do conflito essencial que vige entre a filósofo e a comunidade política e que torna impossível um encontro cabal e definitivo entre os domínios da racionalidade e da *pólis* histórica. Ou seja, para Platão, a morte de Sócrates não foi um acidente histórico, que deveria ser reparado pela realização da filosofia na cidade, mas o desfecho até certo ponto previsível de uma longa história de preconceito popular contra a filosofia, o qual tornou completamente manifesta a tensão originária entre a vida filosófica – a vida consagrada ao exercício da razão e à busca da virtude suprema, isto é, a sabedoria – e a vida política concreta.¹² Goldschmidt parece ter sido um dos poucos comentadores contemporâneos a perceber esse fato com maior clareza, ao comentar com as seguintes palavras o impacto da condenação de Sócrates sobre Platão: “para Platão (e a partir dele), a morte de Sócrates adquire valor de símbolo. Ela não é simplesmente o resultado de circunstâncias infelizes ou de um mal-entendido lamentável. Ela marca o fracasso definitivo da reforma socrática e lança a filosofia para a fora da cidade.”¹³

A filosofia *fora* da cidade: tal vem a ser, portanto, para Platão, o significado e a consequência derradeiros que se extraem de modo melancólico da violenta tragédia de Sócrates. Doravante, o filósofo sabe, pois, que sua busca intransigente e racional pela verdade não é totalmente compatível com os valores e o funcionamento da sociedade política, e que, conseqüentemente, uma tensão permanente e, ao fim das contas, irreduzível,

¹² É preciso notar que Sócrates era já consciente da indisposição e do preconceito da cidade para com a prática da filosofia. Cf. *Apologia de Sócrates*, 22 e- 23 e.

¹³ V. Goldschmidt, “Socrate”. In *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970, p.66

sempre pairará entre suas aspirações mais profundas (o desejo de saber e de contemplação) e os interesses pragmáticos e anti-especulativos que governam a cidade. Por outras palavras, o filósofo agora reconhece que a cidade não pode ser integralmente convertida às exigências do pensamento, e que, assim, o mundo da história deve sempre permanecer, de algum modo, aquém das exigências da racionalidade. Pois bem, observando-se as coisas a partir desse prisma, pode-se dizer que todo o pensamento de Platão é marcado, explícita ou implicitamente, pela confrontação sistemática desse conflito, e que boa parte de seus diálogos constitui, por assim dizer, uma exploração literária e intensificada da tensão que opõe filosofia e vida política, a razão e a cidade. Aqui, seríamos evidentemente tentados a evocar várias passagens do *Corpus platonicum* que corroboram a coerência dessa perspectiva interpretativa; julgamos, porém, que dois passos dos *Diálogos*, por sua maior força plástica e sua maior riqueza de detalhes, ser-nos-ão suficientes para ilustrar o que afirmamos acima, ajudando-nos a compreender qual é, realmente, a verdadeira visão platônica sobre a natureza das relações entre filosofia e comunidade política. Essas passagens são a alegoria da caverna, contida na *República*, e a digressão sobre a figura do filósofo desenvolvida no *Teeteto*, trechos célebres e já bastante discutidos da obra platônica, mas que, desde que devidamente compreendidos, lançam uma luz decisiva sobre o significado do problema político em Platão. Passemos, então, imediatamente à sua análise na seqüência de nosso texto, começando pela *República*.

A *República* é, como se sabe, uma discussão longa e bastante complexa sobre o problema do justo, no intuito de mostrar qual é a natureza da justiça e da injustiça, e como a primeira, sendo superior à segunda, é, portanto, digna de escolha por si mesma, e não apenas pelas conseqüências. A um certo ponto do debate, essa discussão envereda pelo terreno da especulação política e social, o que permite a Sócrates desencadear, no plano do discurso, a elaboração de um projeto de uma cidade perfeitamente justa, onde, segundo ele, a natureza da justiça poderia ser supostamente melhor visualizada pelos participantes do diálogo. Após enumerar uma série de características institucionais e comunitárias que pertenceriam necessariamente à estrutura dessa *pólis* perfeita, o debate político chega enfim ao seu ponto culminante no livro V, quando Sócrates propõe como a condição de possibilidade do vir-a-ser da cidade por eles descrita nada mais, nada menos que a

coincidência entre poder político e filosofia. A afirmação socrática tem algo de intencionalmente paradoxal, e não tarda a suscitar a objeção de Adimanto: como pretender que os filósofos governem a *pólis*, se os que se dedicam à filosofia parecem ser ou inúteis (ἀ*εὐχρηστοί) ou perigosos (πamponhvrουί) para a cidade?¹⁴ Sócrates reconhece então que esta é, no fundo, uma aparência verdadeira que não pode ser totalmente revertida,¹⁵ o que produz necessariamente a permanente marginalidade do filósofo. Como nos mostra a seqüência do texto, a razão principal desse estado de coisas está sobretudo, segundo Sócrates, no fato de que há um antagonismo fundamental entre a filosofia e a cidade, um antagonismo difícil de ser abolido.¹⁶ Inicialmente, Sócrates remonta a responsabilidade pela existência desse antagonismo à cidade, isto é, mais precisamente, ao fato de que as cidades são povoadas e governadas por multidões ignorantes, que ignoram o desejo de saber e não podem compreender, assim, a causa da filosofia. A fim de ilustrar seu ponto de vista, o filósofo lança mão de um símile ou imagem (εἰ*κων), e compara a cidade ordinária a uma nau de insensatos, no interior da qual uma multidão de marinheiros embriagados se apossou violentamente do comando do navio e, consumindo toda carga que existe a bordo, conduz doravante a embarcação de forma desgovernada pelos mares. Numa nau como essa, diz Sócrates, conduzida por marinheiros bêbados e ignaros, não é nenhuma surpresa que o verdadeiro piloto, aquele que detém a arte da navegação (kubernetikhv), seja alijado da direção e considerado como um inútil (ἀεὐχρηστοί) ou como um nefelibata (metewraskovpaί), e que a maior parte da tripulação, julgando totalmente desnecessário aprender uma tal arte e se dedicar a semelhante estudo, considere que não é preciso nenhum conhecimento técnico para conduzir o navio.¹⁷ Para Sócrates, esse quadro (εἰ*κων) possui uma dramática semelhança com as relações que as cidades entretêm com os autênticos filósofos, e de certa forma explica (didavskēi) porque nas *póleis* comuns os filósofos não são honrados (ου*

¹⁴ *República* VI, 487 c-d

¹⁵ *República*, VI, 487 d; 489 b

¹⁶ Cf. L. Strauss, *The city and man...*, p. 123

¹⁷ *República* VI, 488 a-489 a. O termo metewraskovpaί significa literalmente “o que olha para o alto”, “o que observa os fenômenos celestes ou os astros” (metevwpaί, αν, em grego, designa exatamente “o que está em cima”, “o que se eleva”). Na passagem da *República* em questão, a palavra é tomada, porém, numa acepção nitidamente pejorativa, daí nossa opção por “nefelibata”. É interessante lembrar que uma das acusações dirigidas contra Sócrates era precisamente a de que o filósofo se preocupava com as questões celestes (frontisthvç ta∨ metevwpa). Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 18 b; Xenofonte, *Banquete* VI, 6.

timw`ntai) como deveriam ser e não possam ser vistos senão como homens inúteis e excêntricos (a!crhstói): de fato, sua dedicação ao estudo e à busca do saber não passa aos olhos do *demos* de uma ocupação perversa e extravagante.¹⁸ A conclusão, portanto, a que se chega seguindo essa linha de raciocínio é que a oposição entre o filósofo e a multidão que habita as cidades é realmente total, porquanto é a mesma que existe entre conhecimento e ignorância. A multidão não pode filosofar (Filovsofon meVn alra plh~qoç a*duvnaton ei^nai), afirma Sócrates, e essa é a razão pela qual ela não pode compreender a seriedade da filosofia.¹⁹ Nessas circunstâncias, é natural então que o filósofo se afaste de todo envolvimento com a vida política e que, como o viajante durante a tempestade, se recolha a um abrigo seguro, a salvo da poeira e da chuva trazidas pelo vento, a fim de cuidar tão-somente de suas próprias coisas, contente por poder passar sua vida livre da injustiça que reina na sociedade.²⁰

Mas, observando atentamente o movimento do texto nesse importante e crucial momento da *República*, percebemos que se Sócrates reconhece a responsabilidade da cidade no antagonismo que vigora entre a comunidade política e a filosofia, ele não exime, porém, os filósofos de sua parcela de culpa no processo. Com efeito, como viu Strauss, a continuação do discurso socrático sugere que a mudança radical que possibilitará a harmonização entre a filosofia e a cidade e que tornará viável, assim, o advento da cidade justa, não pode ser uma mudança unilateral, mas deve ser, antes, uma mudança de ambas as partes, isto é, uma mudança que transforme, ao mesmo tempo, o comportamento da cidade para com a filosofia e o comportamento da filosofia para com a cidade. Como esclarece Strauss, essa mudança é muito difícil de acontecer, mesmo improvável, de vez que ela consiste em, por um lado, tornar a multidão disposta a aceitar o governo dos filósofos e, por outro, em fazer com que os filósofos se disponham a governar a multidão.²¹ No entanto, na *República*, Sócrates surpreendentemente se mostra otimista quanto à sua possibilidade e

¹⁸ *República* VI, 489 a.

¹⁹ *República* VI, 494 a.

²⁰ *República* VI, 496 b-d

²¹ Cf. L. Strauss, *The city and man...*, p. 123: “Socrates is far from absolving the philosophers altogether. Only a radical change on the part of both the cities and the philosophers can bring about that harmony between them for which they seem to be meant by nature. The change consists precisely in this, that the cities become willing to be ruled by the philosophers and the philosophers become willing to rule the cities. This coincidence of philosophy and political power is very difficult to achieve, very improbable, but not impossible”.

acredita que através da utilização eficiente de uma arte especial – a arte da persuasão, a arte da retórica – ela poderá vir à tona no contexto da *pólis*. Ora, avançando a defesa da necessidade da retórica como instrumento discursivo destinado a facilitar a conciliação da filosofia com a cidade, Sócrates reconhece, portanto, finalmente, no interior do diálogo, sua dependência para com Trasímaco ou, por outra, sua dependência para com aquilo de que Trasímaco é um representante: a arte da persuasão. A cidade justa expulsará Homero e os poetas trágicos de suas fronteiras; ela não será possível, porém, sem Trasímaco.²² Não é de estranhar que, nesse momento preciso do debate, o filósofo afirme sua amizade para com o sofista e declare que nunca tenha sido de fato seu inimigo.²³ Mas – e aqui tocamos um ponto essencial – , de uma forma novamente surpreendente, à medida que desenvolve sua argumentação acerca desse ponto delicado, Sócrates vai nos deixando entrever gradualmente que a transformação que tornaria possível o advento da cidade justa parece ser, ao fim das contas, realmente impossível, não porque o povo se mostre recalcitrante aos apelos do discurso retórico,²⁴ mas porque é mais fácil persuadir a multidão a aceitar o governo dos filósofos do que persuadir os filósofos a governarem a cidade. Ou seja, a principal oposição à mudança destinada a reconciliar a filosofia e a cidade advém não da multidão ou do *pléthos*, como seria de esperar, mas do próprio filósofo. Nesse sentido, Sócrates chega mesmo a considerar que, em última análise, os filósofos não podem ser realmente persuadidos a se engajarem nos negócios da *pólis*: na verdade, eles terão de ser obrigados ou forçados a isso, visto que não manifestam o mínimo interesse em assumir o governo de seus semelhantes.²⁵ Isso significa que o envolvimento do filósofo com o poder político pertencerá, assim, à ordem da coerção e da necessidade (ἀ*ναγκη); ele não será de forma alguma um ato voluntário.²⁶

Há, assim, uma fundamental indisposição do filósofo a se ocupar do governo e da administração da *pólis*, o que torna radicalmente problemática a possibilidade de se resolver

²² Cf. L. Strauss, *The city and man...*, pp. 123-124.

²³ *República* VI, 498 d.

²⁴ Cf. *República* VI, 498 d-501 a, sobre a possibilidade de persuasão do *plethos*.

²⁵ *República* VI, 499 b-c; 499 d-500 e; 519 b-d; 520 a-521b.

²⁶ Ver L. Strauss, *The city and man...*, p. 124; idem, “On Classical political philosophy”. In *What is political philosophy?...*, p. 92; D. A. Hyland, *Finitude and transcendence in the Platonic dialogues*. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 103-104.

a tensão originária que vigora entre a filosofia e a cidade. Mas, é preciso dizer que, para o leitor atento, essa formulação do problema das relações do filósofo com o poder político a que chega Sócrates nesse momento do debate não é de todo surpreendente, pois de certa forma ela já se encontra sutilmente antecipada na própria cena inicial que abre as discussões da *República*. Com efeito, no começo do diálogo, como se sabe, Sócrates narra a um interlocutor anônimo como, no dia anterior, ele havia descido ao Pireu em companhia de Gláucon, com o propósito de ver um festival religioso em homenagem a uma deusa estrangeira. Através dessa primeira indicação, a motivação primordial que explica a descida do filósofo ao Pireu é, assim, explicitamente enunciada como uma motivação de ordem teórica: o filósofo é movido por uma espécie de curiosidade visual; ele deseja contemplar uma festa que jamais havia sido realizada antes. Ora, na continuação do texto, Sócrates conta que, após ter feito suas preces e contemplado a cerimônia, ele estava pronto para regressar à cidade com Gláucon quando Polemarco e um grupo de amigos com eles se encontraram. Polemarco (isto é, “Aquele que lidera a guerra”) manifesta rapidamente a intenção de não deixar Sócrates partir e, aproveitando-se da superioridade numérica de seu grupo, diz jocosamente ao filósofo que, se ele e Gláucon pretendem de fato retornar à cidade, eles terão de vencer, pela força, os que se encontram em maior número: caso contrário, eles terão de se resignar a permanecer no Pireu. Sócrates, porém, sugere a seu interlocutor uma possibilidade alternativa ao uso da mera força: a possibilidade de persuadir os que estão em maior número. Mas Polemarco dirime imediatamente as expectativas de Sócrates quanto à eficácia desse recurso e observa que não é possível persuadir aqueles que não estão dispostos a ouvir. Em face dessa imposição, Sócrates é, então, obrigado a permanecer no Pireu e a dirigir-se à casa de Céfalo, onde a discussão sobre a justiça logo terá início. O que esse movimento dramático introdutório nos mostra é, assim, que o debate da *República* não é um debate voluntário, mas um debate de certa forma imposto: ele deriva da permanência forçada de Sócrates no Pireu. Ora, a permanência forçada de Sócrates no Pireu evoca justamente a disposição negativa do filósofo em relação ao envolvimento com a vida política e antecipa aquilo que o próprio Sócrates ensinará posteriormente no diálogo

desdém, não sendo mais afetado nem mesmo por aquilo que aterroriza a maioria dos homens: a visão da morte.³¹ Eis porque mais do que nenhum outro homem ele não se interessa pelo poder político nem pela administração da cidade, sentindo-se, em virtude de seus peculiares prazeres cognitivos, trasladado já neste vida para a ilha dos Bem-Aventurados.³² Evidentemente, em sendo as coisas assim, percebe-se facilmente que apenas mediante o uso da coerção o filósofo poderia ser levado a se ocupar com o governo da *pólis*.³³

Como se vê, a opção do filósofo pelo saber como objeto supremo de suas aspirações produz necessariamente o seu desprezo pelas coisas humanas e torna extremamente problemática as relações da filosofia com a cidade. Pois bem, a imagem (εἰ*κων) com a qual a *República* visa sintetizar simbolicamente essa tensão entre o filósofo e a comunidade política é a alegoria da caverna, elaboração visual que condensa plasticamente todas as argumentações desenvolvidas pelo diálogo em seus momentos anteriores, e que nos mostra o mundo da cidade sob uma luz bastante negativa.³⁴ O quadro geral dessa alegoria é

³¹ *República* VI, 486 a-b: “– Além disso, é preciso ainda examinar o seguinte, se se quiser distinguir uma natureza filosófica da que não é.

– Examinar o quê?

– Que não tenha, sem que tu o saibas, qualquer baixeza; porquanto a mesquinhez é o que há de mais contrário a uma alma que pretende alcançar sempre a totalidade e a universalidade do divino e do humano.

– É absolutamente verdadeiro – confirmou ele.

– Mas aquele que possuir espírito superior e contemplar a totalidade do tempo e a totalidade do ser, supões que é capaz de julgar que a vida humana tem grande importância?

– É impossível – replicou ele.

– Uma pessoa nessas condições tão-pouco terá a morte na conta de coisa terrível?

– Nada disso” (Tradução de Maria Helena da R. Pereira)

³² *República* VII, 519 b-c

³³ Cf. L. Strauss, *The city and man...*, p. 124-125: “Being dominated by the desire, the eros, for knowledge as the one thing needful, or knowing that philosophy is the most pleasant and blessed possession, the philosophers have no leisure for looking down at human affairs, let alone for taking care of them (...) Hence only compulsion could induce them to take part in public life in the just city, i. e., in the city which regards the proper upbringing of the philosophers as its most important task. Having perceived the truly grand, the philosophers regard the human things as paltry”.

³⁴ Ver *República* VII, 514 a -517 a. A significação eminentemente política da alegoria da caverna não é devidamente apreciada pela maioria dos intérpretes, que via de regra preferem privilegiar no conteúdo dessa passagem apenas os aspectos epistemológicos e metafísicos. Um caso notável, nesse sentido, é o de Heidegger, que, no seu ensaio *Platos Lehre von der Wahrheit*, ignora inteiramente o contexto político em que a alegoria é apresentada e vê em seu desdobramento sobretudo uma expressão decisiva da mutação operada pelo pensamento platônico na essência da verdade. Com efeito, segundo Heidegger, enquanto o pensamento originário grego concebia a verdade essencialmente como um processo de desocultamento (*Unverborgenheit*), isto é, como o processo através do qual o ente era arrancado à obscuridade e ao velamento para se mostrar a si mesmo (segundo o significado primordial do termo ἀ*λνϕεια, formado a partir da raiz λϕ-, que expressa as

construído por Sócrates a partir da evocação dos seguintes elementos: imaginemos, diz ele, a situação de uns homens que se encontram acorrentados no fundo de uma caverna escura desde a infância, de modo que lhes é impossível qualquer movimento. Por detrás desses prisioneiros, observa em seguida o filósofo, a uma certa distância em um caminho inclinado, imaginemos também um lume de fogo situado sobre um muro. Entre o fogo e o muro, vislumbremos agora alguns maquinistas habilidosos, que fazem desfilar efígies de homens, de animais e de objetos variados, cujas sombras (*skiaiv*) são projetadas na parede ao fundo da caverna. Evidentemente, esses simulacros, que imitam um teatro de silhuetas, serão para os prisioneiros a própria realidade, que eles comentarão cotidianamente uns com os outros. Suponhamos, porém, prossegue Sócrates, que um desses homens conseguisse se ver subitamente livre de seus grilhões e se arrastar à parte superior da caverna, à sua abertura, de forma a ter contato frontal com a luz do dia. No começo, devido à claridade do sol que lhe afetaria a vista, esse cativo certamente só distinguiria as sombras das coisas e suas imagens refletidas na superfície das águas. No entanto, graças a exercícios que lhe permitiriam acomodar os olhos à luminosidade da região exterior, conseguiria ele suportar aos poucos a claridade do dia e descobrir o espetáculo da verdadeira realidade, contemplando os objetos dos quais conhecia até então apenas as cópias sombrias. Por fim, após um longo esforço, ele poderia vislumbrar até mesmo o próprio sol, no qual seus olhos reconheceriam o dispensador de toda luz, a causa dos ciclos das estações e dos anos e, portanto, a origem remota de toda vida. Arrematando essa instigante construção, Sócrates acrescenta então que se esse homem, por algum acaso, retornasse ao fundo da caverna da qual saiu e tentasse convencer seus companheiros de cativeiro que o que eles vêem diante de si são apenas sombras e não a realidade, meros simulacros e não verdadeiros objetos, ele seria obviamente alvo de riso e de galhofa; e se, mais ainda, ele tentasse libertar algum desses prisioneiros, e buscasse conduzi-lo para fora da caverna, seu destino seria ainda pior,

idéias de velamento, ocultamento e esquecimento, e do prefixo privativo *a-*), Platão, na alegoria da caverna, passa a conceber a verdade essencialmente como a retitude ou correção (*ἠ*ρηυθης*) do olhar, que, abandonando as trevas do sensível, se converte ao inteligível e se volta para a contemplação da luminosidade da Idéia. Nesse caso, a verdade deixa de ser uma determinação ontológica, isto é, algo que pertence, antes de mais nada, à ordem da eclosão ou irrupção do ente, para se transformar numa propriedade da percepção e do conhecimento humanos. Cf., sobre isso, A. Boutot, *Platon et Heidegger. Le problème du nihilisme*. Paris: PUF, 1987, pp. 184-216.

pois os demais cativos não hesitariam em agarrá-lo com as próprias mãos a fim de matá-lo sem piedade.

Tal é, em resumo, pois, a engenhosa alegoria da caverna contida no livro VII da *República*. Segundo cremos, ela encerra de uma forma viva, sugestiva e extremamente plástica a visão essencial de Platão acerca da condição humana ordinária, revelando ainda seu visceral pessimismo em relação à esfera política. De fato, buscando decodificar o sistema de significados nela embutido, poderíamos ressaltar os seguintes pontos: a caverna escura, por exemplo, onde os homens se acham presos, é uma representação da comunidade política, o mundo da vida social cotidiana em que via de regra nos encontramos inconscientemente imersos. As sombras que nessa caverna desfilam, por sua vez, podem ser lidas como as aparências imediatas das coisas que se apresentam à nossa percepção, como uma metáfora para o poder de sedução que exercem sobre nós as imagens e impressões sensíveis. As correntes, por outro lado, nada mais são do que as opiniões, crenças e preconceitos aos quais nos prendemos em nossa conduta diária e que aceitamos sem maiores questionamentos. O homem que se liberta dos grilhões, sai para a fora da caverna e consegue ver a luz do dia e a verdadeira realidade é, enfim, o filósofo. Ora, tendo em conta esses elementos, pode-se dizer que o εἰ*κων platônico da caverna nos fornece pelo menos dois ensinamentos fundamentais: em primeiro lugar, ele nos mostra que a filosofia se define, na perspectiva platônica, não como a posse de uma doutrina ou como um mero sistema abstrato de idéias, mas como *uma atividade ou práxis libertadora*, cujo dinamismo se funda numa lenta e paciente pedagogia da olhar humano, numa educação da visão para o exercício do questionamento; em segundo lugar, ele deixa claro que essa atividade ou práxis libertadora promovida pela filosofia se realiza em total oposição ao modo de vida reinante no domínio político ordinário, porquanto, ao mobilizar o poder crítico e reflexivo do *logos*, ela implica em uma radical ruptura com as opiniões e crenças autorizadas que governam o espaço dos negócios humanos. Isso significa que o processo de liberação promovido pelo comportamento filosófico envolve necessariamente uma emancipação intelectual do indivíduo em relação à autoridade da *pólis* e de seus mecanismos de controle: com efeito, se o mundo da caverna, na alegoria platônica, é o mundo político, o mundo da história e da vida social no qual se encontra imersa a maioria dos homens, a função do

filósofo consiste exatamente em escapar dele, transcendendo as crenças, preconceitos e dogmas produzidos pela cidade em busca de um ponto de vista racional e independente.

É verdade que Sócrates reconhece que o filósofo deve retornar ao interior da caverna e abandonar a região da contemplação pura à qual acedeu pelo exercício do pensamento, descendo de novo (*katabainnein*) ao plano da cidade para ocupar-se do governo de seus semelhantes.³⁵ Por outras palavras, a ascensão intelectual (*anavbasiç*) do filósofo à dimensão do Ser, a partir da qual ele pode observar a totalidade das coisas de uma perspectiva cósmica, deve ser complementada por uma descida (*katabbasiç*) ao plano da cidade, isto é, por um novo estreitamento de sua visão. Mas essa descida do filósofo ao plano da cidade, como Sócrates mesmo acentua, é uma descida forçada, uma coerção, porquanto os filósofos, deixados a si mesmos, jamais retornariam de forma voluntária ao interior da caverna, permanecendo, antes, inteiramente dedicados à sua pesquisa intelectual da verdade e considerando-se por isso, já nesta vida, como habitantes privilegiados das Ilhas dos Bem-Aventurados.³⁶ Nesse sentido, Sócrates observa que nenhum outro gênero de vida conduz mais ao desprezo do poder político do que o gênero de vida característico do filósofo, precisamente porque o exercício da filosofia faz com que o filósofo veja toda atividade que não seja a busca da verdade e da contemplação como uma *práxis* meramente inferior e secundária. Mas, complementa Sócrates de uma forma curiosa, o completo desprezo do filósofo pelo poder político talvez seja a melhor justificativa para que o obriguemos a governar, porquanto é conveniente que os que comandam a cidade sejam os

³⁵ *República* VII, 520 c. É interessante notar que é o verbo utilizado por Sócrates nessa passagem para se referir à descida do filósofo à caverna é o mesmo que abre a *República*: “Desci ontem ao Pireu (...)” (*katebhVn ei*ç toVn Peirai`a*).

³⁶ *República* VII, 519 b -d: “– Ora, pois! Não é natural, e não é forçoso, de acordo com o que anteriormente dissemos, que nem os que não receberam educação nem experiência da verdade jamais serão capazes de administrar satisfatoriamente a cidade, nem tão-pouco aqueles a quem se consentiu que passassem toda a vida a aprender – os primeiros, porque não têm nenhuma finalidade na sua vida, em vista da qual devam executar todos os seus actos, particulares e públicos; os segundos, porque não exercerão voluntariamente essa atividade, supondo-se trasladados, ainda em vida, para as Ilhas dos Bem-Aventurados?

– É verdade.

–É nossa função, portanto, forçar os habitantes mais bem dotados a voltar-se para a ciência que anteriormente dissemos ser a maior, a ver o bem e a empreender aquela ascensão e, uma vez que tenham realizado e contemplado suficientemente o bem, não lhes autorizar o que agora é autorizado.

– O quê?

– Permanecer lá e não querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros nem partilhar dos trabalhos e honrarias que entre eles existem, quer sejam modestos, quer elevados.

que tenham menos ambições políticas, isto é, os que menos desejem assumir as funções de governo: de fato, tais homens estão livres dos interesses mesquinhos que dividem as facções rivais que se disputam os cargos de mando e a supremacia política no interior da cidade e, portanto, não usarão a prerrogativa do poder público em seu próprio benefício.³⁷ O que se conclui dessa discussão é, portanto, que o envolvimento do filósofo com o poder e com a vida política não será de forma alguma espontâneo, mas derivará de uma necessidade, de uma *anánke*, que se impõe ao filósofo como uma obrigação exterior aos seus desejos.

Passando agora ao *Teeteto*, observamos que ele apresenta, em uma longa digressão inserida no centro de um debate sobre a natureza do saber ou da *episteme*, uma concepção semelhante acerca da natureza das relações do filósofo com a cidade. De fato, nesse diálogo, Sócrates e o jovem matemático Teeteto buscam definir o que é a *episteme* através de um laborioso procedimento dialético. Num primeiro momento da discussão, Teeteto avança como possível resposta ao problema proposto a definição da ciência como uma forma de sensação (οὐκ ἄλλο τι ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις).³⁸ Sócrates assimila então imediatamente essa definição à doutrina protagórica do “homem medida de todas as coisas” e faz ver ao seu jovem interlocutor as conseqüências insustentáveis nela contidas, dentre elas a necessidade de se admitir o mais feroz relativismo, visto que, se tudo se reduz, em última análise, à sensação, como quer Protágoras, nada há mais de permanente ou objetivo, todo Ser se resolvendo em uma sucessão ininterrupta de impressões ou fenômenos particulares.³⁹ Em semelhante situação, aquilo que aparece a cada um, observa Sócrates, isso será para cada um a própria realidade, e no terreno ético e político, teremos de admitir que o que cada cidade considera como belo, justo e bom, isso será para cada cidade o belo, o bom e o justo.⁴⁰ Ou seja, aceite o sensismo protagoreano, somos, portanto, levados à conclusão de que não há mais padrões axiológicos objetivos e universalmente válidos de

– Quê, vamos cometer contra eles a injustiça de os fazer levar uma vida inferior, quando lhes era possível ter uma vida melhor?”.

³⁷ *República* VII, 520 a- 521 b.

³⁸ *Teeteto*, 151 d-e

³⁹ *Teeteto*, 152 d- 160 e

⁴⁰ *Teeteto*, 171 c-172 c.

qualquer coisa, e que estamos entregues ou ao solipsismo individual ou o arbítrio das convenções políticas adotadas pelas *póleis*.

Pois bem, após concluir a exposição do argumento protagórico, Sócrates admite que a sua fala resultou em uma longa série de discursos. Teodoro, porém, não vê aí nenhum problema, uma vez que, em sua perspectiva, tanto ele quanto Sócrates gozam no momento de total disponibilidade de tempo ou ócio. Sócrates concorda com a observação de Teeteto e considera que está justamente nisso a diferença entre o filósofo, o homem verdadeiramente livre, e o cidadão comum, cujo comportamento se assemelha ao de um escravo: de fato, diz Sócrates, enquanto o primeiro possui a prerrogativa do ócio e pode desenvolver seu *logos* à vontade e com tranqüilidade, indo calmamente de um argumento a outro, sem se importar com a passagem do tempo, o segundo, quando fala nos tribunais e em lugares públicos, não dispõe de tal liberdade, e, premido pela água da clepsidra, tem de adaptar seu discurso ao escasso tempo que lhe é concedido.⁴¹ Ora, é nesse ponto preciso, após estabelecer a confrontação entre ócio filosófico e escravidão civil, que Sócrates descobre a ocasião propícia para interromper a discussão sobre a ciência e introduzir a digressão sobre a figura do filósofo. Seu intuito com esse procedimento parece ser o de radicalizar a oposição entre o filósofo e o cidadão comum e, em uma descrição que é quase a formulação de um tipo ideal, apresentar a vida filosófica como uma forma de vida que se constitui radicalmente à distância dos valores e práticas admitidos pela comunidade política, como um modo de vida atópico, poderíamos dizer, marcado por uma certa marginalidade ou excentricidade.

A digressão socrática começa deixando claro a total indiferença da filosofia para com os negócios da cidade: o verdadeiro filósofo, diz Sócrates, desconhece os caminhos que levam à *ágora* e os locais onde se encontram os tribunais, o palácio do conselho e as outras sedes de reuniões públicas. O verdadeiro filósofo nada sabe também, prossegue ele, de leis e decretos em vigor na cidade, sejam eles orais ou escritos. Das intrigas de hetairias em que se envolvem os outros cidadãos nas disputas por cargos públicos, o filósofo igualmente não toma parte ou conhecimento. Na realidade, nenhuma dessas coisas o atrai e

⁴¹ *Teeteto*, 172 c-173 c.

ele as ignora por completo.⁴² Seu afastamento de tudo isso, porém, observa Sócrates, não se deve ao desejo vulgar de conquistar alguma fama por seu comportamento excêntrico, mas ao fato de que, em verdade, apenas seu corpo habite a cidade (tw~/ olnti toV sw~ma movnon e*n th~/ povlei kai~tai au*tou~ kaiV e*pidhmei~), enquanto seu pensamento (hē diavnoia), julgando todos os negócios humanos insignificantes e de nenhum valor (tau~ta pavnta hēghsamevnh smikraV kaiV ou*devn), se compraz em alçar vôo além, medindo as profundezas da terra como um geômetra e os astros do céu como um astrônomo, e explorando em toda parte *a natureza de cada um dos seres em seu todo* (pa~san pavnth/ fuvsin e*reunwmevnh tw~n olntwn eēkavstou o@lou).⁴³ A um homem desses, decerto, continua Sócrates, pode acontecer muito bem o que se diz de Tales, o qual, estando a olhar para cima e a perscrutar os céus, caiu inadvertidamente em um poço que estava bem diante de seus pés, sendo por isso zombado por uma escrava trácia que passava pelo local. O filósofo, realmente, tem algo do comportamento de Tales na anedota, visto que despreza as questões mais mezinhas do dia-a-dia e ignora tudo que faz o seu próximo, mesmo o seu vizinho, acerca do qual ele não sabe nem mesmo se ele é um homem ou um animal. Eis por que nos tribunais e em reuniões públicas ou privadas, quando é obrigado (a*nagkasqh~) a discutir as coisas que tem diante dos pés e dos olhos (periV tw~n paraV povdas kaiV tw~n e*n o*fqalmoi~ç dialevgesqai), isto é, os assuntos do cotidiano, ele provoca risos não apenas em escravas trácias, mas em toda multidão (gevlwta parevcei ou* movnon Qrav/ttaiç, a*llaV kaiV tw~/ a!llw/ olclw/), pois carece de experiência necessária sobre tais coisas.⁴⁴

No entanto, afirma Sócrates, quando o filósofo consegue arrastar uma pessoa para as alturas da reflexão e do questionamento, forçando-a a sair de questões do tipo: “em que fiz eu injustiça a você e você a mim?” para pesquisar acerca do que são a justiça e a injustiça em si mesmas (ei*ç skevyin au*th~ç dikaiosvnhç te kaiV a*dikivaç), no intuito de ver que elemento diferencia cada uma delas entre si; ou de indagações do tipo: “o rei é feliz?” ou: “quem possui riquezas é feliz?”, para indagar sobre a realeza em si mesma e sobre a felicidade ou infelicidade humana em seu todo, a fim de observar qual é a essência de ambas, e em que

⁴² *Teeteto*, 173 c-d

⁴³ *Teeteto*, 173 d-e

⁴⁴ *Teeteto*, 174 b-d.

medida se coadunam com a natureza do homem; então, essa pessoa, outrora tão esperta e segura nos tribunais, obrigada agora a dar razões (λόγον διδόναι) acerca de todos esses temas, torna-se o oposto. Suspensa nas alturas da reflexão e observando tudo de cima, sente vertigens, pois não está acostumada a subir às elevações do questionamento; infeliz e embaraçada, seus lábios só conseguem balbuciar, motivo pelo qual ela se torna objeto de riso não de servas trácias ou de algum outro ignorante, mas de pessoas educadas de uma forma totalmente diferente da dos escravos.⁴⁵

Eis aí, conclui enfim Sócrates, o caráter desses dois tipos de homens: um é o homem educado na liberdade, no exercício do pensamento e na disponibilidade do tempo, o filósofo, para o qual não é vergonhoso parecer ingênuo e ser considerado inútil quando da necessidade de desenvolver tarefas servis; o outro é aquele que é capaz de realizar tarefas servis com grande presteza e habilidade, mas que, contudo, não sabe se portar como homem verdadeiramente livre, porquanto não sabe apreender a harmonia dos discursos (ἁρμονία τῶν λόγων) com os quais se canta a verdadeira vida dos deuses e dos varões felizes.⁴⁶

Diante dessa impressionante imagem do filósofo desenvolvida por Sócrates, Teeteto então observa que se todos fossem persuadidos por ela como ele, Teeteto, foi persuadido, haveria mais paz e menos males entre os homens (πλείων ἂν εἰρήνη καὶ κάκων ἐλάττω κατὰ νότον). Sócrates, porém, não compartilha das esperanças de Teeteto, e revela imediatamente todo seu pessimismo quanto a essa possibilidade. Segundo ele, de fato, o mal não pode ser nem suprimido (οὐτ' ἀπολείπει τὸ κάκον) – pois algum contrário do bem sempre existirá necessariamente (ὑπεναντίον γὰρ τι τῶν ἀγαθῶν ἢ ἐναντίον ἀναγκῆ) – nem pode se instalar entre os deuses (οὐτ' ἐν θεοῖς ἀνίσταται ἰδρυσθαι), de forma que é necessário que ele circule aqui embaixo, pela natureza mortal e neste nosso mundo (ἐνθάδε γὰρ οὐκ ἔστιν ἀθάνατος).⁴⁷ Ora, se tal é assim, tudo que o filósofo pode fazer é, evidentemente, tentar fugir daqui debaixo o mais depressa possível (διὸν καὶ περὶ ταῦτα εὐνοεῖν ὅτι ταχισταί). Essa fuga, porém, esclarece Sócrates, deve ser entendida como uma tentativa de assemelhar-se ao deus na medida de nossas

⁴⁵ *Teeteto*, 175 b-d.

⁴⁶ *Teeteto*, 175 d-176 a.

⁴⁷ *Teeteto*, 176 a.

capacidades (fughV deV o@moivwsiq qew~/ kataV toVn duvnaton), e assemelhamo-nos ao deus tornando-nos justos e piedosos com sabedoria (o@moivwsiq deV divkaion kaiV o@ision metaV frnhvsewq genevsqai).⁴⁸ Mas eis precisamente o que não está ao alcance da multidão, que, por estupidez ou demência, vive uma vida infeliz, ignara e injusta, da qual o deus está ausente.⁴⁹

Pois bem, esses são, em seus aspectos mais importantes, os conteúdos essenciais da digressão sobre o filósofo contida no *Teeteto*. Com base no que ela nos diz e no que nos apresenta a alegoria da caverna exposta na *República*, podemos tentar agora extrair alguns elementos gerais que nos permitam ver qual é, em princípio, para Platão, a verdadeira natureza das relações entre a filosofia e a comunidade política. Antes de mais nada, em ambos os textos platônicos vemos que é fundamental a idéia de que a filosofia é um esforço cognitivo, enraizado na capacidade liberadora do pensamento, para transcender o meramente dado e instituído, isto é, as opiniões e os valores vigentes na sociedade política, em busca da verdade sobre o Ser e a ordem eterna. Ou seja, a filosofia, sendo uma pesquisa intransigente do saber através do exercício radical da racionalidade, constitui uma *libertação* dos preconceitos que nos aprisionam na esfera da vida cotidiana, a vida da caverna. Outro ponto importante ressaltado nesses textos é que essa busca intransigente do filósofo pela verdade acerca das questões fundamentais desencadeia um processo reflexivo que o lança necessariamente para fora da cidade, arrastando-o para além das fronteiras da

⁴⁸ *Teeteto*, 176 b. Como é sabido, termo frnhvsiq, que comparece nesse passo como uma qualidade decisiva para se definir a atividade do filósofo, possui uma relevância fundamental no plano da tradição literária grega. W. Jaeger (*Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 100) chega mesmo a dizer, nesse sentido, que a *phrónesis* constitui uma “idéia inata da alma grega”. Etimologicamente, a palavra deriva do verbo fronein, “ter a capacidade de pensar ou de sentir”, “pensar em”, “ter bom senso”, “discernir com justeza”, e, sobretudo em função dessas últimas significações, foi concebida originalmente como uma capacidade prática de discernimento e avaliação, portanto como uma espécie de “prudência”. Cf., por exemplo, o fragmento de Demócrito (DK 68 B 2) que define a *phrónesis* precisamente como a capacidade de “bem deliberar, falar com acerto e agir como é necessário”. Platão, contudo, operará nesse vocábulo uma importante modificação semântica, a partir das instâncias teóricas próprias de sua filosofia, conferindo-lhe, além de uma dimensão prática (orientação da ação), um alcance teórico e epistemológico até então desconhecido: a frnhvsiq será, assim, no âmbito da reflexão platônica, uma disposição através da qual a alma ultrapassa a imediatividade do dado sensível e apreende o elemento inteligível puro que, imune à mudança, é o objeto precípuo da *zetesis* filosófica. Cf. *Fédon*, 79 c-d. Em Platão, a *phrónesis* designará, assim, de um modo geral, uma atividade intelectual de caráter especulativo que busca o conhecimento das Formas e que, através dessa busca, fornece à praxis sua norma. Dada essa complexidade semântica do termo, julgamos que uma tradução adequada para ele nos Diálogos, capaz de cobrir ao mesmo tempo seu valor prático e teórico, seria “sabedoria”.

⁴⁹ *Teeteto*, 176 c- 177 b.

vida política e elevando-o a uma perspectiva cósmica que lhe faz ver as coisas humanas como insignificantes, derrisórias e pequenas. Isto é, o filósofo, em sua procura incansável pelo conhecimento que está acima e além das opiniões, projeta-se para fora do casulo da história, alça-se a uma dimensão transcendente e perde assim de vista a esfera dos negócios humanos. Ora, esses dois pontos, delimitando a natureza da filosofia como uma capacidade de ir além do meramente dado e de conquistar, através do poder reflexivo e liberador do *lógos*, um padrão cósmico e não-arbitrário a partir do qual avaliar as coisas, conduzem-nos então ao terceiro elemento essencial contido nessas passagens platônicas, qual seja, a inevitável disputa entre o filósofo e a cidade, porquanto o primeiro, ao pôr em movimento um processo infinito de problematização e pesquisa, choca-se com as exigências práticas e anti-reflexivas que governam o funcionamento da segunda e que proíbem ao cidadão comum questionar as opiniões fundamentais sobre as quais se assenta a sociedade. Levando em conta esse último elemento, pode-se dizer então que o comportamento do filósofo tem, desse modo, algo de incômodo, perigoso e mesmo subversivo para a normalidade cívica, algo de perturbador para a ordem política, o que explica um outro elemento amplamente explicitado tanto pela *República* quanto pelo *Teeteto*, a saber: a extrema impopularidade da filosofia, a aversão sentida pela cidade em relação ao incessante questionamento desenvolvido pela atividade filosófica e que faz com que o filósofo seja visto como um ser estranho e marginal, como um indivíduo anômalo ou atópico (ἀτόπος).⁵⁰ O filósofo, porém, como nos mostram outrossim com clareza os textos analisados, sabe que essa tensão, em última análise, não pode ser extirpada de modo definitivo, sabe que o mal (τὰ κακά) não pode ser suprimido do mundo, e que a multidão que habita as cidades, por seu caráter filistino, sempre se mostrará, de certa forma, refratária à filosofia e à razão. Eis por que ele se vê obrigado a se retirar da arena política e se tornar indiferente aos interesses de toda e qualquer cidade, consagrando-se por inteiro àquilo que ele considera como o valor mais elevado do homem: a busca pura e simples do saber. O que nos permite concluir então que a filosofia se apresenta, para Platão, conforme esses passos da *República* e do *Teeteto*, essencialmente como a procura apaixonada e radical da verdade, procura essa que não tem,

⁵⁰ É o que o próprio Sócrates reconhece em relação a si mesmo em *Teeteto*, 149 a: “Dizem que sou o mais estranho dos homens (ἀ*τόπωντατος) e que não causo senão perplexidade e embaraço (ἀ*πορει-ν)”. Ver também, sobre a atopia do filósofo, *Banquete*, 215 a, 221 c-d; *Fedro*, 229 c, 230 c.

pois, em princípio, compromisso com qualquer projeto político dado, e que não pode ser por isso instrumentalizada em função da defesa de um regime ou ordem social específicos.

Considerada a partir desse prisma, a filosofia é, conseqüentemente, na concepção platônica, o oposto de toda *ideologia*, para usarmos um vocábulo moderno, o contrário de uma *ancilla politicae*, constituindo, antes, um modo de vida baseado na escolha do pensamento e da reflexão, através do qual o homem se libera da caverna da história, se aproxima do divino, encontrando aí sua verdadeira e suprema virtude. Tendo em conta tudo isso, não vemos, portanto, como um comentador como Magalhães Vilhena pôde afirmar que Platão “foi antes de tudo um homem dominado pelas inquietações políticas e sociais de seu tempo, dominado pela vontade de transformar o mundo”, considerando sem mais que “tudo no platonismo tem por fim a ação e a política”.⁵¹ A nosso ver, trata-se justamente do contrário: Platão concebe a vida filosófica em contraposição à vida política, e vê na prática da filosofia sobretudo um esforço intelectual para superar os horizontes estreitos da cidade e da comunidade, na busca do saber que está além das opiniões sancionadas pela *pólis*, na busca pelo conhecimento da ordem eterna. O que interessa e mobiliza o comportamento do filósofo, nesse caso, não é, pois, a vontade de transformar o mundo, mas o desejo ardente ($\epsilon\lambda\rho\omega\varsigma$) de se dedicar à pesquisa infinita da verdade.

Mas, poder-se-ia desde já objetar, se as coisas são realmente assim, se a filosofia, na perspectiva platônica, é definida em radical oposição às condições da vida política, como se explica então a presença maciça e recorrente do problema político nos diálogos platônicos? Nossa resposta a esse questionamento é simplesmente que o esforço do filósofo para transcender a cidade não exaure o sentido do problema político em Platão, mas é apenas e tão-somente o primeiro aspecto da questão. Pois se é verdade que a filosofia é, por natureza, tentativa de escapar da caverna, quer dizer, tentativa de ir além do horizonte da comunidade política e da história, é verdade também que essa tentativa não pode ser realizada pelo filósofo de uma forma cabal e absoluta neste mundo. De fato, Platão sabe muito bem que o filósofo não pode se evadir por completo da cidade, sabe que ele não é capaz de escapar totalmente às condições da vida na caverna, dedicando-se apenas às atividades cognitivas e contemplativas. E isso por uma razão muito simples: o filósofo, tal como nos diz o *Teeteto*,

não é puro pensamento ou reflexão (*diavnoia*), mas um ser que possui também um corpo, corpo esse que o mantém preso às estruturas ontológicas do devir e, portanto, às limitações inerentes ao mundo do tempo e da história. Dito de outra maneira, o filósofo não é, para Platão, um deus, uma inteligência absoluta pairando acima das vicissitudes mundanas, mas um ser mortal e finito que busca se aproximar do divino – isto é, do saber ou da contemplação da verdade –, conseguindo tal façanha apenas precariamente, na medida de suas limitadas capacidades (*kataV duvnoton*).

Na verdade, essa constatação acerca da condição finita do filósofo pode ser verificada também a partir da própria concepção platônica da natureza da filosofia, tal como ela é apresentada em um outro texto célebre do *Corpus*: o *Banquete*. Com efeito, nesse diálogo, Diotima, procurando mostrar a Sócrates qual é, em última análise, o verdadeiro caráter de Eros, afirma que este, por se definir, antes de mais nada, como um desejo do que é belo e bom e, portanto, como uma privação dessas qualidades, não é nem um deus nem um ser mortal, mas um *daímon*, isto é, um ser intermediário entre ambos.⁵² Como *daímon* ou ser intermediário entre o divino e o humano, Eros está encarregado, assim, de transmitir aos deuses o que vem dos homens (isto é, preces e sacrifícios), e aos homens o que vem dos deuses (isto é, as ordens e recompensas), fazendo com que a totalidade do cosmos permaneça coesa e ligada a si mesma.⁵³ Ora, fazendo as vezes de mediador, Eros permanece assim situado entre o imortal e o mortal, entre a sabedoria e a ignorância. Eis por que, conclui Diotima, Eros é o filósofo por excelência. De fato, explica ela, nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio, pois já o é, nem filosofa quem quer que, além dos deuses, seja realmente sábio. Mas, continua Diotima, tampouco filosofam os ignorantes, porque a ignorância dos ignorantes consiste precisamente em acreditar que se possui um saber que na verdade não é possuído: quem se julga sábio, sem na realidade sê-lo, não vê, de fato, necessidade para procurar o saber.⁵⁴ Ora, pergunta Sócrates, se nem os sábios nem os ignorantes se consagram à busca do saber, quem são, então, os que filosofam? A resposta de Diotima é que os que se entregam à busca do saber e à filosofia são precisamente os que

⁵¹ V. de Magalhães Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne...*, pp.112-113

⁵² *Banquete*, 202 c-e.

⁵³ *Banquete*, 202 e.

⁵⁴ *Banquete*, 203 d- 204 a.

se situam entre esses dois extremos, em primeiro lugar Eros, porquanto, diz Diotima, a sabedoria está entre as coisas mais belas e, uma vez que Eros é desejo do que é belo, segue-se necessariamente que Eros tenha que ser filósofo e que, como filósofo, esteja entre o sábio e o ignorante.⁵⁵

Pois bem, a idéia principal que se extrai desse discurso de Diotima é que a filosofia é não a posse acabada de um saber pronto ou definitivo (coisa que cabe apenas aos deuses), mas uma atividade erótica que, impulsionada pelo aguilhão do desejo, se caracteriza precisamente pela *procura ou pesquisa amorosa do saber*.⁵⁶ Isso significa que a filosofia, na medida em que se determina como uma atividade produzida por *eros*, vale dizer, por um desejo ou privação fundamental, é um processo infinito, porquanto a dimensão erótica que caracteriza nossa natureza jamais poderá ser definitivamente cancelada ou abolida. Segue-se daí que o filósofo, como o ser que é habitado por essa carência ou incompletude fundamental, não é e não será jamais um deus, isto é, aquele que dispõe de um saber perfeito e absoluto, mas sim um ser mortal e intermediário, que busca se aproximar do deus e da sabedoria. Ora, reconhecer que o filósofo é um ser carente e incompleto, isto é, um ser erótico, que busca se aproximar do divino, mas que permanece sempre aquém deste, significa reconhecer que o filósofo é marcado pela finitude, e que, como tal, ele não pode transcender totalmente a precariedade e os limites da condição humana, alcançando o plano de uma sabedoria completa e definitiva, o plano da contemplação absoluta. Ou seja, o filósofo, em seu anseio pelo saber, tenta projetar-se para além de sua dimensão finita, mas, como ente mortal, não pode escapar por completo aos limites da sua mortalidade: ele permanece, assim, preso à finitude que determina constitutivamente a natureza humana.⁵⁷

⁵⁵ *Banquete*, 204 a -b.

⁵⁶ Nessa perspectiva, a concepção platônica da filosofia se mostra alheia a todo dogmatismo: com efeito, enquanto busca ou procura de um saber que se furta sempre a uma apropriação definitiva, o filosofar permanece, em Platão, uma *atividade fundamentalmente aberta e problemática*. Por conseguinte, pode-se dizer assim que, no âmbito da reflexão platônica, a filosofia não é uma doutrina e não pode de modo algum ser reduzida a um sistema de pensamento cujas articulações conceituais dariam conta da explicação da totalidade das coisas. Por outras palavras, a filosofia conserva em Platão, tal como era o caso em Sócrates, um caráter eminentemente *zetético*. Esse ponto de vista, evidentemente, nos leva necessariamente a uma *interpretação aberta* do estatuto das Idéias no interior do platonismo: as Idéias não seriam, nesse caso, o conteúdo de uma ciência ou de uma *episteme* definitivamente adquirida, mas, ao contrário, os objetos de interrogação fundamentais que mobilizam o pensamento humano.

⁵⁷ Cf. D. A. Hyland, *Finitude and transcendence in the platonic dialogues...*, p. 79.

Ora, o dado fundamental que marca a condição humana enquanto condição finita ou erótica é o fato de que os homens não se bastam a si mesmos, não são auto-suficientes (au*tavr kai), mas dependem uns dos outros para satisfazer suas múltiplas necessidades. Como é sabido, segundo a *República*, é essa precisamente a causa mais remota da origem da cidade e da vida em comum: a necessidade que os homens sentem de se unirem uns aos outros em associações políticas para suprir suas inúmeras carências (ερεϊνα).⁵⁸ Evidentemente, o filósofo, como homem, está sujeito a essa mesma privação originária, e, participando da incompletude ou fraqueza original que marca a natureza humana, tem, por conseguinte, necessidade do convívio dos seus semelhantes, necessidade da existência da *pólis*. Ligado, assim, por sua finitude e sua carência aos demais homens, é evidente que ele não pode, por conseguinte, voltar as costas totalmente para a cidade, refugiando-se na esfera da contemplação pura e solitária, mas tem de assumir de algum modo o fato de que sua natureza possui uma dimensão social e política irreduzível. Por outras palavras, o filósofo, mesmo vendo no estudo e na busca da sabedoria o bem supremo, tem que levar em conta necessariamente a esfera das coisas humanas, pelo fato elementar de que ele é um homem e não um deus. Como dirá o Estrangeiro nas *Leis*, tocando como que *en passant* nessa complexa questão, “evidentemente, as coisas humanas não são dignas de uma grande seriedade; mas, de qualquer forma, é necessário levá-las a sério. E esse é nosso infortúnio.”⁵⁹

Mas é preciso acrescentar que isso é tão-somente um aspecto da questão, pois não é apenas em razão da necessidade que o filósofo se vê obrigado a reconhecer a importância da cidade para a sua existência: pelo contrário, o filósofo sabe que o pleno desenvolvimento da vida política e civil, o pleno desenvolvimento da vida urbana, é a condição *sine qua non* para o próprio aparecimento da filosofia enquanto atividade cognitiva superior. Com efeito, é apenas no contexto de uma vida política e civilizada plenamente desenvolvida que o homem pode superar seu estado de imperfeição original, isto é, seu estado original de penúria e necessidade, criando aquele elemento que é a condição de possibilidade mesma do ato de filosofar: o ócio ou a *skholé*. Não há filosofia no mundo primitivo e pré-político,

⁵⁸ Cf. *República* II, 369 b-c

⁵⁹ *Leis* VII, 803 b: !Esti dhV toivnun taV tw`n a*nqrwvwn pravgmata megavlhç mevN spoudh`ç ou*k alxia, a*nagkai`on ge mhVn spoudavzein: tou`to deV ou*k eu*tucevç.

pelo simples fato de que não há filosofia onde o homem se encontra inteiramente sujeito à ignorância, ao medo e à penúria material: a filosofia é, nessa perspectiva, uma atividade essencialmente urbana, ou, por outra, ela é realmente filha da cidade.⁶⁰ Mas se a filosofia surge ou brota das condições sociais propícias criadas pelo desenvolvimento da cidade e da vida urbana, ela não se subordina à autoridade da cidade: o filósofo *qua* filósofo, desfrutando da liberação e do ócio produzidos pela comunidade política, instaura um movimento reflexivo radical que, através do questionamento das crenças fundamentais da sociedade, leva-o muito além das opiniões admitidas pela *pólis* e o alça, assim, a uma perspectiva cósmica, a partir da qual os valores tradicionais são profundamente problematizados. Poderíamos expressar esse pensamento da seguinte forma: toda comunidade política se caracteriza por um certo regime ou modo de vida, por uma certa *politeía*, que repousa, via de regra, sobre a autoridade de uma tradição. A autoridade da tradição, por sua vez, é legitimada a partir de sua antigüidade: realmente, o modo de vida tradicional é considerado bom ou correto por ser tido como o mais antigo, como o mais vetusto. Isso significa que a autoridade da comunidade política se baseia, pois, em última análise, na identificação do bom com o ancestral. Ora, como atividade fundada na liberdade reflexiva do *lógos*, a pesquisa racional instaurada pelo pensamento filosófico põe justamente em questão a identificação do bom com o ancestral, com a tradição, e tenta apelar para algo mais velho e mais elevado do que a tradição ou o ancestral, a saber: para aquilo que é bom em si mesmo, para aquilo que é bom por natureza, e que, por existir independentemente da opinião humana, é mais originário do que qualquer autoridade tradicional. A filosofia é, assim, a descoberta da idéia de natureza como uma norma superior à autoridade da tradição e constitui, pois, a tentativa de transcender a *dóxa* social em busca de algo que é mais fundamental e verdadeiro do que o que é meramente estabelecido pela convenção: a ordem eterna da *physis*.⁶¹ Essas últimas considerações nos

⁶⁰ Cf. *Leis* III, 677 b-678 b; 678 e-679 c; Aristóteles, *Metafísica* 981 b 13-25. Ver também L. Strauss, *Natural right and history...*, pp. 95-97 e as análises que desenvolvemos no capítulo III da presente tese acerca da ambigüidade da condição primitiva do homem.

⁶¹ Cf. L. Strauss, *Natural right and history...*, p. 91: "The emergence of philosophy radically affects man's attitude toward political things in general and toward laws in particular, because it radically affects his understanding of these things. Originally, the authority par excellence or the root of all authority was the ancestral. Through the discovery of nature, the claim of the ancestral is uprooted; philosophy appeals from the ancestral to the good, to that which is good intrinsically, to that which is good by nature."

revelam, então, o dilema fundamental da filosofia, na perspectiva platônica: embora, por um lado, ela constitua um esforço para transcender as fronteiras da cidade em busca de uma visão racional e independente da ordem eterna e do que é bom em si ou por natureza, por outro lado, porém, ela é obrigada a reconhecer a ordem política na qual está enraizada, o mundo comunitário no seio do qual ela não pode deixar de viver. A filosofia está, dessa forma, cindida entre o céu e a terra, entre o divino e o humano, vale dizer, entre o desejo contemplativo de escapar da caverna e os vínculos mundanos que a ligam à *pólis*, o que a força, pois, a levar em conta a realidade da vida política como um dado inescapável.⁶²

Ora, levar em conta a vida política, significa, para a filosofia, antes de mais nada, levar em conta a multidão dos não-filósofos (visto que não há, obviamente, cidade composta apenas por filósofos), e procurar defender-se diante do tribunal instaurado por essa multidão (τοῦ πλῆθους οἵῃ πολλοῖν), a qual, desconhecendo o que é a filosofia, não faz do saber a coisa mais importante e ignora, portanto, qual é o anseio fundamental que mobiliza a vida filosófica. Isso significa que a filosofia, para se fazer compreensível, deve, pois, se transformar em *filosofia política* e falar a linguagem da caverna, a linguagem da *pólis*, dialogando com os não-filósofos no intuito de mostrar que a sua prática não é tão perniciosa ou nociva à comunidade política quanto pensa a maioria, constituindo, antes, uma atividade permissível e legítima. Nessa perspectiva, a filosofia política em Platão é, a princípio, como observou Strauss, menos *a abordagem filosófica das coisas políticas* do que a *apresentação política da filosofia*: ela é o esforço do filósofo para fornecer uma justificativa popular ou cívica da filosofia, uma justificativa da filosofia do ponto de vista da comunidade política ou da caverna.⁶³ Se nos lembrarmos de que a condenação de Sócrates foi o lamentável desfecho de uma longa história de preconceito popular contra a filosofia, poderemos

⁶² Daí, segundo Merleau Ponty, a estranheza da filosofia, porquanto ela constitui algo que “jamais está totalmente no mundo, e jamais, entretanto, fora do mundo” (*Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 38)

⁶³ Cf. L. Strauss, *What is political philosophy?...*, pp. 93-94; 299-302. Ver também os seguintes e esclarecedores comentários de O. Berrichon-Sedeyn, em sua apresentação a L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*. Paris: J. Vrin, 1990, p. 24: “La philosophie politique classique prend donc en considération le sol sur lequel elle vient à l’existence, la caverne, et elle constitue une justification de la philosophie du point de vue de la caverne, c’est-à-dire qu’elle est une justification non-philosophique de la philosophie. La philosophie politique, de ce point de vue, n’est pas la philosophie, elle est l’aspect politique de la philosophie, c’est-à-dire son aspect politique, son aspect publique, son aspect extérieur.” Cf. igualmente as observações de Th. Pangle, em sua introdução a L. Strauss, *Études de philosophie politique platonicienne*, pp. 27-28.

perceber então facilmente o quão necessária se fazia uma tal apresentação ou justificativa pública da atividade filosófica.⁶⁴

No entanto, esse é apenas o primeiro aspecto da questão, pois a fim de realizar com êxito essa tarefa, o filósofo deve dar um passo além e mostrar que a prática da filosofia é não apenas legítima, mas também útil e necessária, de vez que ela pode beneficiar diretamente a cidade, ao fornecer à comunidade política orientações sobre aquilo que ela considera como seu maior objetivo: a virtude e a felicidade. O procedimento a ser adotado pelo filósofo nesse ponto consiste em mostrar que a prática política não é uma prática cega ou aleatória, mas uma prática que depende essencialmente de um conhecimento correto acerca dos fins da vida política, conhecimento esse que só a filosofia pode, em última análise, oferecer. Isso significa que o filósofo platônico deverá apresentar a filosofia como um saber que, melhor que a sofística, é capaz de alcançar um entendimento mais completo da natureza das coisas políticas, ou, por outra, que o filósofo deverá apresentar a filosofia sob as feições de uma *téchne* política relativa aos princípios mesmos que presidem à vida na cidade.⁶⁵ A justificação política da filosofia culminará, assim, na demonstração do alcance político do conhecimento teórico fornecido pela filosofia para a orientação da praxis humana na cidade. Podemos, então, agora, graças a essas considerações, compreender melhor a recorrência do tema político nos diálogos de Platão: trata-se de uma estratégia de legitimação, através da qual o filósofo, reconhecendo sua vinculação inescapável à esfera da cidade, tenta convencer os cidadãos comuns de que a filosofia não é uma atividade puramente crítica ou destrutiva, mas, antes, um conhecimento desejável e legítimo, que, na medida em que é capaz de atingir uma compreensão intelectual mais adequada dos fundamentos e da natureza da vida política, pode até mesmo beneficiar a ordem social.

Mas – e aqui tocamos em um ponto essencial –, esse é apenas o primeiro aspecto da questão, pois um tal objetivo, de defesa e justificativa da filosofia diante da *pólis*, não se resume, aos olhos de Platão, apenas a um procedimento discursivo, de diálogo com a comunidade política em vista da persuasão. Pelo contrário, dado o estado de corrupção da

⁶⁴ Ecos desse preconceito podem ser encontrados, por exemplo, em certos pontos do discurso de Cálicles elaborado no *Górgias*. Cf. *Górgias*, 484 c-485 e.

⁶⁵ *Górgias*, 462 b-468 e; 513 c-522 b.

vida política, ele é levado a abarcar em si um projeto mais amplo, de natureza propriamente coletiva, que pressupõe, em alguma medida, a própria reforma da comunidade, porquanto, na perspectiva platônica, apenas dentro de uma ordem social que torne os homens mais predispostos ao exercício da virtude ou da excelência a prática da filosofia, como busca da virtude mais elevada, poderá ser tolerada. De fato, em uma cidade corrompida, dominada pelas paixões mais rasteiras e irracionais, a atividade filosófica, como atividade de caráter especulativo, parece ser mais hostilizada e menos compreendida pela multidão, o que aumenta o risco de perseguição. Ora, se o filósofo não pode deixar de viver na cidade, ele tampouco pode observar passivamente a corrupção e a injustiça que assolam a vida política, sob pena de sofrer posteriormente as conseqüências desastrosas desse estado de coisas: é necessário, portanto, que ele se empenhe na tarefa de reformar a comunidade.⁶⁶ Nesse sentido, o filósofo, para Platão, deve assumir, sim, o ônus de uma missão política e coletiva, e, em nome de seu conhecimento privilegiado das coisas políticas, realizar a reforma da sociedade segundo as exigências da *areté*, visto que apenas em uma comunidade menos corrompida e perversa os homens se mostrarão mais tolerantes para com o exercício da vida filosófica.

Esse reconhecimento da necessidade de uma reforma da sociedade é, sem dúvida, um ponto importante para a compreensão da reflexão política desenvolvida por Platão, e é ele, a nosso ver, que diferencia, sem dúvida, o projeto platônico do projeto propriamente socrático. De fato, é sabido que Sócrates se manteve à parte de qualquer envolvimento mais amplo e profundo com a política e com os negócios da cidade.⁶⁷ Afastando-se inteiramente da vida política, o filósofo não se preocupou, assim, com o problema da reforma da sociedade, mas concentrou o essencial de sua atenção na prática privada do diálogo com os indivíduos que frequentavam seu círculo. Em várias ocasiões, ele confessa, realmente, que não está habituado a falar para a multidão, em Assembléias ou em outras reuniões públicas, mas apenas com os particulares, em situações privadas, no intuito de refutar suas falsas

⁶⁶ Cf. A. Koyré, *Introduction à la lecture...*, pp. 86-87

⁶⁷ É verdade que Sócrates exerceu certa feita um cargo público em Atenas, como membro do Conselho (*bouleuthvς*), em 406/405 a. C. Mas tal participação foi meramente acidental, resultado não de uma decisão pessoal, mas da forma peculiar como eram distribuídas as magistraturas e as atribuições políticas no regime democrático ateniense: a designação através do sorteio (*klh' rvcς*) e o sistema de rodízio. Sobre isso e sobre o funcionamento do Conselho em Atenas, cf. L. Brisson, *Platon. Apologie de Socrate. Criton*. Introduction et traduction inédites. Paris: Flammarion, 1997, p. 142, n. 13

opiniões e exortá-los a se preocuparem mais com a excelência de suas almas do que com os bens exteriores.⁶⁸ Como justificativa para esse afastamento da política, Sócrates se referia ao seu célebre sinal demoníaco (τοῦ δαιμονίου), o qual, segundo ele, o dissuadia sempre de se envolver com os assuntos da cidade, mantendo-o como mero particular – o que se mostrou, sem dúvida, um grande benefício, pois, observa Sócrates, caso ele tivesse se entregado aos negócios públicos, certamente sua morte teria acontecido muito antes de seu julgamento em 399 a. C.⁶⁹ Como viu Cornford, essa peculiaridade do procedimento socrático, que negligencia a reforma da *pólis* em função da tentativa de transformar o comportamento e os valores dos particulares, provavelmente estava baseada na convicção do filósofo de que a regeneração moral do indivíduo automaticamente produziria a regeneração da sociedade como um todo.⁷⁰ Ora, a posição platônica, sobretudo após o trágico evento de 399 a. C., será radicalmente outra. Segundo Cornford, Platão “não afirmará: façamos em primeiro lugar indivíduos perfeitos e depois já não precisaremos de leis ou instituições cívicas”, mas se voltará para a tentativa de reformar a sociedade como um todo como um procedimento necessário e indispensável para se alcançar a regeneração moral dos particulares.⁷¹ Por outras palavras, Platão assumirá radicalmente a idéia de que a transformação da *pólis* no sentido da virtude só pode ser feita a partir da aplicação de um programa coletivo de reforma social, e enfatizará, assim, a necessidade de se recorrer ao poder da lei, ao poder do *nómos*, como um instrumento necessário de formação e educação (*paideia*) dos indivíduos. Segue-se disso que o filósofo deve renunciar parcialmente à sua atividade contemplativa e se engajar em um projeto político efetivamente concreto, convertendo-se no legislador que, através do recurso à legislação escrita, promove a educação da multidão ignorante. Ora, a fim de realizar a contento essa função, a primeira tarefa que incumbe ao filósofo consiste precisamente em delinear o modelo de uma ordem política e institucional na qual seja possível vislumbrar a realização de alguma forma de

⁶⁸ Cf. *Apologia de Sócrates*, 31 c; *Górgias*, 474 b.

⁶⁹ *Apologia de Sócrates*, 31 c-32 a.

⁷⁰ F. M. Cornford, “La comunidad Platónica”. In idem, *La filosofía no escrita*. Editora Ariel: Barcelona, 1974, p.115

⁷¹ F. M. Cornford, “La comunidad platónica”, p. 116.

virtude acessível à multidão, e na qual, conseqüentemente, exista um espaço de abertura e tolerância para com a prática da filosofia.

Pois bem, retomando agora os temas que colocamos no início desse texto, podemos dizer que as considerações desdobradas acima lançam uma luz inteiramente diferente sobre a questão das relações entre a razão e a cidade em Platão, permitindo-nos entender melhor o sentido do problema político em seu pensamento. De fato, elas nos mostram que o interesse platônico pela política dá-se, a princípio, não tanto por causa da própria política, como propõe uma leitura mais ortodoxa ou tradicional do platonismo, mas sim no intuito de defender e proteger a prática da filosofia nos quadros da cidade. Quer dizer, o filósofo volta à caverna da história e se envolve com as coisas humanas não porque considere a política como a atividade mais elevada para o homem ou como o horizonte supremo de toda práxis (na ótica platônica, a práxis mais elevada é a filosofia), mas por necessidade, visto que reconhece que a filosofia está, de algum modo, historicamente ligada à comunidade política, não podendo, pois, ter seus destinos separados das vicissitudes que afetam a cidade.⁷² A preocupação do filósofo com a política é, assim, uma preocupação ditada, não pelos interesses da própria política, mas pelos interesses da filosofia. Ou seja, o interesse do filósofo platônico pela política é o interesse da filosofia em se defender a si mesma numa situação política que lhe é, a princípio, hostil. Isso significa que, para Platão, há um interesse próprio da filosofia, interesse esse que não é redutível àquele de nenhum regime possível, e é isso que o filósofo deve preservar ou resguardar. Não há, nesse caso, pois, uma instrumentalização ideológica da filosofia em função da política, mas sim uma tentativa de compatibilizar a vida política, de algum modo, com o exercício da filosofia. Hanna Arendt,

⁷² Sobre caráter forçado e necessário do retorno do filósofo às coisas políticas, vale a pena citar aqui os seguintes e penetrantes comentários de Strauss : “the direct relation of classical political philosophy to pre-philosophic life was due not to the undeveloped character of classical philosophy or science, but to mature reflection. This reflection is summed up in Aristotle’s decription of political philosophy as ‘the philosophy concerning human things’. *This description reminds us of the almost overwhelming difficulty which had to be overcome before philosophers could devote any serious attention to political things, to human things.* The ‘human things’ were distinguished from the ‘divine things’ or the ‘natural things’, and the latter were considered absolutely superior in dignity to the former. Philosophy, therefore, was at first exclusively concerned with the natural things. Thus, in the beginning, philosophic effort was concerned only negatively, only accidentally, with political things. Socrates himself, the founder of political philosophy, was famous as a philosopher before he ever turned to political philosophy. Left to themselves, the philosophers would not descend again to the ‘cave’ of political life, but would remain outside in what they considered the ‘island of the blessed’ – contemplation of the truth” (L. Strauss, “On Classical Political Philosophy”..., p. 91, grifos nossos).

com a argúcia que lhe é característica, foi uma das poucas autoras contemporâneas, ao lado de Strauss, a perceber claramente esse ponto, resumindo-o muito bem com as seguintes palavras: “A razão por que Platão queria que os filósofos se tornassem os governantes da cidade se assentava provavelmente no conflito existente entre o filósofo e a *polis*, ou na hostilidade da *polis* para com a filosofia, que provavelmente estivera dormitante algum tempo antes de mostrar sua ameaça imediata à vida do filósofo no julgamento e na morte de Sócrates. Politicamente, a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a *polis*. O filósofo anuncia sua pretensão ao governo, mas não tanto por amor à *polis* e à política (...) como por amor à filosofia e à segurança do filósofo”.⁷³

O filósofo, portanto, se dedica à cidade e se volta para o mundo do devir histórico não por que tenha um interesse positivo pela política, mas sim a fim de proteger a filosofia e garantir sua própria segurança, isto é, a fim de criar, na sociedade na qual não pode deixar de viver, um espaço menos corrompido e mais tolerante para com a busca da sabedoria e da virtude mais elevada (a busca do conhecimento e da contemplação). Isso implica, como dissemos antes, que o filósofo abandone sua postura contemplativa, sua procura pelo conhecimento da ordem eterna, e assuma um compromisso prático e coletivo, buscando elaborar a estrutura de um regime político em que a razão, ainda que de forma limitada e imperfeita, se concilie com as vicissitudes da história, tornando os homens mais inclinados à vida virtuosa, a vida segundo a *areté*. Ora, segundo cremos, a abordagem ampla e profunda dessa problemática, que envolve uma reflexão consistente sobre os níveis de racionalidade compatíveis com a contingência da vida política e da história, não deve ser buscada na *República*, mas sim, ao invés, nas páginas das *Leis*, cujo minucioso sistema jurídico e institucional representa a proposta platônica mais concreta para inscrever a ordem e a virtude nos domínios instáveis da cidade. Ou seja, é nas *Leis*, mais que em qualquer outro texto platônico, que as questões práticas e teóricas envolvidas na possibilidade de uma aproximação entre razão e vida política são confrontadas de uma forma mais direta e exaustiva, porquanto é apenas nessa obra que Platão se dedica efetivamente ao problema concreto da organização de um regime político razoável e virtuoso nas fronteiras do devir

⁷³ H. Arendt, *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997, pp.146-147.

histórico. Eis por que elas serão tomadas por nós como o objeto central de nossas pesquisas, constituindo o texto privilegiado a partir do qual investigaremos a visão platônica acerca do papel do filósofo na organização da comunidade política. Nosso interesse é, assim, o de buscar compreender como, na estrutura das *Leis*, Platão pensa as relações efetivas que a racionalidade pode entreter com o mundo imperfeito da vida política e da história, o mundo da caverna, a partir da confrontação sistemática das dificuldades envolvidas na tarefa prática de fundação de uma cidade excelente.

Pois bem, vistas dessa perspectiva, as *Leis*, evidentemente, assumem uma importância extraordinária no contexto das obras platônicas, tornando-se mesmo o texto fundamental, ao lado da *República*, para a compreensão do pensamento de Platão sobre as questões da *polis*. Por outras palavras, na visão que aqui propomos, elas deixam de ser uma peça acessória no interior do *Corpus platonicum* e passam a constituir aí um documento decisivo e imprescindível, ao qual devemos necessariamente recorrer se quisermos de fato entender como se articula o problema da cidade e da vida política no contexto do platonismo. Com isso, pode-se dizer que as *Leis* adquirem, então, um estatuto diferenciado em relação aos demais diálogos, sendo trazidas novamente para o centro dos debates exegéticos sobre a filosofia platônica, o que de certa forma rompe com toda uma longa tradição interpretativa, que via nessa obra apenas um texto secundário e de somenos importância, simples produto senil de um velho desiludido.⁷⁴

Com efeito, é sabido que por muito tempo as *Leis*, por seu caráter pragmático, foram consideradas pela historiografia filosófica como a obra mais desinteressante de Platão. Contendo um acervo de mecanismos jurídicos minuciosos, detendo-se longamente em questões triviais e aparentemente rasteiras como a função educativa dos banquetes e da embriaguez, a regulamentação do matrimônio e da procriação, a distribuição da terra ou o

⁷⁴Ver, por exemplo, o que afirma O. Gigon, “Recherches sur la tradition platonicienne”, In *Entretiens sur l’Antiquité classique*. Paris: Fondation Hardt, 1955, p. 20: “La doctrine des *Lois*, telle que nous la lisons, fait trop souvent l’impression d’être un platonisme en état de décomposition” (apud D. Pesci, “La fondazione religiosa della morale nelle *Leggi* di Platone”. In: *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 70 (1978) p.592). A mesma posição desfavorável em relação às *Leis* se encontra em G. Müller, *Studien zu den Platonischen Nomoi*, Munique, 1951, que via na obra “um produto caótico da decadência senil” (apud R. F. Stalley, *An introduction to Plato’s Laws*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 9) Ao que tudo indica, essa perspectiva negativa de leitura das *Leis* pode ser remontada a Wilamowitz-Moellendorf, que concedeu ao capítulo consagrado ao diálogo em seu monumental *Platon* um título nada alvissareiro: “Resignação”. Ver, sobre isso,

direito testamentário, esse diálogo foi visto, realmente, desde a antiguidade, como pouco filosófico e profundo, fato que dificultou em demasia sua recepção entre os estudiosos do platonismo.⁷⁵ Para muitos, em contraste com a ousadia teórica e especulativa da *República*, as *Leis* não passavam de um livro prosaico e mesmo dispensável, o verdadeiro Platão, nesse sentido, podendo ser encontrado alhures. Além disso, seu texto por vezes enfadonho e repetitivo, onde assomam irregularidades estilísticas e passagens obscuras, não se coadunava, aos olhos de certos intérpretes, com a beleza e a elegância do estilo dos demais diálogos platônicos, o que levou alguns críticos do século XIX a até mesmo duvidarem de sua autenticidade, relegando-o enfim ao rol das obras apócrifas de Platão (casos, por exemplo, de Zeller, em seus *Platonische Studien* e de F. Ast, em seu *Platons Leben und Schriften*).⁷⁶ Agarrados a esses preconceitos, não é de se estranhar que os comentadores optassem por buscar a substância do pensamento político platônico, via de regra, em outras fontes, ignorando solenemente as informações contidas nas *Leis*.

Hoje, porém, verificamos que as coisas se modificaram sensivelmente, nenhum comentador ousando mais pôr em dúvida a autenticidade, o valor e a importância das *Leis* no contexto da produção platônica.⁷⁷ Ao contrário, os trabalhos historiográficos mais recentes e atualizados parecem mesmo convergir para a consideração de que as *Leis* constituem uma referência decisiva para o entendimento do pensamento de Platão, a passagem por suas páginas sendo considerada assim como um procedimento hermenêutico indispensável para todos aqueles que pretendem obter uma visão mais ampla e consistente

G. Morrow, "The Demiurge in Politics: the *Timaeus* and the *Laws*", *Proceedings of the American Philosophical Association* 27 (1953-54) p. 6

⁷⁵ Para uma análise dos motivos responsáveis pelo desinteresse e a negligência que marcaram a recepção histórica das *Leis*, cf. A. Laks 'Prodige et médiation: esquisse d'une lecture des *Lois*'. In J. F. Balaudé (ed.), *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon*. Paris: Publications du Département de Philosophie Paris X-Nanterre, 1996, pp. 12-14.

⁷⁶ Ver sobre isso W. C. K. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*. Vol. V. Madrid: Gredos, 1992, pp. 336-337; J. M. Pabon y M. Fernandez-Galiano, *Platon. Las Leyes*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960, pp. X-XI. Deve-se lembrar que Zeller posteriormente mudou seu parecer em relação ao problema e aceitou a autenticidade do diálogo, embora continuasse a acreditar que a obra era bastante inferior aos demais textos platônicos no que diz respeito ao estilo literário e ao conteúdo filosófico.

⁷⁷ Para o reconhecimento da autenticidade das *Leis* é de fundamental importância o testemunho de Aristóteles, que na *Política* cita repetidas vezes o referido diálogo como sendo obra genuinamente platônica. Cf., por exemplo, *Política*, 1264 b26-1266 a 30; 1266 b5-8.

do significado da filosofia política platônica.⁷⁸ E se é verdade, como queriam alguns filólogos do século XIX, que a obra apresenta irregularidades estilísticas e algumas falhas de composição, tais deficiências podem ser explicadas, de acordo com a crítica atual, como um mero acidente histórico, decorrente do fato de Platão ter sido colhido pela morte antes de poder efetuar a sua revisão final, deixando-a, pois, de certa forma, em estado de incompletude e inacabamento. É o que, com efeito, nos dão a entender Diógenes Laércio e o léxico Suda, segundo os quais a edição do texto das *Leis* fez-se postumamente, graças ao discípulo e secretário de Platão, Filipe de Opunte, que, tomando o diálogo ainda em sua forma de esboço (ἐ*η κhrw~/), copiou-o e organizou-o em doze partes, acrescentado-lhe mais um livro, à guisa de apêndice: o *Epinomis*.⁷⁹ Ora, é geralmente admitido pelos estudiosos que Filipe de Opunte interferiu muito pouco no processo de transcrição das *Leis*, realizando seu trabalho de copista, na medida do possível, com grande fidelidade aos originais platônicos.⁸⁰ Isso significa que as falhas de composição presentes no diálogo devem-se mesmo à falta de uma revisão final e que se semelhante revisão tivesse sido porventura realizada por Platão ou por Filipe de Opunte, seguramente os erros formais teriam sido corrigidos e expurgados, tornando a versão definitiva mais agradável e equilibrada. De qualquer forma, não nos enganemos aqui: em que pesem as irregularidades estilísticas derivadas da ausência de uma revisão final, deve-se notar que a unidade geral e a coerência interna da obra em nada se encontram comprometidas, e que o diálogo flui, sob a mão de Platão, obedecendo a um plano rigoroso e preciso. É o que salienta Voegelin, com as seguintes palavras: “A matéria está, agora, inteiramente à disposição do mestre; o processo de elaboração parece espontâneo; e o conluio entre conteúdo e expressão é tão sutil que o criador quase se eclipsa por detrás de uma criação que se assemelha a uma progressão

⁷⁸ Um excelente inventário da bibliografia moderna publicada sobre as *Leis* pode ser encontrado em T. Saunders, *Bibliography on Plato's Laws*. Revised and completed with additional bibliography on the *Epinomis* by L. Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000.

⁷⁹ Cf. Diógenes Laércio, *Vida dos Filósofos Ilustres*, III, 37: ἐ*η τὴν φασὶν ἠ*ἔτι Φίλιππος ὁ Ἐπιπονίου τοῦ Νόμου ἀ*υτοῦ μετεγράψεν ὁλντας ἐ*η κhrw~/: τούτου δὲ γὰρ τὴν *Epinomida φασὶν εἰ%ῆναι. Suda, s.v. φιλοσοφας (i.e. Φιλίππος): ἠ*ἔτι τοῦ τοῦ Πλάτωνος Νόμου διε-λεν εἰ*ς βιβλίῳ ἰβ v. τὸν γὰρ ἰγ'αυ*τοῦ προση-ῆναι λέγεται. (*Apud* J. M. Pabon; M. Fernandez-Galiano, *Platon.Las Leyes*)

⁸⁰ Cf. análises de Morrow, *Plato's Cretan City*..., pp. 515-518.

necessária”⁸¹ O texto das *Leis* – o maior de todo o *corpus platonicum*, com suas alentadas 327 páginas (na numeração Stephanus) –, não obstante certas falhas ocasionais, apresenta-nos, dessa forma, desde que lido com atenção, uma rigorosa unidade dramática e discursiva, no interior da qual os problemas da *pólis* são pela derradeira vez arrostados nos quadros da filosofia platônica. Estamos, assim, diante de um trabalho de fôlego, no qual Platão nos dá a súpula final de seu pensamento político, aprofundando com obstinada paciência e rigor suas últimas reflexões sobre os mais variados assuntos da vida política e social.⁸²

Tendo em conta esses elementos, podemos observar então que a velha tradição interpretativa que via as *Leis* ora como um texto apócrifo, ora como um produto senil, enfadonho e, portanto, acessório do pensamento de Platão, não se sustenta e revela-se como um mero preconceito filológico, ao qual não corresponde qualquer fundamento histórico ou filosófico satisfatório. É a visão oposta, na verdade, que parece se firmar e se impor, hoje, cada vez mais, deixando claro o fato de que as *Leis* são obra genuinamente platônica, merecendo, pois, tanto por sua extensão quanto por seu conteúdo, uma atenção especial no conjunto dos diálogos de Platão. O resultado obtido graças a esse novo empenho crítico é, como se sabe, a consolidação da idéia de que as *Leis* não se reduzem a um compêndio meramente pragmático de legislação, obra de um velho desiludido e resignado, mas constituem, antes, um texto sério e filosoficamente complexo, no qual Platão nos desvela, em um último esforço, a essência de seu ensinamento político.

O presente trabalho pretende se inserir, se assim podemos dizer, na esteira dessa nova corrente interpretativa, na medida em que reconhece o fundamental valor das *Leis* no contexto da reflexão platônica e busca compreender os principais marcos conceituais que subjazem à imensa profusão de suas disposições práticas e jurídicas. Nossa análise, no entanto, terá uma preocupação própria e será guiada pela eleição de um viés específico de

⁸¹ E. Voegelin. *Order and History*. Vol. III. Plato and Aristotle. Baton Rouge and London: Louisiana University Press, 1983, pp.215-216. A mesma opinião é emitida por V. Brochard: “(...) les *Lois*, quoi qu’on en ait dit, malgré quelque lenteur et quelque négligence, ne sont pas inférieures aux autres dialogues. L’unité du plan, la vigueur de la conception générale, la beauté de quelques pages et la perfection de l’ensemble attestent qu’en écrivant cet ouvrage, le philosophe était encore en pleine possession de son génie” (V. Brochard, “Les *Lois* de Platon et la théorie des Idées”. In idem, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 1954, p. 154)

⁸² Nessa perspectiva, Morrow afirma que o que o conteúdo das *Leis* nos apresenta, em comparação com a *República*, não é o mero produto do desespero e da resignação, como queria Wilamowitz, mas uma

leitura, o qual já enunciamos acima em nossas considerações precedentes, e que, por sua gravidade e abrangência teóricas, julgamos constituir um fio condutor privilegiado para a interpretação desse diálogo. Trata-se, conforme dissemos antes, do problema das relações entre a razão e a cidade ou, se preferimos, entre o νόμος e o devir da comunidade política, problema esse que, a nosso ver, perpassa e atravessa todo o movimento argumentativo das *Leis*, e que como tal será o objeto central de nossas investigações. Nesse sentido, nossa proposta de pesquisa é, portanto, a de tentar investigar como Platão, nas *Leis*, reflete sobre que tipo de aproximações o νόμος pode ter com o domínio da vida política, no intuito de buscar delimitar os níveis de racionalização compatíveis com a instabilidade do mundo histórico no qual se encontra inserida a *pólis*. No encaminhamento dessa investigação, tomaremos como premissa fundamental de trabalho, como também já dissemos antes, a idéia de que a reflexão sobre as relações efetivas entre a razão e o devir da comunidade política é confrontada com maior consistência e exaustividade apenas nas *Leis*, de vez que é nas *Leis*, e não na *República*, que Platão nos mostra o filósofo engajado em uma atividade política realmente concreta, a saber, a elaboração de um código de leis para uma colônia prestes a ser fundada.⁴³ Ou seja, o ponto básico a partir do qual desenvolveremos nossa análise é a pressuposição de que é nas *Leis*, e não na *República*, que Platão aborda de uma forma mais completa todas as questões práticas e teóricas envolvidas no problema da fundação do melhor regime, porquanto é nas *Leis* que o filósofo descreve, em todos os seus detalhes, a organização da melhor ordem política possível adaptada aos limites da natureza humana e da história, veiculando, por aí, seu ensinamento fundamental acerca das relações da racionalidade com a vida política concreta.

Essa última pressuposição, decerto, pode parecer à primeira vista um tanto quanto paradoxal, na medida em que nos acostumamos a ver na *República*, e não nas *Leis*, a mais completa e substancial expressão do pensamento político platônico acerca do melhor regime e da organização da cidade. Mas, a nosso ver, não temos aí senão um equívoco

compreensão mais rica das complexidades e detalhes inerentes ao funcionamento da vida política concreta. Ver G. Morrow, "The Demiurge in Politics: the *Timaeus* and the *Laws*"..., p. 7.

⁴³ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 36: "Les *Lois* est l'ouvrage le plus politique de Platon. On peut même dire qu'il s'agit de son seul ouvrage politique, car le personnage principal de ce dialogue, l'étranger d'Athènes, y édifie un code de lois pour une cité sur le point d'être fondée, c'est-à-dire exerce effectivement une activité politique".

exegético fundamental, derivado, sem dúvida, de uma incompreensão acerca da verdadeira intenção ou objetivo desse diálogo. Com efeito, malgrado seu título, a *República* não é, como se pensa comumente, um livro sobre *o melhor regime ou sobre a organização concreta da cidade*, contendo propostas de reforma política destinadas a uma possível aplicação prática, mas, o que é muito diferente, *um exercício especulativo sobre os limites da vida política como um todo*. Poderíamos expressar esse pensamento da seguinte maneira: a *República* pretende nos apresentar a descrição de uma cidade justa ou perfeita, uma cidade construída no discurso, que atenderia às mais altas necessidades do homem. No desenvolvimento dessa descrição Sócrates avança uma série de proposições políticas radicais, que viabilizariam o advento dessa cidade perfeita. No entanto, o ponto culminante do discurso socrático consiste no reconhecimento de que a *pólis* perfeita, elaborada pelo *lógos*, na verdade não existe e talvez jamais existirá no plano da vida política efetiva, constituindo, antes, um modelo erguido no céu para os que quiserem contemplá-la e, contemplando-a, estabelecerem algo semelhante em si mesmos. Ora, isso significa que a *República* culmina, pois, explicitamente, no *reconhecimento da impossibilidade histórica da forma política perfeita*, ou, por outra, na afirmação de que o regime mais justo é incompatível com a natureza da cidade. Mas, ao assim fazer, a *República* nos desvela, igualmente, de uma forma muito sutil, a verdadeira intenção que habita suas entrelinhas: trata-se não tanto de descrever a organização concreta do melhor regime possível quanto de demonstrar os limites essenciais da vida política, quer dizer, de demonstrar que o objetivo supremo da vida política, a realização da justiça ou excelência, não pode ser realizado pela própria política, mas apenas por uma vida consagrada à ou à filosofia.⁸³ O que nos permite concluir, pois, que a *República* não é, realmente, uma obra sobre a política efetiva ou sobre o melhor regime, mas, sim, um sutil elogio da vida filosófica, uma espécie de protréptico que, valendo-se da linguagem da política, visa justificar e legitimar a filosofia diante do tribunal da cidade.

Ora, quando passamos desse contexto da *República* para o contexto das *Leis*, observamos que a situação se modifica visivelmente, visto que nesse último diálogo não se trata mais de buscar a legitimação da filosofia a partir da demonstração dos limites da

⁸³ Cf. Strauss, L. *The city and man...*, p. 138.

cidade, mas sim de se engajar em uma situação política realmente prática e efetiva, qual seja: a organização concreta – jurídica e institucional – do melhor regime político compatível com a finitude da história e da natureza do homem. Por outras palavras, enquanto o objetivo da *República* é, não a organização da vida política como tal, mas sua limitação essencial, sua natureza, desembocando em um elogio da filosofia, o objetivo das *Leis* é político do princípio ao fim, consistindo na tentativa de delinear o caráter da melhor ordem política adaptada às circunstâncias empíricas e contingentes deste nosso mundo. Eis por que, em nossa opinião, contrariamente a uma exegese mais tradicional, é nas *Leis*, e não na *República*, que devemos buscar a obra verdadeiramente política de Platão, pois é apenas nas *Leis* que Platão, mediante a elaboração de um completo código legislativo para uma colônia prestes a ser fundada, se dedica ao tratamento direto do problema da organização da cidade, refletindo ao mesmo tempo sobre os princípios fundamentais que presidem ao funcionamento da vida política.⁸⁴

Pois bem, dizer que as *Leis* pretendem descrever a melhor ordem política adaptada às contingências precárias da história e da natureza humana significa dizer, como já esclarecemos antes, que as *Leis* pretendem pensar as relações que a razão e a virtude podem entreter com o mundo instável e ontologicamente imperfeito do devir sensível. Nesse sentido, a busca do melhor regime possível, nas *Leis*, pode ser entendida, então, como o verdadeiro retorno do filósofo ao mundo da caverna, no intuito de compreender como e em que medida um certo grau de *areté* e razão pode ser incorporado à instabilidade dos negócios humanos e da sociedade política.⁸⁵ Trata-se, assim, nas *Leis*, de pensar qual o tipo de racionalidade acessível às estruturas da cidade, no intuito de determinar minuciosamente como deve ser organizada a vida civil – do ponto de vista jurídico e institucional – a fim de poder aceder até ele. Essas questões, como é fácil ver, na medida em que envolvem diretamente as possibilidades efetivas da prática política, não são, decerto, tratadas pela *República*, que, como vimos, se dedica apenas a expor os limites da cidade, mas constituem, antes, o conteúdo e o móbil de todo o movimento argumentativo das *Leis*, que

⁸⁴ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 35.

⁸⁵ A exigência da virtude e da moralidade como finalidade da vida política é afirmada em vários passos das *Leis*. Ver, por exemplo, *Leis*, I, 630 c-631 a; IV, 705 d-706 a; 707 d.

visam precisamente descrever a organização do melhor regime possível, isto é, do melhor regime adaptado à natureza do homem e da história.

Consideradas sob esse prisma, percebe-se que as *Leis* revelam então uma notável proximidade com outro texto platônico, o *Timeu*, podendo mesmo serem vistas como um *pendant* político da cosmologia desenvolvida nesse diálogo. De fato, assim como no *Timeu* Platão nos mostra o trabalho do demiurgo divino para ordenar uma “matéria” sensível caótica e primitiva, a partir da contemplação dos arquétipos inteligíveis, também nas *Leis* ele pretende nos mostrar o esforço realizado pelo legislador para conformar a precariedade da “matéria” histórica segundo as exigências da razão. Quer dizer, o legislador das *Leis*, ao empreender a organização do corpo político, cumpre, de certo modo, no plano das coisas humanas, o mesmo papel realizado pelo deus na conformação do mundo da natureza (*φύσις*), havendo, pois, entre seu trabalho de fundação da cidade e a ordenação do cosmos sensível uma profunda e sugestiva analogia. Levando a sério a coerência dessa analogia, avançaremos, portanto, como segunda premissa fundamental de nosso projeto a suposição de que existe, nas *Leis*, a descrição de uma demiurgia política que é um complemento da demiurgia cosmológica descrita no *Timeu*, e de que, por conseguinte, o problema da gênese do melhor regime, no último pensamento político de Platão, é pensado, de certa forma, em correspondência com o problema da gênese do mundo.⁸⁶

Ora, a aceitação dessa hipótese de trabalho, que supõe uma aproximação efetiva e essencial entre as estruturas teóricas do *Timeu* e das *Leis*, nos permite identificar desde já um princípio de importância central para o entendimento da orientação filosófica desse último diálogo, a saber: o princípio de que, dada a correspondência entre a figura do Demiurgo e a do fundador, a ordenação cósmica realizada pelo deus no plano natural constitui o verdadeiro parâmetro ou modelo da atuação do legislador no interior da cidade, a natureza sendo assumida, nesse caso, como a norma fundamental da política. Ou seja, uma vez admitido que a função do legislador encontra na atividade do Demiurgo uma

⁸⁶ Sobre a correspondência entre a cosmologia do *Timeu* e a tarefa legislativa nas *Leis* ver G. Morrow, “The Demiurge in Politics: The *Timaeus* and The *Laws*”. In *Proceedings of the American Philosophical Association* 27 (1953-4) 5-23; J. -F. Pradeau, *Platon et la cité...*, p. 82; Laks, A., “Prodige et médiation”....., pp. 22-23 e “Raison et plaisir: pour une caractérisation des *Lois* de Platon”. In J. -F. Mattéi. *La naissance de la raison en Grèce*. Paris: PUF, 1990, pp. 291-303; T. Saunders, “Plato’s later political thought”. In Kraut, R. (ed.) *The cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 470.

correspondência real, ou que a fundação da cidade tem na gênese do mundo seu verdadeiro paradigma, é a ordem da *physis*, a ordem universal e objetiva do cosmos que deve ser conseqüentemente considerada como referencial privilegiado da vida política. Nesse sentido, pode-se dizer então que todo o esforço das *Leis* consiste na tentativa de superar a antítese convencionalista entre natureza e lei, *physis* e *nómos* avançada pelos sofistas, buscando pensar a possibilidade de uma organização comunitária que seja conforme as exigências naturais, *katav fuvsin*.⁸⁷ Temos aí, sem dúvida, um ponto decisivo na economia dessa obra, que perpassa explícita ou implicitamente toda sua estrutura discursiva, e que encontra sua mais consistente justificativa na argumentação teológica do livro X.

Mas isso não é tudo: ao admitirmos a idéia de que há uma correspondência real entre a demiurgia cósmica do deus e a demiurgia política do legislador somos conduzidos ainda à identificação de um outro elemento teórico importante para a compreensão da organização interna das *Leis*. Tal elemento é, para dizermos tudo sem maiores delongas, a concepção de que a atividade do legislador, em sendo semelhante à atividade do Demiurgo, não pode ser considerada onipotente, mas, antes, deve ser vista como algo de finito e limitado. Com efeito, assim como o Demiurgo do *Timeu* não domina inteiramente a matéria primitiva que pretende conformar, mas encontra sempre nessa matéria obstáculos que restringem sua ação ordenadora, assim também o legislador não dispõe das circunstâncias em que se insere a vida política de uma forma absoluta, deparando-se nelas, pelo contrário, com situações que escapam ao seu poder de ordenação. Nessa perspectiva, tanto a ação do deus quanto a do fundador da cidade revelam-se, pois, como ações estruturalmente limitadas, visto que não controlam totalmente as condições presentes nas realidades sobre as quais atuam, esbarrando na resistência interna por elas oferecidas.

Como é sabido, tanto no *Timeu* como nas *Leis* Platão caracteriza essa resistência à ação ordenadora da razão com um único e mesmo nome: necessidade ($\alpha^*navgkh$). No *Timeu*, todavia, onde prevalecem os temas de filosofia da natureza, a necessidade é considerada em sobretudo em seu aspecto cosmológico, sendo entendida como aquele conjunto de forças desprovidas de inteligência que habitam o cerne da matéria primitiva e que se opõem à

⁸⁷ Cf., por exemplo, *Leis*, I, 627 d; 631 d; 636 c-e; II, 653 d; IV, 712 a; V, 733 a-d; 741 a; IX, 858 c.

atividade racionalizadora da divindade.⁸⁸ Trata-se, assim, da própria intratabilidade extrema da matéria, que nenhum artesão pode dominar inteiramente e que faz do mundo sensível, em seu estado originário de desordem, um ente radicalmente rebelde aos desígnios do Demiurgo. Já nas *Leis*, por outro lado, onde as preocupações cosmológicas não são preponderantes, e os problemas da cidade ascendem ao primeiro plano, Platão transpõe a necessidade para o terreno propriamente político, interpretando-a agora como aquela potência obscura que domina a história humana e que, não podendo ser subjugada nem mesmo por um deus (α*navgkhn ... ου*deV qeovς eí^nai levgetai dunatovς biazetai),⁸⁹ produz toda uma série de contingências que se opõem às exigências superiores da arte legislativa. A necessidade nada mais é, então, nesse contexto, que a cega facticidade do dado histórico, o dinamismo irracional das particularidades, acasos e acidentes da vida, que o legislador não pode cancelar totalmente e ao qual ele deve, por conseguinte, buscar adaptar sua ação.⁹⁰

Tendo em conta, portanto, esse último ponto, podemos perceber que o problema crucial com o qual o demiurgo do *Timeu* e o legislador das *Leis* se defrontam é, em suma, o mesmo, consistindo no limite ou na resistência insuprimíveis oferecidos pela realidade empírica às tentativas de ordenação por eles projetadas. A principal consequência teórica que disso se deduz é, obviamente, a idéia de que o bem absoluto não pode se dar no plano do devir sensível, e que, por conseguinte, como já nos dizia o *Teeteto*, o mal sempre há de existir e circular nas fronteiras deste nosso mundo. No caso particular das *Leis*, que aqui nos interessa, a constatação dessa verdade implica, da parte do legislador, a aceitação do fato de que a história não obedece inteiramente às exigências da razão humana, que as circunstâncias em que se desenvolve a vida política não são de todo controláveis, e de que, enfim, é preciso sempre fazer concessões às contingências e aos acidentes do devir.

Pois bem, assumindo radicalmente esses princípios, Platão, nas *Leis*, é obrigado a dedicar uma atenção minuciosa às peculiaridades concretas da vida política, procurando a cada passo de seu trabalho legislativo um compromisso entre o mais excelente e o que é

⁸⁸ Ver, por exemplo, *Timeu*, 47e-48 e.

⁸⁹ *Leis*, V, 741 a

⁹⁰ Ver, por exemplo, *Leis*, IV, 708 b-709b; VI, 757 d-758 a; IX, 857 e-858 c; 876 b-c.

meramente possível, entre a norma e a história, entre a razão e o dever.⁹¹ Como viu muito bem Laks,⁹² essa busca de um compromisso entre o ideal e o real é filosoficamente delimitada, no interior das *Leis*, a partir do recurso platônico a dois eixos básicos de oposições: por um lado, a cidade das *Leis* é definida como uma cidade de segunda classe, em contraste com aquela que é, em relação à virtude, a melhor, e que constitui, assim, a cidade de primeira classe;⁹³ por outro lado, as medidas legislativas que compõem o arcabouço jurídico e institucional da obra são julgadas como medidas legislativas destinadas a homens, por oposição a outras, que seriam próprias para deuses.⁹⁴ A consequência que se segue a um tal sistema de oposições é, então, aquela série de concessões que caracterizam tipicamente a estrutura das *Leis*, dentre as quais destacam-se as seguintes: renúncia ao regime comunista e reconhecimento da necessidade da distribuição das terras e da instituição da propriedade privada;⁹⁵ defesa do regime misto contra as formas políticas puras;⁹⁶ renúncia ao ideal do governo absoluto de um homem em função do governo das leis;⁹⁷ reconhecimento do prazer (ἡδονή) como importante fator de motivação para a escolha humana do agir virtuoso.⁹⁸

Tais são, portanto, em síntese, os princípios teóricos fundamentais que atuam ao longo da estrutura das *Leis*, e que determinam as principais coordenadas argumentativas seguidas por essa obra em seu desenvolvimento discursivo. Nossa intenção, com a presente tese, consiste principalmente em tentar alcançar uma visão de conjunto coerente e hermeneuticamente satisfatória desse complexo conjunto de temas e princípios, descerrando, a partir daí, a forma como as *Leis* abordam o problema da demiurgia política, isto é, o problema da ordenação da *pólis* segundo um certo ideal de *areté*. Trata-se, então, como já dissemos antes, de buscar um entendimento de como Platão, nas *Leis*, através da confrontação de uma situação política efetiva, a saber, a fundação de uma cidade virtuosa

⁹¹ “There is in the *Laws* a clear tension between what Plato would like to prescribe and what he feels he can achieve in practical terms – in a word, a tension between ideal and real” (T. Saunders, ‘Plato’s later political thought’ ..., p. 48)

⁹² Laks, A., “Prodige et médiation: esquisse d’une lecture des *Lois*”..., p. 17

⁹³ Cf., por exemplo, *Leis*, V, 739 a; 739 b; IX, 875 d

⁹⁴ *Leis*, V, 732 e; 853 c; 874 e-874 d; 691 e-692 a

⁹⁵ *Leis* V, 739 e-740 a

⁹⁶ *Leis* III, 691 c- 692 a; VI, 756 e-757 a

⁹⁷ *Leis* III, 713 e- 714 a; IX, 874 e-875 d

⁹⁸ *Leis* V, 732 e-734 e.

nas fronteiras da história, pensa a questão dos níveis de racionalidade e de excelência compatíveis com a precariedade do devir humano. Acreditamos que através do correto desenvolvimento dessa análise poderemos ver, então, que o ensinamento político decisivo veiculado pelas *Leis* é um ensinamento de extrema moderação política, e que o melhor regime proposto por essa obra é, em larga medida, o melhor regime adaptado às condições “deste mundo”, isto é, não um regime que busca abolir o mal da história através de uma completa transcrição da razão no tempo, mas, antes, um regime que pretende se fundar num modelo de ordem e de *areté* ajustado às limitações e particularidades da vida política concreta. Nesse sentido, a conclusão derradeira que poderá ser extraída dessa leitura das *Leis* é que Platão, nesse diálogo, revela-se não como um idealista intransigente e obstinado com o qual é comumente identificado, para o qual os impasses da *praxis* humana e da vida política poderiam ser absorvidos no elemento universal de uma *episteme* imutável e absoluta, mas como um pensador ciente das precárias circunstâncias que afetam o mundo político e que, por isso mesmo, sabe que a melhor ordem política compatível com as imperfeições da história e da natureza humana é a expressão não de uma racionalidade pura e total, mas de uma racionalidade mitigada e de ordem secundária, marcada, como tal, pelo compromisso entre o melhor e o possível, entre a norma e o fato. Eis a proposta central que buscaremos desenvolver e explicitar com nossa pesquisa e a idéia mestra que orientará o grosso de nossas investigações.

Antes, porém, de encerrarmos esta introdução e passarmos ao desenvolvimento de nossa análise, gostaríamos de tecer algumas considerações gerais acerca do tipo de metodologia que procuramos empregar ao longo de nossa interpretação do texto das *Leis*. A nosso ver, essas considerações nada têm de ociosas, mas possuem uma pertinência fundamental, pois, no caso dos estudos platônicos, é inequívoco que o tipo de metodologia empregado diz muito acerca da forma como vemos os Diálogos enquanto textos de filosofia.

Como é sabido, o problema metodológico, ou a questão dos procedimentos hermenêuticos adequados para a interpretação do sentido de uma obra filosófica, sempre possuiu, no campo do estudo da história da filosofia, uma relevância indiscutível. É o que nos mostra, realmente, o comportamento de grande parte dos historiadores da filosofia, que,

ciosos do rigor de seu ofício, nunca se cansaram de enfatizar o fato de que a abordagem de uma obra filosófica não é um trabalho aleatório, destituído de critérios, mas, ao contrário, uma *démarche sistemática*, cujas etapas se articulam a partir da mobilização de normas rigorosas de análise textual. Pode-se dizer mesmo que essa postura representa a concepção central que preside a todo projeto de desenvolvimento de uma historiografia filosófica, engendrando como principal conseqüência teórica a consagração da idéia de que a leitura de um texto de filosofia constitui antes de tudo um *procedimento técnico*, que exige como tal o recurso a determinados princípios especializados de interpretação e exegese, sem os quais, portanto, a tentativa de compreender o sentido interno de uma obra não passa de um empreendimento ingênuo ou aventureiro. Evidentemente, dada a divergência dos autores sobre a natureza desses princípios e regras, os debates metodológicos, no terreno história da filosofia, ao longo do tempo, tenderam a se multiplicar, dando origem àquela pluralidade de modelos exegéticos (historicismo, estruturalismo, hermenêutica, etc.) que, com instrumentos conceptuais diversos, reivindicam, de uma forma ou de outra, a prerrogativa de serem a via mais rigorosa para se penetrar no significado profundo de um texto.

No caso específico de Platão, que aqui nos interessa mais de perto, observamos que a discussão metodológica vem de longe, e ocupa um lugar destacado no contexto dos debates sobre o significado de sua filosofia. De fato, sabemos que a questão “como ler Platão?” tem atormentado os intérpretes desde a própria Antigüidade, constituindo um obstáculo para todos aqueles que já naquele tempo se propuseram a tarefa de comentar seu grande legado literário. A tentativa de Trasilo, por exemplo, gramático e astrólogo da corte de Tibério, de dispor os diálogos platônicos em grupos de tetralogias, segundo o critério da proximidade temática e/ou dramática, pode ser encarada, sob esse prisma, como um dos primeiros esforços para reduzir a vasta obra escrita de Platão a um princípio geral de organização, propiciando, a partir daí, ao eventual leitor dessa obra, um esquema primário de leitura graças ao qual ele poderia abordá-la de uma forma conveniente. No curso da história ocidental, tentativas semelhantes à de Trasilo se repetiram, certamente, inúmeras vezes, com níveis diferentes de sofisticação e rigor, mas conservando sempre, como objetivo principal, o ideal de se determinar, em relação aos textos platônicos, os procedimentos exegéticos mais adequados para a compreensão de seu conteúdo filosófico.

De Marsílio Ficino, que, no auge da Renascença (1483/4), verteu pela primeira vez as obras completas do filósofo para o latim, a Schleiermacher, no século XIX, que deu a lume uma tradução alemã dos diálogos, não faltaram, realmente, ao longo dos tempos, sugestões de modelos metodológicos que pretenderam se impor como estratégias de leitura eficientes e rigorosas de Platão.

Hoje, após anos de discussões exegéticas e interpretativas, o método que parece ter se firmado com mais sucesso e ortodoxia entre os estudiosos dos diálogos é o que denominaríamos de método analítico. Para dizermos tudo de uma forma resumida, o princípio fundamental que anima e orienta essa proposta metodológica consiste essencialmente na idéia de que os diálogos platônicos devem ser encarados, antes de mais nada, não como peças literárias, mas como textos de natureza essencialmente filosófica, e que, portanto, o material precípuo a ser levado em conta na análise de seu conteúdo são sobretudo os argumentos neles presentes, a sua estrutura lógica, e não o contexto propriamente dramático.⁹⁹ Nessa perspectiva exegética, a tarefa principal outorgada ao intérprete é, por conseguinte, a de tentar deslindar, mediante uma análise imanente do texto, os movimentos argumentativos e discursivos que constituem a estrutura dialética de cada diálogo, buscando identificar quais são as principais articulações teóricas e conceptuais por eles produzidas. A cena do debate, o jogo das personagens, a *mise-en-scène*, tudo isso é visto, dentro dessa proposta metodológica, como um mero adorno literário, como simples envoltório estético, capaz de evidenciar, é verdade, a habilidade de Platão como artista e escritor, mas que pouco contribui para a constituição do significado filosófico de sua obra.¹⁰⁰

Pois bem, essa postura metodológica, que predomina em grande parte das exposições atuais sobre o pensamento platônico, sejam elas de caráter panorâmico ou mais específico, poderia, a princípio, parecer possuir uma certa coerência interna. No entanto, ela

⁹⁹ O expoente desse método analítico de leitura dos Diálogos foi, sem dúvida, G. Vlastos. Ver, desse autor, por exemplo, “The third man in the *Parmenides*”, *Philosophical Review* 63 (1954), pp. 319-349; *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Sobre Vlastos e a corrente analítica nos estudos platônicos, cf. D. A. Hyland, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*. Albany: State University of New York Press, 1995, pp. 1-4; Ch. Gill, “Le dialogue platonicien”. In L. Brisson; F. Fronterotta (ed.), *Lire Platon*. Paris: PUF, 2006, pp. 55-56.

¹⁰⁰ Cf. V. Goldschmidt. *Les dialogues de Platon*. Structure et méthode dialectique. Paris: Vrin, 1947, p. 2.

se mostra, a nosso ver, fundamentalmente insatisfatória, na medida em que incorre, desde o princípio, em um grave equívoco hermenêutico, a saber: o de tomar os diálogos platônicos como tratados filosóficos e não como aquilo que eles realmente são, isto é, como obras dramáticas. Com efeito, uma exposição puramente conceitual e argumentativa das obras platônicas seria um procedimento metodológico conveniente caso Platão, como Spinoza, Hume ou Kant, por exemplo, houvesse sido um filósofo tratadístico, quer dizer, um filósofo que houvesse expressado seu pensamento de preferência através de escritos que privilegiam o desenvolvimento sistemático e puramente abstrato das idéias e teses. Platão, porém, não escreveu tratados, mas sim diálogos, e os diálogos são, antes de mais nada, dramas, peças de teatro, nas quais elementos como o cenário, as personagens e a *mise-en-scène* contam muito, assumindo mesmo uma importância crucial para a compreensão das idéias discutidas.¹⁰¹ Ora, aceito esse ponto, a implicação imediata que dele devemos extrair é então a de que a exposição de qualquer conceito ou argumento, em um diálogo platônico, não pode ser feita de uma forma abstrata, considerando apenas seu desenvolvimento lógico, mas deve levar em conta necessariamente a situação cênica ou dialógica específica na qual eles são enunciados. Isso significa, portanto, que o sentido de qualquer proposição em um diálogo platônico é inseparável de seu contexto dramático, e que, por conseguinte, qualquer tentativa de isolar a estrutura filosófica ou argumentativa da forma literária em Platão manifesta-se como um procedimento exegético estruturalmente inválido.

Tendo em vista esses elementos, pode-se dizer, pois, que a estratégia metodológica que se mostra como a mais satisfatória na leitura dos textos Platão é a que busca abordar os diálogos não como tratados, mas como autênticos dramas filosóficos, valorizando consequentemente os ricos aspectos literários neles contidos como componentes essenciais para a elucidação de seu significado interno. Trata-se, devemos desde logo dizer, de um modelo de interpretação que parece, hoje, encontrar entre os especialistas uma acolhida cada vez mais favorável, impondo-se como uma verdadeira alternativa ao método de análise tradicional, que privilegia exclusivamente a ordem das razões na leitura dos textos

¹⁰¹ Sobre isso, cf. o excelente artigo de S. Scolnicov, “Como ler um diálogo platônico”. In *Hypnos* 11 (2003) pp. 49-59. Scolnicov observa acertadamente, em um dado momento de sua análise, que “um diálogo é um verdadeiro drama. Como todo drama, não é só o que é dito que tem importância, mas também – e, às vezes, especialmente – o que se passa.”

platônicos.¹⁰² No nosso caso particular, que é o que aqui interessa, pretendemos aplicá-lo amplamente no estudo de uma obra específica de Platão, as *Leis*, no intuito de elucidar o problema fundamental que elegemos como nosso objeto precípua de estudo e pesquisa, a saber: o problema das relações entre racionalidade e vida política na organização da cidade.

Na consecução desse objetivo, não realizaremos, evidentemente, uma interpretação detalhada de todos os livros *Leis*, mas nos concentraremos em uma parte restrita do diálogo: os livros I, II, III, IV e X. Ao contrário do que possa parecer, essa escolha não é aleatória ou arbitrária, mas constitui uma estratégia de leitura que obedece inteiramente ao próprio princípio interno segundo o qual se organiza a economia da obra. De fato, como já observou Laks,¹⁰³ as *Leis* são um texto complexo, que se estrutura nitidamente de acordo com uma dicotomia interna: por um lado, elas são uma obra de filosofia política, que busca, como tal, pensar os princípios fundamentais da *pólis*, os princípios fundamentais da vida civil; por outro, elas são uma obra de legislação aplicada, que desenvolve um código jurídico detalhado, destinado a fornecer uma regulamentação exaustiva do funcionamento da sociedade política. Como nosso interesse principal, aqui, é a filosofia política, focalizaremos, então, nossas atenções, na parte mais filosófica do diálogo, dedicada à análise dos fundamentos da vida política, deixando para uma pesquisa ulterior a abordagem da sua parte mais pragmática, consagrada ao desenvolvimento do código legislativo e ao problema da organização concreta da cidade. Ora, os livros em que a abordagem dos princípios da política aparece de uma forma mais clara e contundente são precisamente os livros I, II, III, IV e X, razão pela qual eles constituirão, nas páginas que se seguem, o conteúdo principal de nossas análises. A aposta que nos guia é que, através da leitura cuidadosa do movimento discursivo desses cinco livros das *Leis*, poderemos chegar a uma compreensão satisfatória dos pressupostos teóricos e filosóficos subjacentes à demiurgia política proposta pelo diálogo, observando, assim, qual é o tipo de racionalidade e

¹⁰² Cf., além do artigo de Scolnicov citado acima, L. Strauss, *The city and Man...*, pp. 50-62; A. Koyré., *Introduction à la lecture de Platon...*, pp. 17-19; Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p. 376; D. A. Hyland A., *Finitude and transcendence...*, pp. 4-8; 13-33

¹⁰³ A. Laks, “Prodige et médiation: esquisse d’une lecture des *Lois*” ..., pp. 11-12

excelência por ele identificado como acessível à esfera da cidade. Tal é, pois, a tarefa hermenêutica que nos propomos a realizar ao longo da presente tese.¹⁰⁴

Capítulo 1

O filósofo na cidade: tradição, natureza e racionalidade no livro I das *Leis*.

1.1. A *República* e as *Leis* ou: dos limites da política à política efetiva.

Como observamos na introdução, não obstante seu imponente volume e a riqueza de seu conteúdo temático, as *Leis* padeceram, por longos anos, com a má vontade de intérpretes e historiadores da filosofia. Encaradas preferencialmente como um manual pragmático de jurisprudência e legislação aplicada, elas foram recebidas, com efeito, já desde a própria Antigüidade, com uma certa reserva ou mesmo indiferença pelos círculos intelectuais e eruditos platonizantes, os quais, não identificando em seu imenso acervo de

¹⁰⁴ O texto grego de que nos utilizaremos no desenvolvimento desse trabalho é aquele estabelecido por A. Diès e E. des Places, na edição G. Budé (*Platon. Les Lois*. Paris: Les Belles Lettres, vol. XI-XII, 1951-1956).

prescrições jurídicas uma significação teórica mais profunda, acabaram por lançá-las numa espécie de limbo filosófico do qual só recentemente viriam a sair.¹

Felizmente, contudo, observamos que a situação modificou-se sensivelmente em tempos mais recentes, graças sobretudo aos trabalhos historiográficos de estudiosos contemporâneos, que, aliando o esforço crítico e reflexivo ao rigor da erudição filológica mais atualizada, conseguiram recuperar e tornar patente a importância das *Leis* no contexto da filosofia platônica. Hoje, reconhece-se que as *Leis* constituem um ponto de referência fundamental para a compreensão do pensamento político de Platão, encarando-se, conseqüentemente, a passagem por suas páginas como um procedimento exegético indispensável para todos aqueles que buscam alcançar uma visão realmente abrangente do significado da questão da *pólis* no platonismo. Ora, o esforço interpretativo que aqui visamos desenvolver pretende se inserir, em um certo sentido, na esteira dessa nova corrente hermenêutica, na medida em que reconhece nas *Leis* um momento essencial e decisivo na elaboração da reflexão platônica sobre o tema ético-político, admitindo a relevância inequívoca de seu conteúdo para uma interpretação consistente da filosofia política apresentada pelos diálogos. Devemos desde já indicar, porém, que nossa abordagem terá como principal foco de análise uma preocupação própria e toda particular, que delimitará a especificidade de nossa leitura em relação aos demais trabalhos de interpretação desse texto platônico. Tal preocupação, conforme indicamos anteriormente, é a tentativa de deslindar o problema das relações entre racionalidade e vida política no sistema legislativo e institucional proposto pelas *Leis*, problema esse que acreditamos perpassar implícita ou explicitamente grande parte das discussões e debates desenvolvidos pelo diálogo, fornecendo-nos assim uma chave de leitura privilegiada para a investigação de sua significação intrínseca. No presente capítulo, que inicia o desenvolvimento efetivo de nossa pesquisa e de nosso esforço interpretativo, buscaremos compreender como esse

¹ Cf. W. Jaeger, *Paidéia. A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 1295. Como comprovação da existência desse fato já na própria Antigüidade, Jaeger cita o caso de Plutarco, que se orgulhava de ser um dos poucos intelectuais de seu tempo a conhecer integralmente o texto das *Leis*. Uma exceção a essa regra geral de negligência em relação à leitura das *Leis* parece ter sido o filósofo árabe Al-Farabi, que, ao lado de uma obra consagrada ao pensamento filosófico de Platão como um todo, intitulada *A filosofia de Platão*, escreveu também um comentário dedicado exclusivamente às *Leis*, denominado *Resumo das Leis de Platão*. Para um comentário sobre esse texto, ver L. Strauss, "How Farabi read Plato's *Laws*". In *What is political philosophy? And other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

problema é formulado e articulado dentro de um único livro das *Leis*, o livro I, mediante uma análise cuidadosa que acompanhe atentamente seus principais movimentos dramáticos e argumentativos.

Antes, todavia, de passarmos diretamente ao desenvolvimento dessa análise, uma questão prévia se nos impõe imediatamente, à qual, pela sua gravidade, não podemos nos furtar e à qual, por isso, devemos tentar fornecer uma solução satisfatória, se quisermos realmente efetuar uma leitura consistente do conjunto das *Leis*. Essa questão – que é, sem dúvida, uma das mais discutidas pelos especialistas de Platão– diz respeito, como é fácil adivinhar, à forma como devemos interpretar o sentido das relações que as *Leis* entretêm com aquele que é, segundo muitos, o mais importante diálogo platônico – a *República*. Com efeito, como já foi bastante observado pelos comentadores, as *Leis* parecem organizar sua estrutura de significado a partir da confrontação com as discussões da *República*, o que faz com que qualquer interpretação de seu conteúdo que se queira compreensiva tenha de tomar como tarefa primordial a empresa de decifrar o genuíno sentido de seu vínculo com esse outro texto platônico.² Ora, qual é a verdadeira natureza da relação entre esses dois diálogos? O que explica a passagem de uma obra para outra? Grosso modo, pode-se dizer que duas estratégias exegéticas se impuseram, ao longo dos anos, como formas de equacionar essa delicada problemática.³ A primeira delas, e que é a mais difundida, baseia-se na hipótese de uma suposta “conversão realista” de Platão durante seus últimos anos de vida: o argumento por ela mobilizado é o de que Platão teria partido, em sua maturidade, de uma postura essencialmente idealista, fundada na convicção de que o governo absoluto da razão e da filosofia (a sofocracia) seria o único recurso capaz de conter o processo de corrupção da *pólis* grega, para se voltar, em sua velhice e após as infrutíferas incursões políticas junto aos tiranos de Siracusa, para uma compreensão mais pragmática da vida na cidade, marcada como tal pela renúncia ao ideal do governo dos filósofos e pela aceitação das irreduzíveis limitações inerentes à realidade política concreta. O movimento que vai da *República* às *Leis* explicar-se-ia, nessa perspectiva, pois, como o movimento de passagem

² Cf. A. Laks, “Prodige et médiation: esquisse d’une lecture des *Lois*”. In J. F. Balaudé (éd.), *D’une cité possible. Sur les Lois de Platon. Le Temps Philosophique 1*. Publications du département de philosophie Paris X- Nanterre, 1995, p. 14; A. Castel-Bouchouchi, *Les Lois (extraits)*. Introduction, traduction nouvelle et notes. Paris: Gallimard, 1997, pp. 39-40.

³ Cf. R. F. Stalley, *An introduction to Plato’s Laws*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, pp. 13-14.

do idealismo ao realismo, evidenciando dessa forma uma certa inflexão teórica no interior da reflexão platônica sobre o problema da melhor organização da sociedade política. Ou seja, no contexto dessa primeira leitura, como observa Stalley, as *Leis* nada mais são do que um “produto do desespero”.³ Já a segunda alternativa exegética proposta como solução ao problema das relações entre a *República* e as *Leis*, por sua vez, avança uma interpretação francamente oposta àquela elaborada a partir da hipótese da conversão realista: adotando, realmente, um outro esquema explicativo, ela afirma que não há, entre os dois textos, uma verdadeira ruptura ou clivagem teórica, mas apenas um movimento de adaptação dos princípios do paradigma político projetado (a sofocracia) às circunstâncias instáveis e ontologicamente precárias da história humana. Nesse caso, Platão, nas *Leis*, já não teria renunciado ao modelo intelectualista exposto na *República*, mas apenas procurado ajustá-lo às condições empíricas do devir histórico.⁴

Pois bem, em que pesem as diferenças flagrantes entre essas duas leituras, acreditamos que elas partem de um mesmo pressuposto fundamental, que subjaz tacitamente às suas propostas de interpretação, mas que não foi devidamente explicitado ou problematizado por nenhuma delas, a saber, a idéia de que ambos os textos – a *República* e as *Leis* – tratam de um único e mesmo assunto – a descrição do melhor regime político –, apenas modificando a sua forma de abordá-lo. Ora, é precisamente esse pressuposto que pretendemos questionar e problematizar aqui. A nosso ver, a *República* e as *Leis* não abordam o mesmo objeto, mas *exploram temas diferentes da filosofia política*. De fato, como dissemos anteriormente, a *República* é um exercício especulativo que, buscando pensar as relações da justiça com a cidade, acaba por nos revelar a verdadeira natureza da cidade, desnudando, assim, *os limites essenciais da vida política, vale dizer, os limites essenciais de toda ação e planejamento políticos*; as *Leis*, ao contrário, tratam da melhor

³ Essa tese foi exposta inicialmente por Wilamowitz-Moellendorff, em seu clássico *Platon*, Berlim, 1918. Ver também J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*. Paris: PUF, 1958, pp. 311-312.

⁴ Posição adotada., por exemplo, por E. Barker, *Greek Political Theory*. Plato and his predecessors. London: Methuen & Co. Ltd., 1952, p. 295, e T. Saunders, *Plato: The Laws*. Harmondsworth: Penguin Books, 1975, p. 28. Saunders chega mesmo a afirmar, em um outro texto de sua autoria (‘Plato’s later political thought’. In R. Kraut (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 483), que entre a cidade da *República* e a cidade das *Leis* não há, na verdade, nenhuma relação, porquanto ambas são a mesma cidade platônica, “situadas, porém, em duas posições de uma mesma escala móvel de maturidade política”.

ordem política possível, isto é, do melhor regime compatível com a natureza da cidade e do homem, e, ao fazer isso, enunciam *os princípios fundamentais da arte legislativa*. No primeiro caso temos, pois, uma reflexão política negativa que, explicitando a impossibilidade da cidade justa na história, culmina no elogio de um modo de vida que, por ser o único perfeitamente justo, transcende, de certa forma, as fronteiras da cidade (o modo de vida filosófico); no segundo, a formulação de um programa político, que, através do desenvolvimento de um código legislativo detalhado, visa explicitar o tipo de racionalidade acessível à cidade e à história. Tentemos, porém, na seqüência do presente texto, tornar esses pontos um pouco mais claros, através de uma análise de alguns elementos importantes da *República*.

Evidentemente, o primeiro questionamento a ser feito a fim de alcançarmos uma adequada compreensão dessa questão diz respeito ao verdadeiro estatuto da *República* no conjunto dos escritos platônicos: trata-se, de fato, de um trabalho dedicado à *descrição do melhor regime?* A julgar simplesmente pelo título – *República* (ou *Politeia*, em grego) – seríamos, sem dúvida, inclinados a dizer que sim. Porém, descendo a um análise mais cuidadosa do conteúdo do texto, observamos que essa certeza aos poucos se desvanece. Com efeito, no conjunto dos dez livros que compõem a obra, um espaço bastante limitado é consagrado à reflexão sobre a organização concreta da cidade e ao desenvolvimento do código legislativo que irá regê-la. Assim, não há, propriamente falando, na *República*, um direito público, isto é, uma legislação especializada acerca da administração pública, tendo por função estabelecer e organizar os órgãos de governo (assembléias, conselhos) e as diferentes magistraturas, com a descrição de suas respectivas responsabilidades ou atribuições políticas. Nem há tampouco uma legislação referente à regulamentação do sistema judiciário, descrevendo o estabelecimento e as atribuições dos tribunais, as diversas espécies de jurisdição ou instâncias e as formas de procedimento e recursos. Da mesma forma, a cidade da *República* carece, paradoxalmente, de uma legislação referente aos crimes e às penas, isto é, de um direito penal, e desconhece, por conseguinte, leis que tratem dos mecanismos de punição dos delitos.⁵ O que significa, como observou J. Annas,

⁵ A simples ausência de um direito penal na *República* deveria ser, para o leitor atento, um forte indício de que a intenção platônica nesse diálogo não é descrever a organização da cidade ou propor um programa político destinado a uma aplicação prática. Com efeito, uma cidade que não requer uma legislação penal é uma cidade

que a *politeía* da *República* é, curiosamente, uma *politeía* desprovida, em grande medida, de leis, uma *politeía* sem uma legislação positiva que a organize.⁶ Por outro lado, nada nos é dito também de forma mais precisa acerca do território da cidade, da população, da organização das atividades econômicas, do estatuto dos escravos e dos estrangeiros. Em contrapartida, uma quantidade considerável de páginas é consagrada à descrição da natureza do filósofo e da sua educação e aos assuntos mais elevados e complexos que constituem o objeto precípua da reflexão filosófica, quais sejam: a distinção epistemológica entre conhecimento e opinião, a determinação dos diferentes graus do saber e sua correlação com os diferentes planos ontológicos, o problema das Idéias, a natureza da dialética enquanto método filosófico, o Bem, etc. Ora, tendo em conta esses dados, somos fatalmente levados, então, a nos perguntar: é realmente razoável tomarmos a *República* como um trabalho dedicado ao problema do melhor regime e da organização da vida política? Ou não seria, pelo contrário, mais coerente pensarmos que a idéia de que a *República* constitui um livro

sem criminosos, e uma cidade sem criminosos é, a rigor, uma cidade impossível, uma cidade que não pertence a este mundo (Platão, não menos que Maquiavel e Hobbes, era perfeitamente ciente dos aspectos mais bestiais da natureza humana).

⁶ “Plato does not, in the *Republic*, give enough attention to the importance of law in setting up and regulating the institutions of a state, regardless of the roles of capable people. There is nothing corresponding to a constitution or a code of laws or an established legislature” (J. Annas, *An introduction to Plato’s Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 105). Ver também T. Saunders, *Plato. The Laws...*, p. 25: “In the *Republic* Plato is hardly concerned with the detailed structure of society or with the minutiae of laws and regulations (...) In fact, he gives us not so much the description of a particular utopia as an analysis of those general features of society that will ensure its moral salvation”. Mesma opinião em R. F. Stalley, *An introduction to Plato’s Laws...*, p. 16: “In the *Republic* Plato shows no interest in law or in constitutional procedures”. É verdade que Sócrates se utiliza em alguns momentos de sua exposição da palavra lei, mas essa utilização é bastante limitada e peculiar, de vez que as únicas leis por ele propostas se referem quase que exclusivamente à regulamentação da educação dos guardiães. Conforme nota J. Annas, op. cit., p. 105, “He (Plato) uses the word ‘law’ quite often and talks of the citizens as obeying the laws, but the only laws that he thinks it important to protect are those that establish and organize the education of the Guardians (...) But these laws establish conditions for the production of rulers; they do not define citizens’ rights and duties”. É o que também constata V. Goldschmidt, “Le paradigme dans la théorie platonicienne de l’action”. In *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970, p. 88: “(...) le législateur pourrait-il se dispenser de toute prescription, pourvu qu’il édicte et fasse respecter l’unique et le grand commandement, ou, plus précisément, le commandement suffisant: ‘l’éducation et la formation’. Les seules prescriptions détaillées de la *République* concernent l’éducation”. Isso significa que as leis avançadas por Sócrates na *República* não formam um conjunto de normas sistemático e coerente, um ordenamento jurídico no sentido rigoroso do termo, cuja função seria regulamentar todos os aspectos da vida social. A principal consequência resultante daí para o leitor é que a utilização do termo lei na *República* deve ser interpretada a partir de um sentido muito restrito: ela não reflete de forma alguma o desenvolvimento de um código legislativo efetivo e completo.

sobre esses temas é, no fundo, uma idéia equivocada, que vicia grande parte das interpretações tradicionais sobre o pensamento político de Platão?

Em vista dos elementos indicados acima, tendemos a ficar evidentemente com a segunda alternativa, e a acreditar que a *República*, malgrado seu título, não é um livro sobre o melhor regime, contendo um programa político destinado a uma aplicação prática, mas, o que é muito diferente, uma reflexão ético-política que, através da abordagem do problema da justiça, tenta explicitar qual é, para o homem, a melhor forma de viver a vida.⁵ Para entendermos esse ponto de um modo mais adequado, é preciso, no entanto, que compreendamos aqui a sutil estratégia discursiva adotada por Platão nesse diálogo, a qual é responsável pela confusão e o embaraço em que se enreda a maioria dos leitores mais desavisados. Antes de mais nada, deve-se notar que o problema central abordado pela *República* é o problema do valor e da natureza da justiça (*dikainusvnh*), que Sócrates e seus companheiros se esforçam por esclarecer através do debate dialético. A princípio, poder-se-ia, decerto, objetar que a reflexão sobre a natureza da justiça nada tem a ver com uma discussão sobre a melhor forma de vida para o homem, que o problema do justo se confunde, grosso modo, com o problema da lei (isto é, com o problema da determinação das regras ou normas sociais mais adequadas para estabelecer os direitos e deveres dos indivíduos em suas relações recíprocas), sua resolução pertencendo, portanto, em última análise, a um campo estritamente jurídico-político. À época de Platão, como é sabido, essa

⁵ Cf. o que diz Sócrates em *República* I, 352 d: “é preciso investigar a questão de uma forma ainda mais acurada: com efeito, o presente *lógos* não diz respeito a algo casual, mas ao modo segundo qual devemos viver” (α@mwς d'εlti bevtion skeptevon: ou* gaVr periV tou` e*pitucovntας οβ lavγας, a*llaV periV tou` o!ntina trovpon εrhV zh`n). Muitos intérpretes parecem ignorar totalmente esse dado e tomam a *República* como um tratado puramente político, contendo um programa institucional destinado a uma aplicação prática, o que, acreditamos, compromete *a priori* o sentido geral de suas leituras. Todavia, o fato de que a *República* trate muito pouco do que chamaríamos de *política efetiva*, ou, por outra, da organização concreta da cidade, não passou despercebido à argúcia de um comentador como Havelock, que o expressou muito bem com as seguintes palavras: “Por vezes ocorre, na história da palavra escrita, que uma obra importante de literatura leve um título que não reflete com fidelidade seu conteúdo. Uma parte da obra passou a ser identificada com o todo, ou o significado de um rótulo deslocou-se na tradução. Mas se o rótulo apresenta uma associação corrente e reconhecível pode vir a exercer uma espécie de controle mental sobre aqueles que tomam o livro em suas mãos. Eles criam uma expectativa que se adapta ao título, mas é desmentida por boa parte da essência do que o autor tem a dizer (...) Essas observações aplicam-se plenamente àquele tratado de Platão intitulado *República*. Não fosse pelo título, poderia ser lido antes como aquilo que é do que como um ensaio sobre teoria política utópica. De fato, apenas cerca de um terço da obra diz respeito propriamente à questão do estado. O texto trata de maneira detalhada e reiterada de uma quantidade de assuntos que dizem respeito à condição humana, mas estas questões são daquelas que não se encaixam num tratado moderno sobre política” (E. Havelock, *Prefácio a Platão*. Campinas: Papirus, 1997, p. 19)

era, sem dúvida, a linha de reflexão seguida preferencialmente pelos sofistas, que concebiam o justo sobretudo como um artifício legal, destituído de qualquer fundação ontológica e tendo por única função o regramento exterior da ordem comunitária.⁶ Todavia, na *República*, Platão opta por seguir um caminho claramente oposto a esse, e, em polêmica deliberada contra os sofistas, tenta demonstrar que a justiça não pode ser reduzida à mera legalidade ou ao simples conjunto exterior e convencional das normas jurídicas, devendo, antes, ser compreendida como um valor em si, independente da lei, cujos fundamentos naturais se encontram assentados nas profundezas mesmas da *psyché* humana.⁷ Nesse sentido, observamos que a idéia fundamental que os debates da *República* buscam paulatinamente estabelecer é, assim, a de que a *dikaiosyne* constitui não a obediência a uma regra social externa e adventícia (posição de Trasímaco e do vulgo, articulada de diferentes maneiras nos discursos de Gláucon e Adimanto), mas um *estado interno do agente*, uma disposição moral interior, que lança raízes na constituição de nossa natureza, e graças à qual a alma humana pode realizar seu *érgon* próprio e se apropriar de sua excelência (*ἀ*ρεθῆν*) intrínseca, tornando-se conseqüentemente feliz e saudável.⁸ Deslocando desse modo a discussão sobre a justiça do terreno exterior da lei para o terreno da alma e concebendo o justo como a excelência intrínseca da *psykhé*, isto é, como aquele princípio graças ao qual podemos realizar a plenitude de nossa natureza, Platão faz, pois, coincidir necessariamente a reflexão sobre a *dikaiosyne* com a reflexão sobre o melhor modo de vida

⁶ Cf., por exemplo, Arquelau, DK 60 A1; Antifonte, DK 87A44. Acerca do convencionalismo sofístico e de sua ênfase no caráter meramente utilitário da lei e da justiça, ver as seguintes observações de W. Jaeger, "Praise of Law: the origins of legal philosophy and the Greeks". In *Scripta Minora*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1960, vol. 2, p. 341: "The sophists stressed the social value of law rather than its objective harmony with the nature of being. On the whole, they were skeptical with regard to the possibility of knowing the laws of the *cosmos* (in the sense of the pre-Socratics). On the other hand, the need of a legal order for the maintenance of human life was self-evident (...) Accordingly, law was praised by this generation as the only foundation of 'security' and 'credit' (in every sense of the word) in public and in private life"

⁷ Ver J. de Romilly, *La loi dans la pensée Grecque. Des origines à Aristote*. Paris: Belles Lettres, 1971, pp. 179-180; W. Jaeger, "Praise of Law: the origins of legal philosophy and the Greeks"..., pp. 341-342.

⁸ Cf. *República*, I, 352 d-354 a; 425 b-e; 444 d. Ver os comentários de J. Annas, *An introduction to Plato's Republic...*, p. 23; 34 e N. Pappas, *Routledge philosophy guidebook to Plato and the Republic*. London/ New York: Routledge, 1995, pp. 47-50. O empenho de Platão para pensar o tema da *dikaiosyne* a partir não da esfera jurídico-política, mas a partir da natureza da alma e da vida interior do homem é, sem dúvida, a principal razão pela qual muitos tradutores modernos hesitam em verter esse vocábulo grego por 'justiça', preferindo, antes, recorrer a soluções alternativas como "moralidade" ou "retidão". Sobre isso, ver mais uma vez os esclarecimentos de J. Annas, *op. cit.*, pp. 10-13.

para o homem.⁹ Todo trabalho que lhe caberá, então, realizar ao longo das páginas da *República* resume-se, portanto, à tarefa de explicitar racionalmente a articulação essencial entre justiça e excelência, demonstrando, por aí, que a vida mais feliz para o homem é a vida justa, entendida como um bem digno de escolha por si mesmo, independentemente das recompensas exteriores – políticas, sociais ou econômicas – que ela eventualmente possa ocasionar.⁹

É verdade que na busca desse objetivo Sócrates logo envereda pelo terreno da discussão política, propondo a fundação, no plano do discurso (ε*η λυγω/), de uma cidade justa. Mas, como o próprio filósofo nos confessa, trata-se aí apenas de um expediente argumentativo auxiliar e acessório, cuja finalidade consiste simplesmente em tornar mais fácil a visualização e a apreensão da natureza essencial da justiça nos recônditos da *psykhé*, de vez que, em sua perspectiva, a cidade nada mais é que uma ampliação das estruturas da alma.¹⁰ O que a equivale a dizer, portanto, que, na *República*, o tema da cidade aparece apenas como uma analogia: o que importa acima de tudo é identificar o valor da justiça no interior do indivíduo, determinar a função da *dikaiosyne* na economia interna da alma humana,¹¹ a fundação da *pólis* justa não sendo, nesse contexto, senão um recurso discursivo auxiliar, um *medium* conceitual utilizado tão-somente no intuito de facilitar o procedimento de definir a natureza da *dikaiosyne*.¹²

⁹ “Plato re-established in the midst of his age of growing subjectivism the original Greek idea that justice is the expression of the norm inherent in nature itself. He transfers justice from the external sphere of man’s social relations to the internal world of the human soul. Justice now becomes the innate law of the soul of man and the principle of his individual and social existence”. (W. Jaeger, “Praise of Law: the origin of legal philosophy and the Greeks”..., p. 342)

⁹ Cf. *República* II, 367a-e. Cf. as observações de R. Kraut, “The defense of Justice in Plato’s *Republic*”, in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion* ..., pp. 311-337.

¹⁰ *República* II, 368 d-369a; IV, 434 d-e.

¹¹ *República* IV, 443 c- 444-e.

¹² Cf. D. A. Hyland, *Finitude and transcendence in the Platonic dialogues*. Albany: State University of New York Press, 1995, p. 83: “(...) we must remind ourselves that the construction of a perfectly just city was not the originating project of the dialogue. The originating project was the concern to answer the questions generated by the discussions in book 1, especially between Socrates and Thrasymachus: what is justice, and who is happier, the just or the unjust person? The concern with the city arose as a consequence of the famous ‘city-soul’ analogy, introduced in book 2 in order to get a ‘better look’ at justice”. Ver também R. F. Stalley, *An introduction to Plato’s Laws*..., pp. 16-17 e A. Laks, “Prodige et médiation: esquisse d’une lecture des *Lois*”..., p. 15: “La vraie politique est dans l’âme, dont la cité est l’image. Pour dialectique que soit la relation entre l’âme et la cité (il y a, de toute évidence, interdépendance), on n’échappe finalement pas au sentiment que les développements sur la cité restent secondaires”.

Como é sabido, no desenvolvimento dessa proposta, Sócrates chega finalmente, na *República*, a uma concepção da justiça, no plano político, como uma espécie de ordem racional, através da qual cada classe da cidade (produtores e guardiães) cumprirá sua função própria ou específica (ταῦτ' ἑαυτοῦ πρᾶττειν), submetendo-se à autoridade dos governantes, isto é, à autoridade dos homens que detém, na comunidade, a posse da sabedoria (σοφία) e do conhecimento (ἐπιστήμη). Mais: dada a analogia entre a *pólis* e o indivíduo estabelecida como uma premissa de sua argumentação, Sócrates é levado a admitir que o mesmo esquema se aplica também ao homem, de forma que a justiça na alma será concebida como uma hierarquia racional através da qual cada um dos diferentes elementos que compõem nossa estrutura psíquica (o desejo – τὸ ἐπιθυμητικόν – e o ardor – τὸ θυμώδες) cumprem a contento sua função própria e apenas ela, subordinando-se ao controle da faculdade intelectual (τὸ λογιστικόν). Do que se segue que, seja na cidade, seja na alma, a justiça pressupõe, assim, o governo da razão sobre os princípios que lhe são subalternos, e esse primado da razão, instituindo uma perfeita harmonia entre elementos heterogêneos, é a verdadeira excelência e saúde para a cidade e para a alma.¹³

Mas isso não é tudo: na seqüência do diálogo, Sócrates se propõe a pensar quais são as modificações políticas necessárias para se estabelecer a ordem política justa por ele delineada. Ora, após delimitar quais seriam algumas das instituições fundamentais para a realização dessa *pólis* justa (educação igualitária para homens e mulheres, comunismo familiar absoluto), o filósofo chega a reconhecer, no entanto, o caráter essencialmente problemático de seu discurso, afirmando que a cidade que eles acabam de descrever no *lógos* é semelhante à pintura do mais belo homem, pintura essa que, possuindo os traços e as formas mais perfeitos, não pode como tal encontrar na realidade nada que se lhe possa equiparar. Ou seja, a cidade justa, como uma bela pintura, é um ideal, e como um ideal, ela tem o valor de um paradigma (οὐ καὶ ἡμεῖς, φανερὸν, παράδειγμα ἐποιούμεν λόγων/ ἀγαθῶν πρᾶξεων) – um paradigma que em nada se desvaloriza por não poder se realizar como tal no domínio da prática.¹⁴ Mais adiante, Sócrates enfatizará mais uma vez essa possível inviabilidade prática da cidade justa, através da admissão de que a sua inscrição na

¹³ *República* IV, 432 b-434 d; 441 c-444 e.

¹⁴ *República* V, 471 b-473 a.

imanência do devir e da vida política concreta é, senão um evento impossível (ἀ*duvnaton), ao menos extremamente difícil (καλεπovν),¹⁵ visto que a exigência fundamental que o viabilizaria, isto é, a coincidência entre poder político e filosofia, não depende da vontade humana, mas sim do concurso de uma inspiração divina (ἐ*κ τινος θεivaς ἐ*πινοivaς).¹⁶

Explicitando melhor seu ponto de vista na continuação do diálogo, Sócrates sugere que esse encontro entre a filosofia e o poder é extremamente difícil porque nem a multidão nem o filósofo na verdade o desejam. Com efeito, a multidão não deseja o governo dos filósofos porque não pode compreender a causa da filosofia, isto é, não pode compreender a opção da filosofia pela busca do saber como valor supremo, superior à própria vida política. Para o povo, os filósofos são, assim, totalmente inúteis e perversos: sua dedicação obstinada ao estudo e à contemplação parece não fornecer nenhuma contribuição real à vida na cidade. Já o filósofo não tem outra aspiração senão o desejo de conhecimento e não instaurará, portanto, um regime que o obrigue a abandonar sua busca pela verdade e a assumir o ônus de governar seus semelhantes. O filósofo, diz Sócrates, justamente em virtude de seu gênero de vida, é realmente o homem menos atraído pelo poder político e, portanto, o homem menos interessado em se engajar no governo da *pólis*. Sendo esse o estado de coisas, o divórcio entre a filosofia e a cidade parece ser mesmo insuperável. É verdade que Sócrates admite a remota possibilidade de que essa situação possa ser modificada, por um lado, através da utilização de uma retórica que leve a multidão a aceitar o governo da filosofia, por outro, mediante a imposição da necessidade de governar ao filósofo. Porém, essa é igualmente uma circunstância difícil de se realizar. Com efeito, dado o desinteresse e o desprezo do filósofo pelo poder, apenas os não-filósofos poderão obrigar os filósofos a governar. Mas, visto que há naturalmente um preconceito popular contra a filosofia, para que um tal evento ocorra, é preciso que antes o filósofo tenha persuadido a multidão da necessidade de obrigar os filósofos a governarem. Ora, isso não é possível precisamente porque os filósofos não desejam ser obrigados ou coagidos a governar. Segue-se daí que o vir-a ser da cidade justa é extremamente problemático e improvável,

¹⁵ Cf. *República* VI, 499 d: οὐ* γὰρ ἀ*δύνατος γενεσθαι, οὐ* δ' ἡμέτερος ἀ*δύνατα λεγόμεν: καλεπὰ δὲ καὶ παρ' ἡμῶν ὀμολογεῖται. Ver também *República*, VI, 502 c: χυμβαίνει ἡμῖν περὶ τὴν νόμοθεσίαν ἀρίστη μὲν εἶναι ἀλλ' ὅμως, εἰς γενναίους, καλεπὰ δὲ γενεσθαι, οὐ* μεντοὶ ἀ*δύνατα γέ.

¹⁶ *República* VI, 499 b; cf. também IX, 592 b.

exatamente porque o filósofo não está disposto a assumir o governo da cidade.¹⁷ A conclusão a que se chega através desse raciocínio é, assim, a de que a realização da *kallípolis* no plano da vida política não é algo que está realmente ao alcance do controle humano, mas um evento que, envolvendo o aparecimento de condições políticas excepcionais, depende diretamente do concurso de um acaso divino. Em vista dessas dificuldades, Sócrates é forçado, então, finalmente a admitir, no desfecho de seu discurso político, que a *politeía* por ele delineada nunca existiu e, quiçá, jamais venha realmente a existir, algum dia, neste nosso mundo: seu modelo, diz ele, talvez encontre-se erigido apenas no céu (ἐ*ν οὐ*ρανῶ~/ ἰσως παραδειγμα ἀ*νακτεῖται), para os que quiserem contemplá-lo e, contemplando-o, fundar uma cidade semelhante em si mesmos. De resto, arremata o filósofo, pouco importa que essa cidade exista ou não: é pelas suas normas, e não pelas normas de outra cidade qualquer, que o sábio “pautará seu comportamento”.¹⁸

Pois bem, o que devemos entender por essas curiosas asserções finais de Sócrates acerca do estatuto da cidade justa? Que sentido derradeiro elas encerram? Antes de mais nada, acreditamos que elas deixam claro o fato de que a cidade justa delineada pelo *lógos* na *República* não é um programa político destinado a uma aplicação histórica, mas um modelo ético cuja realização só é possível na alma do homem perfeitamente ordenado, isto é, na alma do filósofo. Ora, culminando na afirmação de que o modelo da cidade justa não pode ser realizado na própria cidade, mas apenas na alma do filósofo, a *República* culmina inequivocamente numa utopia, isto é, no reconhecimento da impossibilidade histórica da forma política perfeita. Mas, como viu Strauss, ao culminar em uma utopia, ou na aceitação de que a forma política perfeita é incompatível com a cidade, a *República* nos desvela, igualmente, de uma forma muito sutil, a verdadeira intenção que habita suas entrelinhas: trata-se não tanto de descrever a organização do melhor regime possível quanto de demonstrar os limites essenciais da vida política, quer dizer, de demonstrar que a cidade é estruturalmente incapaz de realizar a verdadeira justiça ou excelência humana. Nas palavras do próprio Strauss, “como Cícero observara, a *República* não traz à luz o melhor regime possível, mas, antes, a natureza das coisas políticas – a natureza da cidade. Na *República*,

¹⁷ Cf. L. Strauss, *The city and man*. Chicago: University of Chicago Press, 1978, pp. 124-125

¹⁸ *República* IX, 592 a-b.

Sócrates esclarece qual caráter a cidade deveria possuir a fim de satisfazer às mais altas necessidades humanas. Mas deixando-nos entrever que a cidade construída em consonância com essa exigência não é possível, ele nos leva a ver os limites essenciais, a natureza da cidade”.¹⁹ A *Republica* indica, portanto, as limitações de toda ação e planejamento políticos, e, através disso, o caráter essencial ou a natureza das coisas políticas. Seu intuito é mostrar que o objetivo final visado pela vida política – a consecução da verdadeira excelência e da verdadeira justiça – não pode ser realizado nas fronteiras da própria vida política, mas apenas por uma vida consagrada à busca da contemplação e da verdade, isto é, apenas pela filosofia. O que nos permite concluir, pois, que a *República* não é, realmente, uma obra sobre o melhor regime ou sobre a melhor forma de organizar a cidade, mas, sim, um sutil elogio da vida filosófica, uma espécie de protréptico que, valendo-se da linguagem da política, visa justificar a prática da filosofia diante do tribunal da cidade.

Ora, essas notas nos permitem, agora, entender melhor qual é, efetivamente, o real significado das relações que vigoram entre a *República* e as *Leis*. Pelas análises desenvolvidas acima, percebemos que não se trata nem de uma ruptura nem de uma simples continuidade, e erraríamos ao equacionar o problema da diferença entre esses dois diálogos dessa forma. E isso pela simples razão de que *as duas obras abordam assuntos e temas diferentes da filosofia política*. Com efeito, a *República*, como vimos há pouco, não trata da prática política efetiva, isto é, dos detalhes da organização do bom regime, mas busca explicitar a natureza das coisas políticas, isto é, as limitações essenciais da cidade, através da demonstração de que uma completa realização da justiça não é possível nas fronteiras da própria cidade, mas apenas por uma vida dedicada à filosofia e à contemplação. Já as *Leis*, pelo contrário, fazem dos detalhes da prática política seu objeto privilegiado, e buscam não mais legitimar a filosofia a partir da demonstração dos limites da *pólis*, mas sim *descrever o caráter da melhor ordem política compatível com a história e com a natureza do homem*. Por outras palavras, a *República* desenvolve uma reflexão política negativa que, desnudando os limites da cidade, os limites da política, culmina no elogio da vida filosófica; as *Leis* deixam em segundo plano o elogio da filosofia e se entregam à tarefa de tentar pensar *o que é possível realizar no plano da vida política efetiva*, mediante a

¹⁹ L. Strauss, *The city and man...*, p. 138.

delimitação do caráter do melhor regime adaptado às condições reais do devir humano. Sem dúvida, o ensinamento político da *República*, trazendo à tona os limites da cidade, é um trabalho teórico preliminar essencial para se pensar o que é possível realizar na prática política efetiva; mas esta última tarefa – determinar as possibilidades da prática política efetiva – não é levada a cabo nas páginas da própria *República*: ela é desenvolvida tão-somente nas *Leis*.²⁰

Consideradas as coisas a partir desse prisma, pode-se dizer então que as *Leis*, ao manifestarem uma orientação mais prática e se concentrarem de forma privilegiada na descrição do melhor regime possível, do melhor regime compatível com a natureza do homem e da cidade, são um diálogo “mais político” que a *República*, isto é, um diálogo mais próximo das realidades políticas ordinárias, tais como elas se dão a conhecer na experiência política cotidiana. Isso equivale a dizer que as *Leis*, assumindo a tarefa de confrontar todos os problemas práticos e teóricos envolvidos na tarefa de fundar efetivamente uma cidade, promovem uma radical “politização” do pensamento platônico.²¹ A nosso ver, um indício importante desse movimento de “politização” pode ser identificado a partir da comparação do próprio contexto dramático que serve de pano de fundo para as duas obras. Com efeito, a discussão desenvolvida por Sócrates na *República* acerca da natureza da justiça se passa toda ela, como é sabido, no recinto de um *oikos*, ou seja, num ambiente estritamente doméstico ou familiar, mais precisamente, na casa de um velho meteco (isto é, na casa de um homem destituído de direitos políticos e, portanto, sem qualquer influência nas decisões públicas), situada num lugar fora da cidade (no Pireu). Ou

²⁰ É o que considera Th. Pangle, *The Laws of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. Chicago: Chicago University Press, 1988, pp. 376-377: “The *Republic* teaches about politics by examining the nature of justice, which appears to be the goal of political life, and by showing that the full realization of justice is impossible in politics. In this way the *Republic* circumscribes and defines the limitations of politics. Thus the central discussion in the *Republic* is the essential prelude, but only the essential prelude, to a study of what can be achieved through political action in the best circumstances. Plato elaborate that study in the *Laws*, where he presents a philosopher engaged in giving direct advice to the founder of an actual political community”.

²¹ É o que propõe A. Laks, “Prodige et médiation: esquisse d’une lectures des *Lois*”..., p. 16: “par contraste avec la *République* et le *Politique*, les *Lois* sont politiques d’un bout à l’autre, résolument et sans atermoiement, même si les difficultés de la tâche législative sont soulignées, et qu’un certain désespoir perce parfois (...) Dans cette mesure, on peut parler à leur propos d’une ‘politisation’ de la pensée politique de Platon. Une des manifestations les plus impressionantes de cette politisation est que les *Lois* parcourent en son entier l’arc qui va des principes de la politique jusqu’à leur spécification détaillée”. Ver igualmente as observações de J.-F. Balaudé, “le triptyque *Republique, Politique, Lois*”. In idem (éd.), *D’une cité possible...*, pp. 32-33.

seja, a discussão socrática da *República* é uma discussão essencialmente privada; ela não tem nem pretende ter um alcance político imediato. Ora, nas *Leis* observamos uma mudança radical de atmosfera, pois nessa obra a discussão não se desenvolve mais no recinto fechado de um *oikos*, mas, ao contrário, em um contexto eminentemente político: de fato, as personagens do diálogo estão engajadas em uma situação política realmente efetiva – a fundação de uma nova cidade – e, no âmbito dessa situação política efetiva, exercem uma atividade política efetivamente concreta – a elaboração de um código de leis para a cidade a ser fundada. Estamos, pois, inequivocamente, nesse último caso, diante de um acontecimento político por excelência – a instituição de uma nova *pólis* – e não mais no terreno meramente doméstico de um debate privado. Levando em conta essa importante diferença de contexto ou de cenário, poderíamos então considerar que as *Leis* são não apenas um diálogo mais político que a *República*, mas mesmo o único diálogo realmente político de Platão, pois elas são o único diálogo platônico em que a personagem principal exerce uma atividade política realmente efetiva.²²

Ora, dizer que as *Leis* são um diálogo mais político ou pragmático que a *República* equivale a dizer que elas são também, pelo menos aparentemente, um diálogo menos “filosófico”. De fato, ao longo das *Leis*, Platão evita cuidadosamente abordar de forma explícita e mais aprofundada questões teóricas mais complexas como a dialética e as *Idéias*, e menciona a filosofia apenas uma única vez em todo o texto, em uma passagem isolada do livro IX, em que o Estrangeiro, querendo comparar a prática do legislador à prática dos médicos de homens livres, observa que estes últimos “se valem de argumentos próximos do filosofar” (ταῦ φιλοσοφειῶν ἐγγυῶς ἐρωμένων ταιῶ λογισ).²³ Em contrapartida, o filósofo não

²² Tal é a opinião de L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*. Paris: Vrin, 1990, p. 35: “Les Lois est l’ouvrage le plus politique de Platon. On peut même dire qu’il s’agit de son seul ouvrage politique, car le personnage principal de ce dialogue, l’étranger d’Athènes, y édifie un code de lois pour une cité sur le point d’être fondée, c’est-à-dire exerce effectivement une activité politique. Dans la *République*, Socrate fonde une cité en paroles, c’est-à-dire pas en acte; en conséquence, la *République* n’expose pas en fait l’ordre politique le meilleur, elle met plutôt en lumière les limitations, les limites, et avec elles la nature, de la politique (Cicéron, *République*, II 52)”. Perspectiva semelhante é defendida por R. F. Stalley, *An introduction to Plato’s Laws...*, p. 22: “The Laws is largely concerned with these practical problems of making a good life possible in the world as it actually is. The *Republic*, on the other hand, has nothing to say on these matters and restricts itself to describing a community in which human imperfections have been abolished. So if we are interested in Plato’s political theory – that is, in his answers to what we now understand as political problems – it makes sense to regard the *Laws* as the primary source while treating the *Republic* as a kind of prolegomenon designed to set out the underlying principles”.

²³ *Leis* IX, 857 d.

hesita em tratar de assuntos mais triviais como a regulamentação dos funerais e dos registros de propriedade, a organização de festivais de dança e de competições atléticas, os banquetes, a drenagem de água nas áreas rurais, etc. Por outro lado, essa atmosfera aparentemente pouco filosófica do diálogo é reforçada pela própria escolha dos personagens que são responsáveis pela ação da obra. Com efeito, as discussões presentes nas *Leis* são travadas entre um Estrangeiro de Atenas e dois cidadãos dóricos exemplares: Clínias, o cretense, e Megilo, o espartano. Enquanto o Ateniense aparece visivelmente como um porta-voz de Platão,²⁴ e, portanto, como uma máscara para o filósofo, Clínias e Megilo são apresentados como dois velhos profundamente fiéis às tradições de suas cidades, dotados de um grande interesse pelos problemas legislativos, mas destituídos de qualquer familiaridade com a filosofia. Os interlocutores do Ateniense são, assim, o oposto do que eram Gláucon e Adimanto na *República*: eles não possuem uma natureza filosófica e são alheios aos procedimentos do pensamento abstrato e da dialética, preferindo, de um modo geral, as soluções mais convencionais.²⁵ Isso significa, pois, que, tanto por seus temas quanto por seus personagens, as *Leis* assumem uma orientação resolutamente prática e política e que a filosofia, em suas páginas, não será, por conseguinte, um objeto privilegiado de debate, ou, por outra, que a filosofia, em suas páginas, aparecerá apenas de uma forma indireta ou disfarçada, através da mediação das próprias coisas políticas. O caráter aparentemente menos filosófico das *Leis* indica, assim, não que a filosofia esteja ausente da obra, mas que a filosofia aí será apresentada de uma forma mais política, de uma forma pública, de uma forma mais próxima da vida normal da cidade. As *Leis* apresentam, portanto, a filosofia política de Platão da maneira mais completa possível, isto é, elas

²⁴ Cf. Cícero, *De legibus* I, V, 15

²⁵ Cf. V. Brochard “Les Lois de Platon et la théorie des Idées”. In idem, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 1954, pp. 154-157; A. Castel-Bouchouchi, *Platon. Les Lois...*, pp. 36-37; R. F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws...*, pp. 9-10. V. Brochard salienta corretamente que a inexperiência filosófica de Clínias e Megilo se manifesta em vários momentos do diálogo, mas que ela aparece sobretudo no contexto do livro X, quando o Estrangeiro, visando desenvolver uma demonstração da existência dos deuses, interrompe o procedimento dialógico seguido até ali, pára de interrogar seus interlocutores e passa a dialogar consigo mesmo: “Lorsque, au livre X, [l'Étranger] est forcé d'entrer dans une discussion un peu abstraite, touchant l'existence de dieux, par égard pour ses interlocuteurs, il change tout à coup la marche du dialogue, il cesse de les interroger, parce qu'il les sait incapables de lui répondre, il parle en son propre nom, ou comme s'il ne pouvait renoncer tou à fait à l'habitude du dialogue, il intrduit un personnage secondaire, un jeune homme auquel il adresse des remontrances et dont il veut redresser les préjugés” E Brochard conclui: “On comprend que s'adressant à de tels interlocuteurs, Platon se soit interdit de parti-pris toute allusion à des doctrines abstraites et difficiles, tou à fait étrangères au débat et que ses auditeurs n'auraient pas comprises”

apresentam o aspecto público da filosofia platônica, o aspecto da filosofia platônica quando esta finalmente intervém e se manifesta no contexto da vida política concreta.²⁶

Esse caráter e essa atmosfera visceralmente políticos das *Leis* explicam o aparecimento, nelas, de um elemento que é, a nosso ver, a principal marca de distinção entre o seu ensinamento político e o ensinamento político da *República*, a saber, a extraordinária importância concedida à lei escrita, ao *nómos*, como mecanismo de organização da vida política e social. Segundo a opinião praticamente unânime dos comentadores, temos aí, sem dúvida, a diferença mais visível entre os dois diálogos. Com efeito, enquanto na *República*, como vimos, a lei está praticamente ausente das discussões, não havendo, na cidade elaborada por Sócrates, um verdadeiro sistema legislativo, nas *Leis*, ao contrário, a lei está evidentemente no centro de todos os debates e o *nómos* é assumido como o fundamento mesmo de toda vida política. Nesse sentido, vemos que o princípio fundamental que organiza as discussões das *Leis* é justamente o princípio constitucional da soberania da lei, isto é, o princípio de que os governantes devem estar estritamente subordinados, no exercício de suas funções, à impessoalidade da norma legal, e não a norma legal aos interesses dos governantes. Partindo desse axioma político fundamental, as *Leis* desenvolvem com grande rigor um verdadeiro sistema legislativo, um genuíno código legal, cujas múltiplas ramificações são destinadas a regulamentar quase todos os aspectos da vida social.²⁷ Esse intenso *élan* legislativo é extremamente detalhado e manifesta o grande conhecimento de Platão das leis e instituições históricas da Grécia de seu tempo;²⁸

²⁶ Cf. O. Berrichon-Sedeyen, "Présentation". In L. Strauss, *Argument et action...*, pp. 26-27.

²⁷ O código legislativo elaborado pelas *Leis* foi projetado, ao que tudo indica, como um programa destinado a uma possível aplicação histórica, o que manifesta, mais uma vez, o caráter profundamente prático do diálogo. Com efeito, é sabido que a Academia platônica era não apenas uma escola filosófica, mas também um centro de estudos de jurisprudência, de forma que muitos de seus membros eram solicitados para o trabalho de redação e codificação de leis em cidades recém-fundadas. É razoável pensar, portanto, que o sistema jurídico das *Leis* tenha sido composto para funcionar como um modelo para esses eventuais legisladores da Academia. Como observa G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 9, "The Academy was widely recognized as a place where men were trained in legislation, and from which advisers could be called upon when desired. It is easy therefore to understand why Plato should have devoted the closing years of his life to the composition of such painstaking piece of hypothetical legislation as the *Laws*. It expresses one of the main interests of his philosophical mind; and it may also have been intended as a kind of model for use by other members of the Academy". Ver também o que o mesmo autor diz em "The Demiurge in Politics: the *Timaeus* and the *Laws*". In *Proceedings of the American Philosophical Association* 27 (1953-54), p. 20 e as observações de M. Isnardi Parente, "Nomos e basilea nell'Academia antica". In *Parola del passato* 12, p. 405.

²⁸ Um bom estudo das fontes históricas das instituições jurídicas das *Leis* pode ser visto em L. Gernet, "Les Lois et le droit positif". In *Platon. Œuvres complètes*. Tome XI. Paris: Belles Lettres, 1951. Mas o trabalho de

mas erraríamos ao reduzi-lo a um trabalho meramente pragmático de jurisprudência e legislação comparada, pois, em seu complexo desenvolvimento, ele se acompanha de uma *reflexão consistente acerca do mesmo estatuto da norma legal*, isto é, de uma reflexão consistente acerca das relações que a lei, como princípio intermediário entre o melhor e o possível, deve entreter com a razão, por um lado, e com a cidade e a história, por outro. Isso significa, então, como viu muito bem Laks, que as *Leis* são, na verdade, uma obra de estrutura dupla, que encerra em si duas abordagens que a tradição filosófica posterior tenderá a tratar de forma dissociada: elas constituem, de fato, ao mesmo tempo, um tratado de legislação aplicada, contendo a elaboração de *um programa legislativo detalhado*, e um texto de filosofia política, que busca empreender *uma investigação acerca dos princípios mesmos que devem presidir à atividade legislativa*.²⁹ No imbricamento dessas duas preocupações – a elaboração de um código legislativo; a análise dos princípios da política e da legislação –, a intenção do diálogo se manifesta, então, como a de tentar pensar o problema da natureza da lei e do seu lugar na organização da vida política concreta, a fim de determinar o tipo de racionalidade que ela . Mas aqui é preciso sermos mais precisos e reconhecermos que o caminho seguido pelas *Leis* foi inquestionavelmente aberto e aplainado por um outro texto platônico de fundamental importância: o *Político*.

De fato, o objeto do debate empreendido no *Político* é, como se sabe, a definição (πᾶντος) do verdadeiro monarca (βασιλευς) ou do verdadeiro homem político (ἀ*νθρω politikovς). Mas no decurso dessa discussão sobre o verdadeiro político, o diálogo é levado aos poucos a se confrontar diretamente com o problema da natureza e do estatuto da lei, e acaba por desenvolver uma reflexão aprofundada acerca do lugar e da função da norma legal no contexto da vida política efetiva, reflexão essa cujo significado é essencial para a compreensão do ensinamento político que nos é apresentado nas *Leis*. Reconstruamos, pois, brevemente, aqui, alguns pontos importantes da argumentação do *Político*, a fim de

referência nesse campo continua a ser o de G. Morrow, *Plato's Cretan City*. A historical interpretation of the *Laws*. Princeton, [1960]1993.

²⁹ Cf. A. Laks, “Prodige et médiation: esquisse d’une lecture des *Lois*”..., p. 11. Radicalizando esse raciocínio, Laks não hesita em afirmar que as *Leis* podem ser consideradas, nesse sentido, como o texto fundador de toda a filosofia política ocidental, tamanha é a originalidade com que nelas Platão soube articular a reflexão sobre os fundamentos e princípios da política com o esforço por elaborar um sistema jurídico detalhado.

tornarmos isso mais claro. A premissa fundamental que o Estrangeiro de Eléia (personagem principal do diálogo) assume como base de seu argumento é a idéia de que o exercício do poder, da *arkhé*, é não uma atividade qualquer, mas uma espécie de *téchne* ou conhecimento, que pressupõe como tal a posse de uma certa arte ou ciência para ser exercido de forma legítima, mais precisamente, a arte ou ciência política (*tevnh politikhv, politikhv e* pisthvmh*). Partindo desse pressuposto, que associa estritamente exercício do poder e ciência, *arkhé* e *episteme*, o Estrangeiro chega facilmente à concepção de que, em sendo o saber o único princípio que legitima a autoridade política, o verdadeiro rei ou homem político é apenas aquele que detém o conhecimento da ciência ou arte política, e não aqueles que de fato estão nos postos de comando ou de governo da cidade. Ou seja, é a ciência do mando, e não a simples posse do mando, que define o estatuto do genuíno governante: o fato de se estar ou não no poder é, nessa perspectiva, uma circunstância meramente contingente.³⁰

Ora, essa subordinação da atividade política às exigências da *tékhne* e da *episteme* conduz o Estrangeiro de Eléia, em um certo momento do diálogo, a uma radical desvalorização da legalidade como princípio de organização da vida comunitária e à proclamação audaciosa de que, dado que o saber é o único fundamento do exercício do poder, a melhor *politeía*, a única *politeía* reta e realmente digna deste nome (*ο*ρην διαφεροντως ει^nai kaiV movnh politeiva*), é aquela em que os governantes sábios governam de forma absoluta, independente de leis (*α!νευ νομων*).³¹ O argumento desenvolvido pelo Estrangeiro para justificar essa tese ousada e demonstrar “a retitude ou correção de um governo sem leis” (*τοV περιV τη`ς tw`n α!νευ νομων α*ρκοντων ο*ρηονθητας*)³² consiste em explicitar o caráter rígido e abstrato (*αββλου`ς*) da norma legal face à plasticidade e à flexibilidade do saber político possuído pelo monarca ilustrado. Nesse sentido, vemos o Estrangeiro de Eléia afirmar, na continuação do debate, que, embora seja evidente que a legislação é, de algum modo, uma função da arte real (*τροπον mevntoi tinaV dh`lon ο@ti τη`ς*

³⁰ *Político*, 258 b-259 b; 292 a-d

³¹ *Político*, 293 c-d: *Anagkai`on dhV kaiV politeiwn`n, wδς ε!οικε, ταυτην ο*ρηον διαφεροντως ει^nai kaiV movnhn politeivan, e`n h% / tiς α!n ευδριςκοι τουV α!ρκοντας α*ληqw`ς e* pisthmonας kaiV ou* dokou`ntας movnon, e* avnte kataV νομους e* avnte α!νευ νομων α!ρρωσι, kaiV εβκοντων h! α*κοντων, kaiV penovmenoi h! ploutou`nτες: τουτων uβπολογιστων ou* δεVn ou* damw`ς ει^nai kat`ou* demivan ο*ρηονθητα.*

basilikh`ç e*stin hē nomoqetikhv), o melhor é conceder força não às leis, mas ao homem real dotado de sabedoria (toV d'al'riston ou* touVç novmous e*stiVn i*scuvein a*ll'al'ndra toVn metaV fronhvsewç basilikovn).³³ E isso, segundo o homem de Eléia, porque, enquanto o governante sábio é capaz determinar, em cada caso, graças à plasticidade de seu saber, o que é mais vantajoso e melhor para seus súditos, a lei, por ser um enunciado geral e abstrato, “jamais poderá prescrever de forma rigorosa o que é mais excelente e mais justo para todos, abarcando ao mesmo tempo o que é mais conveniente ” (novmoç ou*k a*n pote duvnaito tov te al'riston kaiV toV dikaiovtaton a*kribw`ç pa`sin a@ma perilabwVn toV bevtiston e*pitavttein).³⁴ Ou seja, enquanto o governante sábio pode ver o particular e, graças a essa visão, identificar o que é melhor em cada situação concreta, a lei, por ser um comando simples e abstrato (αἴθρου`n), é incapaz de se adequar às múltiplas e variegadas circunstâncias que caracterizam a vida política concreta, que, como tais, jamais são simples ou abstratas. Há, assim, uma discrepância estrutural entre a simplicidade da lei e a complexidade dos fenômenos políticos.³⁵ Eis por que o monarca sábio fará tabula rasa de todos os códigos escritos e atuará na cidade como um piloto de navio (kubernhvthç) para seus navegantes, isto é, “não instaurando leis escritas, mas fornecendo sua própria arte como lei” (ou* gravmmata tiqeiVç a*llaV thVn tevcnhn novmon parecovmenoç).³⁶ A consequência que se depreende dessa argumentação é, então, a de que o melhor regime político, o governo do homem sábio, será, literalmente, um *imperium legibus solutum*, isto é, um governo independente de qualquer restrição legal.

Mas, como nos mostra a seqüência do diálogo, o Estrangeiro de Eléia é perfeitamente ciente do caráter problemático desse governo absoluto e anômico do sábio e, na continuação de sua argumentação, no-lo apresenta como uma espécie de situação-limite da vida política. A razão disso, segundo o Estrangeiro, é que é extremamente improvável que possamos encontrar entre os homens um governante superior no corpo e na alma aos

³² *Político*, 293e- 294 a.

³³ *Político*, 294 a.

³⁴ *Político*, 294 a- b

³⁵ *Político*, 294 c- 296 d.

³⁶ *Político*, 297 a-b: w@sper oē kubernhvthç toV th`ç newVç kaiV nautw`n a*eiV sumfevron parafulavttwn, ou* gravmmata tiqeiVç a*llaV thVn tevcnhn novmon parecovmenoç swvzei touVç sunnavtaç, ou@tw kaiV kataV toVn au*toVn trovpon tou`ton paraV tw`n ou@twç al'rcein dunamevwn o*rqhV givnoit'aln politeiva. thVn th`ç tevcnhç r*wvmhn tw`n novmwv parecomevwn kreivttw;

seus súditos, capaz de governar com ciência e virtude (met'a*reth`ç kaiV e*pisthvmhç alrconta), usando a prerrogativa do poder absoluto em estrita conformidade com a visão da justiça. Ora, na ausência desse governante perfeito, a existência de uma autoridade absoluta ou independente de leis torna-se algo extremamente perigoso para a cidade, de vez que os indivíduos comuns que a ela acedem podem ceder a tentação de usá-la para satisfazer seus próprios interesses, arrastando a comunidade para as fronteiras da tirania.³⁷ Dada essa dificuldade, e a fim de evitar a emergência de um poder arbitrário, o Estrangeiro se vê obrigado, então, a reconhecer o caráter transcendente da *politeía* reta, que passa a ser vista como um paradigma essencialmente regulador, do qual as formas políticas históricas não passam de simulacros imperfeitos. Ao mesmo tempo e em conseqüência da mesma linha de raciocínio, ele é levado a restaurar a importância política do *nómos* e a propor o recurso secundário (*devuteron*) das leis como mecanismo de organização da vida civil, exigindo que os fundadores estabeleçam nas cidades comuns a supremacia inviolável dos códigos escritos como princípio de governo.³⁸ Essas leis, evidentemente, seriam um mal menor face à possibilidade de manifestação de um tirano ou de um governo puramente autoritário e violento. Mas, diz o Estrangeiro, desde que elas sejam estabelecidas por homens de conhecimento (*οἱβ ει*dwteç*), por legisladores sábios, poderíamos dizer, elas podem funcionar como uma imitação da verdade (*mimhvmta th`ç a*lhvqeiaç*) do paradigma da *orthé politeía*, imitação essa através da qual as cidades históricas reproduziriam, no plano do dever, a excelência da única ordem política reta e ideal.³⁹ A legislação representa, assim, na falta do governante perfeito, capaz de administrar a cidade “com ciência e virtude”, uma segunda alternativa, um *second best*; mas essa segunda alternativa, caso instituída sob a inspiração do saber, define-se como o sucedâneo mimético mais adequado do regime político perfeito.⁴⁰

³⁷ *Político*, 301 b-e

³⁸ *Político*, 293 e; 297 b-e;

³⁹ *Político*, 300 b-c

⁴⁰ Sobre essas questões, ver nosso artigo “Tempo dos homens, tempo dos deuses: mito e história no *Político* de Platão”, publicado em *Kriterion* 107 (2003) pp. 37-50. Ver também as análises de N. Bignotto, *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998, pp. 111-114, de J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque...*, pp. 188-194 e de M. Isnardi Parente, “Nomos e basileia nell’Academia antica”. In: *Parola del passato*, 12 (1959) pp. 401-405.

A argumentação do *Político* desemboca, assim, como se vê, no explícito reconhecimento de que uma completa transcrição da *orthé politeía* na imanência do tempo histórico é um evento improvável e na conseqüente proclamação de que a soberania da lei deve ser instituída, pois, na cidade como uma garantia contra o risco da tirania e do poder arbitrário. A seu modo, portanto, o *Político* nos fornece um ensinamento que, tal como o ensinamento da *República*, aponta para os limites essenciais da vida política, isto é, para o fato de que uma racionalização completa da cidade é impossível e de que, por conseguinte, uma clivagem entre o melhor e o possível (ou seja, entre a cidade tal como ela deveria ser e a cidade tal como ela é) sempre existirá no terreno das coisas humanas. O que nos interessa observar, porém, quanto ao significado desse diálogo, é que com sua conclusão acerca da necessidade do governo da lei, ele prepara, como dissemos, o caminho a ser desenvolvido minuciosamente em momento posterior pelas *Leis*, cujo principal objetivo é justamente descrever o modelo de uma ordem política inteiramente regida pela supremacia do *nómos* ou da norma legal. Nesse sentido, pode-se dizer que o *Político* constitui um verdadeiro preâmbulo teórico ao imenso discurso jurídico e legislativo desenvolvido pelas *Leis*.

Na verdade, em um trecho crucial do livro IX (um trecho que constitui precisamente o próêmio da legislação contra as agressões físicas), as *Leis* chegam mesmo a reproduzir, de uma forma extremamente densa e condensada, todo o complexo movimento argumentativo do *Político*, enunciando como se dá a passagem de uma ilegalidade ideal à legalidade necessária. O ponto de partida da reflexão contida nesse passo é a idéia de que é preciso dar leis aos homens e forçá-los a viver de acordo com preceitos legais, pois caso contrário eles em nada se diferenciarão dos mais selvagens animais ($\text{novmouç a}^* \text{nqrwvpoič a}^* \text{nagkai} \grave{\text{on tivqesqai kaiV zh`n kataV novmouç h! mhdeVn diafevrein tw`n pavnth/ a}^* \text{griwtatw`n qhrivwn}$). Isso significa que a lei é aquilo que deve ser estabelecido como o fundamento mesmo da sociabilidade humana, na medida em que ela é o princípio que permite demarcar a civilização da barbárie. Como esclarece imediatamente Platão na continuação do texto, a razão dessa necessidade de estabelecer leis como princípio do governo dos homens reside na fraqueza congênita da natureza humana, que é incapaz de conhecer o que é benéfico para si mesma no que diz respeito às coisas políticas e que, mesmo conhecendo o que lhe é benéfico em termos políticos, é impotente para agir em conformidade com as exigências desse conhecimento,

tendo em vista a realização do melhor. Explicitando melhor seu ponto de vista, Platão nos faz ver que é preciso observar duas coisas quanto a essa questão: em primeiro lugar, que é difícil que os homens compreendam que o objetivo da verdadeira arte política é cuidar não do particular, mas do que é comum, porquanto o comum mantém a cidade unida, enquanto que o particular a desagrega, e que, por conseguinte, é do interesse de ambos – do comum e do particular – que o público seja melhor estabelecido do que o privado. Em segundo lugar que, dada a falta de domínio de si que caracteriza os homens, mesmo que um indivíduo fosse capaz de chegar à compreensão fundamental da arte política no que concerne à correta relação entre o público e o privado, se acaso ele chegasse a dispor de um poder autocrático e sem controle sobre a cidade (ἀ*νυευqυnovς te kaiV au*tokravtwr alrxh/ th`ς povlewς), isto é, de um poder não limitado por leis, sua natureza mortal o levaria inexoravelmente a querer sempre mais e a buscar seus próprios interesses (ε*πιV pleonexivan kaiV i*διοπραγιαν h̄q̄ qnhthv fuvsiq̄ au*τοVn ο̄βρημhυσει α*ειV) e, fazendo com que ele fugisse irracionalmente das dores e perseguisse os prazeres, arrastaria, enfim, toda a cidade para a ruína. Ou seja, a natureza humana ordinária é de tantas maneiras escrava que praticamente nenhum indivíduo é capaz de manter a posse de uma autoridade absoluta sem se corromper, isto é, sem se encher de cobiça e *pleonexía*. É verdade que se um homem surgisse na cidade, graças a uma assistência divina, dotado de um perfeito conhecimento das coisas políticas e capaz de agir sempre em estrita conformidade com as exigências desse conhecimento, seria um erro sujeitá-lo à autoridade e ao controle de qualquer norma legal, porquanto “nenhuma lei nem ordem é superior ao saber” (ε*πιστημης γαVr ουλτε νομoς ουλτε ταξις ου*δεμiva kreivttwn), nem é “lícito que a razão seja serva ou escrava de coisa alguma” (ου*deV qevmic̄ e*στιVn nou`n ου*denoVς ūβρηκoον ου*deV dou`lon). No entanto, Platão se mostra aqui, como no *Político*, perfeitamente ciente da dificuldade dessa situação política extraordinária e reconhece que o advento desse homem excepcional à frente da cidade – perfeita encarnação de uma razão livre e soberana – é, na realidade, uma possibilidade extremamente remota. Ora, não sendo, pois, possível essa epifania da razão pura no plano da vida política concreta, nós devemos excluir a soberania do homem como princípio de governo e escolher, por conseguinte, como instrumento de organização da cidade, um segundo recurso – a lei e a ordem, que vêm e observam a maioria dos casos, mas que não podem abarcar tudo (διοV dhV τοV deuvteron

αιἰρετερον, ταυτιν τε καιν novmon, αἰα dh toV meVn wες e*piV toV poluV oερα`/ καιV blevpei, toV d'e*piV pa`n a*dunatei`)). Tal é a solução mais razoável a ser implementada nas fronteiras da *pólis*, pois é a única solução realmente eficaz contra o perigo da emergência de um poder arbitrário, isto é, contra a emergência de um poder inteiramente entregue aos interesses privados.⁴¹

Na esteira do *Político*, as *Leis*, portanto, reiteram a necessidade da legalidade como um mecanismo imprescindível de regramento da sociabilidade humana e, alijando o governo do homem como uma alternativa política problemática, fazem o elogio do governo da lei como aquele princípio que, na falta do governante perfeitamente racional, é condição *sine qua non* de manutenção da ordem e da sobrevivência do corpo político. A soberania do *nómos* é, assim, mais uma vez, afirmada como um mecanismo de substituição, como um *pis-aller*; mas, considerado o caráter precário da natureza humana e das coisas políticas, ela se mostra como a opção institucional mais adequada para reger o funcionamento da vida civil. Na formulação de Romilly, “a lei permanece um sucedâneo, mas esse sucedâneo passa à frente de todos os bens humanos”. Fiel a essa perspectiva, Platão, nas *Leis* se lançará, então, à descrição de um regime político inteiramente controlado por um sistema jurídico-legislativo detalhado, cujas regulamentações abarcarão quase todos os aspectos da existência comunitária, da vida familiar e doméstica à organização dos órgãos públicos. Como dissemos antes, essa ênfase na legislação como o “supremo instrumento de salvação moral da sociedade”⁴² e como instância soberana destinada a regulamentar todo o funcionamento da vida política define um deslocamento de perspectiva em relação à *República* e constitui o indício mais evidente do radical processo de “politização” sofrido pelo pensamento platônico no contexto das *Leis*. Com efeito, pode-se dizer que a preocupação jurídico-legislativa das *Leis* nos revela que, nesse diálogo, não se trata mais apenas de indicar os limites essenciais da cidade, mas sim de delimitar o que é possível realizar na prática efetiva, isto é, o que é possível realizar no interior da cidade tal como ela é, mediante a confrontação de uma situação política realmente concreta, a saber: a elaboração de um código legal para uma colônia prestes a ser fundada. Isso significa que as *Leis*, com seu minuciosa *nomothésia* e suas ricas análises históricas e sociais, possuem

⁴¹ *Leis* IX, 874 e-875 d.

⁴² T. Saunders, *Plato. The Laws...*, p. 27.

uma importância decisiva no interior do *Corpus*, na medida em que elas fornecem ao leitor dos diálogos a palavra final e definitiva de Platão acerca daquele que é, quiçá, aos olhos do filósofo, o problema político fundamental: o problema da fundação do melhor regime possível ou do melhor regime compatível com as limitações da história e da natureza humana.

Pois bem, dizer que as *Leis* pretendem descrever o caráter do melhor regime adaptado às condições precárias da história e da natureza humana significa dizer, em termos platônicos, que as *Leis* pretendem pensar as relações que a razão e a virtude podem entreter com o mundo instável e imperfeito da vida política. Nessa perspectiva, a busca do melhor regime possível, nas *Leis*, pode ser entendida, então, como uma genuína reflexão sobre os princípios da *demiurgia política*, isto é, como uma genuína reflexão sobre os princípios políticos que devem orientar o legislador na sua tarefa de ordenar da melhor maneira possível a matéria histórica que lhe é oferecida pela cidade. Ou seja, trata-se de pensar as possibilidades de organização e racionalização da *pólis*, no intuito de compreender como e em que medida um certo grau de excelência ou *areté* pode ser incorporado à instabilidade e à imperfeição da sociedade política. Tal reflexão, segundo cremos, é uma novidade teórica própria das *Leis* e traz um complemento essencial ao ensinamento político oferecido pela *República*. Com efeito, a *República*, como afirmamos antes, trazia à luz os limites da política e, com isso, deixava claro que a consecução da verdadeira justiça – ou da verdadeira excelência – na medida em que dependia da filosofia, não era possível nas fronteiras da cidade, mas apenas na alma do filósofo. Todavia, poder-se-ia perguntar agora: se a perfeita virtude ou razão não podem ser realizadas integralmente na esfera da cidade, se a verdadeira justiça não está ao alcance da sociedade política, qual é o tipo de racionalidade compatível com as limitações da *pólis*? E, ainda: se há alguma virtude ou racionalidade acessível à cidade, como deve ser então organizada a vida civil – do ponto de vista jurídico e institucional – a fim de poder aceder a essa virtude? Ora, tais questões, na medida em que envolvem diretamente as possibilidades efetivas da prática política, definem precisamente o problema central da *demiurgia política* e constituem o tema principal de todo o movimento argumentativo das *Leis*, que visam precisamente descrever a organização do melhor regime

possível, isto é, do regime mais virtuoso e racional dentro das limitações inerentes à natureza da história e da cidade.

Evidentemente, uma tal *démarche* política não é, de forma alguma, um exercício *in abstracto*, consumado no espaço inteiramente teórico da especulação pura, mas uma reflexão que se constrói paulatinamente, a partir de um diálogo direto com o mundo da história e da cidade. Segue-se daí, portanto, que a busca do melhor regime possível objetivada pelas *Leis* presuppõe, antes de mais nada, a aproximação do filósofo do horizonte da cidade histórica, a aproximação do homem de razão da esfera da *pólis* mundana. Ora, aproximar-se da *pólis* histórica é, contudo, aproximar-se de uma tradição, pois toda sociedade política assenta-se, de uma forma ou de outra, em um complexo de crenças e costumes autorizados (em um complexo de opiniões – *dóxai* –, na linguagem platônica), que, investido de uma autoridade ancestral, confere direcionamento às suas práticas políticas cotidianas, determinando, em cada caso, o que é bom ou mau, justo ou injusto, certo ou errado.⁴³ O que nos leva a concluir de que, para buscar o melhor regime e, eventualmente, modificar a cidade à luz de suas coordenadas, o filósofo deve, pois, partir do mundo das opiniões autorizadas, isto é, da tradição ancestral, aprendendo a inquirir e a questionar aquelas crenças que fundamentam o curso da vida política ordinária, sem contudo parecer subversivo ou perigoso aos olhos dos cidadãos mais prestigiados. Essa tarefa, evidentemente, nada tem de simples, envolvendo, antes, o desenvolvimento de uma retórica sutil e especial; mas, executando-a corretamente, o filósofo se colocará em condições de problematizar de uma forma segura a tábua de valores tradicional, abrindo caminho, por aí, para a pesquisa daquilo que é bom, justo e belo não mais apenas de acordo com o costume ou a opinião autorizada, mas de acordo com a natureza (*katav fuvsin*), isto é, em si mesmo e por si mesmo. Tal é exatamente o que Platão pretende nos mostrar no livro I das *Leis*, o qual tem por objetivo, antes de mais nada, explicitar como se faz a problematização dialética das opiniões autorizadas e, a partir daí, a passagem da tradição

⁴³ Cf. sobre esse ponto L. Strauss, *Natural right and history*. Chicago: Chicago University Press, 1971, pp. 83-84; H. C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 3ª edição, 2000, pp.16-21.

ancestral à natureza, isto é, da *doxa* social aos princípios da verdadeira ordem de valores, a ordem de valores conforme a *physis*.⁴⁴

Mas isso não é tudo: como é de certa forma previsível, a pesquisa dessa ordem de valores natural, superior à tradição, envolve decisivamente, como veremos, a referência ao complexo problema da essência da virtude moral, o qual, por sua vez, é indissociável, aos olhos de Platão, das questões correlatas da educação e da racionalidade. Eis porque três outros temas são também levantados e cuidadosamente abordados ao longo do desenvolvimento do livro I das *Leis*, a saber: a *areté*, a *paidéia* e o *lógos*. Nas páginas que se seguem, nosso principal objetivo será a tentativa de compreender um pouco melhor como todos esses pontos se articulam na reflexão platônica, mediante uma análise mais acurada da articulação desses elementos no tecido do livro I das *Leis*. Passemos, então, a essa análise.

⁴⁴ Como se sabe, o conceito de *φύσις* (que nós, modernos, vertemos precariamente por “natureza”) é uma das categorias mais importantes do pensamento grego, desde os primeiros filósofos jônicos até determinadas correntes da era helenística, como o estoicismo e o epicurismo, por exemplo. Não obstante a polissemia que é inerente ao termo, pode-se dizer que seu significado primário prende-se essencialmente à ação expressa pelo verbo *φύωσμαι*: nascer, brotar, crescer. *φύσις* designa, assim, antes de mais nada, o processo de nascimento, irrupção e desenvolvimento de uma coisa, o movimento global implicado no brotar e vir-a-ser espontâneo de algo (cf., sobre isso, P. Hadot, *Le voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de Nature*. Paris: Gallimard, 2004, pp. 35-45). Nessa perspectiva, a imagem privilegiada que é associada a esse vocábulo é a do crescimento vegetal (o substantivo neutro *τόν φυτόν* significa precisamente o vegetal em geral, árvore ou planta, e o verbo *φύτευειν* pode significar “plantar” ou “engendrar”). A grande inovação da especulação filosófica grega foi transformar o conceito de *physis* assim entendido em um termo de dicotomia, usando-o para operar uma distinção entre aquilo que surge e cresce a partir de si mesmo, em virtude de sua própria força ou atividade inata, e que é, portanto, natural, daquilo que advém graças à intervenção da ação e da técnica humanas. Ver, em relação a esse ponto, as considerações de Aristóteles em *Física* II, 192 b. Conforme viu Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p.513, n. 12, a natureza, concebida nesse sentido, passa a ser definida, então, principalmente como aquilo que se opõe ao que é convencional ou artificial, “como alguma coisa mais ampla, mais duradoura e mais poderosa do que a convenção e a arte”. O objetivo de Platão nas *Leis* consiste em tentar superar, no plano político, essa clivagem entre o natural e o convencional, mediante o esforço para se pensar a possibilidade de existência de normas que existam não apenas por convenção (*νόμος*), mas também por natureza (*φύσις*). O livro I das *Leis*, procurando realizar a passagem do que é bom e belo segundo a tradição, ao que é bom e belo segundo a *physis*, é apenas o primeiro passo dessa difícil *démarche* conceitual e reflexiva, cuja plena justificação teórica será desenvolvida, no entanto, apenas na argumentação teológica do livro X.

1.2. Da tradição à natureza: militarismo, guerra e virtude no livro I das *Leis*.

O ambiente ou o cenário escolhido por Platão como pano de fundo das discussões das *Leis* é o sul da ilha de Creta, e os personagens do debate são três homens já velhos, procedentes de três regiões diferentes da Grécia – um estrangeiro de Atenas, que permanece anônimo durante todo o diálogo, um estrangeiro de Esparta, denominado Megilo, e um nativo cretense, denominado Clínias. A situação dramática que desencadeia o diálogo é a seguinte: num dia ensolarado de verão, Clínias, Megilo e o Estrangeiro de Atenas partem em uma peregrinação da cidade de Cnossos rumo à caverna sagrada de Zeus, no monte Ida. O itinerário a ser percorrido é longo e extenuante, dado o calor sufocante da ocasião; por isso, o Estrangeiro de Atenas propõe aos seus companheiros de travessia que eles se refugiem, de quando em vez, durante a peregrinação, sob a sombra dos ciprestes sagrados que existem ao longo do caminho e busquem se entreter com uma conveniente discussão sobre questões de política e legislação, a fim de atenuar os rigores da caminhada com uma agradável troca de discursos. À sugestão do Ateniense, Clínias e Megilo não manifestam qualquer oposição, o que propicia então que o debate se inicie imediatamente, tomando como ponto de partida a investigação das legislações cretense e espartana. Mais tarde, na sequência do debate (final do livro III), essa discussão sobre leis, aparentemente episódica, mostrar-se-á, na verdade, singularmente oportuna e providencial, pois Clínias revelará ao Ateniense que é membro de uma importante comissão legislativa, encarregada pelos habitantes de Cnossos de fundar naquela região uma nova comunidade cretense. Aproveitando o feliz ensejo, ele solicitará, assim, ao Estrangeiro de Atenas para que não interrompa a pesquisa dos princípios legais até ali desenvolvida, mas que a leve ainda mais adiante, imaginando, em detalhes, a fundação de uma nova *pólis*, de modo a fornecer-lhe com isso o modelo da organização jurídica e institucional a ser adotada pela futura colônia.

Pois bem, a primeira observação que devemos fazer aqui, para procedermos a uma correta interpretação do conteúdo das *Leis*, é que essa elaboração dramática criada por

Platão nada tem de gratuito ou casual, mas constitui uma construção literária preñe de significado e perfeitamente adaptada às intenções gerais que presidem ao desenvolvimento interno da obra. Nessa perspectiva, é importante salientar, antes de mais nada, que a representação dos personagens do diálogo peregrinando em uma dia ensolarado de verão rumo a uma caverna longínqua e buscando, durante essa peregrinação, as sombras dos ciprestes para fugir ao calor do sol é um ícone deliberadamente construído para funcionar como uma imagem invertida da alegoria da caverna presente no livro VII da *República*. Com efeito, a discussão da *República* se passa toda ela à noite e, na escuridão da noite, a imagem central com que Sócrates enfeixa a mensagem essencial de seu discurso é a alegoria da caverna, isto é, a alegoria que compara a condição humana ordinária, a condição do homem ainda não consciente da possibilidade da filosofia, à miserável situação de uns prisioneiros que se encontrariam desde sempre acorrentados no fundo de uma caverna, tendo por única ocupação a contemplação dos simulacros projetados por um lume de fogo nas paredes escuras. No contexto dessa alegoria, a tarefa essencial do filósofo era definida por Platão como a de se libertar dos grilhões subterrâneos e escapar para fora da caverna (isto é, para fora da história e da cidade), a fim de poder contemplar o esplendor do dia e da luz do sol (isto é, o esplendor da verdade e do ser). Ora, nas *Leis* temos, agora, a exploração de uma imagem nitidamente contrária: os personagens do diálogo não buscam mais se movimentar do fundo da caverna para a luz do sol, mas, antes, fogem da luz do sol e marcham rumo a uma caverna. Se temos em conta a estrutura de significado estabelecida pelo livro VII da *República*, o sentido a ser extraído pelo leitor dessa representação torna-se então fácil de ser identificado: dado que a caverna é, para Platão, um símile do mundo do devir e da vida política, as discussões desenvolvidas nas *Leis* pretendem ser o verdadeiro retorno do filósofo à esfera da história e da sociedade política, a volta do filósofo ao mundo da cidade.⁴⁵

Já a escolha da ilha de Creta como cena do debate, e de um cretense e de um espartano como *dialogi personae*, também não é, por sua vez, uma escolha aleatória, mas, antes, uma opção que obedece igualmente a um desígnio preciso, perfeitamente conectado ao propósito fundamental que subjaz à composição das *Leis*. De fato, o escopo das *Leis*,

⁴⁵ Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, pp. 381-382.

como observamos acima, é a busca do melhor regime possível, do melhor regime dentro das condições precárias oferecidas pela natureza do homem e da história. Uma tal busca, contudo, como também observamos, não é um exercício abstrato, mas uma pesquisa que deve ser, pois, empreendida a partir de uma tradição histórica efetiva, e, mais do que isso, poderíamos acrescentar agora, a partir de uma tradição histórica privilegiada, cujo regime ou forma de governo fossem reverenciados pelos homens por sua qualidade política superior. Ora, Creta e Esparta satisfaziam muito bem a essas exigências, na medida em que eram comunidades aparentadas,⁴⁶ procedentes de uma das mais ilustres estirpes gregas (a estirpe dórica), e que dispunham, no contexto das *pólis* helênicas, de uma reputação política sem igual, seus regimes sendo considerados, por aquela época, como os maiores exemplos de *eu*nomia* e estabilidade institucional.⁴⁷ Grande parte dessa reputação fora, decerto, conquistada graças ao fato de que essas comunidades podiam remontar sua origem a um passado remoto e bastante recuado da história da Grécia: as leis de Creta eram tidas, realmente, pelos gregos, como as mais antigas e vetustas de toda a Hélade (*palaiotavtoi nomoi*), e as espartanas, ao que tudo indica, delas haviam derivado historicamente, de forma que uma certa ancestralidade funcionava, assim, como um índice inquestionável para a aferição de sua excelência intrínseca.⁴⁸ Porém, poder-se-ia argumentar que a mera antigüidade não é, por si só, um critério suficiente para a justificação de uma pretensão à excelência intrínseca; que nem sempre o mais antigo é o melhor e que, para que o mais antigo, o ancestral, fosse efetivamente o melhor, seria preciso que ele fosse, também, derivado dos deuses ou, ao menos, de homens que tivessem tido um contato privilegiado com os deuses. Eis por que os cretenses e espartanos acreditavam que suas leis eram não somente as mais antigas e vetustas de toda a Grécia, mas também leis reveladas, isto é, leis cuja origem podia ser remontada à intervenção exemplar e sobre-humana de seres divinos.

Pois bem, em sendo, assim, as legislações mais veneráveis e divinas de toda a Hélade, era inevitável, por conseguinte, que as legislações dóricas constituíssem o ponto de partida necessário e privilegiado de toda a discussão das *Leis*, de vez que o objetivo

⁴⁶ Platão as chama, em *Leis* 682 e, de *α*δελφαί νωμαί*

⁴⁷ Ver sobre isso as eruditas análises de G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 17-63.

⁴⁸ Cf. *Minos*, 318 b- d; 321 b. Sobre a derivação histórica das leis espartanas a partir de Creta, ver, também, Heródoto, I, 65 e Aristóteles, *Política*, II, 1271 b 20-25.

precípulo desse diálogo era exatamente, conforme observamos, a busca do melhor regime e das melhores leis possíveis. O que vem a confirmar, portanto, o que há pouco afirmamos, a saber, que a escolha das personagens e do cenário das *Leis* nada tem de gratuita, mas é, isso sim, uma escolha inteiramente simbólica e intencional: deslocando para a ilha de Creta um ateniense anônimo a fim de encetar um debate sobre legislação e regime, Platão parece estar indo, sem dúvida, à procura dos *nómoi* mais excelentes que seu mundo político lhe poderia oferecer.⁴⁹

Em verdade, a primeira pergunta dirigida pelo Estrangeiro de Atenas aos seus dois interlocutores diz respeito precisamente à origem transcendente das leis dóricas e é uma oportunidade para que eles manifestem abertamente sua convicção acerca do estatuto divino dessas leis: foi um deus ou um homem – indaga o Ateniense, com efeito, a Clíncias e Megilo – o responsável pelo ordenamento das legislações de Creta e de Esparta? (ἄρα ἢ τίς ἀ*νηρ ἠὲ θεὸς ἀπέμει*νε, ἡ* ἔχοντι, εἰλήθε τῆ*ν ἀ*τιμὴν τῆ*ς τῶ*ν νόμων δια*σκευῆς;).⁵⁰ Ao questionamento do Ateniense, Clíncias – que, dos dois interlocutores, se mostrará, ao longo de todo o diálogo, como o mais intrépido e loquaz – intervém sem demora, enunciando o que, para ele, é a resposta mais justa: foi um deus, certamente, o responsável pela criação das leis dóricas – entre os cretenses, trata-se de Zeus; entre os espartanos, de onde provém Megilo, trata-se, segundo dizem, de Apolo (ἄρα ἢ, ἡ* ἕνε, θεὸς, ἡ* ἔστιν ἡ* δικαιο*τάτη ἐ*πει*νε: παρα*μὲν ἡ*μῶ*ν Ζεὺς, παρα*δὲ Λακεδαιμονί*οις, ἀ*πό*θεν ἀ*πέ*στιν, οἰ*μαί* φαναι* τού*τους *Ἀπολλωνῆ*).

51

⁴⁹ “(...) nous pouvons imaginer que l’étranger d’Athènes est venu en Crète à la recherche des lois les meilleures. Car si le bien est l’ancien, le meilleur est le plus ancien; mais afin d’être purement et simplement supérieur à ce qui est venu après, le plus ancien doit être supra-humain, il doit être divin; les lois crétoises, cependant, sont non seulement l’ouvrage d’un dieu mais du plus grand des dieux, et elles sont apparemment les seules lois dans ce cas. Le dialogue s’ouvre conformément à cela avec l’étranger d’Athènes s’enquérant auprès d’un vieux crétois à propos des vieilles lois crétoises”. (L. Strauss, *Argument et action...*, p. 38). Ver também do mesmo autor, *What is political philosophy? And other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 29.

⁵⁰ *Leis* I, 624 a. A pergunta do Ateniense a Clíncias e Megilo é, na realidade, a frase inaugural que abre todo o debate das *Leis* e nela o primeiro termo a ser pronunciado é, curiosamente, o termo deus (θεός). Deve-se dizer, porém, mais uma vez, que não há nisso nenhuma espécie de casualidade: ao contrário, a intenção de Platão com esse procedimento parece ser a de demarcar, já desde as primeiras linhas da obra, o terreno em que o problema político e legislativo deve ser preferencialmente pensado, qual seja, o terreno teológico e religioso. Cf. E. Voegelin, *Order and history*. Baton Rouge and London: Louisiana University Press, 1983, vol. III, p. 228; L. Strauss, *Argument et action...*, pp. 36-37.

⁵¹ *Leis* I, 624 a.

A afirmação inicial de Clínias, acreditamos, possui uma relevância fundamental, pois nos revela desde já um traço importante de sua personalidade, a saber, o seu profundo patriotismo, que adere fielmente às tradições de sua terra e que crê, portanto, na origem divina das leis que regem seu país. No entanto, a fim de problematizar o valor de uma tal adesão patriótica à tradição, alguém poderia objetar que a resposta mais justa não é necessariamente a mais verdadeira; que a justiça (no sentido do respeito e da obediência às leis de seu próprio país) nem sempre implica a presença de uma verdade.⁵² Muito sutilmente, o Ateniense insinua a possibilidade desse fato no caso da resposta de Clínias, ao dar a entender que ela nos omite uma informação de importância decisiva: Clínias, com efeito, nada nos disse sobre a figura de Minos, o legislador humano; porém, recorda o Ateniense, segundo o relato homérico,⁵³ com o qual os cretenses concordam, foi Minos que, a cada nove anos, dirigiu-se ao encontro de Zeus, para dele receber, na ausência de qualquer testemunha, as sentenças inspiradas (*fhvmaç*) a partir das quais foram elaboradas as leis das comunidades cretenses.⁵⁴ Se isso é verdade, deve-se admitir então que, para outorgar suas leis à Creta, Zeus se valeu de um intermediário humano, de forma que a pretensão das leis cretenses a serem inspiradas por um deus depende *tout court* da justiça e da confiabilidade de Minos.⁵⁵ Ora, tal situação nos coloca diante de um problema, pois, segundo uma certa tradição mitológica e poética grega, Minos era um rei selvagem e injusto, cuja reputação nada possuía, portanto, de recomendável.⁵⁶ Para contornar esse problema e evitar quaisquer suspeitas quanto à origem divina das leis cretenses, Clínias recorre a um subterfúgio e evoca imediatamente a figura de Radamanto, o irmão de Minos: é verdade, afirma ele, que os cretenses se referem ao papel exercido por Minos na elaboração de suas leis; mas é também verdade que eles dizem que Radamanto foi o mais

⁵² Cf. L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*, pp. 38-39.

⁵³ *Odisséia*, XIX, 178-179

⁵⁴ *Leis* I, 624 a-b. O sentido original e primevo do termo *fhvmaç* (nominativo sing. *fhvmh*) utilizado pelo Ateniense neste passo é o de “aquilo que é mostrado”, “aquilo que é exibido”, seja por meio de palavra ou de algum outro tipo de sinal. Desse significado original derivou, posteriormente, o sentido de “revelação”, sobretudo o de revelação proveniente dos deuses e, portanto, o de oráculo ou vaticínio (*fhvmh tw~n qew~n*). Trata-se, pois, de um vocábulo carregado de conotação religiosa e que reforça ainda mais a atmosfera profundamente teológica da discussão inicial promovida pelo Ateniense sobre a origem das leis de Creta. Cf. L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe? Paris: Éditions de la Découverte, 1994, pp. 39-41.

⁵⁵ Ver Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p. 380.

⁵⁶ Ver *Minos*, 318 e.

justo de todos os homens (dikaiotaton gegonevnai), considerando que esse elogio ele, Radamanto, o recebeu merecidamente por ter outrora organizado em Creta todas as matérias de natureza judicial (taV periV taVç divkaç).⁵⁷ A conclusão a que Clínias pretende tacitamente chegar com essa alusão não é difícil de ser percebida: um homem que possui um irmão tão justo quanto Radamanto não pode ser um selvagem, e merece, pois, que lhe concedamos crédito total.⁵⁸

O Ateniense não questiona de imediato a resposta do cretense. Ao contrário, aceitando momentaneamente a pretensão das legislações dóricas à excelência divina, ele conclui que, como Clínias e Megilo se formaram em tais costumes e tradições legais (ε*η τοιουτοιç ηλqesi tevqrafqe nomikoi~ç suv te kaiV α@de), eles estariam evidentemente dispostos a se entregar, com prazer, a uma discussão sobre “regime e leis” (periv te politeivaç kaiV novmwv), falando e escutando juntos durante sua caminhada.⁵⁹ A estrada, aliás, que eles se preparam para percorrer, nota ainda o Estrangeiro ateniense, a estrada que vai de Cnossos até a caverna sagrada de Zeus, é totalmente suficiente para esse propósito, e ao longo dela existem sombras sob as árvores altas nas quais eles poderiam descansar, refugiando-se do calor sufocante do dia.⁶⁰ Clínias não faz nenhuma objeção à proposta do Ateniense e se põe prontamente de acordo com ele.

Com o aval de seus interlocutores, o Ateniense se prepara então para proceder a uma pesquisa mais aprofundada acerca do “espírito” das legislações dóricas: sendo leis divinas,

⁵⁷ *Leis I*, 624 b-625 a.

⁵⁸ Na tradição mitológica e literária grega, Minos e Radamanto eram comumente representados como dois juízes infernais, que lado a lado julgavam os mortos que chegavam ao Hades. Cf., por exemplo, *Apologia de Sócrates*, 41 a; *Górgias*, 523 e- 524 a.

⁵⁹ *Leis I*, 625 a-b. Verteremos aqui a palavra grega *politeiva* preferencialmente por “regime”, ao invés de “constituição”, que é a opção comumente adotada pelos tradutores contemporâneos. A razão para essa escolha assenta-se sobretudo no fato de que o termo *constituição* indica, na maioria das línguas modernas, um fenômeno exclusivamente jurídico ou legal, a chamada “lei fundamental de um Estado”; todavia, o termo *politeiva* abrange, em grego, um campo semântico bem mais amplo, que inclui em si não somente a idéia de “lei fundamental”, mas também a de organização ou modo de vida de uma sociedade, a partir do qual se originam tanto o seu sistema de valores quanto a sua particular distribuição do poder e das prerrogativas políticas. Nessa perspectiva, a *politeiva* pode ser entendida como a fonte das leis, de forma que um regime democrático, por exemplo, instituirá leis democráticas, um regime oligárquico, leis oligárquicas, e assim por diante. Cf. sobre isso as observações de L. Strauss, *Natural right and history*. Chicago: Chicago University Press, 1971, pp. 135-139 e Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p. 513, n. 9, para quem o vocábulo *politeiva* designa, em grego, o que poderíamos qualificar como “o princípio unificador das leis” ou, na terminologia de Montesquieu, o “espírito das leis”.

⁶⁰ *Leis I*, 625 b.

elas devem, evidentemente, ter em vista o fim mais elevado, o fim mais perfeito.⁶¹ Nessa perspectiva, o Estrangeiro de Atenas começa perguntando a Clínicas por que a lei prescreveu, entre os cretenses, instituições como as refeições em comum, os exercícios físicos e o hábito de portar armas (*kataV tiv taV sussivtiav te ufm̃i~n suntevtacen oĩ novmoç kaiV taV gumnavsia kaiV thVn tw~n o@plwn e@xin;*).⁶² A resposta que Clínicas oferece a essa questão, surpreendentemente, nada tem de ingênuo, mas, apelando para uma sofisticada espécie de realismo político, veicula uma apresentação da tradição, do ancestral, já perpassada pelo crivo de uma certa racionalidade: Clínicas não é, assim, um patriota comum, como poderíamos ser levados a pensar a partir de sua primeira resposta, mas um patriota já marcado por uma certa experiência da reflexão.⁶³ De fato, segundo ele, todas as instituições mencionadas pelo Ateniense foram dispostas em Creta, antes de mais nada, em função da guerra (*Tau~t'ou^h proVç toVn povlemon hfm̃i~n a@panta e*xhvtutai*), e o legislador cretense as estabeleceu, ao que tudo indica, sobretudo com vistas a esse fim (*kaiV pavnq' oĩ nomoqevthç, w@ç g'e*moiV faivnetai, proVç tou~to blevpwn sunetavteto*).⁶⁴ Sua intenção, ao proceder dessa maneira, prossegue ainda Clínicas, parece ter sido a de condenar a estupidez que domina as massas, as quais não compreendem o fato de que existe, por toda a vida, uma guerra contínua e ininterrupta de todos contra todas as cidades (*alnoian dhv moi dokei~ katagnw~nai tw~n pollw~n wĩç manqanovntwn o@ti povlemoç a*eiV pa~sin diaV bivou sunechvç e*sti proVç aĩpavsaiç taVç povleiç*). Ou seja, o legislador cretense descobriu, por detrás de todas experiências políticas e históricas fundamentais, a verdade nua e crua de que o que a maioria dos homens chama paz não passa, no fundo, de uma palavra vazia (*@Hn gaVr kalou~sin oĩ plei~stoi tw~n a*nqrwvpon ei*rhvnhn, tou~t'ei^hnai movnon o!noma*), e de que, na realidade e por natureza, as cidades vivem em um estado perpétuo e não declarado de conflito umas contra as outras (*tw~/ d'e!rgw/ pavsaiç proVç pavsaiç taVç povleiç a*eiV povlemon a*khvrukton kataV fuvsin ei^hnai*).⁶⁵ Eis por que ele dirigiu o essencial de seus esforços para a tentativa de erigir a guerra e a vitória na guerra em ocupações precípuas da comunidade política, no pensamento de que nenhuma posse ou

⁶¹ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 39

⁶² *Leis I*, 625 c.

⁶³ Ver Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p. 382

⁶⁴ *Leis I*, 625 d

⁶⁵ *Leis I*, 626 a.

atividade pode ser realmente aproveitada, caso não se alcance o triunfo na batalha (sem dúvida, os vencidos já não possuem nenhuma propriedade, mas todos os seus bens passam para as mãos dos vencedores).⁶⁶

O discurso de Clínias, como se vê, nada tem de ingênuo, mas pretende ser uma vigorosa lição de realismo político, que busca enraizar a legitimidade das leis belicistas de Creta na ordem objetiva da *physis*, entendida heracliteamente como um estado de guerra perene e universal.⁶⁷ Curiosamente, Clínias não faz nenhuma referência aos deuses em sua

⁶⁶ *Leis* I, 626 b.

⁶⁷ A aproximação conceitual entre o discurso de Clínias e o pensamento de Heráclito é bastante plausível. Com efeito, a idéia de que a *physis* possui um caráter fundamentalmente *polêmico* e de que, portanto, a guerra ($\rho\alpha\nu\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$) e a discórdia ($\epsilon\lambda\lambda\iota\varsigma$) são princípios universais que presidem a todos os processos do devir cósmico, é um dos traços mais marcantes da reflexão filosófica de Heráclito. Cf., por exemplo, o célebre fragmento DK B 53, que proclama a guerra como o “pai de todas as coisas” ($\rho\alpha\nu\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ $\pi\alpha\nu\tau\omega\nu$) e, sobretudo, o fragmento DK B 80, onde se lê: “é necessário saber que a guerra é o que é comum e que a discórdia é justiça, e que todas as coisas vêm a ser segundo a discórdia e a necessidade” ($\epsilon\iota^*\delta\epsilon\nu\nu\alpha\iota$ $\delta\epsilon\upsilon$ $\epsilon\rho\eta\upsilon$ $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ $\rho\alpha\nu\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ $\epsilon^*\alpha\nu\tau\alpha$ $\chi\upsilon\nu\alpha\upsilon\tau\alpha$ $\kappa\alpha\iota\upsilon$ $\delta\iota\upsilon\kappa\eta\eta$ $\epsilon\lambda\lambda\iota\nu$, $\kappa\alpha\iota\upsilon$ $\gamma\iota\nu\omicron\nu\mu\epsilon\nu\alpha$ $\pi\alpha\nu\tau\alpha$ $\kappa\alpha\tau'\epsilon\lambda\lambda\iota\nu$ $\kappa\alpha\iota\upsilon$ $\epsilon\rho\omega\nu\nu$). Mas, buscando uma maior precisão, poderíamos dizer que, mais do que na cosmologia trágica de Heráclito, a visão belicista de Clínias parece se inspirar diretamente do realismo político que comanda as análises de um outro autor grego: Tucídides. De fato, ao longo de sua obra historiográfica, Tucídides parece assumir como um princípio fundamental para a compreensão dos eventos históricos que pretende descrever a idéia de que, uma vez que não há um direito comum ou universal no plano da política exterior, as relações entre as cidades devem ser entendidas, em última análise, como relações de pura força, completamente indiferentes às considerações de ordem jurídica ou moral. Nesse sentido, o que conta, segundo o historiador, nos diferentes contatos políticos estabelecidos entre as cidades, é o poder ($\iota^*\sigma\kappa\upsilon\nu\varsigma$) possuído por cada cidade e apenas o poder, e este se manifesta, antes de mais nada, como potencial militar. Tucídides vê nesse fenômeno algo inerente à própria natureza das coisas (cf. a proclamação feita pelos atenienses aos espartanos, logo no livro I (76, 2), segundo a qual “é algo estabelecido desde sempre que o mais fraco deva se sujeitar ao mais forte” e o discurso do siracusano Hermócrates aos seus concidadãos, falando contra os atenienses: “é inteiramente escusável que devam urdir seu próprio engrandecimento. Não são os que buscam dominar que eu culpo, mas os que prontamente se submetem a eles. É universal que a natureza humana domine o que não resiste, mas também que se precaveja do ataque” [IV, 61, 5]), e encontra uma confirmação de sua perspectiva na ascensão e consolidação do imperialismo ateniense, processo que levou ao estabelecimento da hegemonia política de Atenas no mundo grego e que foi a principal causa do desencadeamento da guerra do Peloponeso. Ver, sobre essa temática, os comentários de J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque...*, p. 101-107 e W. C. K. Guthrie, *Os sofistas*. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 83-86. Pode-se dizer que toda a *História da Guerra do Peloponeso* está permeada de situações que, de uma forma ou de outra, exemplificam esse princípio da “lógica da força” no funcionamento da realidade política, mas o episódio mais ilustrativo de todos é, sem dúvida, o célebre diálogo dos Mélios (V, 85-111). De fato, nesse passo, Tucídides narra o debate travado entre os embaixadores atenienses e os governantes da ilha de Melos, comunidade que estava sendo forçada por Atenas a entrar na confederação de Delos. Os atenienses iniciam seu discurso afirmando abertamente que não pretendem aduzir considerações éticas na exposição de seus argumentos, mas que buscarão se ater a um ponto de vista estritamente pragmático, porquanto, dizem eles, todos sabem que o direito e a justiça intervêm apenas quando há igualdade de forças, mas que nos casos contrários, os fortes fazem o que podem e os fracos se submetem. Os Mélios aceitam as condições do debate estabelecidas pelos atenienses, discutindo apenas em termos de interesse ($\tau\alpha\upsilon$ $\sigma\upsilon\mu\phi\epsilon\rho\omega\nu$) e de utilidade ($\tau\alpha\upsilon$ $\epsilon\rho\eta\upsilon\sigma\iota\mu\omicron\nu$); porém, em um dado momento, cometem o erro de apelar para o direito, afirmando que, apesar de tudo, contam ainda com um possível auxílio dos deuses, pois estão do lado do direito contra a injustiça. Ao que os atenienses replicam, enunciando explicitamente o princípio de que a política é, por natureza, o reino da força: “nossa crença sobre os deuses e certo conhecimento sobre a natureza

explicação da legislação cretense: ao contrário, julgando expressar um ponto de vista que se atém apenas ao que se passa na realidade (τῷ ἐργῷ), e não a meras palavras (μόνον λόγῳ), ele avança a concepção de que, na visão do legislador, a guerra não é um acidente de percurso na história da humanidade, mas, antes, o fenômeno político mais originário e fundamental, e é em função dela que uma cidade deve, pois, ordenar a disposição de suas leis. Ao mesmo tempo, as palavras de Clíneas deixam claro, também, qual é o objetivo a que deve visar a ação de um bom legislador: trata-se não apenas de estabelecer leis e instituições, mas, acima de tudo, de transmitir à comunidade a marca de um modo de vida ou de um *éthos*, o espírito de um certo regime. Megilo, como bom espartano, concorda inteiramente com as palavras do cretense, na medida em que elas refletem o *élan* militarista e marcial dos regimes dóricos. O Ateniense, porém, buscará problematizá-las gradativamente, pondo às claras sua insuficiência interna e fornecendo, ao mesmo tempo, uma visão alternativa da ordem natural, da ordem efetivamente conforme à *physis*. A estratégia argumentativa por ele adotada para tanto consistirá em radicalizar o princípio belicista fundamental que subjaz ao discurso de Clíneas.

Inicialmente, o Ateniense busca conseguir esse efeito recuando o argumento do cretense para dentro das fronteiras da própria sociedade política: se a vitória sobre uma outra cidade é, para uma *pólis*, o maior bem, o mesmo não valeria, indaga o Ateniense, no que diz respeito a uma aldeia (κῶμη) em relação a uma outra aldeia, ou a uma família (οἰκία) em relação a outra família, ou a um homem (ἄνθρωπος) em relação a outro homem?

dos homens (no primeiro caso, é uma opinião, no segundo, uma certeza), é que, universalmente e por uma espécie de necessidade natural (ὀρθῶς φύσει ἄγκαια), o que é superior governa. Não fomos nós que fizemos esta lei, apenas fazemos uso dela e ela existirá para sempre, mesmo depois de nós... Se dispusésseis do mesmo poder, faríeis o mesmo... E os espartanos não vos ajudarão. Mais que quaisquer outros, equiparam o agradável com o bem e o interesse com a justiça". É inegável a conexão dessas idéias expressas por Tucídides com o discurso inaugural de Clíneas sobre o caráter belicista das leis de Creta. Por outro lado, não podemos encerrar esta longa nota sem antes mencionar a profunda influência que exercerá na história do pensamento político ocidental o realismo político acima descrito: para nos darmos conta disso, basta mencionarmos apenas os casos mais célebres, dos dois autores que são considerados os fundadores da filosofia política moderna: Maquiavel (para quem a soberania de um Estado se funda, antes de mais nada, na instituição de um exército profissional e especializado, e para quem, por conseguinte, um poder soberano sem aparato militar era uma *contradictio in adjectu*) e Hobbes, cujo ponto de partida é justamente a idéia de que no estado de natureza ou pré-político (*status naturae*), não havendo nenhum poder comum que obrigue os homens, todos os princípios jurídicos e morais carecem de efetividade, imperando apenas a lei da força, o que gera uma situação de violência generalizada entre os indivíduos (a famigerada guerra de todos contra todos).

Sem titubear, Clíneas concorda que sim.⁶⁸ Imediatamente em seguida, o Estrangeiro de Atenas resolve descer então até o indivíduo: e no caso de um homem isolado, pergunta ele, devemos entender que a relação que existe em seu interior é também a de um inimigo em relação a um inimigo (Αὐτῷ δὲ πρὸς αὐτὸν ποῦτερον ὄχι πολεμίων/ πρὸς πολεμίον διανοήτων;)? Entusiasticamente, Clíneas aquiesce, afirmando que o Ateniense, ao remontar assim o argumento até o seu princípio, tornou-o em consequência mais claro (τὸν γὰρ λόγον ἐπ’ ἀρχῆν ὀρθῶς ἀναγῶν σφαιστερον ἐπιήσατος), de forma que agora se descobrirá mais facilmente o que por eles foi dito há pouco, a saber, que todos são inimigos de todos em domínio público, e que na vida privada cada um é inimigo de si mesmo. Nesse sentido, a primeira e a mais nobre das vitórias, conclui ele, é a vitória sobre si mesmo (τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν πασῶν πρώτῃ τε καὶ ἀριστῇ), e a pior e, ao mesmo tempo, a mais vergonhosa de todas as coisas consiste em ser derrotado por si mesmo (τὸ δὲ ἡττᾶσαι αὐτὸν ὄχι ἑαυτοῦ πάντων ἀίσχιστον τε ἀμα καὶ κακίστον).⁶⁹

Sob essa nova base, o Estrangeiro decide retomar então o argumento (τὸν λόγον) em um sentido inverso: visto que cada um de nós, considerado individualmente, é superior ou inferior a si mesmo (ἐπεὶ γὰρ εἴ τις ἀκατὰς ἑμῶν ὅτι μὲν κρείττων αὐτοῦ, ὅτι δὲ ἡττων ἐστίν), poderíamos dizer que a mesma coisa acontece em uma família (οἰκίαν), em uma aldeia (κωμῆν) ou em uma cidade (πόλιν)? Clíneas acha que sim e complementa que a cidade onde os melhores (οἱ ἀμεινότες) vencem a multidão (τὸ πλῆθος), isto é, os piores (τοὺς εἰσρούς), essa sim pode ser considerada uma cidade superior a si mesma, e muito digna de ser louvada por uma tal vitória; mas aquela onde acontece o contrário, mereceria as coisas contrárias. Donde conclui o Ateniense que, segundo as palavras de Clíneas, uma cidade na qual a multidão dos homens injustos se associa e consegue dominar e escravizar os homens bons seria considerada ao mesmo tempo inferior a si mesma e má (ἡττων ἀμα καὶ κακή); mas aquela na qual os injustos não conseguem tal feito, seria superior a si mesma e boa (κρείττων τε καὶ ἀγαθή). Clíneas considera muito estranho (μὰ βλάστον) o que diz o Estrangeiro, mas reconhece que é necessário concordar com ele. Vê-se bem a razão do

⁶⁸ *Leis I*, 626 c.

⁶⁹ *Leis I*, 626 d-e

estranhamento de Clínias: a conclusão a que chega o Ateniense implica em uma restrição do valor da vitória militar, indicando que o triunfo na batalha e o êxito guerreiro, por si mesmos, não são um bem absoluto e incontestável, mas algo relativo, cujo mérito depende essencialmente do caráter daqueles que vencem: há vitórias que podem ser vergonhosas ou injustas.⁷⁰

O Ateniense introduz em seguida um outro argumento, no intuito de tornar ainda mais explícita essa relativização da vitória. Seu discurso tomará por objeto, agora, não mais a cidade ou o indivíduo, mas a família: não seria nada surpreendente, diz ele, que, onde houvesse um grande número de irmãos, filhos de um mesmo homem e de uma mesma mulher, muitos deles se tornassem injustos, e apenas poucos justos. Não vem ao caso, aqui, prossegue o Ateniense, saber se uma casa ou uma família devem ser chamadas de inferiores a si mesmas, quando os perversos nelas triunfam, e superiores, quando eles são nelas inferiores: a investigação presente não diz respeito à conveniência ou inconveniência das palavras (ou* gaVr euschmosuvnhç te kaiV a*schmosuvnhç rēhmavtwn e@neka taV nu~n skopouvmeqa), mas às leis, e ao que, nas leis, é correto ou errado segundo a natureza (a*ll' o*rqovthtovç te kaiV aēmartivaç pevri novmwn, h@tiç pot'e*stiVn fuvsei).⁷¹ Pois bem, sendo aceite esse ponto, poder-se-ia perguntar qual seria, então, para os irmãos acima mencionados, o melhor tipo de juiz: aquele que eliminasse os que, dentre eles, são maus, e ordenasse aos melhores a se governarem a si mesmos, ou o que preservasse a vida dos maus, ao mesmo tempo que os tornasse voluntariamente obedientes ao governo dos bons? Há ainda, segundo o Ateniense, a possibilidade de menção de um terceiro juiz em relação à virtude (trivton dev pou dikasthVn proVç a*rethVn eilpwmēn): aquele que, tomando em suas mãos esses irmãos divididos, não destruísse ninguém, mas estabelecesse a amizade e a reconciliação entre eles, outorgando-lhes leis (novmouç au*toi~ç qeivç). Clínias considera que o terceiro juiz é, de longe, o melhor,

⁷⁰ Cf. L. Staruss, *Argument et action...*, p. 40; Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p. 383. A estratégia aqui usada pelo Ateniense para operar essa relativização da vitória consiste em jogar com a ambigüidade inerente ao adjetivo kreitōtwn, que significa “o que é superior”, “o que está acima”, seja do ponto de vista físico (e então o que é superior é “o que é mais forte”) seja do ponto de vista moral (e então o que é superior é “o melhor”). O ponto central enfatizado pelo argumento do Ateniense é que a primeira noção não implica necessariamente a segunda, na medida em que podemos ser mais fortes que nossos inimigos e no entanto mostrar-nos moralmente inferiores. Cf. T. Saunders, *Plato. The Laws...*, p. 45; A. Castel-Bouchouchi, *Platon. Les Lois*, p. 285, n. 12

⁷¹ *Leis I*, 627 c-d.

pois ele é, sem dúvida, também um legislador (οἱ τοιοῦτοι δικαστῆς τε καὶ νομοθέτης).⁷² Ora, complementa o Ateniense, esse juiz certamente estabelecerá suas leis tendo em vista não a guerra, mas o seu oposto. Mais: retornando imediatamente à esfera da cidade, podemos ver que a mesma situação aí também se aplica, pois no caso de uma guerra interna, isto é, de uma sedição (στάσις), a alternativa preferível seria não que a paz civil fosse obtida com a supressão de uma parte dos cidadãos e a vitória de outros, mas sim que a amizade (φιλία) e a paz (εἰρήνη) se gerassem entre todos os membros da comunidade mediante processos de reconciliação (ὑπόμνημα διαλλαγῆς).⁷³ O que nos conduz, portanto, à conclusão de que o melhor (τὸ βέλτιον ἀριστόν), para a cidade, não é nem a guerra nem a sedição (οὐτε οὐκ πόλεμος οὐτε ἡ στάσις), mas a paz acompanhada da mútua benevolência entre os cidadãos (εἰρήνη διὰ πρῶτον ἀλλήλων ἀμα καὶ φιλοφροσύνη). Desse ponto de vista, comenta o Estrangeiro, mesmo a vitória que a cidade obtém sobre si mesma não pertence às coisas melhores (οὐκ ἄριστον), mas às necessárias (ἀναγκαῖον): de fato, assim como um corpo doente que passou por uma purificação médica é inferior a um corpo que nunca necessitou de tais procedimentos, assim também a cidade que venceu a si mesma e superou a sedição é inferior àquela que nunca passou pela experiência da guerra civil. Eis porque, arremata o Ateniense, o homem que visa primeira e exclusivamente aos conflitos externos (πρῶτον ἐκὼς πόλεμον ἀποβλεπὼν μόνον καὶ πρῶτον), jamais se tornará um genuíno político (ἀλλ' οὐδέ πολιτικὸς γενναίως ἄριστος), e nem um verdadeiro legislador (οὐδέ ἀλλ' οὐκ ἀριστὸς νομοθέτης ἀριστῶς),⁷⁴ se ele não legisla as coisas da guerra em vista da paz, mais do que as da paz por causa da guerra (εἰρήνην διὰ τὴν εἰρήνην πρῶτον πόλεμον νομοθετοῦμεν ἢ τὴν πόλεμον διὰ τὴν εἰρήνην).⁷⁵

Clínias julga que o argumento parece ter sido bem enunciado (οἱ ἄριστοι εἰρήνην ἀριστῶς); no entanto, ele confessa que se admiraria se as leis de Creta e de Lacedemônia não dedicaram

⁷² *Leis I*, 627 d-628 a.

⁷³ *Leis I*, 628 a- c.

⁷⁴ Seguimos aqui a interpretação proposta por T. Saunders, *Notes on the Laws of Plato*. University of London, Institute of Classical Studies, Bulletin supplement 28: London, 1972, p. 3, segundo a qual as expressões ἀριστῶς πολιτικὸς e ἀριστῶς νομοθέτης ἀριστῶς não fazem referência, nessa passagem, às idéias de “competência” e “perícia”, mas possuem, antes, um sentido prevalentemente ético, porquanto o que o argumento do Estrangeiro visa precisamente demonstrar é que o critério que define um bom legislador não é sua habilidade técnica, mas a correção do objetivo moral que o orienta.

todo o esforço possível em função das coisas da guerra (por outras palavras, ele desconfia que, se o argumento acima desenvolvido é verdadeiro, as leis de Creta e de Esparta não são tão perfeitas como ele inicialmente afirmara).⁷⁶ Muito habilidosamente, o Ateniense evita, porém, no presente momento, desferir uma crítica direta contra a tradição dórica, provocando um atrito aberto com seus interlocutores. Nesse intuito, ao invés de questionar diretamente o legislador cretense e sua pretensão de ter instituído um código divino, o Estrangeiro convoca para o debate o poeta Tirteu, homem expatriado que, por nascimento, era de origem ateniense, mas que se tornou cidadão naturalizado da Lacedemônia. Tirteu, diz o Ateniense, proclamou com todo o vigor a excelência na guerra como mais nobre e supremo valor, declarando que só os homens que se mantêm firmes nas batalhas e nelas triunfam são dignos de louvor.⁷⁷ No entanto, poder-se-ia objetar a Tirteu que existem pelo menos dois tipos de guerra (εἰς τὸν πόλεμον): uma, que é a mais dura e a mais difícil de todas as batalhas (ἐν τῷ πόλεμῳ ἐν τῇ πόλει), a batalha realizada no interior da cidade, chamada sedição (στάσις);⁷⁸ outra, que é a guerra meramente externa, empreendida contra inimigos vindos de fora, e que é muito mais tranqüila do que a primeira (ἐν τῷ πόλεμῳ ἐν τῇ ἀλλοτρίᾳ).⁷⁹ Tirteu, continua o Ateniense, parece ter tido em mente apenas a segunda forma de guerra, a guerra externa, e o homem que nela se sobressai; nós, porém, diríamos que, se esse homem é bom, muito melhor é aquele que se revela como o mais excelente no fragor

⁷⁵ *Leis* I, 628 c-e.

⁷⁶ *Leis* I, 628 e.

⁷⁷ *Leis* I, 629 a-b.

⁷⁸ A palavra στάσις apresenta um interessante e ambivalente conteúdo semântico. Por um lado, em seu sentido originário, o termo designa a ação expressa pelo verbo ἵστημι, isto é, “a ação de colocar de pé ou de se erguer”, “a ação de se manter”, donde provieram, por derivação, as idéias de “estabilidade” e “repouso”, por oposição a κίνησις, “movimento”, e ἵσταναι, “ação de se mover e de levar”. Como é sabido, é exatamente nesse sentido que alguns diálogos empregam o termo para definir a condição de imutabilidade e estabilidade da Idéia, em contraposição ao fluxo incessante dos objetos sensíveis (cf. *Crátilo*, 426 d; *Sofista*, 250 c, 251 e, 252 d). Por outro lado, no entanto, a palavra στάσις veio a designar também, no contexto do vocabulário político, o “movimento de sublevação” ou de “rebelião” no interior da cidade, a “sedição” ou “guerra civil”. Porém, apesar das aparências, pode-se dizer que esse último significado não se opõe de forma absoluta ao primeiro, mas nele já se encontra de algum modo contido: com efeito, da “ação de se colocar de pé ou de se erguer”, passa-se facilmente à “ação de se opor”, e, daí, às idéias de “contestação”, “divisão” e “sedição”. A fim de conservar essa tensa unidade de significado que é inerente ao vocábulo grego, J. Frère propõe traduzir *stásis*, nos diálogos platônicos, em ambos os casos, por “resistência”. Haveria, assim, segundo Frère, duas formas de resistência: a resistência (στάσις) de caráter ontológico, própria da Idéia, ou seja, a permanência ou persistência do *eidos*, e a resistência política, a oposição ou desacordo no seio da *pólis* entre facções políticas opostas. Cf. J. Frère, “Stasis. Résistance et Persistance selon Platon”. In Idem, *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*. Paris: Vrin, 1995, pp. 193-197.

da maior batalha – a sedição.⁸⁰ É o que parece dizer, decerto, um outro poeta, Teógnis de Mégara, que afirmava que, no meio da dura dissensão civil, um homem digno de confiança (πίστῳ ἄνθρωπος) vale tanto quanto o ouro e a prata. Esse homem, comenta o Ateniense, é muito superior àquele outro, pela mesma razão que a justiça, a moderação e a prudência associadas com a coragem são superiores à coragem tomada isoladamente. De fato, um indivíduo não se tornaria confiável e íntegro em meio às perturbações de uma guerra civil se não possuísse todas as virtudes, ou a virtude completa. Já quanto à batalha de que fala Tirteu, as pessoas que nela são capazes de se manter firmes e desafiar a morte podem ser encontradas até mesmo entre os mercenários, os quais são quase sempre homens impulsivos, injustos, insolentes e néscios (ἄρᾶνται ἄδικοι καὶ ὑβρισταὶ καὶ ἀφρονεῖσται).⁸¹ O que nos leva, segundo o Ateniense, a admitir a seguinte consequência: qualquer legislador digno desse nome, e, mais do que todos, o legislador cretense, inspirado por Zeus, deve fixar sempre suas leis olhando para nada menos do que a maior virtude (οὐκ ἄλλο ἢ πρὸς θεῶν μέγιστην ἀρεθὴν μάχιστα βλεπῶν ἀεὶ ψῆσι τοῦ νόμου). A maior virtude, porém, como considerava Teógnis, consiste sobretudo na lealdade nas situações críticas (πίστων ἔστι τοῖς θεοῖς) – qualidade que nós poderíamos denominar de justiça perfeita (ἡ δὲ τῆς δικαιοσύνης ἀληθέως ὀνομασεῖται). Quanto à virtude louvada por Tirteu, ela é, decerto, uma coisa nobre, e o poeta fez bem em exaltá-la; mas, na ordem dos valores, não se poderia atribuir-lhe senão o quarto lugar.⁸²

Clínias se mostra cauteloso com essas observações e considera que elas degradam o legislador cretense a um lugar muito desfavorável. Mais uma vez, o Estrangeiro ateniense evita o atrito direto com seus interlocutores e os esclarece que não é o legislador dórico que rebaixamos, mas a nós mesmos, quando consideramos que Minos e Licurgo organizaram todos os costumes, em Creta ou na Lacedemônia, tendo em vista sobretudo a guerra (ou seja, o erro está não tanto nas tradições legais de Creta e Esparta, mas sim na interpretação deturpada que concedemos a essas tradições).⁸³ Segundo o Ateniense, para falarmos ao

⁷⁹ *Leis* I, 629 c-d.

⁸⁰ *Leis* I, 629 d-630 a.

⁸¹ *Leis* I, 630 a- b.

⁸² *Leis* I, 630 b- d.

⁸³ *Leis* I, 630 d.

mesmo tempo de uma forma verdadeira e justa de um legislador divino, deveríamos, pelo contrário, dizer que ele visa não a uma parte da virtude (ου*τ̄ ωβ̄ς̄ πρὸς α*ρεθ̄ς̄ τι μὲν), e ainda por cima a mais ínfima (καὶ τὰ τοῦ φαυλοτάτου), mas à virtude inteira (ἀ*λλὰ πρὸς πᾶσαν α*ρεθ̄ν) – coisa que os políticos de hoje, é verdade, não fazem de maneira alguma. Clíncias, sem dúvida, acertou, ao tomar como ponto de partida de sua interpretação das leis o princípio da virtude e da excelência; mas errou, ao reduzir a virtude à sua parte menor e mais insignificante.⁸⁵ Do que se segue que é o ideal da *areté* total que deve, pois, segundo a perspectiva do Ateniense, orientar o fundador em sua empresa legislativa, o que confere à sua tarefa no interior da cidade um caráter inequivocamente moral e pedagógico: o papel do bom legislador é, assim, não apenas o de assegurar a auto-suficiência bélica e material da comunidade para a qual legisla, mas o de promover, quanto possível, a excelência e o bem entre os membros da *pólis*. A consequência mais importante que deve ser retida dessa observação pelo intérprete das *Leis* é, portanto, a de que, no contexto desse diálogo, legislação e moralidade, *nómos* e *éthos*, se encontram, desde o princípio, rigorosamente entrelaçados e conectados, a lei sendo determinada, assim, como um princípio dotado de uma função moral eminentemente positiva. Tal postura, que foi qualificada corretamente por um comentador atual de “legalismo moral”,⁸⁶ distancia-se radicalmente, como é fácil ver, do chamado positivismo jurídico contemporâneo, que, cindindo inteiramente os campos do Direito e da Moral, vê na norma jurídica um simples dispositivo político criado pelo poder do Estado para controlar as relações inter-subjetivas e assegurar, assim, a ordem comunitária e social. Mas as *Leis* assumem precisamente o ponto de vista contrário e afirmam categoricamente a função moralizadora da lei, ignorando, conseqüentemente, qualquer distinção entre Ética e Direito. Como salientou Guthrie, “atualmente, é um ponto controverso se a lei deveria ocupar-se da inculcação positiva da moralidade. Platão não tinha dúvidas: tudo que diz respeito às leis tem um objetivo único e seu nome adequado é virtude”.⁸⁷

⁸⁵ *Leis* I, 630 d-631 a.

⁸⁶ R. F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws...*, pp. 40-42

⁸⁷ W. C. K. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*. Vol. V. Platón: Segunda época y Academia. Madrid: Gredos, pp. 351-352

Seja como for, após ter feito essas observações, o Estrangeiro passa então a expor a Clíncias como ele gostaria de tê-lo ouvido falar sobre as leis de seu país, o que lhe permite expor, pela primeira vez no diálogo, a tábua de valores que, baseada numa visão alternativa da ordem natural, norteará as discussões ulteriores da obra, servindo de critério para a avaliação das legislações dóricas. Com esse procedimento, o Estrangeiro nos mostra, então, que ele veio à Creta não tanto para buscar o padrão das melhores leis quanto para reformar as leis cretenses à luz do que seria o verdadeiro padrão de uma boa legislação. O Ateniense começa seu discurso observando que Clíncias deveria ter dito, antes de mais nada, que as leis cretenses são justamente reverenciadas entre todos os gregos por tornarem felizes aqueles que delas se utilizam, propiciando-lhes todos os bens. Ora, os bens, porém, são de duas sortes, a saber, os humanos e os divinos (diplā~ deV a*gaqav e*stin, taV meVn a*nqrwvpina, taV deV qei~a), sendo que os primeiros dependem dos segundos e não vice-versa: assim, se uma cidade sabe conquistar para si os bens superiores e divinos, adquirirá também os inferiores e humanos, mas, na hipótese contrária, ficará privada de ambos. Tendo em conta isso, Clíncias deveria ter dito então que, entre os bens humanos, temos, em ordem decrescente, a saúde (uēgiveia), a beleza (kavllōs), a força física (i*scuVς) e a riqueza (plou~tuς); e entre os bens divinos, também em ordem decrescente, a sabedoria (frōvnhsis), a disposição moderada da alma (swvfrwn yuch~ς e@xis), a justiça (dikaiosunh) e a coragem (a*ndreiva). Na seqüência, seria preciso ter observado igualmente que todas essas coisas estão assim ordenadas ou dispostas conforme a natureza (tau~ta deV pavnta e*keivwn eImprosqen tevtaktai fuvsei) e que o legislador deve procurar ordenar, portanto, suas leis da mesma maneira (kaiV dhV kaiV tw~/ nomoqevth/ taktevōn ou@twς), dispondo os seus preceitos de forma a fazer com que as coisas humanas – os bens externos – sejam voltadas para as divinas – as virtudes (taV meVn a*nqrwvpina ei*ς taV qei~a), e as divinas todas para o intelecto que as guia ou conduz (taV deV qei~a ei*ς toVn hēgemonva nou~n suvpanta blevpein). À guisa de conclusão, Clíncias poderia enfim afirmar que o legislador, graças a esses princípios, deve regulamentar toda a vida humana do nascimento até a morte, e ensinar em cada caso o que é nobre ou vil, bom ou mau, além do gênero de dores, prazeres e desejos convenientes, outorgando a conservação do sistema (tavxiς) assim delineado aos guardiães responsáveis pelas leis (fuvlakeς) – os quais serão guiados ou pela

sabedoria (τουὺς μετὰ δὴ τὴν φρονήσεως) ou pela opinião reta (τουὺς δεὶν δι' ἀληθοῦς δόξης ἰσότητος) – , a fim de que o Intelecto, que unificou todas essas coisas em um todo, manifeste que elas estão instituídas em função da justiça e da moderação, e não em função da ambição e das riquezas (οὐδὲ πᾶσι ταῦτα συνδύσασθαι νόου ἕξ ἐπινοήματα σωφροσύνης/ καὶ δικαιοσύνης/ ἀποφθνήσκειν, ἀλλὰ μὴ πλουτῶν/ μηδέ τιμιότητων).⁸⁸

Esse discurso expõe, como se vê, de uma forma concisa e relativamente clara, a ordem de valores que deve inspirar o legislador na elaboração de seu programa legislativo. Antes de mais nada, ele deixa claro que a finalidade suprema a que visa a lei é a realização da felicidade humana, a realização da *eudaimonía*. No entanto, na medida em que a felicidade humana não se confunde com o simples bem-estar, mas depende essencialmente da posse da virtude ou da *areté*, a função da lei consiste principalmente em promover a aquisição da excelência dos cidadãos. O fim mais elevado, o fim mais perfeito, visado por toda legislação, é, pois, a virtude. Ora, essa subordinação da felicidade à *areté* pressupõe que a lei estabeleça uma correta articulação da hierarquia dos valores que regem a vida humana, sobrepondo necessariamente as virtudes morais aos bens meramente externos, porquanto, segundo o Estrangeiro, não é graças aos bens exteriores que se adquirem virtudes, mas sim graças às virtudes que se adquirem os bens exteriores.⁸⁹ As virtudes, porém, como mostra o Estrangeiro, são realidades múltiplas, diferenciadas, que se escalonam e se relacionam entre si conforme uma hierarquia igualmente rigorosa, o primeiro lugar cabendo à sabedoria ou prudência, o último lugar cabendo à coragem. A fim de que essa hierarquia seja corretamente fundada, e que a multiplicidade das virtudes seja adequadamente integrada numa ordem moral coerente, é preciso, pois, que as diferentes *aretái* sejam subordinadas a um princípio superior, responsável pela sua coordenação e unificação. Tal princípio, segundo o Estrangeiro, é a razão ou o intelecto, ao qual a lei deve atribuir assim uma posição soberana ou hegemônica no interior do sistema (νόου ἕξ ἡγεμονίαν), outorgando-lhe a função de unificar as diferentes virtudes e bens humanos numa organização axiológica consistente. A razão é, assim, proclamada como o horizonte

⁸⁸ *Leis* I, 631 b- 632 c.

⁸⁹ Bem entendido, isso não implica de forma alguma a proposição de uma espécie de ascetismo: como Platão disse antes, a felicidade humana depende ao mesmo tempo do concurso dos bens exteriores e dos bens morais.

supremo da legislação e a sua hegemonia parece ser, portanto, indicada como a fonte da unidade de todas virtudes, o que implica que, embora as diversas excelências se distingam de acordo com sua natureza específica, elas podem encontrar no plano intelectual do *nous* um fundamento comum.⁹⁰

Como salientaram alguns comentadores,⁹¹ a problemática aqui suscitada, da unidade complexa das virtudes, constitui um dos temas centrais das *Leis* e emergirá, de uma forma ou de outra, em diversos momentos do diálogo, no contexto das mais variadas discussões; porém, curiosamente, ela só será retomada de novo, de uma forma realmente radical e decisiva, apenas no fim do diálogo, numa passagem crucial do livro XII, onde o Estrangeiro a indicará como um dos conteúdos mais importantes da educação dos membros daquele que constituirá, com certeza, o principal órgão intelectual da cidade: o Conselho Noturno. De fato, segundo o que o Estrangeiro afirma nesse passo, para que o Conselho noturno possa ser tido como a cabeça da cidade, isto é, como sua inteligência diretriz, é preciso que ele consiga, antes de mais nada, discernir o fim ou escopo (*σκοπὸς*) de toda legislação e os meios mais adequados que nos ajudam a atingi-lo. Ora, o fim único visado pela legislação, como mostra suficientemente toda a discussão desenvolvida até ali, não é difícil de ser identificado: trata-se da virtude. Mas se a identificação da virtude como o fim último visado pela legislação é algo relativamente fácil de ser realizado, o *conhecimento da natureza da virtude* não é algo tão simples assim, pois a virtude se manifesta como uma realidade múltipla e complexa, assumindo pelos menos quatro formas diferenciadas: sabedoria, temperança, justiça e coragem. A principal tarefa intelectual atribuída ao Conselho Noturno é, então, nesse caso, a de compreender como essas quatro virtudes, apesar de suas diferenças, formam uma só virtude e como uma virtude única pode assumir quatro formas diferenciadas. Conforme observa o Estrangeiro, a consecução dessa tarefa requer um treinamento apropriado naquela capacidade especial de discernimento que consiste em

Apenas, há aqui a afirmação de uma subordinação axiológica dos bens exteriores aos bens morais, dos valores materiais à virtude, o que é muito diferente de uma postura estritamente ascética.

⁹⁰ Ver, sobre isso, T. Calvo, “El orden de las virtudes y las *Leyes* de Platón”. In F. Lisi, *Plato's Laws and its historical significance*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, pp. 51-63 e o ensinamento de Aristóteles em *Política* VII, 7, 1323 a.

⁹¹ Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p. 388; R. F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws...*, pp. 45-46; 56-58.

saber ver o uno no múltiplo e o múltiplo no uno, mediante a recondução de uma dada diversidade à unidade primordial de uma Idéia. O problema de compreender como a virtude, mesmo sendo um fenômeno múltiplo e diverso, constitui não obstante um realidade única é, assim, o problema da Forma da virtude, e sua resolução envolve necessariamente o recurso à dialética como método capaz de identificar a essência comum naquilo que é aparentemente heterogêneo.⁹²

No contexto do livro I, o Ateniense nem de longe menciona a questão das Idéias, mas dá a entender de alguma maneira que o elemento comum que pode funcionar como princípio de unificação das diferentes virtudes é o *nous*, na medida em que as virtudes são consideradas como organizadas e hierarquizadas em subordinação à hegemonia do intelecto soberano (εἰς τὸν ἡγεμονίαν τοῦ νοῦ). Infelizmente, nesse momento do diálogo, o Ateniense não se preocupa em aprofundar essa temática, explicitando melhor como se dá a articulação do *nous* e das diferentes virtudes. Ao contrário, o que lhe interessa observar por ora é que a ordem de valores enunciada anteriormente, em que o primado da razão se institui como o horizonte superior e unificador de todo o sistema de valores proposto pela lei e em que as virtudes morais se estabelecem hierarquicamente acima dos bens corpóreos e materiais, é, não uma disposição arbitrária e convencional, mas a ordem verdadeiramente natural, a ordem conforme a *phýsis*, e é por ela, pois, e não pelo solitário êxito militar, que o legislador deve se pautar, se quiser produzir a felicidade nas fronteiras de sua cidade. Como é fácil ver, todo o problema do diálogo será, pois, posteriormente, determinar, de uma forma mais precisa, como se dá a relação da lei com a razão ou *nous* que é seu horizonte supremo, e como e em que medida essa razão visada pela lei pode migrar para o terreno da vida política concreta, propiciando com isso que uma certa ordenação da cidade e de suas estruturas seja realizada. Evidentemente, esse problema, que pode ser caracterizado corretamente como o problema da “demiurgia política”, na medida em que envolve uma reflexão sobre as possibilidades de racionalização e ordenação da *pólis*, constitui o assunto central explorado por grande parte das *Leis*.

⁹² *Leis* XII, 963 a-966 b. Vale lembrar que esse problema já havia sido colocado quase nos mesmos termos por Platão em outros diálogos. Ver, por exemplo, *Protágoras*, 329 c; *Mênnon*, 73 d-74 b.

Pois bem, com essas novas aquisições em mente, o Estrangeiro pede, então, aos seus interlocutores, para que retomem, desde o começo, o curso das discussões desenvolvidas, no intuito de expor como, nas legislações dóricas, cada uma das virtudes acima mencionadas é contemplada e promovida, a começar, evidentemente, pela coragem.⁹³ Megilo, dessa vez, é o primeiro a se manifestar sobre a questão, e não encontra dificuldade em enumerar várias instituições que, na Lacedemônia, o legislador descobriu para promover a coragem, entendida sobretudo como capacidade de suportar e enfrentar dores e privações.⁹⁴ O Ateniense, porém, objeta imediatamente ao seu interlocutor espartano que a coragem não é algo simples, mas sim uma virtude dupla ou complexa, consistindo não apenas em uma luta contra o medo e o sofrimento, mas também em uma certa resistência contra os prazeres e seduções que amolecem a alma humana desde o interior (ou seja, a verdadeira coragem inclui em si a moderação). Os legisladores de Zeus e Apolo Pítico, prossegue ele, legisladores divinos e inspirados, certamente não prescreveram leis para uma coragem manca ($\epsilon\omega\lambda\eta\nu\theta\eta\nu\alpha\sigma\tau\epsilon\iota\nu\alpha\nu$), capaz de resistir apenas ao assalto dos primeiros tipos males (as dores), mas devem também ter previsto alguma coisa para o exercício da coragem no seu segundo sentido, isto é, como resistência face ao assédio dos prazeres.⁹⁵ Clínia e Megilo, contudo, estão perplexos diante dessas afirmações, pois eles julgam difícil achar qualquer coisa desse gênero no corpo de suas legislações.

Diante do silêncio de seus interlocutores, o Ateniense se vê enfim em condições de iniciar uma crítica aberta da suposta excelência das leis dóricas, uma crítica explícita e não mais velada da tradição ancestral. Antes, porém, de fazer isso, ele toma o cuidado de evocar a existência de uma base legal para o seu procedimento: ele criticará as leis dóricas apenas depois de explicitar a garantia jurídica que lhe permite agir dessa forma, evitando, por esse expediente, a aparência de proceder como um indivíduo subversivo.⁹⁶ Nesse sentido, seu discurso começa pela observação de que, o que quer que se diga do regime de Creta, uma de suas mais belas leis ($\epsilon\iota\theta\epsilon\tau\alpha\iota\tau\omega\kappa\alpha\lambda\iota\upsilon\sigma\tau\omega\nu\alpha\lambda\eta\epsilon\iota\lambda\eta\nu\alpha\nu\mu\omega\nu$) é, quiçá, aquela que proíbe aos jovens de investigar quais leis são boas e quais são más, ao mesmo tempo que os ordena a proclamar em uníssono e a uma só voz que toda a legislação cretense é perfeita, porque é

⁹³ *Leis I*, 632 d-e.

⁹⁴ *Leis I*, 633 a-c.

⁹⁵ *Leis I*, 633 c-634 a.

obra divina (torna-se claro agora em que sentido a resposta de Clíncias no início do diálogo era “a mais justa”: ela correspondia exatamente à exigência legal mais fundamental de toda a legislação cretense). No entanto, afirma o Estrangeiro, essa mesma lei prevê que, se um homem mais velho tem alguma dúvida quanto ao valor de alguma lei, ele pode se dirigir a um conselho de anciãos, e apresentar junto a esse conselho suas dúvidas, contanto que nenhum jovem se encontre por perto.⁹⁷ Ora, prossegue o Ateniense, essas condições se encontram muito bem realizadas no momento presente, de vez que tanto ele quanto Clíncias e Megilo são homens de uma idade já avançada, junto aos quais não se encontra presente nenhum jovem.⁹⁸

Com base nessa justificativa legal, o Ateniense se vê autorizado então a começar a problematização explícita dos regimes dóricos. Sua principal objeção pelo momento a esses regimes consiste no fato de que os seus legisladores tenham prescrito atividades e práticas no que diz respeito ao enfrentamento da dor, mas nada tenham pensado no que diz respeito à experiência do prazer e das tentações sensíveis: pelo contrário, imbuídos de um equivocado ascetismo, eles chegaram até mesmo a ordenar aos dóricos que se afastassem dos maiores deleites e divertimentos, interditando-lhes que experimentassem qualquer coisa nesse sentido (*tw~n megivstwn hēdonw~n kaiV paidiw~n e*pevtaxen a*pevcesqai kaiV mhV geuvesqai*). Ora, argumenta o Estrangeiro, da mesma forma que homens que não se expõem, desde a infância, a situações de perigo e de sofrimento jamais aprenderão a controlar o medo da dor, vindo mesmo a sucumbir diante dos indivíduos capazes de fazê-lo, assim também os que não experimentam ou vivenciam os maiores prazeres (*a!peiroi tw~n megivstwn hēdonw~n*) jamais aprenderão a dominar-se a si mesmos e a resistir às tentações hedonísticas, sendo escravizados por aqueles que podem realizar tal feito. Nessa perspectiva, todos aqueles cidadãos que tenham sido formados para resistir a dor, mas que não possuam nenhuma experiência no que diz respeito aos prazeres e às formas de dominá-los, terão a alma em parte livre, em parte escrava (*kaiV thVn yuchVn th~/ meVn douvlhn th~/ deV e*leuqevran elxousin*), razão pela qual não poderão ser chamados verdadeiramente de corajosos (*a*ndrei~ni*) e senhores de

⁹⁶ Cf. Pangle, Th., *The Laws of Plato...*, p. 392.

⁹⁷ *Leis* I, 634 d-e.

⁹⁸ *Leis* I, 635 a.

si mesmos (ε*leuqevrioi).⁹⁹ O que implica, portanto, que a legislação dórica é, em seu rigoroso ascetismo, incompleta, visto que ela não é capaz de formar os homens para uma relação adequada para com os prazeres e, por aí, para a moderação. Mais ainda: no que diz respeito a esse último aspecto, isto é, à moderação, as refeições em comum e a ginástica, tão louvadas pelos cretenses e espartanos como práticas salutares, se revelam mesmo, segundo o Ateniense, como instituições contraproducentes, de vez que, gerando um espírito de caserna generalizado, parecem favorecer a irrupção de conspirações e tumultos sem conta, além de um culto desmesurado do corpo, que não raro descamba para práticas homossexuais contrárias à natureza.¹⁰⁰

Face às críticas do Ateniense, Megilo tenta esboçar então, na continuação do debate, uma defesa do ascetismo e da severidade das leis espartanas, alegando que elas estavam, ao seu ver, corretas ao impor aos cidadãos proibição da experiência dos prazeres: pelo menos, diz-nos ele, elas conseguiram banir de Esparta aquilo que leva os homens a se precipitar nas maiores insolências e estultícias, a saber, os banquetes. Não se observa, de fato, na Lacedemônia, prossegue o espartano, as lamentáveis exibições de bebedeira, impudência e desregramento que costumam, via de regra, acompanhar eventos como os banquetes, exibições essas tão corriqueiras em outros lugares da Hélade, como Atenas e Tarento.¹⁰¹ Tais licensiosidades, afirma categoricamente Megilo, não encontram lugar de forma alguma em solo espartano, diferentemente do que ocorre nessas outras cidades onde, graças aos simpósios, a embriaguez e todas as sortes de intemperança são toleradas. Nesse sentido, a severidade dórica em relação aos prazeres parece ser plenamente justificada, pois ela constitui uma baliza contra o desregramento e uma restrição às desmedidas desencadeadas pelo vinho.

Como se vê, para defender seu país, Megilo elabora, assim, um argumento tipicamente *ad hominem*, proferindo um ataque direto contra uma instituição ateniense – os banquetes. Ora, na seqüência do texto, a fim de agir também como um patriota e responder ao ataque do espartano, o Estrangeiro deverá enveredar-se por uma discussão aparentemente estranha e inesperada: a discussão sobre um possível valor político da

⁹⁹ *Leis* I, 635 b-635 d.

¹⁰⁰ *Leis* I, 636 b-d.

¹⁰¹ *Leis* I, 636 e- 637 b

embriaguez, discussão essa cujo objetivo é uma certa legitimidade para a prática dos banquetes. Assumindo a máscara do patriotismo, o Estrangeiro elaborará, então, uma apologia ou defesa paradoxal de uma prática inteiramente proibida para os dóricos: o uso do vinho. Tal procedimento discursivo, veremos, lançará o diálogo em um novo rumo, aprofundando todas as questões abordadas até aqui.

1.3. Embriaguez, paidéia e racionalidade

A discussão sobre os banquetes e o uso do vinho tem sido vista por grande parte dos comentadores como uma digressão anódina e mesmo extravagante, um excuro longo e não muito bem ajustado ao restante dos debates do livro I das *Leis*. Com efeito, muitos leitores modernos compartilhariam de bom grado do espanto e da perplexidade de Clínicas e Megilo ante a aparente estranheza desse discurso, perguntando-se acerca de qual relação poderia haver entre a embriaguez e o problema das leis e do melhor regime político. Essa impressão de extravagância se torna ainda mais forte à medida que nos apercebemos que a discussão sobre os banquetes não se restringe tão-somente ao livro I, mas se estende também pelo livro II, e que é apenas após encerrá-la que o Estrangeiro decide passar para a questão que, a rigor, constitui o ponto de partida da reflexão filosófica sobre o tema dos *nómoi* e da *politeía*: a questão das origens da sociedade política. Ora, para desfazermos essa impressão de extravagância e alcançarmos uma correta interpretação do sentido do discurso de defesa do vinho é necessário compreendermos não somente como ele se articula em seu desenvolvimento argumentativo explícito, isto é, como ele se articula na ordem de sua exposição, mas também qual é a intenção que lhe é subjacente, isto é, qual a função retórica por ele exercida no contexto dramático da obra.¹⁰² Graças a essa leitura mais atenta, poderemos então perceber que a apologia da embriaguez tem um valor decisivo na economia das *Leis*, não apenas porque ela fornece ao Ateniense a oportunidade para que

¹⁰² Cf. E. Voegelin, *Order and history...*, p. 240: “in the first two books of the *Laws* an extraordinary amount of space is given to the customs of social drinking, a digression and a topic which has frequently baffled the interpreters. The digression is, indeed, baffling if one insists on reading it as a disquisition on drinking and ignores the various symbolic functions which it serves”. Ver também M. Teixeira, “Vinho e educação nas *Leis*

seja introduzido no diálogo o debate sobre o problema da educação e da natureza da virtude, mas também porque ela se apresenta, inesperadamente, como a verdadeira introdução à filosofia política.¹⁰³

O ponto de partida tomado pelo Ateniense para proceder a essa nova argumentação consiste na afirmação de que, no que tange à análise de qualquer costume (aí incluídos os banquetes), a perspectiva correta a ser adotada consiste em se evitar qualquer valoração meramente *a priori*, qualquer emissão irrefletida de censuras ou elogios: antes, é preciso observar o costume em questão quando realizado nas circunstâncias adequadas.¹⁰⁴ No caso dos banquetes, pode-se dizer que a sua condenação é, no mínimo, precipitada, na medida em que até o presente momento ninguém pôde ainda contemplá-los quando realizados da maneira como convém.¹⁰⁶ Ora, um banquete realizado de forma conveniente envolveria, segundo o Ateniense, a existência de pelo menos duas condições fundamentais: em primeiro lugar, ele deveria ser consumado não de forma anárquica ou sem qualquer comando, mas tendo à sua frente a coordenação de um chefe (ἀρχων), a direção segura de um simposiarca, visto que todo banquete é uma forma de reunião e toda reunião exige a presença de um governante; em segundo lugar, este chefe deveria ser um homem sóbrio e sábio (νήφοντα τε καὶ σωφρον ἀρχοντα), com grande experiência em reuniões, porquanto um banquete dirigido por alguém jovem, embriagado e inexperiente certamente produziria grandes estragos e inconvenientes.¹⁰⁷ O Estrangeiro acrescenta em seguida que admitiria que uma pessoa levantasse, com razão, objeções e críticas contra os banquetes, desde que os visse realizados nessas condições; mas censurá-los quando transcorrem em desordem e sem qualquer comando é cometer um erro de avaliação, pois nesses casos qualquer atividade parece ser má e contraproducente.¹⁰⁸

A essas palavras do Ateniense, Clíncias, replica, no entanto, imediatamente, que não vê quais vantagens e benefícios adviriam para a cidade da prática de tais banquetes bem organizados. O Ateniense responde então ao seu interlocutor, de uma forma surpreendente e

de Platão”. In *Vinho e Pensamento*. Organizado por N. M. Pessanha et al. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, 1991, pp. 195-201.

¹⁰³ Cf. L. Strauss, *What is political philosophy...*, pp. 30-31.

¹⁰⁴ *Leis* I, 638d-e

¹⁰⁶ *Leis*, I, 639 d-e.

¹⁰⁷ *Leis*, I, 640 c-d.

¹⁰⁸ *Leis* I, 640 d-641a

aparentemente paradoxal, que banquetes semelhantes podem funcionar como um importante fator no processo educativo da juventude, e a educação é, sem dúvida alguma, um grande benefício para a cidade.¹⁰⁹ De fato, diz ele, jovens bem educados podem se tornar homens valorosos (paideuqevnteç meVn eu^ givgnoint'aln alndreç a*gaqiv), e homens valorosos cumprirão bem todas as suas obrigações, inclusive aquela de vencer seus inimigos na guerra. Nesse sentido, o Ateniense afirma, para escândalo de seus interlocutores dóricos, que poder-se-ia dizer até mesmo que os banquetes, observados em sua função educativa, são mais úteis para a *pólis* do que a vitória, porquanto toda boa educação produz vitória, mas nem toda vitória produz boa educação – basta lembrar que muitos homens se tornaram soberbos e insolentes em função de seus triunfos militares. Jamais houve educação cadméia (paideiva meVn ou*depwvpoie gevgonen Kadmeiva), mas ocorreram e ainda ocorrerão para os homens muitas vitórias de Cadmo (ni`kai deV a*nqrwvpoiç pollai` dhV toiau`tai gegovnasivn te kaiV e!sontai).¹¹⁰

A fim de justificar, para seus companheiros de debate, o ponto de vista extravagante de que a embriaguez possui um valor educativo e explicitar qual é, efetivamente, a influência dos simpósios na *paidéia* dos cidadãos, o Estrangeiro começa a desenvolver, na seqüência final do livro I, uma análise sobre a real natureza da educação e sobre a sua relação com a excelência moral ou *areté*. Nesse intuito, ele começa por associar estreitamente educação (paideiva) e brincadeira (paidiav): todo homem, afirma, que queira se tornar bom em alguma atividade, deve se habituar, desde a mais tenra infância (e*k paidwn), por meio de jogos ou de ocupações sérias, a se entreter com essa atividade.¹¹¹ Não se trata, porém, de um adestramento para o exercício de atividades meramente servis: a verdadeira educação, prossegue o Estrangeiro, é a educação liberal, isto é, aquele processo formativo

¹⁰⁹ *Leis* I, 641 b

¹¹⁰ *Leis* I, 641 c. Segundo T. Saunders, *Notes on the Laws...*, p. 4, a expressão “vitória de Cadmo” é, em geral, vista pelos comentadores e tradutores das *Leis* como correspondente à expressão “vitória pirrônica” e indica, assim, a idéia de uma vitória em que o vencedor, apesar do triunfo, perde tanto quanto os derrotados, em função das condições desastrosas resultantes do final da batalha. Mas, para Saunders, o uso platônico desse provérbio tem um alcance mais moralizante: na ótica platônica, enquanto a vitória muitas vezes enche o vencedor de orgulho e insolência (u@bricç), degradando seu caráter, a educação produz sempre o efeito contrário, aperfeiçoando o caráter. Saunders não descarta a possibilidade de que Platão tivesse ainda mente, com a utilização dessa expressão, uma intenção mais sutil: Cadmo é aquele que semeou os dentes do Dragão; ora, o educador é aquele que semeia as sementes do caráter (cf. *Leis* 777 e, 792 e).

que conduz o homem, desde sua meninice, à virtude (thVn deV proVç a*rethVn e*k paivdwn paidēivan), insufando-lhe o desejo e o amor pela condição do perfeito cidadão (polivthn tevleon), capaz de governar e ser governado de modo justo. Todas aquelas outras formações que tornem o homem capaz de adquirir riquezas, de aperfeiçoar o vigor físico ou de dominar certas habilidades, mas que não levem em conta a sabedoria e a justiça, não merecem de modo algum o nome de educação.¹¹²

O objetivo soberano e principal da *paidéia* é, portanto, a formação do bom cidadão, a formação do homem virtuoso, de forma que a educação pode ser entendida, nessa perspectiva, como o processo pelo qual a excelência moral é despertada e desenvolvida na alma humana. Ora, nota o Ateniense, os homens bons ou virtuosos, como já fora observado antes, são, sobretudo, aqueles que dispõem da capacidade de dominar-se ou governar-se a si mesmos (wēç a*gaqw~n mevN d!ntwn tw~n dunamevwn a!rcein au*tw~n), e os maus, aqueles que não são capazes disso (kakw~n deV tw~n mhv).¹¹³ Para ilustrar melhor, porém, o que deve ser entendido por esses termos, o Ateniense passa imediatamente à elaboração de uma interessante imagem (ei*kwn), mediante a qual o homem nos é apresentado, antes de mais nada, como um complexo receptáculo de tendências e inclinações. Cada indivíduo, começa o Ateniense, é, na verdade, não apenas uno, mas também duplo, na medida em que possui em si dois conselheiros opostos e irracionais (e*nantivw te kaiV a!frone), a saber, o prazer e a dor (hēdonhv kaiV luvph). Prazer e dor, por sua vez, continua ele, se encontram associados a opiniões ou conjecturas acerca dos acontecimentos futuros (dovxai mellovntwn), as quais recebem o nome comum de “expectativa” (e*lpivç).¹¹⁴ Quando a “expectativa” apreende a possibilidade da dor, ela é chamada “medo” (fovboç); quando, ao contrário, ela apreende a possibilidade do prazer, é chamada “confiança” (qavrrroç). Por fim, acima de todas essas

¹¹¹ *Leis* I, 643 b.

¹¹² *Leis* I, 643 d-644 a.

¹¹³ *Leis* I, 644 b.

¹¹⁴ O termo e*lpivç é muitas vezes traduzido em português por “esperança”. No entanto, tal tradução não é de forma alguma correta. E isso pela seguinte razão: a palavra esperança possui, em nossa língua, uma conotação essencialmente positiva, designando a espera de algo fundamentalmente bom ou agradável. Já o vocábulo grego e*lpivç é neutro e mais ambíguo, expressando a espera de algo indeterminado, indefinido, que pode ser, pois, bom ou mau. Tendo em conta esse fato, pode-se dizer que a palavra portuguesa que melhor corresponderia ao sentido primevo de e*lpivç é então “expectativa”, visto que esse vocábulo recobre com mais fidelidade a ambigüidade original do termo grego.

afecções, há o raciocínio ou o pensamento (λογισμῶς), que estabelece nelas o que é melhor ou pior e que, transformado em dogma comum da cidade (δῶγμα πᾶσι τοῖς κείνοις), recebe o nome de lei.¹¹⁵

A imagem elaborada pelo Ateniense, vê-se, é bem engenhosa e sugere que o governo de si ou autodomínio característico da virtude consiste, sobretudo, numa espécie de disciplina racional das afecções primárias de prazer e dor, em um controle intelectual das paixões. Ela nos fornece, também, pela primeira vez no diálogo, uma formulação explícita sobre o caráter das relações entre a lei e a racionalidade: a lei é o raciocínio tornado público, o cálculo transformado em dogma ou opinião coletiva da cidade. Isso parece significar, à primeira vista, que, para o Estrangeiro, o governo do *lógos* seja o mesmo no indivíduo e na cidade e que, por conseguinte, não haja nenhuma discrepância entre a lei e a razão. No entanto, a questão se mostra mais complexa, pois a formulação do Ateniense deixa claro que o raciocínio é algo anterior à lei, que o raciocínio precede necessariamente a lei, ou, por outra, que o raciocínio é uma função privada, pertencente ao indivíduo, enquanto que a lei é um dogma público. Ora, como entender essa passagem do raciocínio como função privada à lei como dogma público? Que mudança sofre o *lógos* ao migrar do indivíduo para a cidade? Por outro lado, é preciso notar que se a lei é um princípio derivado da razão, ela pretende ser a expressão de alguma razoabilidade, ela é mesmo algo que visa tornar a cidade mais razoável, mas que, em contrapartida, não é de nenhuma utilidade para o homem que já é razoável por si mesmo, isto é, para o homem que é capaz de governar a si mesmo através de um *lógos* pessoal. Nesse caso, deveríamos considerar a lei como um remédio para os néscios, como um remédio para aqueles que não são capazes de se “governar a si mesmos” segundo uma razão privada ou individual?

Clínias e Megilo parecem não se aperceber de todas as dificuldades envolvidas na reflexão do Ateniense sobre as relações entre a lei e a razão e confessam abertamente que acompanham mal as formulações feitas por ele. No intuito de tornar mais compreensível seu ponto de vista, o Ateniense se vê obrigado, assim, a recorrer a uma nova imagem. Cada um de nós, seres vivos, afirma ele, pode ser visto como uma marionete (παῖμα) da divindade. Se fomos criados pelos deuses para simples joguete ou para algum propósito

mais sério, eis o que não podemos saber. O certo, porém, é que os sentimentos mencionados acima atuam em nós como fios (tau~ta taV pavqh e*n hēmi~n oi%on neu~ra) que nos arrastam para as direções opostas da virtude e do vício (a*rethv kaiV kakiva). Prescreve a razão (gaVr fhsin oē logoc) que, para sermos virtuosos, devemos seguir apenas a tração de um desses fios, a saber, a tração do fio dourado e sagrado do raciocínio (thVn tou~ logismou~ a*gwghVn crush~n kaiV iēeravn), tração essa também chamada lei comum da cidade (th~c pavlewç kainovn novmon e*pikaloumevnhn), resistindo ao mesmo tempo ao empuxo dos fios duros e férreos dos apetites. O fio de ouro do pensamento, porém, não obstante nobre, é pacífico e alheio a toda coerção ou violência. Ele necessita, por isso, de grande cooperação interior para poder triunfar sobre o empuxo dos demais fios que se agitam dentro de nós. Desta forma, arremata o Ateniense, ficará salvaguardado então o valor do “mito da virtude” (mu~qoc th~c a*reth~c) que nos compara a marionetes, tornando mais claro, em consequência, o que devemos entender por “ser superior ou inferior a si mesmo”. O homem privado, de sua parte, deve se esforçar por se apoderar em seu íntimo (labovnta e*n eēautw~/) desse *lógos* verdadeiro (logon a*lhqh~) acerca das cordas que o movem e viver, quanto possível, de acordo com ele; já a cidade, ao contrário, deve recebê-lo (paralabou~san) de algum deus ou de alguém que o conheça, erigindo-o em seguida em lei.¹¹⁶

Mediante essa nova elaboração, vê-se, o Estrangeiro explicita um pouco melhor o caráter das relações vigentes entre a lei e a razão, e reforça o sentido da sua primeira colocação sobre o tema feita pouco antes. Com efeito, na primeira imagem, como vimos, ele nos havia sugerido que o governo do pensamento ou do cálculo não seria o mesmo na alma e na cidade, e que a razão e a lei seriam, assim, realidades heterogêneas, ainda que aparentadas. Agora, essa sugestão é reforçada e sua posição melhor estabelecida: a cidade, diz o Ateniense, não se apodera do raciocínio verdadeiro “dentro de si mesma”, mas, antes, recebe esse raciocínio de um outro, de alguém que o conhece ou do deus; a cidade, diferentemente do indivíduo, não possui, pois, o *lógos alethés* como coisa própria. Isso significa, portanto, antes de mais nada, que a cidade, como corpo coletivo, não é capaz de

¹¹⁵ *Leis* I, 644 c-d.

¹¹⁶ *Leis* I, 644 d-645 b.

raciocínio e que, assim, o exercício do *lógos* constitui uma atividade essencialmente privada, de forma que a razão presente na lei, princípio político por excelência, só pode ser, no melhor dos casos, uma razão de segunda-mão, uma razão exterior ou recebida de empréstimo.¹¹⁷ Decorre daí, implicitamente, como é fácil ver, uma conseqüência decisiva para as discussões posteriores das *Leis*, conseqüência essa cuja importância não pode ser de modo algum negligenciada por aqueles que pretendem realizar uma leitura consistente desse diálogo, a saber: a de que a lei, mesmo sendo derivada do *lógos*, não se confunde com ele, e de que a política é, para Platão, alguma coisa sempre menos do que racional: o *lógos* que lhe é acessível sendo um *lógos* secundário ou inferior, nossas expectativas em relação a ela devem ser, pois, sempre moderadas.

Pois bem, o Ateniense considera que graças a essas últimas considerações o vício e a virtude se encontram melhor definidos, e a natureza da educação definitivamente esclarecida, o que lhe permite então retornar à discussão sobre o problema da embriaguez e do uso do vinho. Nesse intuito, ele começa, antes de mais nada, por ressaltar os efeitos degradantes da bebida sobre o homem: o vinho, afirma, intensifica a potência do prazer, da dor e das paixões, ao mesmo tempo em que enfraquece as percepções, a memória e os pensamentos razoáveis; ele torna os homens pueris, tal como na velhice, e propícios a cometer todas as depravações, na medida em que sob sua influência o indivíduo perde todo domínio de si mesmo.¹¹⁸ Uma tal debilitação, nota o Ateniense, parece ser, à primeira vista, algo inteiramente injustificável e que devemos, pois, evitar a todo custo. No entanto, sabemos, por outro lado, que nos exercícios exaustivos de ginástica ou em certas terapias médicas submetemos igualmente nosso organismo a uma debilitação ou degradação momentânea de sua força, no intuito de obtermos com isso um benefício futuro para nossos corpos. Ora, nada impede, pois, que a debilitação produzida pelo vinho e pela embriaguez possa ter, ela também, um efeito salutar sobre nós, com a vantagem de que, nesse caso, nenhum sofrimento adviria para nós de tal experiência.¹¹⁸

Para tentar explicitar adequadamente essa possível utilidade da embriaguez para o cidadão, o Ateniense sugere então que sejam considerados, inicialmente, os dois temores

¹¹⁷ Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, pp. 400-401.

¹¹⁸ *Leis* I, 645 d-646 a

¹¹⁸ *Leis* I, 646 a-646 d.

principais que dominam o homem (δύο φύβων εἶδη): o primeiro deles é o medo dos males, das dores e de coisas semelhantes; o outro, é o medo da opinião alheia (δοῦξα), também chamado de “vergonha” (αἰσχύνη), pelo qual tememos que os outros nos julguem maus ou responsáveis por ações que não sejam belas.¹¹⁹ O legislador, prossegue o Ateniense, tem em grande conta esse segundo tipo de medo, e o define como respeito (αἰδώς),¹²⁰ considerando que o seu oposto, a impudência, é o pior de todos os males, seja na vida pública, seja na vida privada. E isso pela seguinte razão: além de nos preservar de muitos infortúnios e sofrimentos, esse temor nos proporciona até mesmo um inestimável auxílio para conquistarmos segurança e vitória nas guerras. De fato, para triunfarmos em uma batalha, duas coisas são de nós exigidas, a saber: a coragem diante dos inimigos e o medo da desonra frente aos amigos, o que implica, em consequência, que, em um combate, cada um de nós deve ser ao mesmo tempo temeroso e destemido (!Αἰδοῦμαι καὶ φοβοῦμαι τοὺς φίλους).¹²¹ Ora, nota o Ateniense, um homem aprende a vencer o medo da dor e a ter coragem expondo-se a situações de perigo e de risco. Semelhantemente, alguém desenvolve seu senso de pudor e seu auto-controle quando, em situações que favorecem a vergonha e a obscenidade, é obrigado a vencer sua própria impudência e a dominar-se a si mesmo na luta contra os maiores prazeres.¹²² Houvesse, acaso, uma droga que exacerbasse o medo humano, fazendo com que a cada dose tomada os homens se sentissem cada vez mais temerosos, tímidos e infelizes, teríamos nela o recurso ideal para realizar um teste excelente e totalmente seguro do grau de coragem de um indivíduo. Tal droga, no entanto, infelizmente não existe.¹²³ No caso da vergonha, porém, afirma o Estrangeiro, temos um *phármakon* que pode servir como uma boa prova para a averiguação do pudor e da

¹¹⁹ *Leis* I, 646 e-647 a.

¹²⁰ O termo αἰδώς é, como se sabe, um termo essencial do vocabulário político e moral dos gregos. No entanto, seu significado complexo é dificilmente traduzível nas línguas modernas. L. Gernet (apud F. Ildefonse, *Protagoras*. Présentation et traduction inédite. Paris: Flammarion, 1997, p. 232) considera que, em linhas gerais, ele indica um sentimento de temor bastante próximo da reverência religiosa, aplicado, porém, não ao campo das relações com os deuses, mas ao campo das relações humanas. Nesse sentido, αἰδώς designa, pois, grosso modo, o medo da má reputação, isto é, trata-se, ao mesmo tempo, do respeito pela opinião pública (δοῦξα) e do temor que daí deriva. Pode-se dizer, assim, que, semanticamente, esse vocábulo é bastante próximo de “vergonha” (αἰσχύνη), como, aliás, Platão deixa bem claro na presente passagem das *Leis* que estamos analisando. Sobre isso, ver também Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p. 518, n. 55.

¹²¹ *Leis* I, 647 a-c.

¹²² *Leis* I, 647 c-d.

¹²³ *Leis* I, 647 e-648 e.

moderação de um homem. Trata-se do vinho, bebida que, produzindo um relaxamento progressivo e uma sensação de confiança, de liberdade e de destemor exagerada, torna os homens capazes de falar ou fazer quaisquer coisas.¹²⁴ Nesse sentido, o seu uso constitui, decerto, um bom expediente para experimentarmos o caráter de um cidadão, na medida em que através dele podemos observar como uma pessoa é capaz de manter o autocontrole e o senso de vergonha face à ousadia e à ausência de temor desmesuradas produzidas pela embriaguez. Desde que inserida em banquetes bem organizados e comandados por um homem sóbrio, a beberagem do vinho pode funcionar, assim, como uma excelente oportunidade para que um indivíduo exercite a temperança, pondo à prova seu pudor e sua firmeza em meio aos eflúvios excitantes da embriaguez.¹²⁵ Quanto ao legislador, conclui o Ateniese, deve-se dizer que também ele, por sua vez, extrairá grandes benefícios dessa prática, de vez que o relaxamento e a descontração engendrados pelo vinho tornam mais fácil o conhecimento da natureza e das verdadeiras disposições da alma de cada cidadão – coisa que não é de somenos importância em termos de legislação, se temos em mente o fato de que a política é, precisamente, a arte do cuidado da *psyché*.¹²⁶ Eis, portanto, como vem a ser justificada a utilidade dos banquetes e da embriaguez para a cidade.

Com essas derradeiras observações, o livro I das *Leis* enfim se fecha. A conclusão em que ele desemboca é, como se vê, bastante favorável à instituição dos banquetes, pois estabelece que o uso do vinho apresenta um duplo interesse político: por um lado, ele pode funcionar como um treinamento no exercício da temperança e do domínio de si; por outro, ele é capaz de revelar o caráter dos cidadãos. Mas, não obstante essa conclusão positiva, ao chegarmos ao termo do discurso do Ateniese não conseguimos dissipar a impressão de que ele contém algo de excessivo, de que há nele uma ênfase desproporcional sobre um problema menor. Ora, que elemento, na estrutura da obra, explicaria essa insistência do Estrangeiro sobre um tema aparentemente secundário? Há alguma intenção mais profunda que comanda a defesa da embriaguez por ele elaborada? Para compreendermos esse ponto, devemos abandonar o plano meramente argumentativo da exposição do discurso, e nos voltarmos para o contexto dramático em que esse discurso é enunciado, levando em conta a

¹²⁴ *Leis* I, 649 a-b.

¹²⁵ *Leis* I, 649 c-c.

¹²⁶ *Leis* I, 649 d-650 b.

principalmente duas coisas: em primeiro lugar, *quem são as personagens* para quem o Ateniense elabora a sua apologia do vinho e, em segundo lugar, qual o efeito retórico produzido por essa apologia sobre as personagens.¹²⁷ Ora, como vimos antes, os interlocutores do Estrangeiro no diálogo, Clíncias e Megilo, são dois velhos cidadãos, pertencentes a duas comunidades célebres em toda Grécia pela antigüidade e pela excelência de suas leis: Creta e Esparta. Como típicos representantes dessas comunidades, o que caracteriza o comportamento desses velhos é seu profundo patriotismo, isto é, sua total devoção às leis de sua pátria, sua fidelidade aos *nómoi* de seu país, seu legalismo, enfim. Essa característica é, sem dúvida, uma qualidade, quando se trata de conservar as leis estabelecidas ou vigentes, o *status quo* político e social; no entanto, ela pode se tornar um obstáculo quando não se trata mais de conservar um regime instituído, mas de buscar, para além do meramente dado ou instituído, a melhor *politeía* ou a melhor forma de organizar a sociedade política. O legalismo ou conservadorismo de Clíncias e Megilo os torna, assim, resistentes a qualquer sugestão de mudança, avessos a qualquer indagação pelo novo, vedando seu acesso à possibilidade da *pesquisa*. Ora, uma das coisas proibidas pelas leis de Creta e Esparta é, conforme observamos acima, justamente a instituição dos banquetes. Introduzindo no diálogo a discussão sobre o vinho e os banquetes, o Estrangeiro, de certa forma, está induzindo seus interlocutores a se entregarem, indireta ou vicariamente, a uma atividade interdita pela lei de seus países, a uma *atividade ilegal*. Um tal procedimento constitui, evidentemente, uma forma sutil de transgressão, uma forma tácita e sub-reptícia de subversão da autoridade do *nómos*, o que quebra, de certa maneira, a rigidez conservadora e legalista dos dois velhos: com efeito, através da mediação do discurso, Clíncias e Megilo devem experimentar momentaneamente o prazer clandestino do vinho, devem desfrutar, no plano do *lógos*, da sensação de ousadia e destemor produzida pela embriaguez.¹²⁸ Embriagados por meio do discurso, eles se tornarão assim mais ousados,

¹²⁷ A leitura que aqui propomos sobre o significado do discurso sobre o vinho nas *Leis* segue de perto as brilhantes análises de L. Strauss, *What is political philosophy...*, pp. 29-32.

¹²⁸ Cf. L. Strauss, *What is political philosophy...*, p. 31: “The Athenian induces them (i. e., Clíncias e Megilo) to participate in a conversation about wine-drinking, about a pleasure that is forbidden to them by their old laws. The talk about wine-drinking is a kind of vicarious enjoyment of wine, especially since wine-drinking is a forbidden pleasure (...) The effect of the talk about wine is therefore similar to the effect of actual wine-drinking; it loosens their tongues; it makes them young; it makes them bold, daring, willing to innovate. They

mais soltos, mais dispostos a aceitarem a busca pelo novo e a se liberarem da autoridade sagrada de suas próprias tradições. E é justamente essa disponibilidade que torna possível a emergência da filosofia política, de vez que esta, se caracterizando como esforço para transcender o *status quo* e o *nomos* tradicional em função da procura do melhor regime possível, pressupõe justamente a capacidade de questionar a autoridade instituída.¹²⁹ Nesse sentido, a apologia do vinho é, pois, no contexto das *Leis*, o dispositivo retórico que torna possível a emergência da filosofia política.

A justificação da utilidade política e educacional dos banquetes encerra o debate do livro I das *Leis*. Em seu complexo desenvolvimento argumentativo, podemos ver como esse livro nos apresenta uma explicitação progressiva dos diversos problemas envolvidos numa empresa legislativa concreta (a crítica do *ethos* tradicional, a busca da verdadeira ordem de valores que deve governar a cidade, a natureza das relações entre a virtude, a razão e a lei), a partir de um diálogo direto com os representantes de uma ordem política ancestral e privilegiada. Nesse sentido, poderíamos dizer, portanto, que, tomado em seu conjunto, ele pode ser considerado, sem dúvida, como o verdadeiro preâmbulo das *Leis*, porquanto nele se acham debatidos os princípios que nortearão todas as argumentações ulteriores desenvolvidas nessa obra

Capítulo 2

Epodé e paidéia: a música como mecanismo de educação nas Leis.

must not actually drink wine, since this would impair their judgment. They must drink wine, not in deed, but in speech.”

¹²⁹ O questionamento da autoridade como elemento essencial da filosofia política é um ponto que é também dramaticamente ilustrado na *República*. De fato, nesse diálogo, a discussão dialética sobre a natureza da justiça começa apenas depois que o velho Céfalo se retira para realizar determinados sacrifícios aos deuses. Céfalo é o pai de família, o chefe da casa, o ancião respeitável e piedoso e, portanto, representa, no contexto dramático da *República*, a própria autoridade da tradição. A saída de cena de Céfalo, isto é, daquilo que ele representa (a autoridade tradicional), parece ser assim a condição de possibilidade da emergência da pesquisa filosófica. Através desse recurso literário, Platão nos mostra, pois, mais uma vez, que a filosofia política só começa quando a autoridade é colocada de lado.

paideiva mevn e*sq'hē paivdwn oēikhv te kaiV a*gwghv proVç toVn uēpoV tou` novmou lovgon o*rqoVn
ei*rhmevnon, kaiV toi`ç e*piekestavtois kaiV presbvtatois di'e*mpeirivan sundedogmevnon wēç o!ntwç
o*rqovç e*stin

Leis II, 659 d

2.1. Introdução

Como vimos no capítulo precedente, o livro I das *Leis*, inaugurando a pesquisa acerca do melhor regime possível, se articulou, grosso modo, ao longo de seu desenvolvimento dialético, em dois momentos essenciais e intimamente interligados entre si, a saber: por um lado, o rechaço do espírito militarista dos regimes dóricos, para os quais a guerra (πολεμος) representava o fato político primordial da história humana e, portanto, o princípio fundamental a ser instituído como valor supremo da cidade; por outro, a afirmação contundente de que a virtude completa (πα~σα ἀ*ρετη), isto é, o conjunto das quatro excelências principais (coragem, moderação, justiça e prudência), subordinadas à hegemonia da razão (νου`ç ἡγεμων`n), e não apenas a força ou o valor guerreiro isolados, constitui o objetivo ou o *télos* soberano ao qual deve visar a organização da sociedade política. Da análise desses elementos, pudemos então depreender que, segundo a concepção platônica exposta no livro I das *Leis*, o complexo de normas e dispositivos jurídicos que governam a cidade não tem um papel meramente coercitivo, mas possui, antes, uma função moral eminentemente positiva, na medida em que lhe cabe a tarefa de promover a realização do bem ou da excelência no interior da alma humana. Evidentemente, a principal consequência teórica decorrente desses elementos para o intérprete das *Leis* é, destarte, a de que há, nesse diálogo, desde o princípio, um essencial entrelaçamento entre os domínios da ética e da jurisprudência, ou, se preferirmos uma terminologia grega, entre *ethos* e *nomos*, o que engendra, por conseguinte, uma radical subordinação da política às exigências axiológicas da moral.

Ora, como também tivemos ocasião de notar, uma tal subordinação da política à moralidade conduz as discussões diálogo, em um momento posterior, ao tratamento do problema da educação, porquanto, para o Platão das *Leis*, a virtude pode ser ensinada e é precisamente graças aos procedimentos pedagógicos mobilizados pela *paidéia* que a moralidade pode ser realizada no plano da alma e da vida civil.¹ Nesse sentido, pudemos constatar, assim, que, no contexto do livro I, *areté* e *paidéia*, excelência e pedagogia são identificadas, pois, como os dois princípios fundamentais a partir dos quais o legislador deve organizar todo o sistema jurídico e institucional da cidade, de vez que é exclusivamente através da educação que os cidadãos podem aceder até o domínio da virtude e da excelência, finalidades supremas em vista das quais se constitui e se organiza a sociedade política.²

Pois bem, a partir dessas reflexões, percebe-se então facilmente que a *paidéia* constitui, no âmbito das *Leis*, um assunto eminentemente público e que ela será, por conseguinte, no projeto jurídico-político elaborado por essa obra, não uma instituição entre outras, mas a função suprema do governo da cidade, a incumbência política mais importante do poder público.³ Desde essa perspectiva, pode-se mesmo dizer que todo o problema do diálogo consistirá, em grande medida, em definir a natureza e a forma de operação dessa *paidéia*, explicitando por aí como ele chega a efetuar a realização da excelência e da moralidade no seio da cidade.⁴ Tal é exatamente o que pretende realizar o

¹ Cf., por exemplo, o que foi dito em *Leis* I, 644 a: “os homens corretamente educados se tornam bons” (οἱ δὲ γε οὐκ ἄρα πεπαιδευμένοι σκεδον ἀγαθοὶ γίγνονται)

² Ver, sobre isso, R. G. Bury, “Theory of education in Plato’s *Laws*”. *Revue des Études Grecques*, tome L (1937) pp. 304-305.

³ É o que observa R.F. Stalley, *An introduction to Plato’s Laws*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 123: “Education, as Plato conceives it, is a matter of training the young citizens in the forms of goodness or virtue they will require as adults (643 d-e; cf. 641 c). We have already seen that inculcation of virtue is also the main aim of the legal code as a whole. It follows therefore that education, in Plato’s eyes, is not just one among many functions of the state but in some sense embraces all the other functions”. Ver também G. Morrow, *Plato’s Cretan City. A historical interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1993 (1960), pp. 297-301. Morrow considera que a concepção platônica de um programa de educação público e compulsório, gerido pelo governo da cidade, foi profundamente inspirado pelo modelo político espartano. De fato, segundo ele, Esparta era, no mundo grego, a única sociedade que possuía um sistema de educação realmente organizado e financiado pela *pólis*, a célebre *agogé*: em todas as outras cidades helênicas (mesmo em Atenas) a *paidéia* constituía, ao contrário, um assunto inteiramente privado.

⁴ Como observou J. Gould, *The development of Plato’s Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955, p. 96, o ideal das *Leis* de uma *paidéia* pública, voltada para a produção de uma virtude propriamente cívica, representa um abandono do método individualista de Sócrates e uma tentativa de “socialização da ética”.

livro II das *Leis*, cujo longo desenvolvimento argumentativo busca delimitar mais concretamente qual é a natureza dessa educação para a virtude que constitui o objetivo supremo da vida política.

Ora, como veremos mais adiante, o sistema de educação pública avançado pelo livro II das *Leis* não é um sistema de educação estritamente científico ou filosófico, baseado no aprendizado dos métodos lógicos e reflexivos do pensamento racional. E isso, podemos desde já explicar, por uma razão muito simples: diferentemente da *República*, que é dirigida em seus momentos centrais a uma elite intelectual, isto é, a uma elite de homens filosóficos, dominados pelo desejo desinteressado de saber e conhecimento, as *Leis* se voltam para um público mais vasto e mais popular, para a multidão de cidadãos comuns que povoam as cidades, os quais, não possuindo o desejo autêntico de conhecimento, são desprovidos por conseguinte de toda inclinação para o exercício especulativo do pensamento e do *lógos*.

Tendo, assim, como público principal o povo, o *pléthos*, as *Leis* devem, pois, recorrer a um sistema pedagógico distinto do sistema racional e científico, elaborando em consequência o modelo de uma *paidéia* popular adaptada às capacidades e às disposições intelectuais da multidão.⁵ Ora, como também teremos oportunidade de ver ao longo do presente capítulo, essa *paidéia* popular, cujo modelo Platão pretende avançar nas *Leis*, se define por dois traços principais: em primeiro lugar, ela constitui um processo de aprendizado baseado não na assimilação de conhecimentos teóricos e métodos abstratos de pensamento, mas na aquisição de bons hábitos (*ἠθῆ*) relativos às sensações de prazer e dor.

⁵ É verdade que as *Leis* também prevêm, no âmbito de seu currículo pedagógico, a implementação de um sistema de educação que poderíamos qualificar de superior ou científico, tendo por principal conteúdo o estudo racional de disciplinas como a matemática, a astronomia e a teologia. No entanto, é preciso observar ao mesmo tempo que, no contexto do diálogo, o acesso a esse ensino superior constitui um privilégio restrito a uma seleta minoria (os membros do Conselho Noturno, que representam a elite governante da cidade), e não algo aberto indistintamente à totalidade dos cidadãos. Isso explica porque sua abordagem é, ao longo das *Leis*, bastante restrita e limitada, o grosso das discussões da obra sendo consagrado essencialmente à determinação dos métodos e conteúdos da educação popular. Sobre isso, Cf. R. G. Bury, "The theory of education"..., p. 305: "here we note a main difference between the treatment in the *Laws* and that of the *Republic*; for whereas the latter is mainly concerned with the training of the ruling Class (the "Guardians"), and views primary and secondary Education as leading up to advanced study of Mathematics and Philosophy, little is said of this advanced study in the *Laws* and attention is concentrated on a Scheme of training suitable for the mass of the citizens, i. e., on primary and secondary education." Sobre o caráter popular das *Leis*, em contraste com a démarche mais especulativa e filosófica da *República*, ver igualmente R. F. Stalley, *An introduction...*, pp. 9-10 e A. Castel-Bouchouchi, *Platon, Les Lois (extraits)*. Paris: Gallimard, 1997, p.37

A intuição platônica decisiva, aqui, é a de que os sentimentos (αἰσθησεις) de prazer e dor são os dois móveis primários que subjazem à ação da maioria dos homens e de que, portanto, a função do legislador consiste em treinar e disciplinar essas afecções primitivas, desde a mais tenra infância, através de um correto sistema de habituação, de forma a torná-los conformes à norma moral expressa pela lei da cidade.⁶ O homem bem educado e virtuoso será, então, nessa perspectiva, o que se habituou a sentir prazer e dor em conformidade com o que prescreve a legislação pública.⁷ Evidentemente, tudo isso constitui um desenvolvimento direto do mito das marionetes exposto no livro I do diálogo, mito através do qual, como vimos, o Estrangeiro nos apresentou uma curiosa representação do homem como um mero títere puxado nas mais variadas direções pelos fios do prazer e da dor. Dada essa correlação, pode-se dizer assim que o legislador das *Leis* deve ser como um bom manipulador de títeres ou marionetes, sabendo em que direção puxar os fios primários dos sentimentos humanos. Já o segundo traço importante da *paidéia* propugnada pelas *Leis* é o fato de que esse processo de habituação das sensações por ela visado é assimilado a uma espécie de jogo ou divertimento (paidiav), que encontra na utilização da música e dos mitos seu mecanismo privilegiado de realização.⁸ A idéia fundamental do filósofo em relação a esse ponto parece ser a de que as narrativas míticas e as performances musicais a elas vinculadas são práticas psicagógicas poderosas, que, por seu caráter mimético, exercem uma considerável influência sobre o psiquismo humano, razão pela qual elas podem,

⁶ Cf. G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 300-301.

⁷ Evidentemente, esse procedimento pedagógico idealizado por Platão, que associa o êxito da *paidéia* moral à eficácia do processo de habituação, está baseado em uma estrita aproximação conceitual entre os vocábulos εἰσθησις e ἡγεσις, que permite considerar o caráter (ἡγεσις) de cada um de nós, antes de mais nada, como o resultado dos hábitos (εἰσθησις) adquiridos desde a infância. Cf. *Leis*, 792 e: “com efeito, por aquela época (isto é, na infância), o caráter se desenvolve em todos nós principalmente graças ao hábito”. (kuriwvwtaton gavv ou^n e^mfuvetai pa`si tavte toV pa`n h^geci diaV eiceteci). Como é sabido, Aristóteles, quanto a esse aspecto, não pensará diferentemente de Platão. De fato, em *Ética a Nicômaco*, II, 1103 a 11 ss., o Estagirita, após dividir as virtudes em dois grandes tipos: as virtudes intelectuais (dianohtikhv a^rethv) e as virtudes morais (e^qikhv a^rethv), afirma que, enquanto as primeiras dependem, em grande medida (tav plei`on), do ensinamento (e^k didaskalivaç), tanto para a sua produção quanto para seu aperfeiçoamento, as segundas, ao contrário, são o resultado do hábito (ἡγεσις) – donde seu nome ser constituído a partir de uma ligeira modificação de εἰσθησις.

⁸ Como esclarece P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*. Paris: De Boccard, 1972, p. 168, “La théorie de l'éducation présentée dans les *Lois* insiste sur l'importance de la sensibilité. Ce qu'il faut développer chez les enfants est une habitude à éprouver du plaisir et de la douleur à ce qui doit donner l'un ou l'autre. Car sans la joie ou la douleur, aucune action n'est possible. Pour y arriver, Platon mettra en oeuvre divers moyens, mais un des plus importants sera ce qu'il appelle la *paidia*. Qu'entend-il par là?

portanto, ser utilizadas pelo legislador como eficazes instrumentos de persuasão pública e educação cívica.⁹ Nos diálogos, Platão descreve via de regra essa ação irresistível da música e dos mitos sobre as paixões e sentimentos da *psyché* como uma espécie de encantação (ἐ*ῤῥῃν)¹⁰ e vê assim em sua utilização política como meio de educação do povo um procedimento persuasivo de natureza sub-racional e quase mágica.¹¹

Pois bem, o grande interesse dessas questões para nossa interpretação das *Leis* e particularmente para a compreensão do problema que nos interessa mais de perto nesse diálogo, isto é, o problema da demiurgia política, é que elas nos mostram que, para Platão, a atividade demiúrgica do legislador constitui, antes de mais nada, *um trabalho de modelagem e conformação do material humano*, realizado, em grande parte, mediante a persuasão daqueles elementos que constituem o substrato irracional de nossa natureza: as sensações de prazer e dor.¹² Com efeito, manipulando os sentimentos primevos de prazer e dor no intuito de torná-los compatíveis com as exigências da lei e disciplinando o movimento desordenado das emoções através de hábitos e encantamentos musicais, o

Essentiellement les chants et les danses.” Ver também os comentários de G. Morrow, *Plato’s Cretan City...*, p. 309.

⁹ Cf., sobre isso, L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Éditions de la Découverte, 1994, pp. 93-105. O princípio segundo o qual a música constitui, por sua ação psicagógica, um poderoso mecanismo pedagógico, já se encontra explicitado na *República*. Ver, por exemplo, *República* II, 401 d: “Não é então por este motivo, ó Gláucon, que a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afectam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição, e tornando aquela perfeita, se se tiver educado? E quando não, o contrário?” (tradução de Maria H. da Rocha Pereira). Ver também toda a argumentação explorada em *República* III, 398 c- 403c, onde Platão defende a idéia de que a música é, indubitavelmente, o elemento fundamental da educação civil, visto que ela atua de forma decisiva no processo de formação do caráter e da sensibilidade moral dos cidadãos. É importante lembrar, aqui, que, ao abordar esse tema essencial do pensamento platônico, precisamos ter sempre em mente que a música (*mousikhn*), para os gregos antigos, possuía uma acepção mais ampla do que para nós modernos, na medida em que abarcava não somente o campo da música propriamente dita, mas também os domínios da poesia e da coreografia. Isso explica porque o poeta (*poihthvs*), no âmbito da cultura helênica, fosse ao mesmo tempo versificador, compositor e coreógrafo. Cf. o que diz O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*. Paris: E. de Boccard, 1945, p. 77, n. 1

¹⁰ Cf., por exemplo, *Cármides*, 156 d-157 c; *Fédon*, 114 d.

¹¹ Cf. E. R. Dodds, *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988, pp. 227-228. Segundo G. Morrow, “Plato’s conception of persuasion”, *Philosophical Review* 2 (1953) p. 239, o termo ἐ*ῤῥῃν era empregado, freqüentemente, na língua grega, em conexão com a magia e a feitiçaria e designava, a princípio, a fórmula ou a palavra mágica cantada pelo feiticeiro para curar uma ferida ou encantar serpentes. Sobre o problema da *epodé*, o trabalho de referência continua a ser o de P. Boyancé, citado supra (sobre Platão em particular, ver principalmente pp. 155-165, onde Boyancé sustenta a idéia de que há uma profunda relação entre a *epodé* platônica e as encantações órficas e pitagóricas, o que lhe permite considerar que a fonte das concepções do filósofo nesse domínio se encontra nas práticas e rituais desses dois movimentos religiosos).

¹² Cf. Laks, A. “Raison et Plaisir: pour une caractérisation des *Lois* de Platon”. In Mattéi, J. -F. (dir.), *La naissance de la raison en Grèce*. Actes du Congrès de Nice, mai 1987. Paris: PUF, 1990, pp. 291-303.

legislador se nos aparece, nesse momento das *Leis*, como um verdadeiro “plasmador de almas” (πλασθῆς τῶν γυῶν).¹³ Desde essa perspectiva, pode-se dizer que o objetivo primário e fundamental de sua ação política é, pois, o de moldar as inclinações da *psyché* humana de acordo com um certo ideal moral, ordenando as afecções que agitam nossa sensibilidade através do influxo persuasivo de um eficaz sistema de educação pública. Sem dúvida, tal educação, ao se fundar exclusivamente no mero treinamento das sensações, na habituação e no recurso à música e aos mitos, produz não a virtude mais elevada e completa, que pressupõe a decisiva cooperação cognitiva do intelecto e da racionalidade, mas uma virtude inferior e secundária, que o *Fédon* chama precisamente de virtude demótica (δημοτικὴ ἀρετή). Mas tal virtude, na perspectiva platônica, é inequivocamente a forma de excelência mais compatível com as inclinações e disposições da multidão (τοῦ πλῆθους) e é através dela que o legislador pode, portanto, ordenar e disciplinar o comportamento dos cidadãos comuns, efetivando por aí uma relativa racionalização da vida política. Isso significa que o legislador das *Leis* age, pois, em estrita conformidade com as limitações inerentes à natureza humana ordinária, buscando, como o Demiurgo do *Timeu*, realizar o melhor possível com o material que é oferecido à sua ação ordenadora. Nas páginas que se seguem, tentaremos compreender mais detidamente como essas questões são trabalhadas ao longo do livro II das *Leis*, evidenciando seu lugar e sua importância no projeto político elaborado por esse diálogo.

2.2. A determinação da arte corêutica como paideía primordial do homem

¹³ *Leis* II, 671 b. Vale lembrar que em *Timeu*, 74 c, Platão compara o Demiurgo cósmico a um modelador de cera (κροπλάσθης).

O livro II das *Leis* se abre prolongando as discussões precedentes efetuadas no livro I sobre a utilidade política da embriaguez. De fato, o Estrangeiro de Atenas, após ter demonstrado que a instituição de banquetes bem organizados no interior da cidade é algo totalmente justificável, visto que tal procedimento fornece ao legislador a possibilidade de conhecer a natureza ou as disposições internas (ταῦς ψυχῶν) dos cidadãos, vai agora mais longe e avança a hipótese de que o uso do vinho, desde que bem regulamentado, possui talvez uma utilidade ainda maior para a comunidade, na medida em que ele pode funcionar como uma salvaguarda (σωτηρία) da educação.¹⁴ A fim de explicitar e fundar a coerência desta hipótese, o Ateniense decide então retornar mais uma vez ao problema da correta formação pedagógica (παιδεία). E, uma vez que, em sua opinião, existe uma correlação essencial entre *paidéia* e infância, ele toma naturalmente como ponto de partida privilegiado de suas reflexões as afecções fundamentais que caracterizam a vida psíquica das crianças. Quais são, grosso modo, essas afecções? Segundo o Estrangeiro, as primeiras e mais primitivas sensações das crianças, as impressões que por assim dizer governam todo seu comportamento, são, sem dúvida alguma, as sensações de prazer e de dor (λεῖψω τῶν τῶν παίδων παίδικῶν εἰς τὴν πρῶτην αἰσθησίν ἡδονῶν καὶ λύπῶν), de forma que é sobretudo através do influxo desses sentimentos que a virtude e o vício advêm originariamente à alma (καὶ ἐκ τῶν αἰσθησῶν ἀρετῶν καὶ κακῶν παραγιγνῆται πρῶτον).¹⁵ É verdade, acrescenta o Estrangeiro, que a sabedoria (φρόνησις) e sólidas opiniões retas (ἀληθεῖς δόξαι βεβαίου) não acontecem senão a um homem favorecido pela fortuna (εὐτυχῶς) e já próximo da velhice (πρὸς τὴν γῆρας), o qual, precisamente por possuir essas qualidades intelectuais, pode ser considerado um ser humano perfeito (τέλειος ἀνθρώπος). Todavia, é preciso observar ao mesmo tempo que mesmo aos que carecem de sabedoria e que não são capazes de exercer a razão, isto é, aos que não são seres humanos perfeitos, hábitos convenientes (πρὸς τὴν εὐχρησίαν) podem ser transmitidos relativos à forma correta de sentir prazer e afeição, dor e aversão. Ora, tal é justamente, para o Estrangeiro, a exata definição da *paidéia*: a disciplina pré-intelectual dos afetos e das emoções que habitua uma criança a amar o que ela deve

¹⁴ *Leis*, II 652 a.

¹⁵ *Leis*, II 652 b-653 a

amar e a detestar o que ela deve detestar. Mais tarde, esclarece ainda o Estrangeiro, quando essa criança chegar talvez a dispor da capacidade de raciocínio e de reflexão (labovntwn dev toVn lovgon), suas emoções e paixões poderão se conformar à razão (sumfwnhvswni tw~/ lovgw/) e juntamente com ela afirmar que todo o seu treinamento foi realizado segundo os hábitos convenientes. Uma tal consonância (sumfwniva) entre a razão e os afetos será mesmo o que poderíamos chamar de virtude perfeita ou de excelência completa (sumpasa a*rethv).¹⁶

Dois pontos merecem ser ressaltados nessas palavras iniciais do Estrangeiro. Em primeiro lugar, a afirmação contundente de que a virtude e o vício originam-se, antes de mais nada, na alma humana, através das sensações de prazer e dor. Tal é, segundo o Ateniense, o dado básico e inescapável da existência humana ordinária. Em segundo lugar, a idéia de que, uma vez que prazer e dor são as impressões mais fortes que afetam a *psyché* infantil, a educação deve consistir sobretudo em um adestramento dessas sensações, através da implantação de hábitos convenientes que criem no indivíduo um comportamento adaptado às exigências da moralidade e da vida social. Isso significa que o grosso do processo educativo comum se resume, pois, a um treinamento da sensibilidade e das emoções, a um trabalho de habituação dos afetos no qual o elemento intelectual está, de um modo geral, ausente. Ora, o tipo de excelência obtido mediante esse processo de habituação é exatamente o que o Estrangeiro qualificará, em um momento posterior do diálogo, de “virtude pública” (dhmosiva a*rethv),¹⁷ e que o *Fédon* denominara anos antes, em um outro contexto, de “virtude popular ou política” (dhmotikhv kaiV politikhv a*rethv), isto é, “um produto do hábito e do exercício, sem intervenção do intelecto e da filosofia” (e*x elqous te kaiV melevthç gegonui`na alneu filosofivaç te kaiV nou`).¹⁸ É verdade que o Estrangeiro aponta, em seu discurso, para a possibilidade de uma virtude superior, a virtude completa, fundada no elemento da racionalidade e no acordo entre as paixões e o intelecto. Mas trata-se aí, certamente, como ele deixa a entender, de um objetivo longínquo da formação humana, de um horizonte por demais distante da situação política ordinária, o essencial da educação civil devendo, por isso, se limitar simplesmente ao treinamento dos afetos por um

¹⁶ *Leis* II, 653 a-c.

¹⁷ *Leis* XII, 968 a

¹⁸ *Fédon* 82 a-b. Ver também a passagem 68 c. Sobre o conceito de virtude popular em Platão, cf. as explicações de S. Scolnicov, *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Loyola: 2006, pp. 59-78.

correto sistema de habituação, tendo em vista a produção de uma virtude mais modesta, fundada não no *lógos*, mas na mera *héxis*.

Como ficará mais claro na continuação das discussões do livro II, o que esse treinamento dos afetos realizado pela educação visa produzir é simplesmente o acordo das paixões com a opinião pública incorporada na lei. A educação do cidadão será definida, assim, fundamentalmente, como uma educação para a lei da cidade.¹⁹ Ora, que conclusões devemos tirar daí? Antes de mais nada, que, segundo a reflexão desenvolvida pelo Ateniense, existem duas grandes espécies de virtude, às quais correspondem duas espécies de homem: a virtude popular ou cívica, própria do bom cidadão, e a virtude completa ou integral, própria do homem perfeito. A primeira, como observamos acima, deriva do hábito e tem em vista a produção do acordo exterior das paixões com os ditames públicos da lei; a segunda prescinde, de certa forma, da lei, e se baseia no acordo interno dos afetos e da razão. Nessa linha de raciocínio, vê-se, então, que a diferença entre o bom cidadão e o homem perfeito pode ser remontada, em última análise, à diferença entre a lei e a razão, o que implica que a realização da perfeita *areté*, ao transcender o domínio da lei, transcende também, de certa forma, o domínio da cidade.²⁰ A consequência importante que se segue dessa reflexão é que o homem perfeito é o homem privado e que o plano da *paidéia* política e da virtude a ela vinculada – a virtude popular – permanece literalmente, para o Ateniense, o plano da heteronomia pura e simples, de vez que o ordenamento das paixões

¹⁹ *Leis* II, 659 d. J. Gould, *The development of Plato's Ethics...*, p. 111 sintetiza muito bem esse ponto: “The function of education itself is to produce a character best suited to the organization of society, that is, best able to carry out the injunctions of law. Education moulds the inner life of the members of society to conform with their legally imposed outer life”.

²⁰ É interessante observar que essa concepção platônica é retomada de certa forma por Aristóteles, no contexto de sua reflexão sobre o conceito de bom cidadão. Com efeito, na *Constituição de Atenas*, que é uma obra mais pública ou popular, Aristóteles sugere que o bom cidadão é simplesmente o cidadão fiel e inteiramente devotado a seu país, isto é, que o bom cidadão é o patriota, independentemente de quaisquer diferenças de regime. Na *Política* (III, 1276 b 15-1277 a 10), porém, Aristóteles afirma que não existe um bom cidadão *simpliciter*, mas que a virtude do cidadão depende essencialmente dos tipos de regime (*διοῦ θῆναι ἀρεθῆναι ἀναγκαιῶν εἰς τὸν πολιτικὸν προῦς θῆναι πολιτεῖαν*), ou, por outra, que há tantos tipos de virtude cívica quantas são as formas de *politeía*. Um bom cidadão em um regime injusto ou criminoso, por exemplo (um bom cidadão em um regime nazista, poderíamos dizer, usando um caso moderno), não seria um bom cidadão em um regime honesto. Mas, prossegue Aristóteles, se a virtude do cidadão depende do regime, a virtude do homem bom não sofre tais limitações: o homem bom (*ἀγαθὸς ἀνὴρ*) é considerado como tal independentemente de qualquer regime, visto que ele é bom segundo uma única virtude (*κατὰ μίαν ἀρεθῆναι*), a virtude perfeita (*τελεία ἀρεθῆναι*). O que a argumentação aristotélica nos mostra é, assim, que o patriotismo não é suficiente, na medida em que o que um regime estabelece como bem não coincide necessariamente com a virtude humana. Cf. L. Strauss, *What is political philosophy?* Chicago: Chicago University Press, 1988, pp. 35-36.

por elas efetivado se constitui como um processo de harmonização das emoções individuais com as prescrições públicas ou exteriores da legalidade no qual falta a cooperação direta e interior do *lógos*.²⁰ Porém – e esse é o ponto importante para o qual gostaríamos de chamar a atenção – é preciso ver ao mesmo tempo que tal ordenamento, apesar de não se realizar diretamente através da racionalidade, não deixa, todavia, de possuir uma relação com a dimensão intelectual, remetendo-nos, pois, de algum modo, à esfera superior da razão. Com efeito, se a lei, como nos ensinou o livro I, é um ditame derivado do raciocínio (*logismovs*), posteriormente transformado em dogma público da cidade (*dogma th`c povlewv*), e se a educação civil constitui um processo de conformação das emoções ou afetos do cidadão aos comandos da lei, pode-se dizer que, graças ao processo educativo, pode o cidadão comum participar *indiretamente* de alguma forma de racionalidade e gozar assim dos benéficos efeitos morais por ela produzidos. Nesse sentido, a heteronomia que caracteriza a virtude popular representa, conseqüentemente, o mecanismo privilegiado através do qual o homem comum pode gozar de um contato mediatizado com a dimensão superior do *lógos*. Evidentemente, tal racionalidade é uma racionalidade inferior, externa, que depende da mediação coercitiva da lei; mas, de qualquer forma, trata-se da forma mais elevada de racionalidade acessível à natureza do homem comum e às condições reais em que se dá a vida cívica.²¹

Pois bem, na seqüência do texto, o Estrangeiro observa que essa disciplina dos afetos que constitui a essência mesma da educação ordinária tende, em grande medida, a se relaxar e se degradar no curso da vida (*cala~tai kaiV diafqeivretai kataV pollaV e*n tw~/ bivw/*), em virtude das inumeráveis fadigas que assolam a existência dos homens. Eis por que, diz ele, os deuses, se apiedando de nossa penosa e sofrível condição natural (*qeviv deV oi*kteivrantec taV tw~n a*nqrwvwn e*pivponon pefukovc gevnovc*), estabeleceram pausas em nossas labutas

²⁰ Cf. A. Castel- Bouchouchi, *Platon, Les Lois...*, pp.50-51; L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon...*, pp. 60-61; Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, pp. 405.

²¹ É o que observa com acerto J. Gould, *The development of Plato's ethics...*, pp. 124-125: "In obedience to law, the average man can live in accordance with divine truth, for law is the visible representation of such truth (...) This is the ethical standart which Plato calls *dhmwvdhç a*rethv*: it is not, he believe, to be despised. It is the highest that the majority of men can reach, and higher than any which exists now: it is the culmination of achievement of ethical society".

cotidianas (ἀ*ναπαυλας τε αὐ*τοῖς τῶν povwn ε*ταxαντο),²² presenteando-nos com o benefício das festas religiosas (ταῦς τῶν εἴortw~n αμοιβαῦς).²³ E como companheiros de celebrações folgadas (sunεortastaῦς), eles nos concederam as Musas, Apolo e Dioniso, a fim de que essas divindades corrijam (ἰᾶν'ε*πανορω~ntai) nossos hábitos defeituosos durante a realização dos festejos. Os festivais sagrados, na medida em que nos liberam do trabalho e instauram intervalos em nossas labutas, são assim, segundo o Ateniense, uma excelente ocasião para que os cidadãos recuperem os benefícios de sua *paidéia* primordial.²⁴

Mas o Ateniense quer ir ainda mais longe e nos mostra logo em seguida que essas festividades religiosas não são somente úteis para restaurar a educação dos cidadãos adultos; em sua opinião, elas são também úteis para formar o caráter das próprias crianças. Com efeito, observa ele, declara o *lógos* que toda criatura viva, quando ainda jovem, é incapaz de manter seu corpo e sua voz em repouso (ἦσιVn τοV nevan ἀ@pan wες ε!ρος εἰ*πει~n τοῖς τε swvmasi kaiV tai~ς fwnai~ς ἥσucivan ἀ!gein οὐ* duvnaσqai), buscando sempre, ao contrário, se mexer e gritar (kinei~σqai deV ἀ*ειv zhtei~n kaiV fεvvggesqai). Na maior parte dos seres vivos, essa agitação primitiva permanece, sem nenhuma dúvida, caótica e desordenada, porquanto quase todos os animais carecem da percepção da ordem e da desordem em seus movimentos (ταV meVn οὐ^n alla zw~a οὐ*k ε!cein αι!sqhsin τῶν ε*n tai~ς kinhvsessin ταxewn οὐ*deV ἀ*taxiw~n), isto é, da percepção do que nós chamamos ritmo e harmonia (οἰ^ς dhV ρεuqmaῦς ο!noma kaiV ἀεrmoniva). O gênero humano, porém, nota o Estrangeiro, recebeu os deuses acima mencionados como companheiros de dança (ἥεμι~n deV οὐ@ς εἰ!pomen touVς qeouvς sugcoreutaῦς dedovsqai) e esses deuses nos concederam como uma espécie de dom a agradável percepção do ritmo e da harmonia (τουvtους εἰ^nai kaiV touVς dedwkovtaς thVn ε!nrυqmovn τε kaiV ε*narmovnon αι!qhsin μεq'ἥεdonh~ς). Utilizando dessa percepção privilegiada, os deuses então nos organizam e nos orquestram em celebrações musicais, ensinando-nos destarte a combinar o

²² O substantivo ἀ*ναπαυλα, “pausa”, “repouso”, já fora empregado por Platão no começo das *Leis*, em 625 b, para designar os descansos que os participantes do diálogo podem realizar sob a sombra dos ciprestes, ao longo de sua caminhada rumo ao antro de Zeus (ἀ*ναπαυλαι kataV thVn οἶδovn).

²³ A interpretação do termo ἀ*μοιβαῦς é difícil, de vez que ele pode significar tanto “sucessão”, “ciclo”, “mudança” quanto “recompensa”, “benefício”, “troca”. No contexto da passagem das *Leis* em questão, a solução que me parece mais apropriada e razoável é “benefício”. Cf. as observações de Reverdin, O., *La religion de la cité platonicienne...*, p. 70, n. 1

²⁴ *Leis* II, 653 c-d.

canto e a dança. E porque essas atividades propiciam sempre alegria (ἄρα), elas foram denominadas muito naturalmente coros (χοροὺς).²⁵

A conclusão que o Ateniense extrai desta breve reflexão é, assim, a de que a primeira educação dos homens (πρωτὴ παιδεία) deve ser a educação musical, ou seja, a educação que nos vem através das Musas e de Apolo, pois é sobretudo por meio da música que realizamos uma ordenação inicial de nossas paixões e inclinações primitivas.²⁶ Nessa perspectiva, o cidadão bem-educado (πεπαιδευμένος ἰσκαννῶς) será, por conseguinte, segundo o Ateniense, aquele que possui um treinamento na arte corêutica (κεκορευκόντα), ao passo que o cidadão sem educação (ἄπαιδευτός) será, ao contrário, aquele que carece de tal treinamento e ignora a prática dos coros (ἄχορευτός). Ora, nota o Estrangeiro, a disciplina coral consiste, antes de mais nada, na união do canto e da dança (χορεῖα γε μὴν ὀρχησις τε καὶ ὡς/δὴν τὸν συνολὸν ἐστίν). Logo, podemos arrematar essa análise afirmando que o

²⁵ *Leis* II, 653 d-654 a. A sugestiva etimologia avançada por Platão nesse passo, que aproxima ἄρα, “alegria”, “prazer”, e χορός, “coro”, é praticamente irreproduzível nas línguas modernas. T. Saunders, *Plato. The Laws...*, p.87, traduz da seguinte forma a passagem: “as this naturally ‘charms’ us, they invented the word ‘chorus’”. Mas essa não é uma boa solução. Mais próximas do original e mais satisfatórias são as versões propostas por Des Places (“et ils ont appelé cela des chœurs, du nom de la joie qu’on y ressent”) e Pangle (“and that is why they bestowed the name ‘choruses’ – from the ‘joy’ which is natural to these activities”). Evidentemente, o que Platão pretende expressar através dessa reflexão etimológica é a idéia de que a música é, antes de mais nada, um fenômeno que atua diretamente sobre a conformação de nossa sensibilidade, e não sobre o intelecto e a razão. Cf. O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne...*, p. 77: “C’est en outre du mot ἄρα, la joie, que Platon fait dériver étymologiquement χορός, le chœur, soulignant par là que la musique agit sur le fidèle par les sentiments de plaisir et de joie, et s’adresse non pas à sa raison, mais à sa sensibilité”

²⁶ É interessante observar que já no *Timeu* Platão desenvolvera uma reflexão semelhante à que é explorada nesse passo acerca da música como educação de nossas paixões e movimentos primitivos. Com efeito, em 43 a-44b, *Timeu* afirma que o nascimento e a infância são momentos particularmente caóticos da vida humana, porquanto neles a alma racional, que acaba de se encarnar em um corpo, não consegue controlar os fluxos e refluxos provenientes do mundo do devir. Submetida ao impacto e ao tumulto das impressões sensíveis, os movimentos por ela produzidos são, assim, desordenados (ἄτακτως) e desprovidos de razão (ἄλογως). Eis por que, afirma *Timeu*, a alma se torna como que louca em um primeiro momento, quando atrelada a um corpo mortal. Ora, na estabilização desse processo, a música cumpre um papel fundamental, pois é graças a ela que uma espécie de ordem é introduzida na *psyché* humana. Nas palavras de *Timeu*: “a harmonia, que é feita de movimentos semelhantes às revoluções de nossa alma, não se manifesta ao homem que entretém com as Musas um comércio inteligente como boa somente para propiciar um prazer estranho à razão, como quer atualmente a opinião. Ao contrário, ela nos foi dada pelas Musas como uma aliada de nossa alma, quando esta se esforça por levar à ordem e à consonância seus movimentos periódicos, que são desregrados. Semelhantemente, o ritmo, que corrige em nós uma tendência à falta de medida e de graça, visível na maioria dos homens, nos foi dado pelas Musas em vista do mesmo objetivo”. (*Timeu* 47 c-d: Ἐὐ ἀρμονία suggestει-ς ἐλκοῦσα φορα-ς ται-ς ἐν ἡμῖν τῆς γυχ-ς περιωδοῖς, τῶν μεταλ νου- προσκρῶμενῶν/ Μουσῶν οὐκ ἐφ’ ἡδονῆν ἀλλογον κατὰ πρῶτον νῦν ἐἴηται δοκεῖν ἄρῆσιμος, ἀλλ’ ἐπιθῆναι γέγονται ἐν ἡμῖν ἀναρμόστον γυχ-ς περιωδὸν ἐἴς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἐβῆται/ συνῆματός ὑπολ Μουσῶν δευδοται καὶ ῥυθμολογῶν αὐτῶν διαλ τῆν ἀλμετρον ἐν ἡμῖν καὶ καριῶν ἐπίδεια ἰγνόμενῶν ἐν τοῖς πλειστοῖς ἐπὶ πικροῦς ἐπιτῶν ὑπολ τῶν αὐτῶν ἐδωχ).

homem educado na prática dos coros será o que sabe cantar e dançar bem (ἄλλο καλῶς αἰθερὰ πεπαίδευμένος αἰ/δεῖν τε καὶ ὁ ἄρχει-σκιὰ δυνάτωσ αἰθερὰ καλῶς).²⁷

Como viu Reverdin, a relevância dessa passagem para a compreensão do conteúdo teórico do livro II das *Leis* não poderia ser de modo algum ignorada pelo intérprete, na medida em que ela nos fornece “en quelque sorte la clef des liens qui unissent, dans la pensée de Platon, la religion, l’éducation et la morale”.²⁸ Mas poderíamos ir um pouco além e acrescentar que o seu valor na economia discursiva das *Leis* advém também do fato de que ela nos revela qual é o ponto de partida fundamental donde procede originalmente o trabalho de demiurgia política. Com efeito, através de uma formulação filosófica concisa, mas ao mesmo tempo muito bem elaborada, o trecho indicado nos mostra que, se o legislador pretende atuar, antes de mais nada, sobre a sensibilidade da criança, moldando e disciplinando seus afetos, ele deve tomar como matéria-prima privilegiada de sua atividade os movimentos desordenados e irracionais produzidos pela alma infantil desde os seus dias mais tenros, pois são esses movimentos que constituem a exteriorização mais primeva ou originária das paixões que agitam nossa natureza. Nesse sentido, a tarefa do demiurgo político pode ser definida como a de conduzir essa agitação primordial da desordem à ordem, estabilizando e harmonizando as paixões que a produzem. Ora, conforme nos mostra ainda a mesma passagem, o mecanismo pedagógico fundamental de que deve se servir o legislador para realizar tal tarefa é exatamente a música, visto que é graças ao prazer propiciado pela percepção do ritmo e da harmonia que podemos agir sobre os movimentos físicos e psíquicos da criança, a fim de disciplinar e persuadir suas emoções e tendências afetivas mais selvagens. Evidentemente, não é difícil ver que toda essa formulação do livro II das *Leis* apresenta um paralelo estreito com a cosmologia do *Timeu*, e que a ação do legislador, nesse caso específico, pode ser concebida, por conseguinte, como um perfeito análogo da ação do Demiurgo cósmico. De fato, aproximando esses dois textos, percebemos que assim como o Artesão divino age sobre o movimento caótico da *εὐψρα* ou material primitivo, no intuito de persuadi-lo e levá-lo da

²⁷ *Leis* II, 654 a-b.

²⁸ O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne...*, pp. 71-72. Reverdin conclui afirmando que, se negligenciamos essa passagem, “tout le second livre des Lois, que d’aucuns ont qualifié de ‘partie la plus confuse d’un dialogue qui souvent manque de clarté’, devient inintelligible.”

desordem à ordem, também o legislador das *Leis* deve atuar sobre a agitação irracional e primeva que perturba as crianças, a fim de aí introduzir regularidade, beleza e disciplina. Em ambos os casos, portanto, o exercício da demiurgia implica um trabalho de ordenação de um movimento primordial descontrolado.²⁹ Todo o desenvolvimento posterior do livro II pode ser compreendido como um aprofundamento dessa problemática e como uma tentativa de explicitação de como a música pode ser utilizada como mecanismo de persuasão e educação moral.

2.3. Arte e moralidade: as relações entre prazer e virtude nas representações musicais

A definição do homem bem-educado como coreuta habilidoso, ou seja, como aquele que canta e dança bem, parece coerente e razoável, consideradas as premissas de que parte o diálogo. No entanto, desenvolvendo sua análise na continuação do debate, o

²⁹ Tal é o que viu muito bem A. Laks, “Raison et plaisir”..., p. 299: “l’agitation matricielle de la *cwra* originelle trouve un analogon législatif dans le mouvement incontrôlé des nouveau-nés. L’irrationalité des gesticulations infantiles n’offre pas moins au législateur matière à persuader que la *cwra* au démiurge – fondant par là même la possibilité d’une démiurgie politique, tout comme la persuasion du désordre fonde la possibilité d’une démiurgie cosmique. Le parallélisme du *Timée* et des *Lois* trouve sa véritable pertinence à ce niveau chronologiquement primitif et philosophiquement radical”. O estabelecimento da mesma aproximação é avançado por N. Grimaldi, “Le statut de l’art chez Platon”. *Revue des études grecques*, 93 (1980), pp. 37-41. Grimaldi observa justamente (p. 38) que “de même que le démiurge maîtrise la véhémence de la matière héraclitéenne en l’organisant et en lui fixant pour modèle l’immuable réalité de l’Intelligible, de même l’école doit maîtriser et discipliner la naturelle sauvagerie de l’enfance en la formant aux règles immuables des chants et des danses. L’éducateur est le démiurge de l’enfance. Aussi ne comprendra-t-on pas jamais bien ce que doit faire l’éducation si l’on ne se rappelle ce que fit le démiurge”.

Estrangeiro dá sutilmente a entender que uma tal definição é insuficiente e mesmo problemática. E isso, podemos supor, pela seguinte razão: privilegiando o aspecto meramente técnico da disciplina coral, isto é, o fato de cantar e dançar bem, ela esquece que canto e dança são artes fundamentalmente expressivas, que comunicam através da estilização dos movimentos e da harmonização dos sons uma certa mensagem ou conteúdo de ordem moral. Ora, esse fato, como é fácil ver, engendra a possibilidade de uma contradição entre excelência técnica e conteúdo expressivo no ato mesmo de execução de uma performance coral. Assim, podemos ver que uma performance pode ser boa, do ponto de vista técnico, enquanto seu conteúdo não é nobre; ou, ao contrário, que uma performance é má, em sentido técnico, enquanto que a mensagem por ela veiculada é moralmente boa.³⁰ Por causa dessa ambiguidade, o Atenense se vê então obrigado a precisar seu pensamento e retificar sua definição do homem bem educado formulada antes: o cidadão dotado de uma boa *paidéia*, diz ele, é não tanto aquele que sabe apenas cantar e dançar bem (kalw~ç a!/dei kaiV kalw~ç o*rcei~tai) quanto aquele que sabe cantar e dançar bem músicas que são belas e nobres (kalaV a!/dei kaiV kalaV o*rcei~tai).³¹

Mas o Estrangeiro de Atenas não parece satisfeito com essa última correção e avança imediatamente a idéia de que é um elemento ainda mais importante na identificação do caráter de um cidadão bem educado o fato de que ele seja capaz não somente de apresentar, por meio do canto e da dança, coisas belas e nobres, mas também de extrair dessa atividade um autêntico prazer. A fim de explicitar essa perspectiva, ele observa então que podemos, em geral, considerar duas possibilidades de comportamento no que diz

³⁰ Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, pp. 406-407

³¹ *Leis* II, 654 c. O termo grego talV kalovn, que aparece nesse passo, é ambíguo e significa não somente o que é “belo” em sentido estético, mas também o que é belo em sentido moral, isto é, o que é “nobre”, “honesto”, “honrado”, “bom”. Compare com o caso do adjetivo oposto, ai*scrwvç ovn, que designa não só o que é “feio”, em sentido físico, mas igualmente o que é feio em sentido moral, isto é, o que é “vil”, “vergonhoso”. Em relação a isso, vale lembrar aqui que, muitas vezes, o grego tradicional exprimia seus juízos morais através desses dois termos, e não através dos adjetivos a*gaqovç/kakovç, como seria de esperar. Com efeito, a*gaqovç/kakovç não constituíam, a princípio, vocábulos ligados estritamente ao domínio da moralidade, mas eram utilizados freqüentemente para designar a ausência ou presença de uma certa competência. Assim, em Homero, por exemplo, um a*gaqovç basileuvç ou um a*gaqovç i*hthvr são, respectivamente, um rei prudente e um médico habilidoso (Cf. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*. Paris: Vrin, 1966, pp. 46-47). Segundo E. R. Dodds, *Os gregos e o irracional...*, p. 26, esse fenômeno se explica, em grande parte, pelo fato de a cultura grega tradicional ter se constituído não como uma “cultura da culpa” (*guilt-culture*), mas como uma “cultura da vergonha” (*shame culture*), ou seja, como uma cultura para a qual o

respeito à execução de um espetáculo coral: de um lado, o comportamento do cidadão que canta e dança bem as músicas nobres e belas, mas que não extrai disso nenhum prazer, ao passo que ele se regozija em representar coisas que são vis (o artista competente cujo caráter é ruim); por outro, o comportamento do cidadão que não sabe cantar e dançar bem as coisas nobres, mas que retira assim mesmo desse ato algum prazer, porque ele ama o que é nobre e abomina o que é vil (o artista medíocre cujo caráter é bom). Ora, pergunta o Estrangeiro, entre esses dois homens, qual devemos nós preferir? Clínia não tem dúvidas em relação a esse ponto e responde prontamente ao Ateniense: do ponto de vista estritamente pedagógico, o segundo homem é de longe preferível ao primeiro, visto que seus sentimentos parecem ter sido corretamente disciplinados.³² A conclusão que podemos retirar desta reflexão é, assim, a de que o cidadão bem-educado será não o coreuta habilidoso e competente, que sabe executar performances tecnicamente excelentes, mas, antes, o homem que sente prazer em representar por meio do canto e da dança as coisas nobres e boas.³³

Após ter efetuado essa importante retificação, o Estrangeiro de Atenas considera que o passo seguinte de sua pesquisa consiste, evidentemente, na identificação do verdadeiro critério de determinação do que é nobre e belo em matéria musical, pois, em sua perspectiva, é somente através da posse desse critério que poderemos distinguir o homem mal educado do homem bem educado. Para tanto, ele começa inicialmente por notar que toda música é a expressão de um *éthos*, e que há, por conseguinte, uma relação direta entre os diversos tipos de comportamento moral (coragem, fraqueza, etc.) e as variadas formas de melodia e movimentos corporais. Em seguida, ele afirma o princípio segundo o qual as melodias e os movimentos associados com a excelência (ἀ*ρεθῆν) do corpo e da alma são necessariamente belos, ao passo que aqueles associados com o vício são necessariamente

maior bem é não a posse solitária e anônima da consciência tranqüila, mas o desfrute da glória e da honra (τιμήν) provenientes do reconhecimento da opinião pública.

³² *Leis* II, 654 c-d.

³³ R. F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws...*, p. 125, resume muito bem o argumento platônico contido nesse passo: "a really educated man must sing and dance well. But this is not simply a matter of technical proficiency. One man may be able to express accurately what he imagines to be good without actually loving the good or hating the bad; another may have the right feelings of pleasure and pain without being able to express what he has in mind correctly in all respects. It is the latter, the one with the correct feelings, who is to be preferred". Ver também, sobre esse ponto, as análises de G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 302-308.

feios ou ruins. Donde resulta, em sua opinião, que as representações corais verdadeiramente belas serão somente aquelas que nos apresentarem uma imagem da virtude; quanto às outras, isto é, aquelas que nos apresentarem imagens do vício, elas serão todas, sem exceção, inferiores e de má qualidade.³⁴

Clínias considera que essas propostas são suficientemente razoáveis. O Estrangeiro, porém, logo reconhece que elas não vão sem problemas e são mesmo de difícil aceitação, na medida em que os princípios a elas subjacentes se chocam com uma espécie de relativismo do gosto bastante difundido entre os homens: de fato, podemos observar que cada um aprecia as representações musicais de maneira diferente; que cada um, portanto, julga os espetáculos artísticos de forma particular, o que engendra uma pluralidade de avaliações estéticas. Isso significa, então, que as coisas nobres e belas não são universais e que elas variam, em última análise, de acordo com a opinião das pessoas? O Estrangeiro nega essa hipótese: as coisas belas, diz ele, parecem variar, mas, na realidade, elas não variam. No entanto, é ao mesmo tempo inegável que para a grande maioria dos indivíduos existe um conflito essencial entre a música agradável e a música edificante. Com efeito, nota o Ateniense, embora ninguém ouse proclamar publicamente que as danças que expressam o vício são melhores do que as que expressam a excelência, ou que os movimentos depravados são mais agradáveis que os da Musa virtuosa, muitos homens sustentam que o único critério verdadeiro para avaliar a qualidade de um espetáculo musical é tão-somente sua capacidade de propiciar prazer às almas (*levgousivn ge oib̄ plei~stoi mousikh~ç o~*rqovthta ei^nai thvn hēdonhvn tai~ç yucaí~ç porivzousan duvnamín*).³⁵ Ora, segundo o Estrangeiro, a causa profunda desse erro deve ser buscada antes de mais nada na existência de um certo desacordo interno entre aquilo que devemos elogiar (nossos juízos de valor), por um lado, e nossas disposições de caráter e inclinações naturais, por outro. A fim de esclarecer melhor esse aspecto do problema, o Ateniense chama a atenção de seus

³⁴ *Leis*, II, 654 d- 655 b. Como observou Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 307, a tese segundo a qual a cada ritmo ou modo musical corresponde um *ethos* ou tipo de comportamento moral específico não é uma idéia original de Platão, mas uma doutrina já propagada pelos teóricos musicais contemporâneos do filósofo, como Dámon, por exemplo: "...in any case it had become second nature to the Greeks to attach distinctive moral significance to the different musical modes. Each mode had its ethos, so strongly marked that a practiced musician would find it impossible to compose in a mode whose character did not fit his subject. On this ethical character of the musical modes not only are Plato and Aristotle agreed, but they profess to be following the common teaching of the musical experts of their day".

interlocutores para a natureza fundamentalmente mimética da arte coral: as representações corais, diz ele, são essencialmente imitações de caracteres (*mimhvmata trovnpwn e*stiv taV periV taVζ coreivaç*), isto é, performances que buscam representar toda sorte de ações, paixões e contingências humanas.³⁶ Ora, o grande segredo do processo de mimetização colocado em ato pelas coréias, responsável pela sua capacidade de propiciar prazer às almas, reside no fato de que, através dele, os espectadores podem se identificar emotivamente com aquilo que é representado. Todavia, como mostra o Estrangeiro, a possibilidade dessa identificação emocional do espectador com aquilo que é representado em uma performance corêutica depende, em última análise, da possibilidade de que a representação musical seja compatível com os seus hábitos ou com as suas disposições naturais. Nesse sentido, o Estrangeiro observa que as performances e representações que são conformes à nossa natureza e que se coadunam com nossos hábitos nos propiciam inevitavelmente prazer, e são consideradas, por conseguinte, belas. Todavia, as performances que põem em cena representações que são contrárias aos nossos hábitos e à nossa natureza nos desagradam e nos repugnam, razão pela qual nós as consideramos ruins ou de má qualidade. Pode acontecer, porém, acrescenta em seguida o Estrangeiro, que um homem possua uma boa natureza, mas tenha adquirido hábitos ruins, ou, ao contrário, que ele tenha adquirido bons hábitos, mas possua uma má natureza. Evidentemente, no espírito de um tal homem, a sensação de prazer e o juízo jamais estarão de acordo: ele dirá, por exemplo, que as representações do vício são agradáveis, mas moralmente degradantes. Em público, ele terá assim vergonha de sentir prazer em contemplar representações perversas, mas nas profundezas de seu coração ele não poderá evitar de se regozijar com elas. Ora, como vimos, o ideal da reta educação exposto pelo Ateniense ao longo do livro II das *Leis* visa justamente impedir a emergência de um tal conflito no interior da alma humana: a *paidéia* bem sucedida é, de fato, aos olhos do Estrangeiro, aquela que, graças a uma disciplina rigorosa das paixões e dos afetos, consegue habituar o cidadão a sentir prazer apenas com aquilo que ele deve elogiar, isto é, com aquilo que é prescrito pela lei como moralmente nobre e bom. Nessa perspectiva, a tarefa principal de um treinamento pedagógico bem

³⁵ *Leis* II, 655 b-d.

³⁶ *Leis* II, 655 d. O termo *trvnpwç* significa originalmente “modo”, “maneira”, “forma”. Mas ele pode significar também, em sentido mais propriamente moral, “modo de ser”, “costume”, “caráter”, “conduta”.

orientado consiste sobretudo em produzir na *psyché* individual, mediante a implantação dos hábitos convenientes, uma concordância entre as exigências do dever e a sensação de prazer, impedindo por aí a clivagem entre o juízo e as paixões. Evidentemente, como mostra o Estrangeiro, a eficácia desse treinamento pedagógico se restringe apenas aos cidadãos dotados de uma boa natureza, aos quais a transmissão de hábitos corretos é suficiente para produzir a harmonização interior entre o juízo e as emoções; quanto aos homens que possuem uma má natureza, nenhuma educação poderá, ao que parece, corrigir a cisão entre prazer e dever que habita suas almas.³⁷

Seja como for, na sequência do diálogo, o que o Estrangeiro coloca em evidência a partir das análises precedentes é o fato de que a música e a dança, em virtude de seu caráter mimético, exercem uma poderosa e considerável influência sobre a sensibilidade moral e o *éthos* dos indivíduos. Ou seja, a música e a dança, colocando em movimento performances que representam paixões e ações das mais diferentes espécies, exercem nos espectadores um irresistível fascínio psicológico, provocando neles o desejo de se identificar com aquilo que é representado. Por conseguinte, um homem que se habitue a sentir prazer em observar representações do vício e de más paixões causará *ipso facto* um grave prejuízo à sua alma, pois, ao se identificar com a perversidade daquilo que é representado, não poderá se impedir de se tornar ele mesmo um perverso. Tendo em conta esse risco de corrupção moral inerente à arte musical, o Ateniense avança então a audaciosa proposição segundo a qual, em uma cidade onde a legislação relativa à educação e à música for bem instituída (ἄλλοι δὲ νόμοι καλῶς εἰσι κεῖμενοι), os poetas deverão submeter os resultados de sua produção a um rigoroso controle do poder público e não poderão ensinar e propagar livremente tudo que bem lhes aprouver.³⁸ Uma tal proposição, confessa o Estrangeiro, opõe-se sem dúvida ao uso em vigor na maioria das cidades existentes e constitui mesmo algo de difícil realização; contudo, podemos constatar que ela já foi posta em prática pelo

³⁷ Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, pp. 408-409.

³⁸ *Leis* II, 656 a-c. Como explica muito bem T. Saunders, *Plato, The Laws...*, p. 83, “the assumption here – a very prominent one in Plato – is that when we enjoy the representation of men and their actions in the various forms (whether we compose or perform ourselves, or see others performing), we are fired with the desire to imitate them. It is therefore vital that art should portray ‘good’ men attractively and ‘bad’ men unattractively, and if a poem or a play does this it is conforming to ‘good’ and ‘correct’ artistic standards (...) Plato is not in favour of allowing free choice in the adoption of artistic and moral standards; he is firmly on the side of censorship”

menos uma vez no curso da história da humanidade, em um caso certamente paradigmático: o caso do Egito. Com efeito, no Egito, os legisladores compreenderam há séculos o fato de que as melodias e os movimentos que as crianças devem aprender nas escolas são exclusivamente os bons, isto é, os que expressam o ideal da virtude e da excelência. Nesse sentido, eles procederam, portanto, em tempos imemoriais, à codificação de um inventário onde todas essas melodias e movimentos eram descritos em detalhe, inventário esse que foi em seguida exposto nos templos, a fim de funcionar como uma espécie de cânon estético oficial responsável pela direção de toda a produção artística efetuada nas cidades egípcias. Esse cânon, ao que parece, possui um caráter sagrado e é, pois, imutável, razão pela qual toda inovação à margem de suas prescrições constitui ato estritamente proibido. Eis por que a arte egípcia se mantém inalterada há milênios, as mesmas formas estéticas se perpetuando desde os tempos mais primitivos até os dias atuais.

Tal realização, conclui o Estrangeiro constitui, sem dúvida alguma, um notável feito de legislação e sabedoria política. Nós podemos, certamente, encontrar inúmeros detalhes passíveis de crítica na organização jurídica e social do Egito; porém, no que tange à regulamentação da atividade artística, a obra realizada por seus legisladores é digna de admiração e de atenção: ela mostra, de fato, que é possível estabelecer por meio da legislação escrita as formas corretas e moralmente salutares de música que devem ser admitidas na cidade.³⁹

A posição do Ateniense (ou, se preferirmos, de Platão) em favor do estabelecimento da censura e do controle público da criação artística é indubitavelmente chocante para o leitor moderno, marcado como tal pela influência decisiva e historicamente vitoriosa da ideologia liberal.⁴⁰ No entanto, ela pode se tornar de algum modo compreensível se nós

³⁹ *Leis* II, 656 d- 657 b. Como se vê por essas últimas considerações, a admiração platônica recai não tanto sobre a arte egípcia como tal quanto sobre o caráter hierático, canônico e imutável assumido por suas formas. Cf., sobre isso, M. Villela-Petit, “La question de l’image artistique dans le *Sophiste*”. In Aubenque, P. (Dir.), *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991, pp. 70-71. Para G. Morrow, *Plato’s Cretan City...*, p. 355, tudo que Platão afirma nessa passagem foi extraído de observações diretas por ele feitas durante uma viagem ao Egito. No entanto, tal proposição permanece uma mera hipótese, pois não há documentos que comprovem que Platão tenha realmente se aventurado a visitar as terras egípcias. L. Brisson adota uma posição mais sóbria quanto à questão e considera que as informações de Platão sobre o Egito derivam em grande parte da leitura de Heródoto.

⁴⁰ Sobre esse ponto, ver os comentários de A. Castel-Bouchouchi, *Les Lois de Platon...*, pp. 51-53

nos desvencilhamos momentaneamente dos preconceitos políticos que dominam nosso tempo e buscamos nos inserir novamente no contexto original de cultura e pensamento em que se move a reflexão platônica. Fazendo esse exercício, nós poderemos então observar que Platão, como os demais gregos, ignorava por completo o dogma moderno da autonomia da obra de arte – o princípio estetizante da arte pela arte (*l'art pour l'art*) – e que, portanto, em sua perspectiva, que era também a perspectiva grega, a atividade artística era vista e pensada, desde sempre, em sua estreita conexão com os domínios da moral, da política e da pedagogia.⁴¹ Nesse contexto complexo, onde todas as esferas se misturam e se influenciam reciprocamente, constitui algo perfeitamente razoável conceber a arte como uma manifestação cultural dotada de funções éticas e didáticas importantes, o que, senão legítima, ao menos torna compreensível a proposição platônica de um controle público da atividade artística.⁴²

Evidentemente, essa concepção grega e platônica da poesia como instrumento didático ou de *paidéia* só é possível a partir da compreensão da natureza da poesia como atividade fundamentalmente mimética ou imitativa. Talvez pudéssemos expressar o pensamento platônico quanto a essa questão da seguinte forma: a música e a poesia

⁴¹ Sobre a ausência de uma autonomia da arte em Platão, ver N. Grimaldi, “Le statut de l’art chez Platon”..., p. 32: “chez Platon, l’art ne doit pas être une fin en soi. L’art n’a pas sa propre justification en lui-même (...) l’art pour l’art n’est qu’une sorte de nihilisme, charmé par l’illusion, et insoucieux des aberrations qu’il entraîne”.

⁴² Para nos darmos conta do caráter fundamentalmente didático da poesia na Grécia, basta vermos a extraordinária influência exercida por poetas como Homero e Hesíodo sobre o *ethos* das sociedades helênicas. Com efeito, tanto a poesia homérica quanto a hesiódica eram tratadas, no mundo grego, não como meros produtos literários e de entretenimento, mas como obras pedagógicas e sapienciais, através das quais os indivíduos eram instruídos e moralmente orientados. A frase de Platão na *República*, segundo a qual Homero havia educado toda a Hélade (Ὁμῆρος πεπαιδευκὴ τὴν Ἑλλάδα), é uma constatação desse fenômeno. Sobre esse assunto, ver o trabalho fundamental de E. Havelock, *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid A. Dobránsky. São Paulo: Papyrus, 1996. A tese central de Havelock é a de que a poesia, na Grécia, nada tem a ver com o que nós, hoje, chamamos de poesia, mas constituía, antes, uma espécie de enciclopédia social, que, abarcando uma massa de informações relativas a quase todos os campos de atuação humana, fornecia aos indivíduos o essencial de sua formação moral, política e mesmo técnica. Nesse sentido, a crítica platônica aos poetas em obras como a *República* deve ser reposta em seu contexto e compreendida como um ataque direto a todo o sistema educacional grego tradicional, em nome de uma nova forma discursiva e intelectual: a filosofia. Consideradas as coisas a partir desse prisma, Havelock chega mesmo a dizer que não há, em Platão, nada parecido com uma estética ou uma filosofia da arte. De fato, diz ele, “Platão escreve como se nunca tivesse ouvido falar de estética, nem mesmo de arte. Pelo contrário, insiste em discutir os poetas como se seu ofício fosse fornecer enciclopédias versificadas. O poeta é uma fonte, por um lado, de informações essenciais e, por outro, de instrução moral básica. Historicamente falando, suas pretensões englobam até mesmo o treinamento técnico (...) Esse é um modo de ver a poesia que, na verdade, nega-se cabalmente a discuti-la como poesia no sentido em que a entendemos. Ele se recusa a admitir que ela possa ser uma arte com suas próprias regras, e não uma fonte de informação e um sistema de doutrinação.” (E. Havelock, *Prefácio a Platão*..., p. 46).

possuem uma inequívoca e poderosa capacidade de influenciar o comportamento humano, uma inequívoca capacidade de influenciar o modo de agir dos homens; essa influência da música e da poesia sobre a sensibilidade moral dos homens não é, porém, gratuita, mas deriva de sua natureza essencialmente imitativa, isto é, do fato de que a música e a poesia põem em movimento representações de paixões e ações que os espectadores tendem a imitar porque com elas se identificam prazerosamente no momento da performance.⁴³ Ora, se tal é assim, chegamos à conclusão de que a cidade deve necessariamente supervisionar a produção de seus poetas, pois o que estes criam, ao se impor como modelo de ação e de comportamento, tem um impacto direto sobre a formação e o *éthos* dos cidadãos. Tal é, então, a forma como vem a ser justificada, na perspectiva platônica, a proposição de um controle público da atividade poética. Trata-se, certamente, de uma posição forte, que reivindica explicitamente o uso da censura, mas que pode adquirir alguma inteligibilidade à luz da ascendência moral e mesmo política exercida pela música e pela poesia no mundo grego.⁴²

2.4. Os coros cívicos e os critérios de avaliação da produção musical

Na seqüência do debate, o Estrangeiro, porém, não se detém mais longamente sobre esse tópico controverso. Ao contrário, o enigmático ateniense pensa que, uma vez demonstradas a necessidade e a possibilidade da censura a partir do exemplo egípcio, o passo seguinte de sua reflexão consiste simplesmente em determinar o modo correto de utilização dos festivais de música realizados no interior da cidade. Nesse sentido, ele observa antes de mais nada que os jovens, em razão de sua vitalidade natural e de sua

⁴³ Sobre isso, ver L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes...*, pp. 81-92.

⁴² Cf. as observações de R. G. Bury "Theory of education in Plato's Laws"..., pp. 312-313 e de Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p. 407. Ver também O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne...*, pp. 80-81; 87.

capacidade de sentir prazer na execução de movimentos, devem participar ativa e diretamente das representações corais, cantando e dançando juntos. As pessoas idosas, todavia, que carecem de agilidade e força nos membros e que se comprazem com a simples contemplação do movimento, mas não com o movimento em si mesmo, devem se encarregar, por sua vez, da direção geral dos espetáculos e permanecer, em consequência, como meras espectadoras. Ora, nota o Estrangeiro, essa observação parece implicar em suas entrelinhas que a opinião popular segundo a qual a melhor música é a música mais agradável ou mais prazerosa pode ser considerada em alguma medida correta. Todavia, acrescenta ele, uma importante e fundamental correção deve ser efetuada nessa proposição, se quisermos fazer dela uma tese efetivamente plausível e sólida. Com efeito, a fim de escapar aos riscos da vulgarização e do relativismo permissivo, é necessário notar que o prazer que devemos levar em conta na apreciação da qualidade e dos méritos de uma representação musical é não o prazer da multidão ou de um indivíduo qualquer, mas, ao contrário, o prazer dos melhores homens. No intuito de ilustrar esse ponto de vista, o Ateniense decide então recorrer a um exemplo. Suponhamos, propõe ele, que uma cidade organizasse uma competição aberta a todos os indivíduos, praticantes dos mais diversos tipos de ofícios e atividades artísticas, e cujo prêmio final fosse concedido ao cidadão que mais prazer e deleite propiciasse ao público. Ora, em uma tal competição, prossegue o Estrangeiro, é bem provável que um homem se apresentasse para a disputa recitando Homero e os poemas épicos; um outro, cantando poemas líricos; e um outro, enfim, representando comédias e tragédias. Não seria mesmo de se estranhar que alguém se aventurasse a participar do certame exibindo um espetáculo de marionetes. Pois bem, indaga o Estrangeiro, dentre todos esses competidores, quem podemos dizer que obteria a palma da vitória? O cretense Clíneas considera difícil responder a essa pergunta sem ter previamente observado a performance ou apresentação de cada um dos participantes. O Ateniense, no entanto, lhe faz ver que a resposta à indagação formulada pode ser dada em um plano hipotético e varia de acordo com a perspectiva que resolvermos privilegiar. Assim, diz ele, se a decisão final da competição coubesse às crianças, elas obviamente elegeriam o manipulador de marionetes como vencedor da disputa. Caso, porém, a decisão

coubesse aos adolescentes, eles escolheriam sem dúvida o ator de comédias. Já os jovens, as mulheres e provavelmente a grande maioria do povo elegeriam o ator trágico. Quanto aos homens mais velhos, por fim, eles escolheriam o rapsodo ou cantor de poemas épicos como o melhor concorrente. Mas – poder-se-ia ainda perguntar –, se abandonamos essas perspectivas isoladas, e consideramos a questão partir do ponto de vista da justiça, qual desses homens devemos dizer que mereceria, *de jure*, ser considerado como o único *legítimo* vencedor do concurso? Nesse ponto, o Ateniense não tem dúvidas: o legítimo vencedor da disputa seria aquele que fosse escolhido pelos cidadãos mais excelentes, pois são estes cidadãos que se distinguem dos demais por sua virtude superior. A Musa mais bela, afirma enfaticamente o Estrangeiro nesse sentido, é aquela que agrada aos homens melhores e mais bem educados (Μουσαν kallivsthn h@tiç tou~ç beltivstouç kaiV iðkanw~ç pepaideumevnouç tevrpei), sobretudo aquela que deleita ao indivíduo que se distinguiu de todos os demais por sua excelência e formação excepcionais (mavlista deV h@tiç e@na toVn a*reth~/ te kaiV paideiva/ diaferovnta) Isso equivale a dizer, pois, que é possível – e mesmo legítimo – julgar a música a partir do critério do prazer, como quer o vulgo, com a condição, porém, de que este prazer seja o prazer experimentado por uma elite. E como nos mostra claramente essa passagem das *Leis*, essa elite, para o Ateniense, é constituída precisamente pelos anciãos, isto é, pelos homens que, por possuírem, na cidade, mais experiência e os melhores hábitos, são uma imagem da sabedoria. Donde se segue que os verdadeiros juízes da qualidade dos espetáculos musicais serão os mais velhos, cujo gosto superior funcionará assim como a norma privilegiada de excelência artística.⁴³

Para dizer a verdade, prossegue o Estrangeiro, esses juízes devem possuir não somente hábitos excelentes e sabedoria (frovnhsiç), mas também uma coragem política singular (a*ndreiva), a fim de poder confrontar com firmeza os gritos da multidão durante os festivais e pronunciar seus julgamentos de forma impassível, sem medo das reações hostis do público. Nessa perspectiva, pode-se dizer que eles devem se assentar e se comportar nos teatros como verdadeiros mestres da multidão, não como seus alunos, de vez que sua principal função é exatamente educar e ensinar o público. Infelizmente, reconhece o

⁴³ *Leis* II, 658 a- 659 a.

Estrangeiro, é justamente o processo inverso que acontece hoje em muitos lugares da Grécia, como a Itália e a Sicília, por exemplo, onde são os gritos e a vontade da maioria, e não o juízo dos melhores homens, que decidem qual é a melhor representação musical. O lamentável resultado desse processo, evidentemente, é que os poetas acabam se conformando ao gosto depravado e vulgar da multidão, e, ao invés de se imporem como os mestres do público, se transformam em seus subservientes discípulos.⁴⁴

Pois bem, após enunciar esses princípios, o Ateniense decide então retornar mais uma vez ao tema da educação, considerando que uma certa conclusão acerca da natureza da *paideía* pode ser por eles extraída do que foi dito acima. De fato, afirma ele, o que o discurso novamente vem a nos mostrar através dessas reflexões é que a educação genuína consiste no procedimento pelo qual as crianças são atraídas e conduzidas (paideiva mevn e*sq' hē paivdwn oēlkhv te kai v a*gwghv) em direção ao *lógos* proclamado pela lei como reto (proVς toVn uēpoV tou~ nomou lavgon o*rqavn ei*rhmevnon) e corroborado como efetivamente tal pela opinião dos homens mais velhos e mais respeitáveis com base em uma sólida experiência (kai v toi~ς e*piēkestavtoiς kai v presbvtatoις dí'empairivan sundedogmevnon wēς o!ntwς o*rqovς e*stin). Por outras palavras, a educação constitui, antes de mais nada, o lento processo através do qual se realiza o difícil acordo entre os afetos do cidadão e as exigências morais da lei pública (o Estrangeiro não menciona mais, nesse passo, a possibilidade de um acordo direto, sem a mediação da lei pública, entre os afetos e o *lógos*: seu ponto de vista restringe-se agora, como se vê, ao plano da pura heteronomia, deixando sutilmente de lado a referência à sabedoria e às opiniões retas).⁴⁵ Segue-se daí que a idéia fundamental subjacente ao desenvolvimento da prática pedagógica é, portanto, a de impedir que a alma infantil se habitue a sentir prazer e dor de uma forma contrária ao que é sancionado pelo *nómos*: nesse sentido, todo esforço deve ser feito, ao contrário, para que as crianças se acostumem a descobrir prazer e dor nas mesmas coisas que os homens mais velhos (presbvtatoi). Mas, nota o Ateniense em seguida, na medida em que o espírito das criaturas jovens não pode suportar nada que seja sério ou austero (diaV deV toV spoudhVn mhV duvnaσqai fevrein taVς tw~n nevwn yucaVς), é preciso discipliná-las por meio de jogos (paidiav), por meio de cantos (w*/daiv), os

⁴⁴ *Leis* II, 659 a-c.

⁴⁵ Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p. 411

quais são na realidade verdadeiros encantamentos (ε*ρω/δαiv) para as almas (ταί-ς ψυχαί-ς), visto que, por sua ação eficaz sobre o psiquismo humano, eles produzem a consonância (συνφωνία) indicada acima como o fim da educação (ou seja, a consonância entre as paixões e os comandos da lei pública).⁴⁶ Malgrado seu caráter de jogo e de divertimento, esses encantamentos musicais (ε*ρω/δαiv) são, pois, para o legislador um instrumento indispensável de educação cívica e uma instituição da mais alta importância e seriedade.⁴⁷ O Ateniense chega mesmo a comparar sua ação psicagógica sobre o comportamento das crianças à ação do médico sobre o corpo dos doentes: com efeito, diz ele, da mesma forma que o médico dá a seus pacientes o alimento salutar misturado com comidas agradáveis e saborosas, e o alimento nocivo misturado com comidas desagradáveis, de forma a habituá-los a amar os primeiros e a rejeitar os segundos, assim também as encantações tornam a virtude e as coisas nobres atraentes para as crianças, ao mesmo tempo em que lhes mostram o vício como algo desagradável. Isso significa, então, que a virtude é, inicialmente, para as crianças, algo semelhante a um medicamento amargo, ao passo que as coisas más as atraem espontaneamente, donde se segue que é somente por meio da educação e de bons hábitos que elas podem passar a amar a primeira e a detestar as segundas. Dito de outra forma, a virtude não é um dom inato de nosso caráter; ela é, antes, uma disposição que, para se desenvolver, pressupõe um lento e cuidadoso aprendizado.⁴⁸

Tendo em conta essa influência decisiva da música sobre o caráter humano, o Estrangeiro se vê então autorizado a declarar que o legislador rigoroso (ο*ρῆνος νόμοςθετός) deverá persuadir ou, caso a persuasão não seja possível, obrigar os poetas a apresentar em suas obras e composições apenas representações de homens virtuosos e excelentes. Mais ainda, continua ele, os poetas devem mesmo proclamar com todos os meios de sua arte não somente que a vida justa é a vida mais excelente e feliz, mas também que o homem injusto é sempre infeliz, ainda que ele possua todos os bens exteriores deste mundo (riqueza, saúde, poder político, etc.). Os chamados bens, arremata o Estrangeiro, só são efetivamente

⁴⁶ *Leis* II, 659 d-660a.

⁴⁷ A associação entre jogo (παίδιαι) e atividade séria (σπουδή) é recorrente nas *Leis*. Cf., por exemplo, I, 647 d 6, V, 732 d 6, VII, 795 d 2, VII, 796 d 4, VII, 798 b 6. Ver, também, *República*, X, 602 b 8, *Sofista*, 237 b 10. Para um comentário desse aspecto do pensamento platônico, cf. as observações de L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes...*, pp. 93-105.

⁴⁸ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 66

bens para os homens justos e piedosos, ao passo que para os homens perversos eles são na verdade grandes males.⁴⁹ Isso implica, evidentemente, que o valor de qualquer coisa depende, em última análise, da presença da verdadeira *areté*, de forma que lá onde há maldade (*kakiva*) ou ausência de *areté*, as coisas convencionalmente consideradas boas se transformam em seu oposto.

Clínias, todavia, se mostra um pouco reticente a respeito dessas últimas proposições do Ateniense e parece mesmo duvidar da sua veracidade intrínseca, pois, afinal de contas, muitos homens injustos parecem levar uma vida bastante agradável e feliz. O homem injusto, confessa o cretense abertamente, vive de um modo que poderíamos considerar como moralmente vergonhoso (*ai*scrōvn*), mas não necessariamente de um modo mau ou miserável (*kakōvn*).⁵⁰ No intuito de superar as dúvidas de Clínias acerca dessa questão e estabelecer, conseqüentemente, a relação entre injustiça e infelicidade, o Ateniense não desenvolve, na seqüência do diálogo, uma argumentação racional propriamente dita, mas recorre a um expediente retórico que se limita a explicitar o paradoxo moral implícito na idéia de que os deuses permitam que o homem injusto e perverso seja mais feliz e bem-aventurado do que o homem justo. Suponhamos, diz ele, que nós pudéssemos interrogar os deuses acerca de quais são as verdadeiras relações entre a vida mais justa e a vida mais prazerosa. Se os deuses nos dissessem que as duas formas de vida são diferentes ou distintas, nós poderíamos então lhes perguntar quais homens são, enfim, efetivamente os mais felizes: os que levam uma vida justa ou os que levam uma vida prazerosa. Se os deuses nos respondessem que os homens mais felizes e bem-aventurados são os que vivem uma vida prazerosa, essa resposta, vinda da boca dos deuses, seria profundamente estranha e extravagante (*αἰῶτοπος*). Mas, na medida em que não é piedoso acreditar que os deuses possam falar dessa forma ou utilizar semelhante linguagem, devemos, portanto, considerar que para eles a vida mais justa é também a vida mais prazerosa.⁵¹

O Ateniense não se contenta, todavia, com essa referência retórica aos deuses, que tenta apelar para a piedade de Clínias, e na continuação do debate, introduz também em seu

⁴⁹ *Leis* II, 660 a- 661d.

⁵⁰ *Leis*, II, 661 d-662 a.

⁵¹ *Leis* II, 662 c-d.

discurso a opinião politicamente autorizada dos pais e do legislador acerca dessas mesmas questões. Tanto os pais quanto o legislador, diz ele, propugnam para os mais jovens que a vida mais justa é a vida mais feliz. Mas, procedendo dessa maneira, esses homens se comprometem também a assumir que a vida justa é igualmente a mais prazerosa, pois, caso assim não fosse, eles teriam de admitir que a vida mais feliz não é a mais agradável, o que é absurdo, na medida em que nenhum bem (ἀγαθόν) advém para nós sem a companhia de algum prazer (ἡδονή). Ora, segundo o legislador, o bem (ἀγαθόν) que é inerente à vida justa e que a torna supremamente feliz e prazerosa, são os elogios (ἐπαῖνος) e a boa reputação (κλέος). De fato, elogios e conquista de boa reputação entre os deuses e os homens, além de constituírem coisas boas e nobres, são também coisas agradáveis, ao passo que a má reputação ou desonra, além de ser algo de vil e ruim, é também extremamente desagradável; da mesma forma, não praticar nem sofrer injustiças da parte de terceiros, além de ser algo de bom e nobre, não pode ser considerado uma coisa desagradável, enquanto que a situação oposta, além de não ser agradável, é má e desprovida de nobreza. O que vem a nos mostrar, pois, que o justo e o agradável, o nobre e o prazeroso, não podem ser separados um do outro.⁵²

Clínias se deixa aparentemente convencer por esse discurso do Ateniense e se mostra, enfim, mais predisposto a aceitar a identificação entre vida justa e vida agradável. Como é fácil ver, o ponto fundamental mobilizado pelo Estrangeiro em sua fala e que suscita a aquiescência do velho cretense é, indubitavelmente, o princípio utilitarista de que a justiça pode trazer recompensas, tornando-se, portanto, aprazível em virtude dos benefícios sociais por ela propiciados: ser elogiado e adquirir boa fama. Nesse sentido, o prazer derivado da posse de uma boa reputação fornece, assim, o *medium* que possibilita a conciliação entre vida justa e felicidade.⁵³ Tal solução, porém, que parece apropriada e satisfatória para a mentalidade de Clínias, não se coaduna com a argumentação filosoficamente mais radical e rigorosa desenvolvida sobre esse mesmo tema na *República*. De fato, nessa obra, como se sabe, Sócrates, a pedido de Adimanto, se empenha para demonstrar, contra os preconceitos da moralidade tradicional, que a vida justa é, *em si*

⁵² *Leis* II, 662 e- 664 b.

⁵³ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 69.

mesma e independentemente de quaisquer benefícios sociais ou exteriores, a vida melhor e mais feliz para o homem.⁵⁴ Ora, na busca desse objetivo, a estratégia adotada pelo filósofo consiste em deslocar as discussões sobre a essência da justiça do terreno meramente exterior da legalidade para o plano interno da constituição da alma, no intuito de evidenciar que o justo não é uma mera convenção jurídica ou social, mas um valor que se enraíza nas estruturas mesmas da natureza humana, na medida em que ele constitui o princípio que harmoniza nossas múltiplas faculdades (desejo, ardor, inteligência), produzindo a saúde, o bem-estar e a beleza da *psyché*.⁵⁵ Mas é preciso ver que esse argumento filosoficamente mais sofisticado sobre a natureza da justiça se encaixa bem no contexto da *República*, onde Sócrates discute com jovens intelectualmente talentosos e bastante arrojados as questões políticas e teóricas mais candentes da época. No contexto mais pragmático e aparentemente mais prosaico das *Leis*, onde o Estrangeiro dialoga com dois anciãos tradicionais e desprovidos de verdadeiro *impetus* filosófico, a solução menos rigorosa, que consiste em justificar a justiça através do apelo ao prazer proveniente de um elemento exterior, isto é, a honra ou boa reputação (*klevos*), mostra-se como a mais razoável e a mais compatível com o nível intelectual dos participantes do diálogo. Mais uma vez, verificamos, assim, que a diferença que separa a *República* das *Leis* pode ser compreendida como a diferença que separa o plano de uma reflexão filosófica mais exigente e radical do plano da vida política concreta, diferença essa que obriga o filósofo a adaptar estrategicamente seu discurso aos padrões morais inerentes ao funcionamento da vida cívica.

Seja como for, o Estrangeiro, ao dar prosseguimento à discussão, julga que seu discurso, independentemente de suas imperfeições intrínsecas, tem ao menos o mérito de persuadir as pessoas a viverem uma vida justa e piedosa (*πιανονς γ' εἰ* mhdeVn e@teron, proVς toV tina e*qevlein zh`n toVn o@ision kaiV divkaion bivan*).⁵⁶ Do que se segue, a seu ver, que o legislador deverá se engajar na mesma via e usar de todos os meios políticos disponíveis – hábitos, louvores e discursos – para dissipar as confusões que reinam nesse campo e propagar a idéia que a vida justa é a mais prazerosa (de vez que nenhum homem concordará em agir

⁵⁴ Ver *República* II, 366 d-367 e, onde Adimanto rejeita qualquer referência a benefícios exteriores como algo nefasto para a pureza da justiça.

⁵⁵ *República* IV, 444 d.

⁵⁶ *Leis* II, 663 b.

de determinada forma a menos que isso lhe traga mais prazer do que dor). Mais especificamente, acrescenta o Ateniense, o legislador deverá mostrar aos cidadãos que nossas opiniões sobre tais matérias podem ser turvadas pelas limitações de nosso ponto de vista particular. Com efeito, nota ele, desde a perspectiva do homem injusto, as ações injustas parecem mais agradáveis, enquanto que as justas são vistas como desagradáveis; mas, da perspectiva do homem justo, trata-se exatamente do contrário. Ora, qual desses dois juízos devemos considerar como o mais verdadeiro? Para Clínias, a questão não é difícil de ser resolvida: o juízo do homem justo é, sem dúvida, o que apresenta mais pretensões a ser verdadeiro e é ele que devemos, pois, levar em consideração na resolução desse assunto.⁵⁷

Graças a essas últimas considerações, o Estrangeiro julga, então, que é possível estabelecer, de forma necessária, que a vida injusta é não somente mais vergonhosa do que a vida justa, mas também menos prazerosa. Clínias acata essa conclusão, observando que, de acordo com o discurso enunciado, as coisas são realmente assim. Todavia, o Estrangeiro quer ir ainda mais longe e pergunta imediatamente ao seu interlocutor se mesmo que as coisas fossem diferentes do que o discurso veio a estabelecer (εἰ* καὶ μὴ τούτῳ ἡν οὐκ ἔστιν εὐκτα, ὡς καὶ νῦν αὐτῷ ἡρῆσεν ὁ νόμος εὐκτα), o legislador não estaria autorizado a lançar mão de uma *pia fraud* e propugnar como uma mentira útil à formação dos jovens que o homem justo é mais feliz que o injusto. Haveria, acaso, indaga ele, mentira mais vantajosa do que essa (γεῦδος λυσιτελεστέον), ou mais capaz de persuadir as pessoas a praticarem a justiça voluntariamente e sem auxílio da violência (ποῖεῖν μὴ βίβη/ ἀλλ' ἐκόντας παντα παύτα τὰ δίκαια)? Clínias, de sua parte, não vê nenhum problema no recurso do legislador a esse artifício, pois, em sua opinião, ainda que a verdade seja algo de belo e de durável, não é nada fácil dela persuadir as pessoas (καλοῦν μὲν ἔστι ἀληθεῖα, ὡς ἔστι, καὶ μόνιμον: εὐκοῖ μὲν οὐκ ἔστιν εὐκτα εἰπεῖν). Agindo como se Clínias tivesse querido dizer que, na medida em que é difícil persuadir as pessoas da verdade, é ainda mais difícil persuadi-las da mentira, o Ateniense decide então mostrar ao cretense, através do exemplo de um mito (o mito sidônico da autoctonia), como o legislador pode convencer a alma dos

⁵⁷ *Leis* II, 663 b-c. O cretense aparentemente não se dá conta de que com essa resposta sua alma é implicitamente desqualificada como perversa. Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 70

jovens do que quer que seja, contanto que ele assim o queira. Na perspectiva do Ateniense, esse fato demonstra muito bem que todo o problema do legislador está em, por um lado, descobrir quais são as crenças realmente salutares para o bem público e, por outro, uma vez descobertas essas crenças, em identificar os meios pelos quais a comunidade as proclamará em uníssono e durante toda a vida em seus mitos e discursos.⁵⁸ Por outras palavras, a organização da vida cívica se assenta, antes de mais nada, em opiniões, ela parece mesmo exigir uma dose necessária de ilusão, o que nos leva à conclusão de que uma boa sociedade pode estar muito bem fundada em um conjunto de mitos que, apesar de serem desprovidos de qualquer valor de verdade, revelam-se como socialmente úteis.

Tocamos, aqui, decerto, um ponto delicado da exegese das *Leis*, pois, como é sabido, a legitimação do recurso à mentira como instrumento político constitui a verdadeira pedra de escândalo do pensamento platônico para os comentadores que de uma ou outra forma se situam no contexto da tradição liberal.⁵⁹ Na perspectiva de tais intérpretes, com efeito, a defesa proposta por Platão do expediente da *pia fraus* por parte dos governantes evidenciaria, enfim, o espírito fundamentalmente autoritário que anima todo seu programa político: através da apologia do uso do *pseudos*, o filósofo estaria endossando a ilusão, a propaganda, o engodo e a fraude como instrumentos válidos de persuasão política ordinária. Popper chega mesmo a dizer que com tal proposta Platão teria comprometido definitivamente sua própria integridade, sendo levado a defender a mentira, os tabus e todas as sortes de superstições políticas refratárias ao exercício do livre pensamento.⁶⁰ Mas, mais uma vez, é fácil ver que há, aqui, um erro de avaliação. A nobre mentira não é um engodo grosseiro criado pelos inimigos da democracia para manipular o povo e manter o *status quo*, mas uma formulação retórica que adapta às capacidades da multidão as opiniões morais que o filósofo julga salutares para o bem da cidade e dos cidadãos. A nobreza dessa mentira está precisamente no fato de que ela é capaz de convencer os homens comuns a abandonarem seu comportamento vulgar, se voltarem para coisas mais

⁵⁸ *Leis* II, 663 d-664 a

⁵⁹ Vale lembrar que esse expediente político não é uma novidade das *Leis*, mas já se encontra também explicitamente enunciado na *República*. Com efeito, em *República* III, 414 b-c, Sócrates julga que para garantir a unidade orgânica da *pólis* é preciso recorrer a “uma nobre mentira” (γενναῖον ψεῦδος), capaz de persuadir os cidadãos da legitimidade da hierarquia social. Ora, tal mentira forjada por Sócrates é precisamente o mito da autoctonia.

⁶⁰ Cf. G. Morrow, “Plato’s conception of persuasion”, p.235.

elevadas e se decidirem, enfim, pela prática das virtudes e da justiça, sem necessidade de recurso à violência ou à coerção pura e simples. Trata-se, assim, de uma estratégia retórica e discursiva bastante útil, que, valendo-se do potencial persuasivo dos mitos e ajustando-se ao horizonte mental da vida política ordinária, possui uma eficácia que independe de seu valor de verdade.⁶¹ Evidentemente, o pressuposto essencial que subjaz ao uso de um tal procedimento é a convicção tipicamente aristocrática de Platão de que o vulgo carece de uma verdadeira vocação para o exercício da racionalidade, e de que, portanto, a multidão jamais poderá se consagrar às exigências da reflexão, motivo pelo qual o filósofo deve reservar seus discursos mais elevados para uma minoria.⁶² Ou seja, Platão assume que o exercício do pensamento e da filosofia, desdobrando-se como uma procura intransigente da verdade, pressupõe pesados compromissos intelectuais que não são acessíveis a todos homens, o que implica que a desigualdade entre os filósofos e o povo é e permanecerá um fato irreduzível da condição humana, de forma que a comunidade política sempre necessitará, pois, de mitos para existir.⁶³ Tal concepção aristocrática contraria frontalmente, sem dúvida, o igualitarismo típico da modernidade, que assume justamente o pressuposto oposto, a saber, o de que o uso da racionalidade é um dado universal da natureza humana. Mas Platão rejeitaria firmemente essa crença moderna, negando a possibilidade de uma verdadeira universalização da reflexão e da filosofia. Para ele, ao revés, o homem comum permanece, em seu comportamento e modo de vida, muito aquém do autêntico exercício da razão e do pensamento, e é precisamente esse fato que torna

⁶¹ Sobre isso, ver L. Brisson, “L’utilité du mythe”. In idem, *Platon, les mots et les mythes...*, pp. 144-151. Brisson observa justamente (pp. 145-146) que, para Platão, “le mythe constitue un instrument de persuasion qui présente une efficacité d’autant plus grande que son audience est universelle dans le cadre d’une communauté donnée. La chose permet au mythe de jouer, pour le grand nombre, un rôle similaire à celui de la forme intelligible pour le philosophe, en tant que modèle auquel on se réfère pour déterminer quelle conduite on doit adopter dans tel ou tel cas particulier (...) Il est à noter par ailleurs que, sur le plan politique, l’utilité du mythe est indépendante de sa valeur de vérité ou de fausseté” (grifo meu).

⁶² Cf. J.-M. Bertrand, *De l’écriture à l’oralité. Lectures des Lois de Platon*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1999, p.386-387.

⁶³ Ver L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes...*, p. 93; E. R. Dodds, *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1989, p. 228. Dodds considera que a dicotomia de Burckhardt – racionalidade para poucos, magia para muitos – adapta-se perfeitamente bem ao clima aristocrático do pensamento platônico, para o qual “a maioria dos seres humanos podem ser mantidos numa saúde moral tolerável apenas por meio de uma dieta de ‘encantações’ cuidadosamente escolhida – isto é, construindo mitos e abraçando *slogans* éticos”.

legítimo, em sua perspectiva, o uso da nobre mentira como instrumento retórico de persuasão do povo.⁶⁴

Pois bem, nas *Leis*, o Estrangeiro, assumindo tacitamente esses pressupostos, considera que o legislador, a fim de persuadir as almas jovens a praticar a virtude e a justiça, e conseguir assim realizar o bem da cidade, poderá recorrer ao expediente da *pia fraus* e lançar mão de uma mentira útil ao interesse comum. Ora, como nós já sabemos pelas análises precedentes, os coros e os festivais religiosos envolvendo celebrações musicais são os meios mais eficazes para promover a educação e a persuasão da juventude. Por conseguinte, afirma o Atenense, a cidade deve adotá-los como uma instituição pedagógica fundamental e como uma prática regular, obrigando-os a cantar para as almas tenras das crianças os encantamentos que as levem a acreditar que, por um decreto divino, o prazer é inseparável da vida virtuosa. Em uma passagem situada imediatamente em seguida, o Atenense propõe mais especificamente que o legislador estabeleça três coros no interior da cidade: o das Musas, compostos por crianças; o de Apolo, composto por cidadãos jovens com menos de trinta anos; e um terceiro coro, composto por cidadãos maduros de trinta a sessenta anos. Já os homens provecos, com mais de sessenta anos, na medida em que não podem mais suportar o esforço do canto e da dança, devem permanecer à parte desses três coros e se encarregar de contar lendas e mitos às crianças. No conjunto, o sistema formado pelos três coros e pelos velhos contadores de mitos constituirá, assim, um vasto complexo de persuasão política e moral que, através do recurso à força psicagógica dos cantos e dos mitos, tratará de conduzir a alma dos jovens ao amor da virtude.⁶⁵

⁶⁴ Ch. Bobonich “Persuasion, compulsion and freedom in Plato’s *Laws*”, *Classical Quarterly* 41 (1991) pp. 365-388, no afã de defender Platão dos ataques de Popper, argumenta que os métodos de persuasão e educação avançados pelas *Leis* se baseiam, em última análise, em procedimentos fundamentalmente racionais, e “não envolvem o uso de mentiras” (p. 368). Mas não é preciso muita argúcia para notar que Bobonich, nesse ponto, se equivoca inteiramente. Como já notamos antes, Platão, nas *Leis*, não tem em vista a elaboração de uma educação racional e filosófica, mas pretende delinear o modelo de uma *paideia* cívica ou popular, cujo principal escopo está no treinamento da sensibilidade e dos afetos, e não no desenvolvimento do intelecto. A razão, nesse contexto, permanece um horizonte longínquo, ao qual pode aceder apenas a elite governante da cidade, que, em virtude de suas funções políticas superiores, deve receber uma educação propriamente filosófica e científica. Para uma opinião contrária à de Bobonich, que mostra o caráter sub-racional do programa persuasivo das *Leis*, ver A. Vallejo Campos, “Las *Leyes* y la persuasión social”. In F. L. Lisi (ed.), *Plato’s Laws and its historical significance*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, pp. 41-48.

⁶⁵ *Leis* II 664 b-d. Infelizmente, em nenhum momento das *Leis* Platão regulamenta de forma detalhada como funcionaria a prática desses coros. Como observa Reverdin, *La religion de la cité platonicienne...*, p. 75, “le

Clínias, porém, se intriga com essas últimas observações e acha um tanto quanto estranha a idéia de se instituir um terceiro coro, composto de homens maduros e já de uma certa idade. O Ateniense lhe replica então, paradoxalmente, que toda a discussão desenvolvida até ali foi orientada, na realidade, tendo em vista o estabelecimento desse coro. Com efeito, afirma o enigmático protagonista do debate, os indivíduos que dele fazem parte constituem a melhor porção da cidade (τοὺς ἀριστὸν τῆς πόλεως), a porção que, por sua idade e sua sabedoria superior (ἡλικίαις τε καὶ ἀμὰ φρονήσεσιν), é a mais apta para realizar a persuasão do povo, promovendo assim o bem público. Desde essa perspectiva, seria, pois, completa tolice deixar tais homens de lado em um momento tão importante para a vida da comunidade como o momento das festas religiosas. No entanto, reconhece o Ateniense, não é possível negar que o agrupamento desses cidadãos superiores em um coro apresenta realmente problemas, porquanto, em virtude de sua idade, eles tendem a se tornar cada vez mais austeros e severos, passando conseqüentemente a ter vergonha de cantar e dançar em público. Ao que tudo indica, ao lado da moderação, a velhice produz também um pudor excessivo, que descamba inevitavelmente numa certa rigidez conservadora. Ora, como quebrar essa rigidez da velhice e encorajar os anciãos a cantar novamente, tornando-os ousados e dispostos a colaborar nas celebrações cívicas? Segundo o Estrangeiro, o uso do vinho é o artifício ideal para a consecução desse objetivo. De fato, enquanto dom de Dioniso, o vinho é uma espécie de medicamento divino (φάρμακον) capaz de curar a excessiva austeridade da velhice, rejuvenescendo as almas propectas e trazendo novamente a alegria aos espíritos severos e tristes; sob sua influência, os caracteres mais duros e sérios se abrandam, reencontrando o entusiasmo juvenil e tornando-se desta sorte mais relaxados e maleáveis, como o ferro mergulhado no fogo. Eis por que uma sóbria intoxicação com o *phármakon* dionisíaco constituirá um auxílio artificial conveniente para os membros do terceiro coro, o qual, precisamente por essa razão, será chamado de coro de Dioniso. Evidentemente, acrescenta o Estrangeiro, a chama acesa pelo vinho na alma dos

systeme de trois choeurs préconisé par Platon constitue un ensemble de directives générales et non un projet mis au point dans le détail”. De qualquer forma, é interessante notar que Platão considera que a participação em tais coros não se limita aos cidadãos (πολιταίς), mas se estende a todos os habitantes da cidade (πάντα), metecos e escravos inclusive. Cf. *Leis* 664 b: φημιὺ γὰρ ἀπανταίς θεῖν ἐ*πᾶν/δεῖν τρεῖς ἄντας τοῦς κορούς. E mais adiante (665 c): τοὺς θεῖν πάντα ἄνδρα καὶ παῖδα, ἐ*λευγέρον καὶ δούλον, ἡλῶν τε καὶ ἀρρένα, καὶ ἀμῆ/ τῆ/ πόλει ἀλλήν τῶν πολίτην κτλ.

mais velhos é inteiramente inútil e mesmo perigosa no que diz respeito à alma dos jovens, visto que esta já é, por natureza e em si mesma, inflamada e apaixonada. Nesse sentido, dar vinho à juventude seria como adicionar fogo ao fogo.⁶⁶

Curiosamente, todavia, no desenvolvimento ulterior de suas reflexões, o Ateniense muda sutilmente a chave de seu discurso e nos mostra pouco a pouco que a principal função do terceiro coro consistirá não tanto em cantar e dançar em público, como seria de esperar, quanto em exercer uma certa supervisão intelectual sobre as produções poéticas e artísticas elaboradas na cidade, estabelecendo os princípios superiores de todo julgamento musical correto.⁶⁷ A fim de proceder a esse importante deslocamento discursivo, ele começa destarte por indagar enigmaticamente a seus interlocutores qual é, na realidade, o tipo de Musa que os homens do coro de Dioniso devem louvar (Ποῖαν δὲ τῆς οὐσίας ἀνδρῶν φωνῆν ἢ μουσῶν;)? Seria tão-somente, porventura, a Musa popular dos coros ordinários?⁶⁸ Clíniás, de sua parte, julga que sim, de vez que o único canto que ele e seu companheiro espartano conhecem é o canto tradicional dos coros. O Ateniense lhes observa então que tal é assim porque os dóricos ignoram qual seja, de fato, o mais belo tipo de canto (ἢ καλλιῶν ἢ ἄλλων), educados que são em um regime belicista que mais se assemelha a um acampamento militar do que a uma organização propriamente urbana e cidadina. Privados, dessa forma, dos benefícios de uma *paideia* superior, prossegue o misterioso Estrangeiro, eles não podem ver, pois, que há uma música mais nobre e mais elevada do que aquela entoada pelos coros nos teatros públicos (μουσῶν τῶν ἐν τοῖς κοινῶν καὶ τῶν ἐν τοῖς κλεινοῖς), e que é precisamente esta música que os homens do coro de Dioniso devem se esforçar por procurar.⁶⁹ Ora, se observamos atentamente a sequência do diálogo, veremos que essa é uma forma sibilina e enigmática de se referir à filosofia e ao saber filosófico como horizonte teórico superior a partir do qual as representações corais devem ser avaliadas e regulamentadas.⁷⁰ O que nos autoriza a dizer, pois, que a proposição de constituição de um “terceiro coro” nesse momento do livro II nada mais é, no fundo, que

⁶⁶ *Leis* II, 665 e-666c

⁶⁷ Cf. G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 313-315

⁶⁸ *Leis* II, 666d.

⁶⁹ *Leis*, II, 667 a-b.

um artifício literário, destinado a nos fornecer uma imagem furtiva da filosofia. Ora, através desse movimento discursivo, Platão poderá, assim, sem mencionar explicitamente a filosofia, sugerir a idéia de que o julgamento poético-musical pressupõe, em última análise, a superação do plano dos conhecimentos estéticos de caráter meramente técnico, em função de uma atividade intelectual, que, compreendendo de uma forma mais adequada a natureza da poesia e da arte mimética em geral, é capaz de funcionar como um princípio mais consistente de avaliação das produções artísticas.

Uma tal assimilação da música à filosofia pode parecer, à primeira vista, um tanto quanto inusitada. Mas, como sabem os leitores dos diálogos, ela não é de todo nova, pois já no *Fédon*, por exemplo, Platão justificara a recusa de Sócrates em se ocupar com a arte das Musas com a afirmação de que a atividade filosófica era, na verdade, a música suprema (megivsqh mousikhv).⁷¹ Agora, nas *Leis*, pode-se dizer que o filósofo pretende, de certa forma, explorar e levar adiante o mesmo tipo de reflexão, precisando-lhe mais concretamente o sentido.⁷² Para tanto, ele avança, inicialmente, a observação de que tudo aquilo que produz em nós algum agrado se acompanha, em geral, de três elementos: o deleite (καυρις), a correção (π*ρησθης) e a utilidade (w*feliva). O comer e o beber, por exemplo, observa o Estrangeiro, são coisas que consideramos agradáveis e prazerosas, propiciando-nos sempre um certo deleite; porém, a utilidade e a correção inerentes a tais atividades advêm daquilo que nelas constitui o elemento propriamente saudável ou sadio. A aquisição de conhecimentos, por sua vez, é também um processo agradável e atraente, e nisto está o seu prazer; mas aquilo que propicia a qualquer aprendizado sua retitude, sua utilidade e mesmo sua bondade e beleza, é a verdade. Ora, para o Ateniense, o mesmo raciocínio se aplica ao domínio das artes imitativas ou representativas (τεχναι ει*kastikaiv), entre as quais se inclui, decerto, a música. Com efeito, o objetivo de tais artes é, antes de mais nada, a elaboração ou confecção de similitudes (tw~n πημοιω~n e*rgasiva), de forma que, quando elas conseguem

⁷⁰ Cf. T. Saunders, *Notes on the Laws of Plato*. University of London, Institute of Classical Studies, Bulletin supplement 28, pp. 9-10.

⁷¹ *Fédon*, 61 a.

⁷² T. Saunders, op. cit., ibidem, observa oportunamente, nesse sentido, que o termo Μου`σα, empregado nas passagens das *Leis* citadas acima, possui muitas vezes, no vocabulário platônico, um duplo significado, designando ao mesmo tempo “música” e “filosofia”. Ver também E. des Places, *Lexique de la langue religieuse et philosophique de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, s. v. Μου`σα.

atingir esse escopo, são acompanhadas da produção de prazer e deleite. Todavia, enquanto processo representativo, a obra mimética encontra sua correção (ο*ρϱοvthς) não no deleite produzido, mas “na perfeita semelhança com o objeto imitado, tanto com relação à quantidade quanto com relação à qualidade”. Isso significa, segundo o Estrangeiro, que nenhuma imitação pode ser adequadamente avaliada levando-se em conta apenas o critério do prazer; pelo contrário, dado o seu caráter mimético, ela deve ser julgada correta na medida em que se aproxima da verdade, isto é, na medida em que consegue reproduzir com fidelidade a grandeza e as qualidades do objeto imitado. Nesse sentido, pode-se dizer que, se toda obra mimética visa realizar uma imitação, e se a imitação é uma tentativa de reprodução de um modelo, o valor e a correção de uma obra mimética consistem, sobretudo, no efeito de semelhança que ela é capaz de criar, não no agrado por ela propiciado. Eis por que, conclui o Estrangeiro, os homens que buscam o canto mais belo devem se esforçar também por buscar a Musa mais correta, não a Musa mais agradável (kaiV touvtois dhV toi~ς thVn kallivsthn w*/dhvn te zhtou~si kaiV mou~san zhthtevon, wδς e!oiken, ou*c h@tiς hδdei~a a!!! h@tiς ο*ρϱhv).⁷³

Pois bem, tendo em conta esses princípios, o Estrangeiro de Atenas se vê, então, autorizado a avançar a idéia de que, se não quisermos nos enganar na avaliação de uma obra artística, é fundamental que saibamos, antes de mais nada, *o que é* que nela está sendo representado (Dei~ dhV kaq'e@kaston ge... gignwvskein tw~n poiηmatwn o@ tiv povt'e*stiVn toVn mevllonta e*n au*tw/~ mhV aδmarthvsesqai). Com efeito, se não conhecemos a essência (mhV gavρ gignwvskwn thVn ou*sivan), o original do qual a representação é verdadeiramente uma imagem (o@tou pot'e*stiVn ei*kwVn o!ntwς), dificilmente saberemos se ela é correta em sua intenção ou não (scolh~/ thVn ge ο*ρϱοvthta th~ς boulhvsewς h! kaiV aδrmativan au*tou~ diagnwvsetai). E mais: se não sabemos se uma representação é correta ou não, como poderemos avaliar seu valor moral, isto é, como poderemos determinar se ela é boa ou má? Donde o Ateniense conclui que, no que diz respeito à produção de cada representação (periV eδkavsthn ei*kovna), seja na pintura, na música ou em qualquer outra forma de arte (kaiV e*n grafikh~/ kaiV e*n mousikh~/ kaiV pavnth~/), aquele que está destinado a ser um juiz sensato deve possuir pelo menos três

coisas (τοὺν μενλλοντα ἐμφρονὰ κριθὲν ἐσῆσαι δεῖ τὰ τριὰ ἐκεῖν): em primeiro lugar, ele deve conhecer aquilo que é representado (οὐδὲ τί ἐστι πρὸ τῶν γιγνώσκειν), isto é, a natureza do objeto que é veiculado através da imitação. Em segundo lugar, ele deve conhecer também em que medida a representação efetuada é correta (ἐλπεῖται ὡς οὐκ ἔστι), ou seja, em que medida a representação se conforma ou não a um original. E, por último, ele deve saber se aquilo que é imitado é bom e moralmente apropriado (ἐλπεῖται ὡς εὖ).⁷⁴ Com base no conhecimento desses elementos, é possível, pois, que um homem julgue com mais competência a qualidade das imitações propostas, separando de uma forma mais adequada a boa representação da má representação.⁷⁵

Como se vê por esses desenvolvimentos, a argumentação explorada pelo Ateneense indica que a imitação, ao se definir como um procedimento que opera através da elaboração de representações, isto é, através da elaboração de imagens que procuram reproduzir as proporções de um original, não pode ser estimada pelo mero entretenimento e deleite que produz, mas deve ser avaliada sobretudo por sua capacidade de exibir “similaridade em sua reprodução do que é belo”. Isso significa que o saber exigido dos juízes responsáveis pela crítica das representações musicais ultrapassa, de muito, o domínio convencional dos conhecimentos meramente técnicos relativos à arte do canto e da dança, envolvendo uma compreensão da natureza mesma da música e da poesia enquanto atividades miméticas. Ou seja, os juízes musicais devem entender adequadamente, por um lado, como opera a poesia enquanto técnica de imitação fundada na possibilidade da verossimilhança e, por outro, o que são as coisas que o discurso poético pretende imitar mediante o recurso à produção de similitudes. Como mostra o Estrangeiro, uma tal compreensão, na medida em que pressupõe o entendimento da natureza da

⁷³ *Leis* II, 667 b-668c.

⁷⁴ *Leis* II, 668 c-669 b.

⁷⁵ Mais uma vez, R. F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws...*, p. 126, sintetiza muito bem o raciocínio desenvolvido por Platão: “The excellence of these arts (i.e., music and dance), as of everything else, depends either on the pleasure they bring, or on some kind of correctness or on their usefulness (667 b-c)... Some harmless pleasures may be judged simply as pleasures, but, in the case of imitative arts, the important thing is that they should possess ‘equality of quantity and quality’ (667d). Music must therefore “be judged according to whether it exhibits ‘similarity in its imitation of the beautiful (668 a-b). The point seems to be that anything which seeks to imitate or portray something must accurately represent its proportions. So, the Athenian argues, in judging an artistic creation we must understand its essential nature, which, apparently, amounts to knowing the intention with which it is represented and what it is supposed to represent”

verossimilhança, e na medida, portanto, em que não é indiferente à verdade, é inseparável de uma investigação sobre o *que é*, sobre o *quid* (τιῦ ἐ*stiv), nos remetendo tacitamente ao plano de uma atividade intelectual que é superior à própria avaliação estética: a filosofia. O Estrangeiro, é verdade, tem toda a cautela de não mencionar explicitamente a filosofia em seu discurso, pois a menção a um tal assunto decerto escaparia à compreensão de seus interlocutores (Clínias e Megilo, como sabemos, carecem de uma verdadeira mentalidade filosófica); mas ele a evoca, ele a sugere de várias formas, deixando-nos entrever, através de suas palavras, uma imagem furtiva do saber filosófico. Na figura da Musa mais bela (καλλιῆς Μῦσα), que é a Musa dos homens do terceiro coro, temos, assim, uma visão fugidia da Musa verdadeira, a Musa filosófica. Tal como a lei é uma imagem do *lógos*, e a velhice uma imagem da sabedoria, a Musa mais bela é, assim, uma imagem da filosofia.⁷⁶

A intenção do Estrangeiro com esse procedimento parece ser, evidentemente, a de retomar “a velha querela entre poesia e filosofia”, a fim de subtrair o julgamento da obra musical à autoridade dos poetas, mediante a remissão do juízo estético a princípios que escapam ao terreno da mera produção artística e só podem ser apreendidos, em última análise, por uma forma diferenciada de reflexão e de pensamento. Talvez pudéssemos resumir a idéia fundamental do Estrangeiro, quanto a esse ponto, da seguinte forma: a música e as demais artes miméticas são, em geral, técnicas de produção de imagens ou representações (εἰ*κονησις). Ora, toda imagem pressupõe uma essência (οὐ*σις), uma realidade prévia (πᾶν τιν πῶτ'ἐ*sti) da qual ela é cópia. Dada essa correlação ontológica que subordina a imagem à essência, o *eíkon* à *ousía*, é fácil ver, pois, que, se uma representação quer ser correta e consistente (σ*ρηῶντις), reproduzindo as proporções do original, ela deve pressupor necessariamente o conhecimento da essência como um elemento indispensável de seu processo criativo. O Ateniense recorre ao exemplo da imitação relativa aos corpos, isto é, à pintura, para ilustrar esse ponto: se alguém quer avaliar corretamente o valor de uma pintura, diz ele, é preciso que esse alguém saiba, antes de mais nada, se o objeto

⁷⁶ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 75: “Derrière la Muse la plus noble ou la plus belle, qui n’est pas séparable de la connaissance du ‘qu’est-ce que?’ – des *ousiai* (668 c6) – nous entrevoyons, il est vrai comme au travers d’un nuage, la Muse véritablement la plus noble, c’est-à-dire la philosophie. La philosophie en tant que philosophie, dans sa nudité, ne serait pas à sa place dans les *Lois*, en tout cas pas au début. La Muse la plus noble, telle qu’elle est explicitement évoquée, est à la philosophie comme une image de la vertu à la vertu elle-même, ou comme la loi au *logos* vrai ou encore comme la vieillesse à la sagesse”.

imitado é um homem ou um animal e, em seguida, se a imitação reproduz convenientemente o número e a disposição das diferentes partes do original, além de suas cores e postura próprias. Sem esses conhecimentos, não é possível, pois, uma correta avaliação dos méritos de uma pintura. Pois bem, passando agora ao plano da música e da poesia, pode-se dizer que o mesmo princípio vale para essas duas outras atividades miméticas, com a diferença, porém, que elas visam imitar não as proporções dos corpos, mas as disposições morais da alma humana. Uma coréia pode, por exemplo, pretender nos fornecer, através do desenvolvimento de performances dramáticas, uma certa imagem da coragem; porém, ela só poderá ser considerada uma representação verossímil de seu objeto se antes alcançarmos uma compreensão adequada *do que é a coragem*.⁷⁷ Sem essa compreensão prévia da essência ou natureza da coragem, qualquer representação sobre esse tema nada mais será do que um simulacro arbitrário e destituído de fundamento.⁷⁸ Mas isso ainda não é tudo, pois, como sugere o Ateniense, o conhecimento do que é ou da natureza da coisa imitada não é apenas determinante para identificarmos a correção de uma imitação: ao contrário, ele é também decisivo para a estipularmos a sua utilidade política (*wfeliva*), isto é, a sua conveniência ou inconveniência do ponto de vista moral. Com efeito, conhecer qual é a natureza de um determinada paixão é saber se a sua representação pode ou não ser salutar para o comportamento do cidadão comum, beneficiando a ordem da cidade. Isso significa, então, que a mera correção não é um critério suficiente para

⁷⁷ É verdade que, para nós, a imagem é sempre o dado mais primordial, na medida em que, como seres corpóreos, não podemos apreender a realidade do objeto diretamente, toda essência se nos apresentando, assim, inicialmente, através da manifestação sensível de algum *eikon*. Platão estava perfeitamente ciente desse fato e é por isso que toda investigação filosófica começa, nos Diálogos, não com a formulação de conceitos ou definições, mas com a apresentação de uma imagem. No entanto, é preciso acrescentar que isso é válido apenas do ponto de vista da ordem do conhecimento (*ordo cognoscendi*), ou seja, do ponto de vista da progressão ou do desenvolvimento da pesquisa dialética; do ponto de vista do ser (*ordo essendi*) ou da hierarquia ontológica, a essência possui inequivocamente primazia sobre a imagem, pois é ela que é causa ou princípio de determinação formal do *eikon*. Todo o problema da reflexão filosófica consiste, então, nesse caso, em conseguir operar a passagem dialética da imagem à essência, do *eikon* ao *eidos*, através do recurso à definição correta. Ver sobre isso V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*. Paris: PUF, 1947, pp. 1-24.

⁷⁸ Nesse sentido, pode-se dizer que a essência funciona como uma *espécie de paradigma*, a partir do qual podemos avaliar a correção de uma determinada representação. Trata-se, pois, da mesma perspectiva que já se encontrava exposta de certo modo no *Eutifron*, onde Sócrates propugnava que para julgar da piedade de tal ou tal ato particular, é preciso que aprendamos, antes de mais nada, o que é a Forma da piedade, porquanto é olhando para ela e usando-a como paradigma que podemos declarar se qualquer ação semelhante a este modelo é ou não piedosa (*tauvthn toivnun me au*thVn divdaxon thVn i*devan tivç potev e*stin. i@na ei*ç e*keivnhn a*poblevpwn kaiV*

julgarmos do valor de uma obra poético-musical, e que uma performance corêutica, para ser considerada bela, deve reunir, pois, ao mesmo tempo, verossimilhança e nobreza, aliando o rigor e a retitude da representação à conveniência da perspectiva moral.

No entanto – e aqui está o fulcro do argumento – a pesquisa da *ousía*, do τιῦ εἰ*στι, não é algo que está ao alcance do poeta – de vez que a arte por este possuída se mantém estritamente no plano mimético da produção de imagens e representações –, mas é uma prerrogativa da Musa mais nobre, a Musa filosófica. Nesse sentido, pode-se dizer então que o ponto central que comanda o desenvolvimento de toda essa passagem – e que não é formulado pelo Estrangeiro senão de uma maneira críptica e alusiva – é que ela aponta para a necessidade de uma forma de pensamento superior ao saber poético, capaz de funcionar como um parâmetro teórico mais completo para a avaliação e compreensão das obras artísticas. É o que o Estrangeiro sugere, ao afirmar que os homens do terceiro coro, responsáveis pelo julgamento da obra musical, estão acima dos poetas e dos compositores, pois ainda que estes possuam o conhecimento técnico das questões relativas ao ritmo e à harmonia, eles são incapazes de saber se suas imitações são belas ou não, isto é, se elas são conformes o objeto que elas pretendem reproduzir ou não.⁷⁹

Evidentemente, toda essa argumentação pressupõe, em suas entrelinhas e de maneira implícita, aquilo que constitui o eixo fundamental que organiza e mobiliza a especulação filosófica platônica em seus mais diversos e variados níveis, a saber: o problema das Idéias ou das Formas.⁸⁰ De fato, pode-se dizer que o pensamento platônico,

εὐφρονας αὐ*τιῦ / παραειγμῆτι, οἱ μὲν αἰν τοῖου τὸν ἡδῦ / ὡς αἰν ἡ! σὺν ἡ! ἀλλοτὶς πρῶτθ / ἢ ὁ δῆλον εἰ*ναι, οἱ δῆλον μὲν τοῖου τὸν, μὲν ἢ ἢ) (*Eutifron*, 6 e).

⁷⁹ *Leis* II, 670 e.

⁸⁰ Sobre o problema das Formas nas *Leis*, ver V. Brochard, “Les Lois de Platon et la théorie des Idées”. In Idem, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin, 1954. O comentário de Brochard é, na realidade, uma crítica à interpretação de Lutoslawsky (*The origin and the growth of Plato's Logic*), para quem os últimos diálogos platônicos (*Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Leis*) constituiriam um progressivo abandono da concepção das Idéias transcendentais em função da elaboração de uma espécie de conceptualismo objetivo, dentro do qual as formas inteligíveis seriam compreendidas como meras categorias lógicas aplicadas à classificação e definição de objetos sensíveis. Brochard recusa essa interpretação e contra ela inventaria uma série de passagens das *Leis* que sugerem, de alguma maneira, a permanência das Idéias transcendentais na última etapa do pensamento de Platão. Na verdade, o estudioso francês reconhece que em nenhum momento das *Leis* Platão trata de uma forma mais explícita e inequívoca do problema das Formas. Mas, segundo ele, isso se explica muito simplesmente pelo fato de que as *Leis* são um diálogo eminentemente político, no interior do qual os interesses práticos relativos à legislação e à organização do regime não deixam espaço para discussões filosóficas mais complexas, obrigando que a abordagem de questões teóricas se faça, pois, ao longo da obra, de uma maneira meramente alusiva.

na esteira da reflexão conceitual inaugurada por Sócrates, nasce e se desenvolve a partir da confrontação do problema da essência, do *tiv e*sti*, esforçando-se para pensar a possibilidade de uma pesquisa intelectual que, para além da multiplicidade e instabilidade das imagens ou *eikones*, tenha por objeto um núcleo de inteligibilidade último – a Idéia (*i*deva*) ou a Forma (*ei^dos*) – responsável pela coerência e organização do dado sensível.⁸¹ De um modo ou de outro, tal é, indiscutivelmente, a questão decisiva que se encontra presente em quase todos os diálogos platônicos, de obras juvenis como o *Eutifron* ou o *Lísias* a textos mais complexos como o *Sofista* ou o *Timeu*.⁸² Ora, muito embora o Estrangeiro, nas passagens das *Leis* que acabamos de analisar, não utilize explicitamente os termos *eidōs* e *idéa*, uma vez que uma discussão aprofundada desses conceitos não é algo ao alcance de Clínia e Megilo, todo o discurso por ele explorado evoca de maneira sutil ou velada a questão fundamental das Formas e nos remete tacitamente à problemática das Idéias, enfatizando a necessidade da constituição de uma reflexão que, fundada na investigação radical sobre o que é, sobre a *ousia*, possa funcionar como um critério superior do juízo estético.⁸³ Como já dissemos acima, a intenção platônica subjacente a esse raciocínio é a de fazer com que a

⁸¹ Como é sabido, a pesquisa de definições, isto é, de proposições universais que expressem a natureza essencial de uma coisa, constituía um dos elementos principais da metodologia filosófica empregada por Sócrates. Cf., por exemplo, o que diz Aristóteles em *Metafísica*, A, 987 b 1-4 e o testemunho de Xenofonte, *Memoráveis* I, 16: *au*toVç (oñ swkravthç) deV periv tw`n a*nqrwpinwn a*eiV dielevgeto skopw`n, tiv eu*sebevç, tiv a*sebevç, tiv kalovn, tiv ai*scrovn, tiv divkaion, tiv aldikon, tiv swfrosuvnh, tiv maniva, tiv a*ndreiva, tiv deiliva, tiv povliç, tiv politikovç, tiv a*rchV a*nqrwvwn, tiv arcikoVç a*nqrwvwn ktl.* Sócrates, porém, ao que parece, não estava ciente de todas as implicações filosóficas implícitas nesse procedimento discursivo. É Platão que, aprofundando e radicalizando o método socrático, extrairá dele todas as suas conseqüências teóricas e ontológicas. Sobre isso, ver T. H. Irwin, “Plato: The intellectual background”. In R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 68-73.

⁸² É verdade que a proposição das Formas inteligíveis permanece, nos diálogos, sempre uma hipótese, jamais se consolidando como uma doutrina definitiva e acabada. No entanto, ela é, aos olhos de Platão, a hipótese fundamental e mais preciosa, sem a qual o discurso filosófico se tornaria desprovido de significação e alcance ontológico. Ver sobre isso, o coletivo organizado por J.-F. Pradeau, *Platon: les Formes intelligibles*. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens. Paris: PUF, 2001.

⁸³ Como viu J. F.-Pradeau, “Les formes et les réalités intelligibles. L’usage platonicien du terme *ei^dos*”. In idem, *Platon: les Formes intelligibles...*, p. 29, a hipótese platônica das Formas transcendentais não pode ser restrita à simples ocorrência textual dos vocábulos *eidōs* e *idéa*, pois Platão pode muito bem se referir à realidade inteligível sem recorrer explicitamente à utilização desses termos. No caso da passagem das *Leis* analisada, o Estrangeiro de Atenas, como vimos, se vale de maneira decisiva, no desenvolvimento de sua argumentação, do substantivo *ou*siva*. Ora, esse vocábulo, derivado do particípio presente do verbo *ei^nai* (ser), constitui, no vocabulário filosófico de Platão, um sinônimo de *ei^dos* e *i*deva*. Cf., por exemplo, *Fédon*, 65 d; 92d; *República*, 534 a-b, *Timeu*, 29 c (oposição entre *ou*siva*, entendida como realidade eterna e imutável, e *gevnhsiç*, esfera do devir, isto é, da geração e da corrupção).

qualidade das obras poético-musicais das quais depende a educação civil não fique entregue à opinião dos poetas e da multidão, mas seja objeto do controle de uma elite intelectual dotada de um genuíno conhecimento filosófico. Tal postura, sem dúvida, pode parecer suspeita de autoritarismo e ortodoxia, sobretudo para os adeptos da ideologia liberal, que verão nela uma abominável agressão à liberdade de expressão. No entanto, se aceitamos a concepção clássica, segundo a qual a arte, por sua natureza mimética, possui um indiscutível componente moral e, portanto, uma inequívoca função pedagógica ou didática, poderemos observar sua coerência com maior objetividade e distanciamento. É o que tentamos modestamente ter feito neste capítulo.

Capítulo 3

As lições da história: gênese e corrupção dos regimes políticos

Ei! ti sunei`nai dunavmeqa tiv te kalw`ς h! mhV katw/kivsqh, kaiV poi`oi novmoi swvzousi au`*tw`n taV sw/zomena kaiV poi`oi fqeivrousi taV fqeirovmena, kaiV a`*ntiV poiwn poi`a metatiquvnta eu`*daivmona povlin a`*pergavzoit`a!n

Leis III, 683 b

3.1. Observações preliminares: história e racionalidade em Platão.

Com o livro III, uma nova etapa da pesquisa platônica acerca do melhor regime possível é instaurada nas *Leis*. De fato, após ter determinado, nos dois primeiros livros desse diálogo, por um lado o *télos* soberano da boa organização cívica e social – isto é, a realização da virtude moral ($\alpha^* \rho \epsilon \theta \nu$) – e, por outro, o mecanismo principal através do qual esse *télos* é efetivado no interior da cidade – isto é, a educação pública, entendida como um processo de transmissão de bons hábitos relativos às sensações de prazer e dor –, Platão decide se voltar, no livro III, para o problema da gênese e da corrupção dos regimes políticos no domínio do devir. Como era de se esperar, alguns comentadores viram nesse procedimento uma digressão inesperada e abrupta, que rompe a seqüência e o equilíbrio naturais do texto. No entanto, observando a questão mais de perto e com um pouco mais de cuidado analítico, podemos perceber que a intenção do filósofo com essa *démarche* discursiva é perfeitamente clara e razoável: seu objetivo consiste, por assim dizer, em desenvolver uma vasta narrativa histórica, em elaborar um autêntico “discurso sobre a história universal”¹ que, analisando o nascimento da sociedade política e suas principais transformações ao longo do tempo, extraia das vicissitudes das formas sociais as regras que assegurem a conservação e a ordem dos bons regimes em meio à contingência do devir. Não se trata, pois, de uma digressão, de um desvio arbitrário, mas de um procedimento perfeitamente coerente e adaptado às pretensões fundamentais do diálogo: a reflexão histórica fornece, com efeito, ao legislador, exemplos de *politeai* que nascem e desaparecem, que fracassam ou são bem sucedidas, permitindo-lhe assim visualizar quais são os preceitos ou axiomas políticos que devem presidir à fundação de uma cidade ordenada, coesa e estável.² O que equivale a dizer, enfim, que a pesquisa filosófica sobre as

¹ A expressão é de A. Diès, na introdução à edição das *Leis*, collection des Universités de France. Paris: Belles Lettres, 1951, p. XXX

² Cf. R. F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 71: “At first sight the long historical digression which occupies almost the whole of Book III looks irrelevant to the main themes of the *Laws*. But its purpose becomes obvious on a closer view: it sets out the principles which, according to the Athenian, should govern both our assesment of existing states and the construction of the new Cretan city.” Ver também A. Castel-Bouchouchi, *Platon, Les Lois (extraits)*. Paris: Gallimard, 1997, p. 324, n. 1.

origens da sociedade civil (politeivaç a*rchv) é igualmente uma pesquisa sobre os princípios da vida política.³

No presente capítulo, pretendemos abordar e analisar detalhadamente esse notável discurso histórico das *Leis*, que R. Weil definiu corretamente em um célebre estudo como a “arqueologia de Platão”.⁴ Porém, antes de passarmos diretamente a essa análise, é preciso que esclareçamos antes de mais nada uma questão hermenêutica prévia e fundamental, cuja significação possui uma importância decisiva no desenvolvimento de nossa interpretação desse texto platônico. Tal questão, para dizermos tudo em poucas palavras, diz respeito evidentemente ao problema da determinação do verdadeiro estatuto teórico e epistemológico da narrativa histórica do livro III. De fato, poder-se-ia perguntar, pertence ela ao campo do mito, da ficção e da lenda? Ou trata-se, antes, de um esforço realmente metódico e sistemático para reduzir o complexo curso dos eventos humanos no tempo a uma compreensão racional, semelhante, de algum modo, ao esforço desenvolvido por Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso* para explicar a gênese e a evolução do conflito entre Esparta e Atenas?⁵ Como se sabe, P. Frutiger defendeu vigorosamente a primeira hipótese, insistindo sobre o caráter puramente mítico da narrativa do livro III. Segundo Frutiger, com efeito, o discurso histórico das *Leis* nos apresenta um devir meramente imaginário, uma gênese simbólica, cuja principal função consiste em expor numa sequência cronológica fictícia a hierarquia dos conceitos ou princípios políticos.⁵

³ Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, pp. 423-424. A reflexão sobre a realidade histórica, no intuito de tentar compreender os princípios que governam as vicissitudes do devir humano, não é, na verdade, uma peculiaridade do livro III das *Leis*, mas um elemento presente em muitos outros diálogos platônicos. Cf. sobre isso as boas explanações de F. Chatelet, *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1962, pp. 155-225. No entanto, pode-se dizer que o livro III das *Leis* contém a mais ampla tentativa de construir um painel histórico que dê conta das múltiplas transformações das sociedades humanas no tempo. Tentaremos desenvolver e fundamentar essa perspectiva nas páginas seguintes.

⁴ R. Weil, *L'archéologie de Platon*. Paris: C. Klincksieck, 1959.

⁵ Sobre a metodologia de Tucídides na construção do relato histórico, ver J. de Romilly, *História e razão em Tucídides*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. Brasília: Editora UnB, 1998.

⁵ Cf. P. Frutiger, *Les mythes de Platon*. Paris, 1930, pp. 190 -191: “Tous ces passages (isto é, o livro III das *Leis*, os livros VIII e IX da *República*, a cosmogonia do *Timeu* e o relato do *Crítias*) sont donc mythiques; mais cette épithète est employée, ici, dans un sens assez spécial qu'il importe de préciser. Puisque le philosophe ne se propose pas, nous le répétons, une reconstitution, même approximative, du passé, ce ne sont nullement, comme d'aucuns le croient, des *eikótes mûthoi* sur la préhistoire de l'humanité, c'est-à-dire une relation plus ou moins fabuleuse d'événements trop anciens pour qu'on puisse les connaître avec exactitude. Il ne s'agit pas davantage, d'une *doxa* relative à la *génése*, complément indispensable, mais nécessairement non dialectique, de l'episteme, limitée par définition à l'être immuable (...) nous avons donc affaire à des mythes

Mas é fácil ver que uma tal interpretação força o sentido real do texto. Em nossa opinião, a explicação mais satisfatória desse problema foi dada por R. Weil, para quem Platão, nas *Leis*, não obstante a frequência com que ele aí recorre ao mito e às tradições legendárias na construção de seu relato, nos apresenta, pela primeira vez, uma tentativa séria de realizar uma exposição realmente coerente e articulada do desenvolvimento efetivo da história humana. A arqueologia das *Leis* seria, assim, nessa perspectiva, não uma construção totalmente imaginária, enunciando, em uma cronologia fictícia, as transformações das diversas formas políticas, mas uma narrativa que, mesclando o mito e os fatos, se esforça por compreender quais foram, em suas grandes linhas, as vicissitudes reais das sociedades humanas desde suas origens mais remotas.⁶

Para tornarmos isso suficientemente claro e compreensível, talvez seja conveniente realizarmos uma aproximação do discurso histórico das *Leis* com a célebre tipologia dos regimes elaborada nos livros VIII e IX da *República*, que expõe, a seu modo e a partir de um outro registro teórico, o mesmo problema das transformações e vicissitudes (metabolaiv) das formas políticas e sociais. Passemos, então, a essa comparação no intuito de evidenciarmos a originalidade do texto das *Leis*.

Como é sabido, nos livros VIII e IX da *República* Platão passa da descrição da cidade perfeita, onde o governo da razão triunfa nos indivíduos e na comunidade, à análise das cidades imperfeitas, caracterizadas pela desrazão e a desordem, no intuito de julgar a natureza dos diversos regimes políticos existentes na Grécia de seu tempo à luz do paradigma de sua *kallípolis*. Ora, na consecução desse objetivo, o filósofo adotará como método de reflexão um procedimento de natureza visivelmente genética, que consiste em observar a origem e as transformações de cada regime imperfeito como o resultado do processo de degradação que afeta a *politeía* ideal. Assim, assumindo como premissa fundamental de sua análise a idéia de que “tudo que nasce está sujeito à corrupção” e de que, portanto, nem mesmo a cidade perfeita “permanecerá para sempre, mas há de

de l'espèce que nous appelons *génético-symbolique*, ou plus brièvement *génétique*, parce que le devenir qui s'y trouve dessiné correspond à un ordre logique et non pas à une succession temporelle, parce qu'il n'est rien d'autre que le symbole de la marche de la pensée allant du général au particulier, de l'essentiel à l'accessoire, du simple au complexe. En d'autres termes, il s'agit d'une pure forme d'exposition par laquelle l'auteur substitue *délibérément* le récit d'une gènesse fictive à une analyse conceptuelle". A leitura que pretendemos desenvolver aqui, como se verá posteriormente, se situa nas antípodas dessa explicação.

⁶ Ver R. Weil, *L'archéologie de Platon...*, pp. 32-33.

dissolver-se”,⁷ Platão nos apresenta a sucessão das cidades defeituosas na *República* como um movimento de *decadência progressiva*, em que a passagem de uma *politeia* corrompida à outra não constitui senão uma marcha descendente de afastamento da norma absoluta representada pelo melhor regime.⁸ Como é também sabido, de acordo com a análise do livro VIII e parte do IX, essas formas políticas corrompidas são, fundamentalmente, quatro: a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. Cada uma delas, segundo Platão, encarna, em seu modo de funcionamento e em suas estruturas institucionais, um determinado tipo de *éthos* ou costume, porquanto, para o filósofo, há uma correspondência estrita entre as formas de regime e as formas de caráter, entre *politeia* e *éthos*.⁹ Nos termos do filósofo: “os governos e constituições não nascem dos carvalhos ou das pedras, mas dos costumes morais que existem na cidade”.¹⁰ Com base nesse princípio, a *República* avança, então, a exposição das transformações ou *metabolai* das cidades defeituosas na seguinte linha de progressão decrescente: em primeiro lugar, temos o regime timocrático, primeira corrupção derivada do declínio do regime ideal, onde a busca da honra, de vitórias e êxitos guerreiros substitui a vida filosófica como valor supremo da cidade; em seguida, temos a oligarquia, corrupção da timocracia, regime em que a busca de riquezas se sobrepõe às honras e aos valores guerreiros; em terceiro lugar, a democracia, sistema político proveniente da degradação da oligarquia, e caracterizado pela liberdade desenfreada e pelo arbítrio individual; e, por fim, a tirania, perversão máxima oriunda do declínio do sistema democrático, na qual triunfam o crime e os desejos mais bestiais.

Pois bem, à primeira vista, uma tal reflexão sobre o vir-a-ser das cidades imperfeitas ou defeituosas apresenta um caráter histórico e cronológico. Mas, observando as coisas

⁷ *República*, VIII, 546 a.

⁸ É o que ressalta M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*. Bari: Editori Laterza, 1996, p. 36. “La *Repubblica* non è solo intesa alla costruzione della città perfetta; nel dialogo si intende dare anche un giudizio sulle varie forme della città esistente. Così buona parte del libro VIII, con un’appendice nel IX, è dedicata alla rappresentazione dei vari regimi, nella forma – come già del resto si è anticipato – di una derivazione e deviazione progressiva della perfezione ipotizzata”.

⁹ Como esclarece N. Bignotto, a propósito desse aspecto da reflexão platônica na *República*: “Trata-se, portanto, de articular a descrição constitucional com uma antropologia, que por sua vez só faz sentido junto com uma determinada concepção da vida ética, que termina por ser inteligível diante da idéia suprema do Bem (...) De maneira geral, podemos dizer que a análise dos regimes e de suas transformações tem como ponto de partida a associação de cada um deles com um determinado caráter humano” (N. Bignotto, *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998, p. 121). Ver, também, M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone...*, pp. 36-37

¹⁰ *República*, VIII, 544 d-e.

com mais cuidado, percebemos que não se trata de forma alguma disso. Tomando como ponto de partida um paradigma puramente inteligível – a *kallípolis* – e dele derivando, analiticamente, uma série de “tipos políticos ideais” corrompidos, Platão constrói um modelo teórico que, desvinculado das vicissitudes e transformações reais da história, pretende enunciar o processo de decadência dos regimes em sua ordem lógica e rigorosamente dialética. Nesse sentido, pode-se dizer que a *República* não nos propõe uma *exposição histórica* do desenvolvimento efetivo dos tipos de *politeía* ao longo do tempo, mas, pelo contrário, como viu muito bem Chatelet, “uma lógica da corrupção política”, fundada numa análise *a priori* da sucessão dos regimes em seu movimento de degradação a partir de um modelo político perfeito.¹¹ Trata-se, portanto, um devir fictício, não de uma cronologia efetiva, de um procedimento dedutivo, não de uma narrativa, cujo objetivo consiste em apreender o movimento dos regimes corrompidos em sua seqüência ideal.¹²

Ora, quando passamos desse contexto da *República* para o livro III das *Leis*, verificamos que a situação se modifica grandemente, pois nesse último diálogo Platão abandona a análise puramente lógica das transformações políticas e constitucionais e se esforça por nos apresentar uma narrativa cronológica que dê conta, ainda que de maneira

¹¹ F. Chatêlet, *La naissance de l'histoire...*, pp. 186-187: “l’analyse platonicienne (...) demeure une logique de la corruption politique et, partant, une logique du vice, figurée par l’image du devenir idéal d’une Cité-type”. O erro de Aristóteles ao analisar esse importante passo da *República* em *Política* V, 12, consiste exatamente em não se ter apercebido dessa peculiaridade do procedimento platônico. Com efeito, a principal acusação dirigida pelo Estagirita contra a tipologia da *República* é a de falsificar a história: segundo ele, a ordem em que Sócrates descreve o vir-a-ser dos regimes corrompidos não é uma ordem historicamente necessária. Mas é fácil ver que, nesse ponto, Aristóteles se equivoca por completo quanto às verdadeiras intenções de Platão e erra inteiramente o alvo de suas críticas.

¹² Cf. A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*. Paris: Gallimard, 1992, p. 137: “Pour l’analyse des formes imparfaites de la cité, Platon emploiera une méthode - ou, si l’on préfère, une manière de présentation - analogue à celle qu’il avait adoptée pour son étude générale et préliminaire de la Cité. Là, il nous en avait esquissé les origines pseudo-historiques: ici, il nous racontera l’histoire de la décadence et de la dégradation progressive de la Cité parfaite. Une histoire idéale, bien entendu, dont les phases ne coïncident pas nécessairement avec les phases de l’histoire réelle”. Mesma opinião em E. Barker, *Greek Political Theory*, Londres: Methuen & Co., 1952, p. 244: “In the eighth and ninth books of the *Republic* Plato seeks to judge and measure actual States by the degree to which they recede from ideal (...) Though, however, his description thus takes a quasi-historical form, it is not a historical sequence which Plato attempts to trace (...) He gives a logical and a priori picture of the course that corruption would take, supposing that we began with an ideal State, a perfect product of perfect mind, and that the degradation of that State proceeded from within, and not from the accidents of external impulses”. Cf. também A. E. Taylor, “the decline and fall of the State in *Republic* VIII”. *Mind* (1939) XLVIII, pp. 23-38. Taylor considera que a tipologia da *República* constitui um *Denk-experiment*, que, procedendo *ex hypothesi* e operando com “casos puros”, formula um modelo de qual seria a seqüência ideal das transformações políticas. J. de Romilly, “Le classement des constitutions jusqu’à Aristote”, *Revue des Études Grecques*, LXXII (1959), p. 88, adota uma outra perspectiva e considera erroneamente, a meu ver, que a exposição da *República* pretende ser ao mesmo tempo lógica e histórica.

aproximativa, da história real dos vários tipos de regime e sociedade. É verdade, como já tivemos ocasião de observar acima, que essa narrativa se encontra mesclada, em vários momentos, com o elemento mítico e legendário; no entanto, é igualmente certo que com ela o filósofo quis delinear, na medida do possível, um vasto painel histórico que reproduza as linhas gerais do desenvolvimento das sociedades humanas através do tempo. O que equivale a dizer, portanto, que o que interessa nas *Leis* é, em última análise, não a seqüência ideal das formas políticas, mas as suas vicissitudes e transformações efetivas no plano do devir sensível.

Esse curioso amálgama de história e mito que caracteriza o livro III pode, porém, parecer a nós, modernos, um pouco bizarro, e tomando como modelo os parâmetros científicos e metodológicos que estruturam a pesquisa historiográfica contemporânea, seríamos tentados a ver nele uma verdadeira ausência de rigor. Contudo, o recurso de Platão ao mito na elaboração do discurso histórico se define menos como uma negligência metodológica do que como uma opção filosófica rigorosa e plenamente consciente, derivada, em última análise, da própria concepção platônica acerca do estatuto da história e do tipo de discurso com ela compatível. Com efeito, no contexto dos Diálogos, a história é pensada como um fenômeno que pertence necessariamente à ordem do devir, à ordem do tempo,¹³ e o conhecimento dos principais eventos a ela vinculados, isto é, os eventos ocorridos em um passado distante, é visto por Platão como obtido, não de uma forma direta, mas através de relatos tradicionais transmitidos de geração para geração. Ora, se aceitamos a formulação de L. Brisson de que a oposição *mythos* x *lógos* pode ser interpretada, no âmbito da reflexão platônica, de duas maneiras principais, a saber, por um lado, como a oposição entre discurso não-verificável e discurso verificável, e, por outro, como a oposição entre narrativa e discurso argumentativo,¹⁴ perceberemos que os eventos de um passado distante que constituem o objeto precípua da história são incompatíveis com a abordagem do *lógos* entendido tanto na primeira quanto na segunda acepção: de fato, não sendo acessíveis a um conhecimento direto da percepção ou da inteligência, os eventos do passado não são passíveis de verificação; além disso, pertencendo à ordem do devir, eles

¹³ Cf. particularmente o mito de Cronos no *Político*.

¹⁴ L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe? Paris: Éditions La Découverte, [1982]1994, pp. 111-143.

não podem ser abordados de forma dialética e argumentativa, pois só há abordagem dialética e argumentativa dos objetos inteligíveis que escapam, de algum modo, às vicissitudes do tempo.¹⁵ Segue-se daí, então, que, não sendo passíveis nem de verificação nem de uma abordagem argumentativa, os eventos de um passado distante só possam ser elaborados de uma maneira mítica, isto é, através de uma narrativa que, ao se constituir, no limite, como infalsificável, pode tão-somente aspirar à condição de uma conjectura.¹⁶ O que equivale a dizer, pois, que o discurso histórico sobre as origens e o desenvolvimento da sociedade política, à semelhança do discurso cosmológico sobre a origem do universo sensível desenvolvido no *Timeu*, é um relato provável, verossímil (εἰ*κῶν" μὴ ἴσως, πιθανόν"), que não pode se passar de um recurso às fontes da tradição mitológica a fim de preencher suas inúmeras lacunas, sobretudo no que diz respeito à reconstituição da civilização primitiva.¹⁷

Exposição fundada sobre a verossimilhança e não sobre a *episteme*, que mistura relatos míticos e informações históricas, no intuito de nos fornecer, na medida do possível, uma visão coerente do desenvolvimento do devir humano, a narrativa arqueológica das *Leis* se sabe, pois, simplesmente plausível e marcada pela probabilidade. Ora, como pretendemos deixar claro ao longo de nossa análise, pode-se dizer, grosso modo, que essa longa narrativa arqueológica visa ressaltar e explicitar, em última análise, três princípios fundamentais da filosofia política platônica, a saber: em primeiro lugar, a idéia de que as sociedades humanas, participando do tempo e do devir universal, são afetadas pela mudança e pela transformação (μεταβολή), e se encontram, portanto, desde sempre, expostas

¹⁵ Sobre a oposição entre mito, discurso narrativo relativo ao devir, e *lógos*, discurso argumentativo relativo às Formas inteligíveis, ver L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes...*, pp. 139-143. Ver também V. Brochard, "Les mythes dans la philosophie de Platon", in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, pp. 46-59.

¹⁶ Cf. L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes...*, pp. 126-128.

¹⁷ Cf. R. Weil, *L'archéologie...*, pp. 42-44; T. Saunders, *Plato, The Laws*. Harmondsworth: Penguin Books, 1975, p. 117. O termo πιθανόν ("persuasivo", "verossímil", "acreditável") aparece apenas uma vez no livro III das *Leis*, em 677 a 7. Em contrapartida, o substantivo εἰ*κῶν ("provável") e a forma verbal impessoal εἰ*κῶν ("parece", "é provável") são utilizados inúmeras vezes. Ver, por exemplo, 677 b 9, 678 b 9, 680 a8, 681 a5, 686 a6, 687 b9, 691 a9. Quanto ao termo μὴ ἴσως, ele é empregado três vezes ao longo da narrativa histórica do livro III: em 682 a8, em 683 d3 e em 699 d8. A relação entre a cosmologia do *Timeu* e o livro III das *Leis* foi ressaltada por vários autores. Cf., por exemplo, A. Castel-Bouchouchi, *Platon. Les Lois (extraits)*. Paris: Gallimard, 1997, p. 324, n. 1, que, comentando o significado geral do livro III das *Leis*, afirma justamente: "Ce dialogue, le premier et le seul du corpus platonicien dans lequel l'histoire soit exploitée en tant que telle,

ao perigo da corrupção e da decadência; em segundo lugar, a concepção de que o processo de corrupção dos regimes tem uma raiz moral e é desencadeado, via de regra, pela avidez (πλεονεξία) e pelo excesso (υβρις), os quais nada mais são do que o resultado de um estado patológico da alma humana, a ignorância (ἀμαθία); e, por último, a convicção de que o regime misto, isto é, o regime que combina os princípios das duas formas de governo mais extremas e importantes, monarquia e democracia, é a maneira mais eficaz de se contrapor à ação corrosiva da *hybris* e introduzir ordem e estabilidade na organização da *pólis*, porquanto é graças a ele que o ideal da justa medida (τὸ μέτρον) pode ser realizado no plano da vida política, neutralizando os efeitos nefastos da desmesura.¹⁸ Transposição política do *métrion*, a *politeía* mista é, pois, o mecanismo institucional mais eficaz através do qual o legislador pode fazer face à irrupção do mal na história, ordenando, na medida do possível, as estruturas de poder da cidade.¹⁹

montre que s'il y a une physique platonicienne, une mécanique platonicienne, il y a aussi une histoire platonicienne aux confins du mythe (...)"

¹⁸ Sobre essas questões, ver a boa síntese de F. Chatelet, *La naissance de l'histoire...*, pp. 184-185.

¹⁹ Como se sabe, o conceito de *métrion* não é uma criação original platônica, mas um dos principais temas da moralidade grega tradicional. De fato, a idéia de que os extremos são o mal e de que o limite deve ser sempre respeitado é recorrente em quase todos os sábios e poetas gregos da época arcaica e clássica e transformou-se na divisa mesma inscrita no pórtico do templo de Delfos. Desde essa perspectiva, pode-se dizer, assim, que o que Platão faz, nas *Leis*, é dar a esse conceito tradicional um alcance político, transformando-o no princípio fundamental que inspira a organização das instituições da melhor *politeía*. No entanto, conforme observou oportunamente G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993 (1960), p. 536, talvez seja lícito irmos um pouco mais longe e pensarmos também que toda a teorização desenvolvida pelas *Leis* acerca do regime misto constitui, na realidade, não uma mera transposição política de uma idéia ética tradicional, mas o reflexo de uma especulação filosófica muito mais ampla, que “se encontra claramente conectada com o crescente interesse pelo mundo sensível revelado pela última etapa do pensamento platônico”. É o que nos mostram, indubitavelmente, as argumentações do *Filebo*, do *Político* e do *Timeu*, que, procedendo, por assim dizer, a uma ontologização das categorias de medida e mistura, terminam por fazer do *métrion* um princípio essencial à própria estrutura do real e do devir. Com efeito, no *Filebo*, Sócrates estabelece que tudo que há no mundo pode ser remetido, em última análise, a quatro princípios ontológicos fundamentais: o Limite (πέρας), o Ilimitado (ἄπειρον), a mistura (μειξίς) entre Limite e Ilimitado, e a causa dessa mistura (αἴτιον). Partindo desse axioma, a geração das coisas no Ser (γένεσις εἰς οὐρανόν) é definida então, nesse diálogo, por Sócrates, como a aplicação da determinação do Limite ao *continuum* ilimitado do mais e do menos, do grande e do pequeno, a partir da ação inteligente de um Artífice (23 b-26 d). Ora, na concepção socrática, o Limite não é senão um outro nome para o *métrion*, de forma que sua natureza última se confunde, pois, com as idéias de medida, de proporção, de ordem (64 d). Semelhantemente, o *Timeu* recorre com frequência ao conceito de mistura, utilizando-o como a base para a construção de toda uma cosmologia ou filosofia da natureza. Assim, por exemplo, observamos que em 47 e- 48 b, a geração do mundo visível é explicada em seus termos mais amplos como uma adequada mistura constituída pela combinação de Razão (νοῦς) e de Necessidade (ἀνάγκη); e em 34 b-35 a, a composição da alma do mundo é descrita como uma mistura harmoniosa de três princípios: o Ser, o Mesmo e o Outro, os quais, por sua vez, são considerados como o resultado de uma mescla da Forma indivisível, imutável, com a forma divisível, gerada nos corpos; por fim, a própria formação dos elementos que constituem os corpos físicos é compreendida como uma mescla

Como é fácil ver, esse conjunto de reflexões reveste-se de uma importância capital na economia das *Leis* e pode-se dizer que o princípio político mesmo em que ele desemboca – o conceito de regime misto – constitui um dos elementos essenciais para a compreensão do significado filosófico geral dessa obra.²⁰ Com efeito, como já dissemos antes, o problema fundamental abordado pelas *Leis* é o problema da demiurgia política, isto é, o problema da criação do melhor regime político possível adaptado às condições precárias da história humana. Ora, conforme também já foi observado precedentemente, a confrontação teórica de tal problema pressupõe uma reflexão sobre os graus de racionalidade compatíveis com a vida política efetiva, visto que a identificação da natureza do melhor regime possível pressupõe, necessariamente, a delimitação dos tipos de ordem e excelência acessíveis a uma cidade submetida às limitações da história ou do devir. Pois bem, no contexto da análise histórica e arqueológica do livro III, Platão avança essa reflexão no que diz respeito a um tema de suma importância para a organização da vida política, a saber, o tema da forma de governo (politeiva) a ser adotada pelas instituições e estruturas de poder da *pólis*. É sabido que, no âmbito da reflexão política platônica, a solução mais perfeita para tal problema é e permaneceu sempre o ideal do poder absoluto de um homem sábio e excelente, a autoridade irrestrita exercida por um monarca ilustrado e possuidor da verdadeira *phrónesis*.²¹ No entanto, Platão estava ao mesmo tempo

de figuras geométricas puras com a materialidade do princípio sensível. Já no *Político*, o Estrangeiro de Eléia afirma peremptoriamente que a justa medida é o princípio mesmo da verdadeira arte metrética (*mētrētikhē*), porquanto, segundo ele, é a justa medida que possibilita que avaliemos o grande e o pequeno, o mais e o menos, não apenas em suas relações meramente recíprocas e quantitativas, mas em função de parâmetros axiológicos superiores, como a conveniência (*toū prōvpon*), o dever-ser (*toū devon*) e a oportunidade (*toū kairōv*). Nesse sentido, no contexto do *Político*, a justa medida é entendida exatamente como o pressuposto fundamental de todas as artes, pois, estabelecendo-se como a norma essencial que governa toda ação e toda geração, ela fornece às produções humanas o parâmetro ideal que preside às suas operações técnicas. Do que se segue que ignorar a existência da justa medida equivale a destruir a condição de possibilidade mesma das diferentes *téchnai* (cf. *Político*, 284 b-e). Como se vê, tais referências evidenciam, assim, muito bem, a amplitude e a densidade do problema da medida nos últimos diálogos de Platão, permitindo-nos considerar consequentemente a teoria do regime misto desenvolvida nas *Leis* como uma aplicação particular de uma especulação ontológica mais ampla.

²⁰ Ver E. Voegelin, *Order and history*. Baton Rouge/London: Louisiana University Press, 1983, p. 246.

²¹ Cf. *Político*, 291e -297 b; *Leis*, IX 875 c-d. Como vimos antes, o argumento platônico para justificar essa concepção baseia-se na pressuposição de que o exercício do poder político é uma forma de arte ou conhecimento (*tevnh politikhē, politikhē e *pisthvmh*), de modo que aqueles que detêm a posse de uma tal ciência, isto é, os governantes sábios, estão autorizados a fazer *tabula rasa* dos códigos escritos e governar exclusivamente em função dos princípios racionais que emanam de seu saber, instituindo, assim, uma espécie de *imperium legibus solutum*. Para ilustrar essa tese, Platão recorre a analogias com a arte médica e da navegação: tal como um médico para salvar um doente ou um piloto para salvar um navio ignoram os preceitos escritos e se valem,

perfeitamente ciente das dificuldades inerentes a um tal governo, na medida em que reconhecia que, para a natureza mortal ($\kappa\eta\theta\eta\nu\ \mu\upsilon\sigma\iota\varsigma$), que habita as fronteiras do devir e da história, a existência do poder absoluto é inseparável das tentações da *hybris* e do desejo excessivo, encontrando-se, portanto, desde sempre, perigosamente exposta aos riscos do despotismo e da tirania. Donde sua conclusão, no livro III das *Leis*, de que uma soberania irrestrita e não sujeita a controle deve ser evitada sempre que possível, visto que ela constitui freqüentemente uma fonte de corrupção para os homens que dela dispõem. Mas – e este é um ponto importante –, se Platão afasta assim a monarquia absoluta como uma situação política limite e perigosa, nem por isso ele considera o seu extremo oposto – a democracia – como uma alternativa válida para o problema da melhor forma de governo: pelo contrário, em sua visão, um regime democrático radical pode ser tão nefasto para a vida política quanto o despotismo, pois, exacerbando o princípio da liberdade, ele termina por engendrar desordem e anarquia em todos os setores da sociedade. Eis por que nas *Leis* o filósofo sustenta que o melhor regime compatível com a natureza do homem e da realidade histórica é não a monarquia ou a democracia puras, mas uma solução intermediária entre esses dois extremos políticos, isto é, a *politeía* mista. Aceite esse princípio, a tarefa do legislador que, como bom demiurgo, queira racionalizar, na medida do possível, o sistema de governo da cidade, extirpando daí o risco da *hybris* e da desordem, pode ser definida então como a de evitar de todas as maneiras os extremos do despotismo e da anarquia, instaurando, nas instituições e órgãos de poder da comunidade, uma sábia e equilibrada mistura entre monarquia e democracia, autoridade e liberdade. Todo o discurso histórico do livro III se encaminha, indiscutivelmente, para demonstrar e justificar a coerência teórica e política desta tese. Na seqüência do presente texto, tentaremos, pois, compreender como essas idéias se articulam ao longo desse momento do diálogo, destacando seus principais marcos teóricos e conceituais, e evidenciando assim sua importância para a filosofia política que serve de base para o programa legislativo das *Leis*.

em suas ações, exclusivamente das luzes de seu conhecimento, assim também o político sábio deve instaurar a sua ciência como única lei. Sobre essas questões no *Político*, remetemos, mais uma vez, à nossa dissertação *Nómos e epistéme: o problema da natureza da lei no Político de Platão*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte, UFMG, 2000.

3.2. Os princípios da vida política e a origem da legislação.

Após ter delimitado a finalidade suprema da legislação nas discussões precedentes, o Estrangeiro de Atenas inicia sua reflexão histórica no livro III expressando o desejo de remontar agora às raízes ou fundamentos originários da cidade: com efeito, indaga ele, qual dizemos ser o primeiro princípio dos regimes políticos (politeiva" deV a*rchvn tivna poteV fw`men gegonevnai)? Ora, em sua opinião, para abordarmos essa questão, por assim dizer, arqueológica, é preciso que adotemos um ponto de vista que nos permita observar as inumeráveis mudanças que afetam as sociedades humanas em seu movimento de transformação, seja em direção à virtude, seja em direção ao vício (thVn tw~n povlewn e*pivdasin ei*" a*rethvn metabainousan a@ma kaiV kakiVan eBkavstote qeatevon). Isso pressupõe, no entanto, segundo o Estrangeiro, que possamos abarcar uma duração de tempo imensa, mesmo infinita (a*poV cronvou mhvkou" te kaiV a*peiriva"), visto que uma quantidade enorme de anos já se escoou (cronvou plh`qoc gevgonen) desde que as cidades existem e os homens nelas habitam como cidadãos. De fato, no interior de uma tal extensão de tempo, podemos notar que miríades de cidades surgiram e desapareceram (murivai meVn e*piV murivaiç hBmi~n gegovnasi povleis e*n touvtw/ cronvw/, katav toVn au*toVn deV tou~ plh~qouc lovgon ou*k e*llavttouc e*fqarmevnai),

adotando, em cada lugar, repetidas vezes, toda sorte de regime (pepoliteumevnai d'au^ pavsaç politeivaç pollavkiç eðkastacou`); podemos constatar que algumas delas, de pequenas que eram, se tornaram grandes, enquanto que outras, de grandes, se tornaram pequenas; ou, ainda, que algumas comunidades, de piores, se tornaram melhores, ao passo que outras, de melhores, se tornaram piores (kaiV toteV meVn e*x e*llattovwn meivzouç, toteV d * e*k meizonwn e*llavttouç, kaiV ceivrouç e*k beltiovwn gegovnasi kaiV beltivouç e*k ceirovwn). Diante dessas inumeráveis vicissitudes políticas, arremata o Estrangeiro, a tarefa principal do filósofo-legislador consiste, antes de mais nada, em tentar compreender, se possível, a causa que lhes é subjacente (Tauvthç dhV pevri lavbwmn, ei* dunaivmeqa, th~" metabolh~" thVn ai*tivan), pois talvez assim ser-nos-ão reveladas a gênese e as transformações que afetam os diversos regimes (tavca gaVr aln ilswç deivxeien hñmi`n thVn prwvthn tw`n politeiw`n gevnesin kaiV metavbasin).²²

Clínias acata as palavras proferidas pelo Ateniense e observa que é preciso se esforçar para fazer o que ele propõe. O Estrangeiro indaga então a seus interlocutores se lhes parece existir alguma verdade nas velhas lendas (uñmi`n oiñ palainiv lovgoi a*lhvqeian e!cein tinav dokou`sin;) que nos contam que a humanidade foi inúmeras vezes destruída por catástrofes, pestes e muitos outros tipos de flagelo (toV pollaVç a*nqrwvwn fqoraVç gegonevnai kataklusmoi~" te kaiV novsoiç kaiV a!lloiç polloi`ç).²³ Clínia responde que todas essas coisas contadas pelos antigos parecem bem críveis para todos (pavnu mevn ou^ñ piqanovñ toV toiou`ton pa`n pantì). Ora, sendo admitido o caráter ao menos acreditável dessas velhas tradições, o Estrangeiro se vê então autorizado a selecionar uma dentre elas em particular, a saber, aquela que nos narra a destruição da espécie humana pela ação de um dilúvio, a qual funcionará, assim, como a hipótese mítica fundamental da primeira parte de seu discurso histórico, consagrada à descrição da vida das civilizações primitivas.²⁴

²² *Leis*, III, 676 a-c.

²³ O termo *lovgoç* não significa, evidentemente, nessa passagem, “palavra” ou “discurso”, mas “narrativa”, “lenda”.

²⁴ *Leis*, III, 677 a-b. Conforme observa R. Weil, *L'archéologie...*, pp. 58-59, “la reconstitution de la civilisation primitive et de ses lents progrès sera fondée sur le ‘vraisemblable’. Mais l’hypothèse fondamentale - celle du cataclysme presque total - n’est déjà elle-même que croyable - piqanovñ - non point certaine. Cette hypothèse convient à Platon parce qu’elle permet d’expliquer les faits” Como se sabe, tal hipótese não é uma novidade das *Leis*, mas uma idéia já avançada pelo *Timeu*. De fato, nesse último diálogo (22 c-23 a), Platão, pela boca de um sacerdote egípcio, afirma que muitas vezes, no curso do tempo, a humanidade foi destruída pela irrupção de catástrofes naturais inesperadas. Ora, segundo a conjectura proposta pelo sacerdote egípcio

Antes de prosseguirmos em nossa leitura, duas observações devem ser feitas aqui em relação a esses enunciados iniciais do Estrangeiro que abrem o livro III, os quais podem ser interpretados como uma espécie de prólogo ao seu discurso sobre a história universal. A primeira dessas observações diz respeito à representação do estatuto da historicidade humana que é por eles veiculada. Com efeito, afirmando que as cidades evoluem ora em direção à virtude, ora em direção ao mal, e que de melhores elas se tornam piores e de piores, melhores, essas palavras iniciais do livro III nos mostram que, em Platão, a história não é concebida como uma marcha linear e necessária em direção ao melhor, mas, antes, como um movimento oscilatório que, carecendo de um sentido ou *télos* único e sendo perturbado pela irrupção de crises cósmicas periódicas, tem seus altos e baixos, seus momentos de ascensão e decadência. Isso significa que Platão ignora a idéia de progresso e compreende o desenvolvimento das vicissitudes históricas como um processo essencialmente cíclico, no interior do qual os regimes nascem, se desenvolvem e finalmente perecem, para de novo recomeçarem o difícil trabalho de reconstrução da ordem e da civilização.²⁵ Uma tal perspectiva, como é fácil ver, situa-se no extremo oposto da concepção moderna, que fez do progresso a força motriz da história, representando a evolução do devir humano no tempo como um processo linear e cumulativo, orientado irresistivelmente para a consumação de um estado político e social cada vez mais racional e organizado. De fato, não obstante as importantes diferenças conceituais existentes entre as diversas filosofias modernas da história, pode-se dizer que todas elas são animadas indubitavelmente por um certo otimismo metafísico comum, na medida em que pressupõem que o curso dos acontecimentos históricos é governado por uma teleologia interna ou imanente que encaminha todos os acidentes e percalços das sociedades humanas através do

do *Timeu*, essas destruições periódicas do gênero humano teriam ocorrido de duas formas: ou pelo fogo (o que nos mostra, por exemplo, de uma forma alegórica, o mito de Faeton), ou pela água (dilúvios e tempestades). No primeiro caso, diz o sacerdote, os únicos sobreviventes do cataclismo são os povos que habitam as planícies; no outro, os habitantes das montanhas, isto é, os pastores e criadores de gado. Como veremos em seguida, as *Leis* desenvolverão de preferência a segunda hipótese. Para um comentário dessas questões no *Timeu*, ver L. Brisson, “L’Égypte de Platon”, in idem, *Lectures de Platon*. Paris: Vrin, 2000, pp. 153-158.

²⁵ Cf. E. Voegelin, *Order and History...*, pp. 241-242: “Plato develops the problem of governmental form out of the theory of the cycle in politics. At the present we are at the end of a cycle which began after the last great catastrophe sent by the gods, the great flood. Only a few men escaped the disaster, and with them human civilization began anew. Book III is devoted to the description of this cycle of political culture. It runs its course through the phases of growth, of climax and failure, and of decomposition – until the decline has reached the point where the time has become ripe for the new beginning of the *nomoi*”.

tempo rumo à criação de uma ordem política e civilizatória justa, razoável e feliz.²⁶ Ora, nada há de semelhante em Platão, que, como frisamos, concebe o movimento histórico antes como uma eterna e monótona oscilação do que como uma marcha progressiva rumo a um estado de perfeição pré-estabelecido.²⁷

²⁶ Como mostrou magistralmente K. Löwith, essa concepção otimista do processo histórico, que permeia toda a modernidade, tem uma origem religiosa na tradição judaico-cristã e pode ser interpretada como uma laicização da idéia bíblica do drama da salvação, segundo a qual o tempo dos homens na vida presente possui um sentido e obedece a um plano divino, na medida em que é guiado pela Providência em direção a uma meta definida: a consumação do *saeculum*, momento escatológico privilegiado, quando a separação definitiva dos justos e dos pecadores tornará possível a restauração do Paraíso e o novo advento do reino dos Céus. Na opinião de Löwith, a principal inovação da modernidade em relação a essa tradição foi despojá-la de sua carga teológica e conferir-lhe uma significação puramente mundana e secularizada: a história tem, sim, um significado, mas trata-se de um significado telúrico ou imanente, pertencente às fronteiras deste mundo. Ver K. Löwith, *histoire et salut. Les pressupposés theologiques de la philosophie de l'histoire*. Traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kevérgan. Paris: Gallimard, 2002. Como é sabido, os primeiros e mais contundentes sinais de uma tal reviravolta encontram-se no movimento iluminista do século XVIII, cujo credo fundamental era precisamente a idéia de que a história humana tinha um sentido e que este consistia essencialmente na realização da felicidade humana na terra, graças ao triunfo progressivo da ciência, da Razão e da liberdade sobre as trevas do obscurantismo, da tirania e do fanatismo religioso. Todavia, é lícito considerar que sua mais radical realização especulativa deu-se apenas com o historicismo hegeliano que, concebendo o Absoluto não mais como substância, mas como sujeito e identificando o Ser com o Devir – a essência é aquilo em que a coisa enfim se torna (“wesen ist was gewesen ist”) – pretendeu explicar a história universal como um gigantesco movimento dialético de formação do Espírito absoluto. A principal consequência teórica resultante dessa postura é, evidentemente, a identificação do real e do racional e a redução da tarefa da filosofia à mera contemplação do processo histórico – um processo que, para Hegel, encontrava-se, em suas linhas gerais, concluído e que, no plano político e social, tem seu momento culminante com o aparecimento do Estado moderno, “o deus que caminha pela história”. Como viu L. Strauss, *What is political philosophy?* Chicago: Chicago University Press, p. 88, a postura historicista de Hegel, com sua identificação do real e do racional e sua glorificação do Estado atual como suprema manifestação da Razão, situa-se em nítida ruptura com o pensamento platônico e com a filosofia política clássica de um modo geral, para os quais a busca do melhor regime e, portanto, a clivagem entre o ideal e o real, constituíam o princípio filosófico decisivo que animava a reflexão política: “Hegel’s demand that political philosophy refrain from construing a state as it ought to be, or from teaching the state how it should be, and that it try to understand the present and actual state as something essentially rational, amounts to a rejection of the *raison d’être* of classical political philosophy”.

²⁷ Cf. F. Châtelet, *La naissance de l'histoire...*, pp. 176-177. Châtelet observa com razão que, para Platão, o movimento paradigmático a partir do qual a história humana é pensada é o movimento cósmico ou celeste, isto é, “celui dont la revolution des astres fournit l’image: le mouvement circulaire. Il ne saurait donc y avoir progrès au sens absolu”. J.-F. Balaudé, “Le temps dans les *Lois* (mythe, histoire)” In *Revue philosophique* 1 (2000) 3-20, acredita, em contrapartida, que o livro III das *Leis*, embora recorrendo à tradição mítica dos cataclismos periódicos, nos fornece uma concepção da temporalidade depurada de qualquer contaminação cosmológica, concepção essa que, dissociando nitidamente a história do mito, concebe o tempo humano não como um círculo, mas como uma grandeza infinita, linear, desprovida de regularidades e na qual o futuro aparece como algo relativamente indeterminado ou aberto. A nosso ver, porém, Balaudé, nesse ponto, se equivoca por completo, pois Platão não dissocia tão claramente, em seu discurso, o mito da história, e afirma de forma inequívoca, ao contrário, a idéia de uma certa repetição das formas políticas (ver, por exemplo, o uso dos advérbios *pollavkiç* e *au*^), sugerindo, portanto, a concepção de que as transformações sofridas pelos regimes obedecem a uma certa regularidade cíclica. Ora, se seguimos essa hipótese de leitura, a idéia da infinidade (*a*peiriva*) do tempo contida no início do livro III deve ser interpretada, por conseguinte, não do ponto de vista da extensão ou da quantidade, mas do ponto de vista da duração: o tempo, em seu eterno fluir, encontra-se,

A segunda observação que gostaríamos de fazer em relação ao prólogo do livro III conecta-se estreitamente com a primeira e se refere ao fato de que Platão retoma, nele, como viu R. Weil, uma concepção que já se encontra de certo modo presente na reflexão política e historiográfica de Heródoto, a saber: a idéia da instabilidade fundamental das coisas humanas no curso do tempo.²⁸ Contudo, é necessário especificar um pouco mais as coisas e notar igualmente que Platão dá a essa idéia tradicional um desenvolvimento inteiramente original a partir de seus interesses pessoais. De fato, na visão platônica, a ascensão e a queda dos governos, a gênese e a corrupção dos regimes, não são processos aleatórios e inexplicáveis, mas transformações (*metabolaiv*) presididas por causas ou princípios (*ai*tivai*) dotados de uma certa inteligibilidade, os quais podem, pois, ser apreendidos, em alguma medida, pelo esforço reflexivo da filosofia. Ora, a aposta decisiva que inspira o discurso histórico do livro III é que o legislador, ao compreender o funcionamento dessas causas, torna-se *ipso facto* capaz de identificar quais são os princípios políticos que permitem a uma sociedade se constituir de uma maneira sólida e ordenada, assegurando, assim, sua conservação temporária em meio ao fluxo incessante do devir. O que equivale a dizer, pois, que a reflexão sobre as vicissitudes históricas se faz, em Platão, mais sutil e mais perspicaz, subordinando-se às exigências da análise política e filosófica: seu intuito principal, em suma, consiste em extrair da instabilidade mesma da história e do devir humano as normas que fundam a ordem e a permanência do melhor regime em face da ação corrosiva do tempo.²⁹ Veremos ulteriormente, de uma maneira mais detalhada, como se articulam todos esses pontos da investigação platônica.

sem dúvida, em um processo de escoamento perpétuo ou infinito, mas todo esse processo transcorre dentro de uma moldura finita ou circular.

²⁸ Cf. R. Weil, *L'archéologie...*, p. 57. Weil aproxima o começo do livro III das *Leis* do preâmbulo das *Histórias*. Ver, particularmente, o fim do preâmbulo, onde Heródoto afirma: “E avançarei na continuação do meu relato, percorrendo as grandes cidades dos homens e as pequenas; pois daquelas que outrora foram grandes, a maioria ficou pequena; e as que eram grandes no meu tempo haviam sido pequenas outrora; logo, persuadido de que a prosperidade humana nunca permanece fixa no mesmo ponto, farei menção tanto a estas quanto àquelas”.

²⁹ Nesse sentido, pode-se dizer, portanto, que Platão aborda o estudo da história não como puro historiador, mas como filósofo e moralista: para ele, importa, de fato, identificar, por detrás das mutações e eventos históricos, as leis que determinam o desenvolvimento, o apogeu e a ruína dos regimes, de formar a poder distinguir assim as boas das más organizações políticas. Cf. T. Saunders, *Notes on the Laws of Plato*. London: Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement no. 28, 1972, p. 13: “Plato’s aim throughout the historical excursus of Book III is not merely to produce an accurate chronological account, but to understand the reason for the rise and fall of the states and their various transformations”. Mesma perspectiva em R. G. Bury, “Plato and History”, *Classical Quarterly* 44 (1951) p. 88 e em J. Jouanna, “Le médecin, modèle du législateur dans

Pois bem, na continuação do diálogo, o Ateniense, iniciando o desenvolvimento de sua exposição e explorando a hipótese mítica dos cataclismos periódicos, explica que as cidades humanas fundadas nas planícies e próximas ao mar foram outrora inteiramente aniquiladas pela irrupção de um terrível dilúvio. Os únicos sobreviventes da catástrofe (οἱ τῶν περὶ τὴν ἑσπέρην), prossegue ele, foram os pastores, que viviam isolados nas regiões elevadas. De acordo com o Estrangeiro, esses pastores, pequenas centelhas do gênero humano habitando o cume das montanhas, deviam ser totalmente ignorantes das artes praticadas nas cidades (ἀπειροὶ ἐἴηαι τεχνῶν καὶ τῶν ἐπιπέδων ἀστέσι), em particular de todos os artifícios (μηχανῶν) pelos quais os cidadãos, em virtude da cobiça e do desejo de vitória (εἰς πλεονεξίαν καὶ φιλονικίαν), se fazem mal uns aos outros. Clínia aceita essa primeira explicação, dizendo que é ao menos provável (εἰκότως γούνη) que as coisas tenham se passado assim. O Estrangeiro nota, então, que, com a destruição das cidades e das artes, todos os instrumentos (ὄργανα) e as descobertas realizadas nos diversos domínios do saber igualmente desapareceram, deixando um terrível vazio técnico e material. A situação, provavelmente, deve ter permanecido assim por miríades de anos (μυριάδων ἐτη) e foi somente em um tempo mais recente que algumas invenções foram criadas por seres extraordinários como Dédalo, Orfeu, Palamedes, Mársias, Olimpo, Amfion e Epimênides.³⁰ Por outro lado, continua o Estrangeiro, no que concerne à legislação e à organização política, as coisas não estavam evidentemente numa melhor condição: nesse mundo desolado que emerge do dilúvio, onde reinava uma imensa e assustadora solidão (μυρία μὲν τῆς φέρων ἐρημίας) e abundava uma grande quantidade de terra (ἡ δὲ γῆ ἐφείκει πολλὴν οὐκ ὀρθῶς), não havia efetivamente nenhum vestígio de leis nem de autêntica vida civil, com tudo o que essa comporta de bom e de mau, o que impossibilitava, pois, que os sobreviventes da catástrofe se tornassem completos (ἡγεμονεῖν τελευτῶν), seja no que diz

les *Lois de Platon*”. *Ktema* 3 (1978) pp. 78-79. Cf. também J. Luccioni, *La Pensée politique de Platon*. Paris: PUF, 1958, pp. 272-273. A idéia de que a história contém lições e pode, pois, ensinar ao legislador como os regimes se conservam ou se corrompem, está condensada na seguinte afirmação do Estrangeiro, em 683 b: “Se de tudo isso nós podemos aprender o que foi ou não bem estabelecido, que leis preservam as coisas que são preservadas e que leis destroem as coisas que são destruídas, e que tipos de mudança tornam uma cidade feliz, então, Clínia e Megilo, nós devemos discutir todas essas coisas de novo, desde o princípio” (εἰ τι σὺν ἡμῶν διδασκαλίᾳ τῶν κατὰ τὴν πόλιν ἀστέσι, καὶ οἱ νόμοι σωζομένη καὶ οἱ φερούμενα ταύτην ἡγεμονεῖν τελευτῶν).

respeito à virtude, seja no que diz respeito ao vício (proV" a*rethvn h! proV" kakivan). O renascimento da civilização e o desenvolvimento das cidades a partir dessa vida primitiva deve ter levado, sem dúvida, um tempo extraordinário, visto que os pastores foram por séculos assolados pelo medo (fovbv") de descer novamente às planícies (e*k gavr uyelw~n ei*" taV pevdia katabaivnein).³¹

Essas primeiras descrições do Ateniense acerca das características da vida primitiva possuem, a nosso ver, uma importância fundamental no contexto do livro III, visto que elas enunciam um princípio decisivo para a compreensão do seu significado, a saber: o de que o desenvolvimento da vida moral está intimamente associado ao lento e penoso processo de reconstrução da civilização e da sociedade urbana. Com efeito, os pastores primitivos são considerados incapazes de se tornar completos (tevlidouç) na virtude ou na maldade porque ignoram os recursos e perigos inerentes à vida civilizada: seu desconhecimento da civilização explica, assim, sua imaturidade moral.³² Isso significa, portanto, que a condição primeva do homem, no que diz respeito à moralidade, é uma condição ambígua, de indeterminação, e que a realização da verdadeira *areté* e de seu oposto pressupõe a formação de uma certa complexidade de caráter cuja existência só é possível a partir do desenvolvimento da vida urbana e propriamente política. Ou seja, o estado original do homem não é um estado inteiramente “paradisiáco”, mas um estado de penúria técnica e moral: os primeiros pastores eram criaturas ingênuas, dominadas pelo medo e pela ignorância. A principal conseqüência decorrente dessa idéia é a de que, do ponto de vista histórico, a suprema perfeição (ou perversão) do homem não deve ser buscada no princípio, mas no fim, isto é, com o advento da sociedade civil, pois apenas no interior da sociedade civil pode o ser humano encontrar a condição satisfatória para a plena manifestação de todas as possibilidades de sua natureza.

Dando prosseguimento à sua análise, o Estrangeiro observa em seguida que a condição de penúria técnica e material na qual se encontrava o mundo pós-diluviano tornava o contato entre os sobreviventes extremamente difícil, obrigando-os assim a viver

³⁰ *Leis* III, 677 b-e.

³¹ *Leis* III, 678 a-c.

³² Cf. J. Gould, *The development of Plato's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955, p. 88.

em uma situação de radical isolamento. De fato, esses sobreviventes não possuíam veículos ou meios de transporte (πῶριβα) e tampouco conheciam a arte de fabricá-los. Além disso, de vez que a metalurgia e todas as ciências ligadas ao trabalho dos metais haviam desaparecido sob as águas do dilúvio, eles não podiam nem mesmo forjar ferramentas para cortar a madeira. Ora, é fácil ver que, sem esses recursos e conhecimentos técnicos indispensáveis, tais homens estavam, por conseguinte, privados de toda e qualquer possibilidade de se comunicar uns com os outros de maneira efetiva e constante (summivsgēin ou[^]n a^{*}llhvloi[^] ou^{*}k h[^]n oi!mai sfvōdra dunatōn).³³ Seu destino era, assim, o de vagar pela terra devastada, levando uma vida nômade e solitária. Mas, acrescenta imediatamente o Ateniense, não obstante essas dificuldades, havia em um tal contexto, paradoxalmente, aspectos positivos. As sedições e as guerras (stavis[^] a[Ⓜ]ma kai^v povlemō[^]), por exemplo, que tantos males provocam aos povos e às sociedades, não mais existiam e não mais assolavam, portanto, a vida humana. E isso, explica ele, por duas razões principais. Em primeiro lugar, porque os homens desse período, por causa de sua grande solidão (di[^]erhmivan), não se viam uns aos outros como inimigos, mas, antes, se regozijavam quando porventura se encontravam, manifestando amizade e afeto recíprocos (h^{*}gavpwn kai^v e^{*}filofronou[^]nto a^{*}llhvlouç). Em segundo lugar, porque, apesar da penúria material, não havia para eles verdadeira pobreza: a alimentação (truphv) era realmente suficiente para todos e os pastos para o rebanho abundavam em vários pontos da terra, não constituindo motivo de conflito entre os indivíduos; havia, igualmente, grandes quantidades de roupas, habitações e abrigos. Graças a essas condições econômicas favoráveis, os sobreviventes do dilúvio não eram, pois, nem muito pobres (pevnhte[^] sfvōdra ou^{*}k h[^]san) nem impelidos pela pobreza a se disputarem entre si (ou^{*}d[^]uēpō^v peniva[^] a^{*}nagkavzomenoi diaforōiv e[Ⓜ]autoi[~] e^{*}givgnōnto).³⁴ Porém, observa o Estrangeiro de Atenas, se eles

³³ *Leis*, III, 678 c.

³⁴ Como notou R. Weil, *L'archéologie de Platon...*, p. 66, essa descrição das primeiras sociedades humanas apresentada aqui por Platão é bastante semelhante àquela desenvolvida por Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso* (I, 2): ambas as análises enfatizam, com efeito, a solidão, a penúria e a insegurança que dominavam a vida dos homens primitivos; ambas as arqueologias nos apresentam a penúria e a fragilidade material das comunidades pré-políticas. Tudo leva a crer, pois, na possibilidade de um contato entre os dois autores. Já a conclusão extraída por eles dessa reflexão arqueológica é, no entanto, radicalmente diferente, pois, enquanto para Platão, como vimos, o isolamento e a escassez de recursos no mundo pré-civilizado tornavam os homens fraternos e avessos ao conflito, para Tucídides as condições precárias da vida primitiva não aboliam a guerra, mas apenas dificultavam seu aparecimento, ao limitar as possibilidades de deslocamento. Nos termos de Weil: “Au relatif optimisme de Platon, s’oppose le pessimisme de Thucydide

não eram pobres, é preciso notar que eles tampouco eram ricos (plouvsioi d'ou*k a*n povte egevnonta), visto que ignoravam inteiramente aquilo que constitui a fonte primária de toda riqueza, a saber, o uso do ouro e da prata. Ora, as comunidades onde a pobreza e a riqueza não coexistem (mhvte plou~ta" sunoikh~ mhvte peniva) são as que em geral produzem os mais nobres caracteres (gennaiovthta h!qh), pois em tais comunidades não há espaço para a desmesura, para a injustiça ou para a inveja (ou!te gaVr u@bri" ou!t' a*dikiva, zh~loi te au^ kaiV fqovnoi ou*k e*ggivnontai). Podemos, portanto, dizer, conclui o Ateniense, que os pastores primitivos eram bons (a*gaqviv), por um lado em virtude das coisas ditas acima, por outro, porque eles possuíam uma certa ingenuidade ou simplicidade de caráter (eu*hvqeia) que os levava a acreditar em tudo que lhes era dito acerca das coisas nobres e vis (kalaV kaiV ai*scrav). Ao escutar, por exemplo, histórias sobre os deuses e os homens, nenhum desses pastores, dada a sua simplicidade (eu*hvqeiç n!ntaç), possuía a sabedoria (sofiva) de suspeitar (u@prouei`n) que o que lhes era contado poderia ser falso, e, sem qualquer questionamento, eles conformavam assim toda a sua vida ao que era narrado.³⁵

Essas palavras do Ateniense deixam novamente claro a profunda ambigüidade que caracterizava o estado moral do homem primitivo: ao mesmo tempo em que os pastores são

pour qui la faiblesse matérielle des installations primitives n'éliminait pas les guerres, tout en les rendant toutefois moins cruelles: on cédait facilement la place aux nouveaux arrivants (I, 2)". Segundo A. Castel-Bouchouchi, *Platon, Les Lois...*, p. 327, n. 8, é bastante provável que esse quadro da vida primitiva elaborado no livro III das *Leis* tenha influenciado profundamente a teoria rousseauísta do estado de natureza desenvolvida no *Discurso sobre a origem das desigualdades entre os homens*. De fato, Rousseau, segundo ela, não sabia grego, mas lia as traduções latinas de Marsílio Ficino, e conhecia, pois, muito bem as *Leis*, e não apenas a *República* e o *Político*, que ele cita com mais frequência.

³⁵ *Leis*, III, 678 e- 679 c. Segundo E. Barker, *Greek Political Theory...*, p. 308, essa comunidade pastoril descrita pelo Ateniense, na qual reina a simplicidade dos costumes e a pureza dos corações, lembra, de certa forma, a "cidade dos porcos" evocada no livro II da *República* (369 b- 372 d). A associação é pertinente, sobretudo se levarmos em conta que a primeira cidade descrita por Sócrates na *República* (curiosamente chamada de "pólis verdadeira"), que antecede a formação da cidade luxuosa (povliç truvfwsa) ou inchada de humores (povliç flegmaivnousa) (*Rep.* II, 372 e- 373 a), desconhece as riquezas, o luxo e os requintes da civilização, vivendo uma vida austera e rigorosamente moderada, voltada apenas para a satisfação das necessidades básicas. Mas, se há semelhanças, é preciso notar igualmente que há pelos menos duas diferenças fundamentais entre esses dois tipos de sociedade: em primeiro lugar, a cidade da *República* apresenta um desenvolvimento tecnológico superior ao das comunidades pastoris das *Leis* (de fato, a primeira cidade da *República* já conhece, por exemplo, a metalurgia, visto que nela há ferreiros que sabem fabricar utensílios de lavoura como enxadas e arados; ora, os pastores das *Leis* ignoram, como vimos, a arte de lidar com os metais); além disso, a cidade da *República* dispõe de comércio e, portanto, de portos e atividade marítima, o que, evidentemente, constitui algo completamente ausente das sociedades pós-diluvianas descritas nas *Leis*. Seja como for, é inequívoco que ambas as comunidades se aproximam na extrema moderação e simplicidade de seus usos, o que torna a guerra para elas um fenômeno inexistente.

considerados bons e justos, eles são vistos como seres ingênuos e desprovidos de sabedoria. Pode-se pensar, assim, que a ausência de *sophía* é, pois, paradoxalmente, a condição fundamental para a preservação da sua bondade, de vez que a ignorância que os acompanha, impedido-lhes o acesso ao questionamento acerca do que é bom ou mau, verdadeiro ou falso, é o que conserva intactas sua simplicidade e sua *naïveté*.³⁶ Ora, Platão define essa condição moralmente ambígua dos primeiros pastores através do uso de um termo especial: *eu*hqeiva*. Como se sabe, tal termo possui, em grego, um sentido dúbio, pois ele pode significar “bondade”, “candura”, “bonomia”, mas também, em um viés mais pejorativo ou irônico, “ingenuidade”, “tolice”, “estupidez”. O mesmo ocorre com o adjetivo *eu*hqhvς*, que significa “bom”, “simples”, “honesto”, mas igualmente “ingênuo”, “tolo”, “estúpido”. Recorrendo a esses vocábulos para descrever o caráter dos sobreviventes do dilúvio, Platão visa expressar, assim, a situação de ambigüidade e mediocridade moral que caracteriza a sociedade primitiva, o estado de bucólica inocência do homem arcaico, que, carecendo ainda de acesso à racionalidade, dispõe, sem dúvida, de uma certa bondade, mas de uma bondade espontânea e ingênua, que, sendo desprovida de reflexão ou de *sophía*, encontra-se, pois, aquém do domínio da verdadeira e plena moralidade.³⁷

Ainda uma vez, Clíneas aprova o discurso do Ateniese, afirmando que tudo o que foi dito lhe parece exprimir convenientemente o que aconteceu no passado (*ε*μοιῖν γου~ν συνδoκει~*). Com esse consentimento de seu interlocutor, o Estrangeiro pode então retomar sua narrativa e propugnar que, no que diz respeito à legislação, assunto principal do diálogo, as sociedades primitivas estavam em uma situação singular, na medida em que elas não tinham necessidade nem de legisladores nem de leis escritas. Com efeito, explica ele, os homens que viviam nessa época não conheciam o dispositivo da escritura (*ου*deV gavr gravmmata e!sti pw tai`ς ε*n touvtw/ tw` / mevrei th`ς periovdou gegonovsin*), o que fazia com que todo seu modo de vida fosse fundado, por conseguinte, sobre o respeito dos costumes (*ε!qh*) e da

³⁶ Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. Chicago: Chicago University Press., 1988, p. 426: “(...) while the Athenian suggests that primitive man might have been superior as regards courage, moderation and justice, he does not begin to ask whether primitive was superior in wisdom; primitive man had no wisdom of any kind. His simplicity, piety, credulity took place of wisdom”.

lei ancestral (πατριῶν νόμος). Ora, um tal *modus vivendi*, que carece do recurso da legislação escrita, não deixa de constituir, porém, segundo o Ateniense, um tipo especial de regime (politeiva), a saber, o que denominamos precisamente de autocracia (δυναστεία), forma de poder que existe ainda em algumas regiões da Grécia e do mundo bárbaro e da qual fala Homero quando descreve a sociedade dos Ciclopes.³⁸ De fato, referindo-se aos Ciclopes, o grande poeta afirma: “leis desconhecem, bem como os concílios na ágora pública./ Vivem agrestes, somente nos cimos das montanhas,/ em grutas côncavas, tendo cada um sobre os filhos e a esposa / plenos direitos, sem que dos demais o destino lhe importe”.³⁹ Clínius considera a evocação desses versos agradável e afirma que tudo quanto ele pôde conhecer de Homero sempre lhe souu cheio de urbanidade; ao mesmo tempo, contudo, ele confessa que os cretenses não estão muito familiarizados com a épica homérica, visto que, de um modo geral, eles não fazem uso de poetas estrangeiros. Megilo, porém, afirma que tal não é o caso entre os lacedemônios e que Homero sempre foi tido, pelos homens de seu país, como um dos mais importantes poetas gregos; ademais, acrescenta o espartano, ele serve como uma boa testemunha para o discurso desenvolvido, porquanto através de seu *mythos* ele parece considerar que a primeira forma de regime ou *politeía* se caracteriza pela selvageria. O Ateniense acata a observação de Megilo e deixa entrever assim a intenção subjacente à sua referência aos Ciclopes: comparando a sociedade primitiva à comunidade

³⁷ Cf. C. Gaudin, “ΕΥΗΘΕΙΑ. La théorie platonicienne de l’innocence”. *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 1981, pp. 145-168. Ver também L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Paris: Éditions de la Découverte, 1994, pp. 153-154.

³⁸ A maioria dos tradutores dá ao termo *politeiva* presente nesse passo conotações políticas: assim Saunders (“political system”), Radice (“forma di costituzione”), Castel-Bouchouchi (“regime politique”), entre outros. Mas trata-se aí de um equívoco, que compromete indiscutivelmente a compreensão da exposição histórica desenvolvida pelo Estrangeiro. Com efeito, o patriarcado primitivo, embora seja uma estrutura social já dotada de uma certa organização do poder, antecede evidentemente a constituição da cidade ou sociedade civil propriamente dita, e é, pois, um estado que nada tem de político. Tendo em conta esse fato, deve-se então concluir que Platão usa o vocábulo *politeiva* nessa passagem de uma maneira lata, no sentido de forma de mando ou de governo em geral, de modo que a tradução mais conveniente para ele, em um tal contexto, seria conseqüentemente “regime”. Quanto ao termo *dunasteiva*, J. de Romilly, “Le classement des constitutions”..., p. 96, n. 1, observa que ele designa, geralmente, no vocabulário político grego, toda forma de poder absoluto. J. Tricot, *Aristote. La politique*. Nouvelle traduction, avec introduction, notes et index, Paris: Vrin, 1995, p. 150, n. 1, vai mais longe e observa com maiores detalhes que esse vocábulo é usado, em Platão sobretudo, para designar “un pouvoir personnel, une souveraineté héréditaire, sans contrôle et purement arbitraire, qui se transmet à l’intérieur d’une famille ou d’un groupe restreint d’oligarques. C’est en somme le régime du patriarcat, l’autorité absolue du pater familias, telle qu’elle s’exerçait dans le temps primitifs, chez les Cyclopes de l’*Odissée* par exemple” (grifos do autor). Em vista disso, consideramos que a tradução por “autocracia”, proposta por Saunders, é a mais adequada.

³⁹ *Odisséia* IX, 112-115. Tradução de C. A. Nunes.

desses seres cruéis e violentos (como é sabido, os Ciclopes ignoravam os deuses e a hospitalidade e eram canibais), ele pretende mais uma vez forçar uma reflexão sobre a condição insólita e ambígua dos primeiros homens: sua simplicidade e inocência não excluía, ao que tudo indica, algo de selvagem e de brutal; sua falta de sofisticação parece ter tido como contrapartida uma certa violência natural. O que nos leva à conclusão de que a superação da vida pré-política e o desenvolvimento da cidade, ao propiciarem conforto e segurança, contribuem, de certa forma, para tornar os homens mais suaves e dóceis.⁴⁰

Seja como for, ao dar continuidade ao seu raciocínio, o Ateniense não se detém mais sobre essas questões, mas trata de levar adiante sua exposição, observando como funcionava essa primeira forma de organização social surgida após o dilúvio denominada *dynasteía*. Em seu modo de ver, a característica principal desse tipo de regime consistia no fato de que os homens, vivendo dispersos (*dihsparmevnon*), organizavam-se em habitações (*oi*khvsei*) e em famílias (*gevnh*) isoladas, no interior das quais o membro mais velho do clã (*presbvtato*), ou seja, o patriarca,⁴¹ governava com uma autoridade hereditária e absoluta, enquanto os demais membros do grupo lhe seguiam como um bando de pássaros (*kaqavper ornivqe*).⁴² Para o Ateniense, esse governo autocrático e patriarcal exercido no interior de um *génos*, do qual a sociedade dos Ciclopes constitui um bom exemplo, representa curiosamente a mais justa de todas as formas de realeza (*basileivan pasw~n dikaiovtathn*) – talvez, poderíamos conjecturar, porque ele nos fornece, de um modo um pouco confuso e cifrado, uma imagem do que seria o governo verdadeiramente ideal, isto é, o governo do filósofo, também ele absoluto e autocrático.⁴³

Na continuação de seu discurso, o Estrangeiro de Atenas observa então que, com o passar do tempo, esses pequenos clãs ou grupos familiares de estrutura patriarcal terminam por se encontrar e se reunir para formar comunidades maiores, as chamadas vilas (*ei*~n toV kainavn meivzou" poiou~nte" povlei" pleivou" sunevrcontai*), nas quais os homens, abandonando o

⁴⁰ Ver Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p. 427.

⁴¹ Sobre a *vetustas* ou idade mais avançada como princípio de designação do governante na família primitiva, cf. também Aristóteles, *Política* I, 1252 b 21: “toda família é governada de forma monárquica pelo homem mais velho” (*pa`sa oi*kiva basileuvetai u`pov tou` presbvtatou*).

⁴² Segundo Castel-Bouchouchi, *Platon, Les Lois ...*, p. 329, n. 13, a comparação dos homens a um bando de pássaros é um símile de inspiração homérica e constitui um *hápax* nos diálogos platônicos.

pastoreio, passam a praticar a agricultura e outras técnicas até então ignoradas.⁴⁴ Clínicas acredita que é bem provável (ἐἰ*κὸν") que um tal desenvolvimento tenha efetivamente ocorrido, determinando a passagem do velho *génos* às vilas. Ora, o que é igualmente provável (ἐἰ*κὸν"), observa em seguida o Estrangeiro, é que a formação desses vilarejos a partir da reunião das famílias primitivas engendrou uma situação política nova. De fato, explica ele, quando os clãs familiares cresceram e se encontraram na constituição das vilas, cada tribo entrou na nova comunidade trazendo seus próprios valores e costumes (ἰλδία ἐλqη). Uma tal diversidade de costumes, obviamente, corria o risco de engendrar disputas entre os grupos, visto que cada família julgava que seus hábitos eram superiores aos dos outros *géné*. A fim de resolver esse problema, foi preciso assim que uma comissão de representantes dos diferentes clãs se organizasse, no intuito de selecionar entre as múltiplas tradições em conflito aquelas que eram realmente melhores e superiores, criando dessa forma princípios e normas válidos para todos os membros da comunidade. Essa codificação de costumes, afirma o Ateniense, é, aparentemente (ωῦ" ἐλοικεν), a origem mesma da legislação (ἀ*ρχῆν νόμοqesiva"), razão pela qual os homens que a realizaram foram considerados como os primeiros legisladores.⁴⁵

⁴³ *Leis*, III, 679 e - 680 e. Acerca do melhor regime como o governo absoluto e autocrático do filósofo, ver *Político*, 292 a-297 e; *Leis*, IX, 875 c-d.

⁴⁴ A utilização do termo *πόλις*, "cidade", para descrever essa etapa do desenvolvimento histórico é surpreendente: a palavra mais apropriada seria, sem dúvida, *κωμῆ*, "vila", que expressaria melhor a progressão *οἰ*κίω* - *κωμῆ* - *πόλις* que visa explorar o diálogo nesse passo. O vocabulário de Platão é, pois, aqui, impreciso. R. Weil, *L'archéologie ...*, p.73, acredita que essa imprecisão se explica em parte pelo fato do filósofo, neste momento do livro III, seguir de muito perto o texto homérico, que não emprega senão o substantivo *pólis*. Vale lembrar que alhures, no livro I, 626 c sqq., Platão havia adotado a terminologia correta, explicando a passagem progressiva das casas às vilas e das vilas à cidade.

⁴⁵ *Leis*, III, 681 a-d. E. Barker, *Greek Political Theory ...*, p. 308, julga que a explicação platônica da origem da legislação escrita a partir da codificação dos costumes familiares funda-se na observação de um efetivo desenvolvimento histórico: "In the stress here laid upon the patriarchal family, and in the view of the law as a codification of custom, Plato is on firm historical ground". Cf. também J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*. Des origines à Aristote. Paris: Les Belles Lettres, 1971, pp. 10-11.

3.3. A confederação dórica e a descoberta do princípio do regime misto.

A descoberta da escrita, possibilitando a redação das leis e a uniformização dos costumes, marca assim o fim do patriarcado primitivo (dunasteiva) e a passagem a um sistema social mais complexo: as tribos.⁴⁶ Ora, uma vez terminado o trabalho de codificação dos costumes, os legisladores estabeleceram então os novos chefes políticos (ἀ*ρχonte") responsáveis pelo comando das vilas, os quais governaram o povo de acordo com as leis instituídas. O Ateniense designa essa segunda forma política originada a partir dos velhos regimes patriarcais (ἐ*κ τῶν dunasteiw~n) de aristocracia ou monarquia, sistema de governo baseado no respeito à legislação escrita e não mais na autoridade despótica do membro mais velho da família. A etapa seguinte do desenvolvimento histórico, prossegue ele, responsável pelo advento de um terceiro tipo de regime (τῶν trivton), marca o nascimento das cidades propriamente ditas e da vida civil, e tem sua origem quando os homens ousam descer das montanhas para se estabelecer em comunidades instaladas nas regiões planas. Tal é, sem dúvida, o momento da história a que se refere Homero, quando ele fala da fundação da “sagrada Ilium” (Tróia) em uma planície situada nas proximidades de diversos rios que afluíam do monte Ida. O Ateniense crê que esse novo momento da história humana se situa

⁴⁶ Sobre a correlação entre a descoberta da escrita, a redação das leis e o renascimento da vida política no pensamento de Platão, ver J. M. Bertrand, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1999, pp. 13-91

provavelmente muito tempo depois do dilúvio, porquanto ele pressupõe, ao que parece, que os homens, se alojando no sopé das montanhas e fundando cidades próximas de rios, tenham sido atingidos por um extraordinário esquecimento da catástrofe primitiva (δείην γούνην εἰκοιεν αὐ*τοῖσι" ληυή τοῦτε παρει~ναι θη~" ἴσθρα~"). Ora, como percebeu argutamente Strauss, esse esquecimento é, indiscutivelmente, um elemento psicológico salutar e decisivo na constituição da nova situação histórica criada pelo advento das cidades, pois é graças a ele que os homens podem passar a acreditar que suas obras são, não criações efêmeras e caducas, fadadas à destruição, mas monumentos destinados a perdurar, enchendo-se assim de confiança para se lançar em empresas mais arriscadas e incertas. O medo que dominava os pastores primitivos tem, decerto, algo de paralisante, e é somente imbuídos de esperanças que os homens podem se entregar de corpo e alma à expansão de suas cidades e realizar grandes feitos, o que parece implicar que a existência política pressupõe um certa dose de ilusão.⁴⁶ Explorando essa perspectiva e levando o mito homérico adiante, o Estrangeiro observa então que as cidades fundadas na planície, com o passar dos anos e a multiplicação da espécie humana, tenderam a se desenvolver e a se expandir, decidindo mesmo, em um determinado momento, empreender uma audaciosa expedição militar, através do mar (κατὰ τὴν θάλατταν), contra Tróia – o que mostra que, por essa época, os homens já haviam perdido todo o medo das águas.⁴⁷

Pois bem, com esse novo passo de seu discurso, o Ateniense retoma, de uma forma sutil e como que *en passant*, um ensinamento que já fora explicitado na *República*, a saber, o de que o desenvolvimento e a expansão das cidades traz consigo, inevitavelmente, o aparecimento da guerra. Na *República*, com efeito, a origem do fenômeno da guerra era explicada por Sócrates, em termos precisos, como uma conseqüência da proliferação dos apetites no contexto da vida civilizada: o conforto, o luxo e os requintes propiciados pela “cidade cheia de humores”, argumentava o filósofo, engendram um aumento dos desejos humanos, o que por sua vez obriga a comunidade a proceder à conquista de novos

⁴⁶ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 83: “L’oubli des cataclysmes est indispensable à la troisième étape, dans laquelle les hommes doivent être certains que le lieu où ils vivent, ainsi que ce pour quoi ils vivent dure depuis toujours, car sinon il leur serait difficile de se dévouer entièrement à leurs cités; l’oubli de la terreur première (et ultime) est nécessaire au bonheur politique, car on ne peut pas accomplir des grandes choses si l’on est dépourvu d’espoir”.

⁴⁷ *Leis*, III, 681 e-682 d.

territórios e riquezas. Donde a necessidade de constituição de um exército profissional, formado por guardiães especializados, treinados exclusivamente para combater pelos interesses da *pólis*.⁴⁸ Nas *Leis*, o Estrangeiro não desce a tais especificações e permanece num plano mais vago e genérico. Mas, de qualquer forma, o desenvolvimento de sua exposição parece sugerir que o pleno desdobramento das comunidades políticas compromete a existência de um mundo pacífico, dando origem a um contexto histórico propício ao aparecimento de conflitos bélicos.⁴⁹

Ora, a guerra de Tróia, assunto principal da *Ilíada*, durou, segundo a tradição, dez anos. Todavia, durante o desenvolvimento desse longo e dramático conflito, inúmeras revoltas e sedições eclodiram nos países de origem dos guerreiros que haviam se engajado na expedição militar, de forma que, quando estes retornaram às suas casas, as populações rebeladas os receberam com violência e crueldade, o que provocou muitas mortes e exílios.⁵⁰ Expulsos de suas próprias terras, os guerreiros que haviam combatido em Tróia tiveram, assim, de se organizar novamente no exterior e, quando de seu novo retorno à Grécia, eles haviam adotado até mesmo um novo nome: eles não se chamavam mais Aqueus, como outrora, mas Dórios, em homenagem ao homem que os liderara e organizara no exílio, Dório.⁵¹ Pois bem, acrescenta o Ateniense, segundo o que nos conta o mito (ἠὲν γε λευγῆται τῶν τούτων μὴ μὴ), no momento de sua chegada à Grécia, os Dórios decidiram repartir suas forças em três e fundar três grandes cidades na região do Peloponeso, a saber, Argos, Messênia e Lacedemônia, que, unidas entre si numa espécie de aliança, deram origem a um

⁴⁸ *República* II, 373 b- 374 a.

⁴⁹ Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato*..., p. 429: "Having reached the point where the complete city has emerged, the Athenian no longer suppresses mention of war. Once city is fully grown it is no longer possible, even in mythic history, to conceive of a world of peace".

⁵⁰ Como se sabe, a *Odisséia* de Homero e o *Agamêmnon* de Ésquilo descrevem a rebelião contra a autoridade dos guerreiros que retornavam de Tróia, mas não indicam que esse fenômeno tenha sido disseminado por toda Grécia, como sugere Platão nesse passo.

⁵¹ Na explicação platônica, os dóricos não eram, pois, invasores bárbaros, mas os próprios Aqueus que retornavam à sua terra natal após um período de exílio. Tal explicação, como observa Th. Pangle, *The Laws of Plato*..., p. 522, n. 12, afasta-se totalmente da versão tradicional veiculada pela mitologia e pela historiografia tradicionais, segundo a qual os dóricos seriam não descendentes dos aqueus, mas invasores estrangeiros, que teriam tomado de assalto a Hélade oitenta anos após o término da guerra de Tróia, mergulhando o mundo grego numa espécie de Idade das Trevas. Cf. Tucídides, I, 12; Heródoto, I, 56. Para Pangle, pois, Platão, através desse recurso, domestica e legitima as invasões dóricas.

quarto e novo tipo de regime político no curso da história humana: a confederação.⁵² Com efeito, explica o Estrangeiro, a principal característica dessa nova organização política consistia no fato de que essas três comunidades haviam estabelecido entre si uma espécie de associação federativa, fundada num pacto de assistência e não-agressão mútuas, e tendo por objetivo o estabelecimento de um equilíbrio entre os governantes e os governados. Assim, segundo os termos desse pacto, os reis e os povos de cada cidade se engajavam, sob juramento, a se respeitar e se honrar mutuamente, os primeiros consentindo em governar de forma não-despótica e em total conformidade com as leis instituídas, os segundos renunciando ao desejo de subversão e se submetendo de bom grado à autoridade real. Caso, porém, houvesse transgressão do juramento firmado em qualquer uma das cidades, o pacto previa que os reis das outras cidades se obrigavam a socorrer o rei e o povo que se encontrassem em dificuldades, e os povos, semelhantemente, a defender os povos e o rei.⁵³

Aos olhos do Estrangeiro, esse sistema federativo poderia ter funcionado admiravelmente bem e ter dado nascimento a um regime poderoso, sólido e estável, destinado a triunfar sobre todos os outros, garantindo não só a segurança do Peloponeso, mas a própria autonomia militar e política dos gregos frente à ameaça externa representada pelos bárbaros. No entanto, a história, como se sabe, se passou de forma diferente e, das três cidades que constituíram essa promissora confederação, apenas Esparta conseguiu manter uma estrutura política efetivamente estável e ordenada.⁵⁴ Qual é a causa da

⁵² As quatro formas de regime até aqui apresentadas são, pois, em síntese: 1) a família primitiva (γεῖνος), habitando o alto das montanhas e submetida à autoridade patriarcal (despótica); 2) a reunião de várias famílias em vilas nas encostas das montanhas, constituindo um sistema aristocrático de governo baseado em leis escritas (γραμματα); 3) as cidades (πόλεις) fundadas na planície (por exemplo, Tróia), dando nascimento à vida civil propriamente dita; 4) a reunião de várias cidades em uma confederação, como no caso da liga formada pelos regimes dóricos. Cf. R. Weil, *L'archéologie...*, p. 87; E. Voegelin, *Order and History...*, p. 242-243. Como é sabido, Aristóteles se apropriará posteriormente desse esquema genético-evolutivo elaborado pelas *Leis*, e nas páginas iniciais da *Política* (I, 1252 b seq.) explicará a formação da cidade a partir de uma idêntica progressão histórica: em primeiro lugar, a família (οἶκος), núcleo primitivo de toda vida social; em seguida, a vila (κωμη), conjunto formado a partir da união de várias famílias; e, por fim, a sociedade política (πόλις), comunidade (κοινωνία) resultante da associação de múltiplos vilarejos tendo em vista a consecução do bem soberano. Sobre isso, ver G. Morrow, *Plato's Cretan City ...*, pp. 118-119. Segundo Morrow, "Aristotle evidently had Plato's discourse in mind when he wrote".

⁵³ *Leis*, III, 683 a-684 b. É interessante observar que com o tratamento dos regimes dóricos, o Estrangeiro julga ter finalmente alcançado a *terra firma* de uma realidade histórica mais tangível, não sendo mais obrigado a especular no vazio: περιτὸν γὰρ εἰργάζεσθαι γενόμενοις, ὡς εἰς οἰκῆν, ἐπιτελεῖν αὐτοῖσι τὸν λόγον ἐπιλυόμενοι, ὡς ἐπὶ περιτὸν κενὸν τι ζητήσομεν, ἀλλὰ περιτὸν γέγονος τε καὶ ἐκὸν ἀληθειῶν (683e)

⁵⁴ *Leis*, III, 684 d-685 a. Como viu muito bem E. Voegelin, *Order and History...*, p. 243, a partir desse passo, o discurso histórico do Estrangeiro toca seu *turning point*, e passa a descrever o momento em que a evolução

corrupção de Argos e Messênia e do sucesso da Lacedemônia? Para o Estrangeiro, a explicação para o fracasso e a ruína (ἥτρωα) da confederação dórica deve ser buscada não tanto em uma suposta incompetência militar de seus governantes ou na ausência de coragem por parte dos povos que a compunham quanto na existência do que poderíamos chamar de “a maior ignorância” relativa aos negócios humanos (ἡ μὲν μέγιστος ἀμαρτία τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων). É, com efeito, a ignorância, diz ele, que faz e fará sempre a ruína dos governos, de forma que a tarefa do legislador diante desse perigo supremo consiste principalmente em tentar introduzir no tecido das cidades o máximo de inteligência e de racionalidade possível (ἄσπετον νόμον ἐπιθέσθαι πειρατέων τὰ πόλεις φρονέσιν μέν ἄσπονδον ἐπιείκην), esforçando-se, ao mesmo tempo, por extirpar, tanto quanto se pode, dessas mesmas cidades, a desrazão ou a insensatez (τῶν δ’ ἀνοίων ἀτιμολιστα ἐλαίρειν).⁵⁵ Mas, poder-se-ia perguntar, o que devemos entender, mais precisamente, por essa ignorância que engendra com tanta freqüência a queda dos reinos e a falência dos regimes? A fim de esclarecer essa questão, o Ateniense recupera o esquema psicológico desenvolvido em momentos anteriores do diálogo e retorna mais uma vez à sua concepção do homem como um ser de natureza complexa, cuja alma é constituída pelo intrincado jogo existente entre as paixões sensíveis e as exigências da racionalidade.⁵⁶ Com efeito, se bem nos lembramos, o livro II das *Leis* definira a virtude completa ou total (πᾶσα ἀρετή) como uma espécie de sábio e salutar acordo (συνφώνια) entre os comandos da razão e as inclinações da sensibilidade, acordo esse graças ao qual um indivíduo ama o que ele *deve amar* e experimenta aversão por aquilo que ele *deve detestar*.⁵⁷ Tal era a condição mesma do homem perfeitamente virtuoso, horizonte supremo que fornece à educação civil seu mais elevado e longínquo ideal. Mas, nota agora o Estrangeiro, quando um indivíduo ama o que

dos regimes, tendo atingido seu pico, começa a entrar em estágio de declínio: “With the development of a national federation the growth of political form nears its climax. In this series of steps we can again sense Plato’s dream of an Hellenic empire that would be a match for the Asiatic empires, and perhaps even more than a match. This potentiality of Doric federation, however, was not actualized. We have reached the turning point of the cycle, the point where the decline will set in”.

⁵⁵ *Leis*, III, 688 c-e.

⁵⁶ Cf. E. Voegelin, *Order and History*..., p. 244: “The meaning of foolishness is defined in terms of new psychology previously discussed.” Como viu T. M. Robinson, *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 187, essa psicologia das *Leis*, baseada no esquema dicotômico simplificado que opõe razão e sensações, constitui um abandono do modelo psicológico mais complexo e refinado desenvolvido pela *República*, o qual era baseado, como se sabe, num esquema tripartite: razão-ardor/cólera-apetites.

sua razão lhe proíbe e detesta aquilo que sua razão lhe prescreve amar, as paixões e os julgamentos provenientes do intelecto se encontram em total discrepância e desacordo (diafniva). Ora, esse desacordo interior entre as sensações de prazer e dor, de um lado, e a opinião racional, de outro, é a definição mesma da ignorância (tauthvn thVn diafnivan luvph" te kaiV hēdonh~" proV" thVn kataV lovgon dovxan a*maqivan fhmiV ei^nai). E essa ignorância é considerada como máxima (mevgisqh), acrescenta logo depois o Ateniense, porque ela afeta precisamente a parte mais vasta ou pletórica da alma (αἴτι τού~ πλ~κου" e*sti th~" yuch~"), isto é, a parte que sofre e sente prazer (ταύ lupoumenon kaiV hdoumenon), a qual corresponde ao que é o povo ou a multidão no domínio da cidade (αἴπερ dh~μο" τε kaiV πλ~κο" povlew" e*stivn) e que, rebelada contra o governo da razão, engendra a perdição do indivíduo e da comunidade.⁵⁸

Considerada a partir desse prisma, continua o Estrangeiro, a ignorância pode assim ser determinada como aquela condição psíquica em que as potências inferiores da alma se sublevam contra o intelecto, a opinião e o conhecimento, princípios que por natureza são destinados a governar e a comandar. Tal situação, volta a insistir o Ateniense, pode ocorrer tanto no plano coletivo da cidade (quando o povo se recusa a obedecer aos governantes e à lei) quanto no interior do indivíduo (quando as boas opiniões e as belas máximas não têm nele mais força ou eficácia para determinar o curso de suas ações). Mas, em qualquer dos casos em que se manifeste, a a*maqiva define-se sempre e antes de mais nada, como se vê pelo que foi dito antes, como um estado moral e psicológico, e não como uma imperícia técnica relativa ao domínio de uma arte qualquer.⁵⁹ Por outras palavras, a ignorância é uma forma de intemperança ou descontrole (a*krasiva), não uma ausência de conhecimento: o homem ignorante sabe, de fato, o que é certo, mas é incapaz de agir em função desse saber, visto que suas paixões e inclinações estão em desacordo com seus juízos.⁶⁰ A conclusão extraída pelo Estrangeiro dessas considerações é que os indivíduos afetados por essa perturbação moral não devem em nenhuma hipótese exercer funções de comando na cidade, mesmo que eles disponham dos mais sofisticados e rigorosos conhecimentos técnicos. Em

⁵⁷ *Leis*, II, 653 a-c.

⁵⁸ *Leis*, III, 689 a-b.

⁵⁹ *Leis* III, 689 b-c.

contrapartida, o indivíduo que realizou em si a concordância entre as paixões e as opiniões, mesmo que ele não saiba ler nem escrever, merece, por direito, dispor da prerrogativa do mando, porquanto tal indivíduo acedeu ao domínio verdadeira sabedoria, a qual nada mais é, precisamente, que a mais bela forma de harmonia ou concordância. Do que se segue que o princípio fundamental que autoriza o exercício legítimo do poder é, portanto, a sabedoria e apenas a sabedoria, de forma que é aos sábios, conseqüentemente, que devemos enfim outorgar o governo da cidade.⁶¹

Na continuação de seu discurso, o Ateniense parece sugerir, porém, que essa proposta do governo dos sábios não é pacífica, e que, quando transposta para o plano da vida política concreta, ela se choca com outras pretensões políticas que existem na cidade e que disputam igualmente a prerrogativa do poder público. A idéia fundamental do Ateniense, em relação a esse ponto, é que, não obstante o fato de que, numa *pólis*, sempre existirão necessariamente governantes e governados, os títulos que se arrogam o direito de governar (ταῦ ἀξιωματά του ἑτεῖν καὶ ἀρχαί) são vários e conflitantes. Para o misterioso protagonista do diálogo, tais títulos podem se resumir basicamente aos seguintes: em primeiro lugar, o título da progeneritura, que funda o governo dos pais sobre os filhos; em segundo lugar, o título da nobreza, que funda o governo dos homens bem-nascidos sobre os homens de origem obscura; em terceiro lugar, o título da velhice, que legitima a autoridade dos anciãos sobre os mais jovens; em quarto lugar, o título despótico, que justifica o comando dos senhores sobre os escravos; em quinto lugar, o título da força, que autoriza o domínio do mais forte sobre o mais fraco; em sexto, o título da sabedoria, que funda o governo dos sábios sobre os ignorantes; e, por fim, o título da fortuna, que legitima o governo dos escolhidos por sorteio.⁶² Como viu Stalley, essa lista elaborada pelo Estrangeiro parece não obedecer a uma lógica precisa e ser mesmo um pouco arbitrária (ela não inclui, por exemplo, curiosamente, o princípio da riqueza, que fundamenta e organiza o funcionamento da oligarquia, regime que, como se sabe, possui uma extrema importância

⁶⁰ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 88: “L’ignorance n’est pas l’absence d’opinions, mais l’impuissance des opinions. En d’autres termes, la plus grande ignorance est intempérance”. Ver igualmente R. F. Stalley, *An introduction...*, p. 51.

⁶¹ *Leis* III, 689 c- d.

⁶² *Leis* III, 689 e- 690 c

na história política grega).⁶³ No entanto, apesar disso, podemos perceber que nela a maior ênfase recai aparentemente sobre dois títulos em particular: o da força e o da sabedoria. De fato, segundo o Estrangeiro, o primeiro princípio é o que prevalece por toda parte nas relações do reino animal e é o que é proclamado por Píndaro, em um célebre verso, como o mais conforme à natureza; quanto ao segundo, o Ateniense o considera como o princípio mais importante de todos e o que é, na verdade, o mais perfeitamente conforme a natureza, porquanto, na sua ótica, ele consiste no governo da lei livremente aceito pelos súditos, e o poder da lei se funda naturalmente não sobre a força, mas sobre o consentimento. Ora, se seguimos o fio da análise de Strauss, e identificamos o reino da força com o poder do grande número, isto é, com o governo democrático, vendo, ao mesmo tempo, no governo da sabedoria uma forma de realeza (visto que o saber é prerrogativa de um só homem ou, quando muito, de uma minoria), chegaremos à conclusão de que essa discussão antecipa, de certo modo, a tese desenvolvida posteriormente pelo Estrangeiro segundo a qual a democracia e a monarquia são as duas matrizes políticas de todas as demais formas políticas.⁶⁴

Seja como for, a conclusão que o Estrangeiro extrai explicitamente dessa análise é a de que esses títulos fornecem ao legislador um bom painel das diversas facções e partidos políticos que se disputam o governo da cidade e que constituem uma fonte inesgotável de sedições e conflitos de poder no seio da comunidade.⁶⁵ Em vista disso, é evidente, portanto, que, no intuito de dirimir disputas e suprimir o risco de uma guerra civil, o legislador deve prever, na organização de seu sistema político, mecanismos constitucionais que mesquem, de uma forma ou de outra, essas diferentes pretensões políticas conflitantes, equilibrando-as e neutralizando-as entre si através de um sábio arranjo institucional. Ora, na seqüência do diálogo, o Ateniense pretende fornecer uma ilustração desse princípio através da análise do fracasso da confederação dórica, análise essa que porá em relevo, por um lado, as causas da ruína das monarquias de Argos e Messênia e, por outro, a razão do êxito do modelo político de Esparta.

⁶³ R. F. Stalley, *An introduction....*, p. 73.

⁶⁴ L. Strauss, *Argument et action....*, pp. 89-90.

⁶⁵ *Leis* III, 690 d.

Na consecução desse objetivo, o primeiro passo tomado pelo Ateniense consiste em observar como os reinos de Argos e Messênia entraram em colapso e vieram finalmente a sucumbir. Como vimos antes, a tese principal por ele avançada quanto a isso é a de que a decadência desses dois regimes foi produzida não por motivos bélicos ou militares, mas por um fator de ordem estritamente moral, qual seja, a máxima ignorância (megivqh a*maqiva), entendida como um estado psíquico caracterizado pela discrepância interior (diafwniva) entre a razão e as paixões. Pois bem, desenvolvendo sua reflexão, o Estrangeiro acrescenta agora um novo elemento e sugere que essa ignorância pode ser também considerada como uma espécie de desmesura ou *hybris*, derivada do desprezo do princípio da justa medida, expresso na máxima hesiódica segundo a qual “a metade vale mais que o todo”. Para o enigmático ateniense, essa desmesura, fonte de todos os excessos, é uma doença (novshma) típica dos reis, sobretudo dos reis que vivem no fausto e no luxo, e foi ela, indiscutivelmente, que atingiu os monarcas de Argos e de Messênia, provocando o fim da aliança dórica e a queda inexorável de seus reinos. Com efeito, diz ele, foi por serem dominados pela ignorância e pela desmedida que esses reis usaram a prerrogativa do mando em seu próprio interesse e desprezaram as leis escritas e os acordos de mútua assistência firmados com juramentos, o que comprometeu definitivamente o funcionamento do pacto federativo dórico e a ordem das cidades sobre as quais reinavam.⁶⁶ Nesse sentido, pode-se dizer então que a ruína política que se abateu sobre Argos e Messênia não foi senão uma consequência da desrazão ou da insanidade que cegou seus governantes.

Mas isso não é tudo: na perspectiva do Ateniense, a irrupção desse estado de corrupção e desordem dos reis de Argos e Messênia não é aleatória e se explica, antes de mais nada, em virtude da existência de um fator político preciso, a saber, o excesso de poder, porquanto, como é fácil constatar pela observação da história, é o excesso de poder e nada além do excesso de poder que, em toda a parte e sempre, favorece a emergência da ignorância e da desmesura nos governantes humanos. De fato, diz o Ateniense, se ultrapassamos a justa medida (pavrei" toV mevtrion), dando o que é mais poderoso ou maior (meivzona) ao que é inferior e mais fraco (toi~" e*llavtosi), sejam velas aos navios, alimentos

⁶⁶ *Leis*, III, 690 d- 691 a.

aos corpos ou poder político às almas, corremos o risco de tudo arruinar (ἀ*natrevpetai pou pavnta), visto que, arrastados pelo excesso (ἐ*xubrivzonta), uns correrão para as doenças (ταV mevni ei" novsou" qei~), outros para a injustiça que provém da insolência (ταV d'ei" e*kgovnon u@brev" a*dikivan). Isso quer dizer, então, que a soberania absoluta é sempre uma fonte de corrupção para a natureza humana e que não há, pois, alma mortal que possa suportar o peso de uma autoridade política excessiva e ilimitada sem ser corrompida pela força obscura da *hybris*. Ora, tal foi o que aconteceu aos reis de Argos e Messênia, que, dispondo de um poder sem limites, sucumbiram facilmente às tentações da insolência e da desmedida, sendo subjugados pela influência nefasta da *amathía*. Como os legisladores mais sábios e bem informados compreenderam há muito tempo, o único remédio eficaz contra esse mal consiste em limitar ou restringir a amplitude do poder político, no intuito de torná-lo mais moderado e conforme aos critérios da justa medida.⁶⁷

Segundo o Estrangeiro, o exemplo mais expressivo e bem sucedido dessa verdade nos é dado pela história política de Esparta. Em Esparta, com efeito, foi indubitavelmente um deus que por primeiro reconduziu a autoridade real a limites mais justos e comedidos (ει*" taV mevtrion ma~llon sunevsteile), fazendo com que na cidade nascessem dois reis em uma mesma estirpe, ao invés de apenas um. Uma tal circunstância providencial constituiu, decerto, uma primeira restrição do poderio exagerado da realeza.⁶⁸ Em seguida, uma natureza humana dotada de uma certa capacidade divina (fuvsiç tiç a*nqrwpivnh memeigmevnh qeiva/ tiniv duvnamei),⁶⁹ vendo que a autoridade real permanecia inflamada (ἀ*rchv flegmaivnousa), decidiu associar à força hereditária dois reis (th` / kataV gevnoç rēwvnh/) um conselho de vinte e oito anciãos – o célebre conselho dos gerontes –, que possuía nas deliberações e assuntos públicos o mesmo peso político que os monarcas. Enfim, um terceiro salvador (αἰ deV trivto" swthvr),⁷⁰ considerando que o governo continuava ainda “inchado e irritado” (sparg~wsa kaiV qumaumhvn), julgou que seria conveniente estabelecer ao lado dos reis e dos gerontes um

⁶⁷ *Leis* III, 691 c-d. Sobre esse ponto, ver as observações de G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 55.

⁶⁸ Como explica G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 56, “Obviously a dual kingship cannot be as absolute as a monarchy; the two kings must act together in most respects if they are to preserve their position. This provided the first limitation on the royal power”.

⁶⁹ Segundo Saunders, *Plato, The Laws ...*, p. 140, n. 20, Platão faz alusão aqui a Licurgo.

órgão mais popular, o conselho dos éforos, cujos membros seriam retirados em meio à plebe através do mecanismo do sorteio. Ora, graças a essa mistura equilibrada de poderes, conclui o Ateniense, mediante a qual o privilégio do nascimento, a autoridade dos mais velhos e a massa povo puderam dispor de uma representação política efetiva, a cidade de Esparta conseguiu salvar-se a si mesma e às outras cidades, tornando-se um tipo de *politeía* mesclado (συνμεικτός γένουμένων) e realmente moderado (μετрон ελευσια).⁷¹ Eis, portanto, como o sistema espartano de governo veio a criar um eficiente arranjo institucional que, combinando monarquia, aristocracia e democracia, permitiu a articulação e a neutralização de algumas das principais pretensões políticas que se arrogam a prerrogativa do mando em uma cidade.⁷²

A lição que o legislador prudente deve, assim, tirar da análise das instituições da Lacedemônia é, pois, bem clara: como explica o Estrangeiro, o que a história de Esparta nos mostra é que, para que uma cidade seja livre, razoável e amiga de si mesma (πολιν ελευθεραν τε ει̂ναι και̂ν ε̂μφρονα και̂ν ε̂θου̂σιν / φιλην), é preciso que ela evite a instituição de poderes demasiado grandes e privados de mistura (ου̂* δε̂ι̂ μεγαλα̂ς α̂*ρα̂ς ου̂*δ'αυ̂ α̂*μεικτου̂ς νομο̂κτη̂ιν), estabelecendo, ao revés, um regime onde a soberania seja de algum modo dividida e distribuída entre diferentes órgãos públicos, os quais devem ser dotados da capacidade de se regular e se controlar uns aos outros.⁷³ Por outras palavras, conforme o

⁷⁰ Ainda de acordo com Saunders, *ibid.*, a expressão “terceiro salvador” é proverbial e refere-se ao costume de oferecer a Zeus salvador a terceira libação nos banquetes. Platão, com ela, alude provavelmente a Teopompos, rei espartano do século VIII.

⁷¹ *Leis*, III, 691 d-692 a. Como viu muito bem J. Jouanna, “Le médecin, modèle du législateur”..., p. 85, Platão, em toda essa passagem, transpõe para o domínio da análise política e historiográfica, um vocabulário típico da ciência médica: “Non seulement le thème du salut (692 a8), mais surtout les termes désignant l'enflure du pouvoir (691 e 3 et 692 a 4) attestent que la référence à la médecine est toujours présente”.

⁷² Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 91: “Ainsi le régime spartiate fut-il convenablement tempéré (fait de royauté, d'aristocratie et de démocratie); ses composants sont la force fondée sur la naissance, le caractère mesuré (la modération) des anciens, et l'élection au tirage au sort; l'ensemble des sept titres au gouvernement, à l'exception bien entendu du règne des maîtres sur les esclaves, semble avoir servi au mélange”.

⁷³ *Leis* III, 693 b. Como nota oportunamente G. Morrow, *Plato's Cretan City ...*, p. 58, essa idéia terá uma influência realmente decisiva na história da filosofia política ocidental: “The study of Spartan history gave Plato the explanation of the anomalous kingship at Sparta when it had disappeared everywhere else in Greece; and it also illustrated, if it did not suggest to him, the conception of a government controlling itself by a balancing of powerful forces checking one another. The discovery of this principle counts as one of the great events in the history of political science, for this idea was to have a considerable future in the political theory of western world. Polybius and Cicero adopted it, and from them it passed down to Montesquieu and the thinkers of modern times”. Ver também os comentários de R. F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws...*, pp. 74-75.

Ateniense, o exemplo de Esparta nos ensina que o bom regime é o regime misto, isto é, aquele onde o poder é, não concentrado e absoluto, mas, ao contrário, partilhado por diferentes estratos políticos e sociais segundo os critérios axiológicos da justa medida.⁷⁴ É precisamente essa forma de regime que as *Leis* tentarão desenvolver ao longo de suas páginas, descrevendo a estrutura e o funcionamento de uma *politeía* mista, fundada sobre as exigências do *métrion*.

3.4. Despotismo e liberdade: os exemplos da Pérsia e de Atenas.

Na seqüência do livro III, o Estrangeiro tratará de aprofundar e precisar sua concepção do regime misto como melhor forma de organização do poder público lançando mão do recurso de dois outros exemplos históricos conhecidos, a saber, o da Pérsia e o de Atenas. Nesse intuito, ele começa por observar que existem, por assim dizer, duas matrizes constitucionais a partir das quais todas as outras formas políticas são derivadas (Εἰς ἴσην πολιτείῳ ὁμοίον μὴ τὴν ἑξ ἑκάστην ἀλλὰ ἡγεμονεῖναι λεγῶν): a monarquia e a democracia. A primeira, continua ele, se desenvolveu sobretudo no mundo persa; a segunda, na cidade de Atenas. Ora, de acordo com o ideal da justa medida, condição *sine qua non* do bom governo, é absolutamente necessário que esses dois princípios políticos extremos se encontrem representados e mesclados nas estruturas de poder de um regime, se realmente quisermos realizar a liberdade, a amizade e a sensatez no interior da cidade (ἐλευθερία καὶ φίλινα μετὰ φρονήσεω). Infelizmente, acrescenta o Estrangeiro, tal não foi o caso da Pérsia ou de Atenas. De fato, um desses regimes amou excessivamente o princípio da monarquia (τὸ μοναρχικόν), o outro, o princípio da liberdade (ἐλευθερία), o que fez com que

⁷⁴ Vale lembrar, aqui, que Aristóteles, na *Política*, adotará a mesma perspectiva histórica de Platão e tratará o regime espartano como um caso típico de regime misto. Cf., por exemplo, *Política*, IV, 9, 1294 b. Em II, 1265 b 35 ss., o filósofo, seguindo a linha de raciocínio explorada pelas *Leis*, observa que, “na Lacedemônia, encontram-se combinados os três elementos da oligarquia, da monarquia e da democracia: o primeiro representado pelo rei, o segundo pelos gerontes e o terceiro pelos Éforos, que saem sempre das camadas populares”.

nenhum deles tenha podido, ao fim das contas, conservar a justa medida entre os extremos (ou*devtera taV mevtria kevkthtai touvtwn) e assegurar sua coesão política. Assim, após terem conhecido um período inicial de felicidade e estabilidade, as comunidades da Pérsia e de Atenas, por haverem privilegiado exclusivamente ou o ideal monárquico ou o ideal democrático, degradaram-se pouco a pouco e terminaram por ser dominadas pela desordem social. Aos olhos do Ateniense, o que importa, para o legislador, é sobretudo observar de mais perto as causas profundas (taV ai*tiva) subjacentes ao desenvolvimento desse processo histórico, tirando dele as lições políticas convenientes.⁷⁵

Para tanto, o Estrangeiro decide então analisar inicialmente o caso da Pérsia. A Pérsia, diz ele, teve, durante o reinado de Ciro uma ordem política efetivamente sábia e sensata, fundada sobre uma mistura equilibrada de sujeição (douleiva) e de liberdade (e*leuqeriva). Com efeito, por essa época, o rei Ciro era respeitado por seus súditos e se fazia obedecer por todos, mas não exercia uma autoridade despótica e excessiva. Ao contrário, fazendo prova de uma certa liberalidade no que concerne a seus súditos, ele concedia aos cidadãos o direito de falar e opinar abertamente sobre os negócios públicos (parrhsiva) e escutava de bom grado tudo que os homens prudentes tinham a dizer sobre os problemas políticos. Como consequência, havia assim amizade e cumplicidade entre governantes e governados, entre os soldados e seus superiores, o que permitiu que os persas se tornassem não apenas livres, mas também senhores de outros povos. Trata-se, pois, sem dúvida, de um período de ordem e de estabilidade política.

Clínias, mais uma vez, julga que essa descrição da situação da Pérsia durante a época de Ciro é, pelo menos, verossímil (ei*kuv"). O Ateniense então continua seu discurso e observa que, após a morte de Ciro, as coisas, porém, se modificaram para pior, visto que

⁷⁵ *Leis*, III, 693 d - 694 a. Como notou acertadamente R. F. Stalley, *An introduction...*, p. 77, a descrição platônica do despotismo persa e da democracia ateniense é, sem dúvida, livre e não inteiramente conforme à realidade histórica. Para Stalley, porém, essa forma de abordagem da história não constitui uma ausência de rigor, mas, antes, um procedimento intencional, porquanto Platão, segundo ele, introduz as vicissitudes políticas desses dois regimes em seu discurso arqueológico como “tipos ideais”, como “paradigmas”, poderíamos dizer, cuja função principal consiste em exemplificar a verdade interna do princípio da *politeia* mista. Nos termos de Stalley, “There is no doubt that Plato is unfair to Athenian democracy (...) Plato’s account of Persian history may be equally inadequate. But Persia and Athens are introduced into the argument not for their own interest but as examples of extreme monarchy and extreme democracy: they function as ideal types. So what really matters is not whether the picture of these two states is historically accurate but whether

Cambises, seu filho, que havia herdado o trono, instalou um reinado de loucura e desregramento que acabou por levar o império à ruína. Ora, segundo o Ateniense, a causa principal dessa degradação foi, indubitavelmente, a má educação recebida por Cambises nos palácios persas. Com efeito, explica ele, Ciro tinha recebido a educação austera e tradicional dos persas, isto é, a educação dos pastores das montanhas (pois os Persas são, sobretudo, pastores), própria para formar homens corajosos e robustos, “capazes de viver ao ar livre, de suportar vigílias prolongadas e de empreender expedições militares, quando necessário”.⁷⁶ Mas Ciro, paradoxalmente, negligenciou a educação de seus próprios filhos, ocupado que esteve, desde sempre, apenas em mobilizar campanhas bélicas no exterior, no intuito de ganhar novos rebanhos de homens e de animais para seu império. O resultado disso é que Cambises foi educado não por homens, mas pelas mulheres e eunucos da corte, que acabaram por lhe estragar o caráter, mimando-o como um deus e lhe transmitindo costumes efeminados e indolentes. Quando esse jovem mimado pelas amas e corrompido pelos seus maus hábitos ascendeu ao trono, ele utilizou a prerrogativa do poder absoluto apenas para satisfazer seus caprichos e desejos, como era de se esperar, consumindo tudo que seu pai lhe havia legado, até que os Medas finalmente lhe usurparam o império.⁷⁷

É graças a Dario, continua o Estrangeiro, que o império retornou novamente às mãos dos persas. De fato, explica ele, segundo a tradição, foi Dario que, com o apoio dos chamados sete sátrapas, conseguiu retomar o trono da Pérsia e dominar de novo os Medas, restaurando a velha ordem de coisas. Dario, no entanto, nota o Ateniense, não era filho de rei e não tinha, assim, sido pervertido por uma má *paidéia*: pelo contrário, sua formação era a rude e austera formação tradicional dos persas, o que lhe propiciou bons hábitos e um caráter firme. Instalando-se no trono, ele não utilizou, pois, o poder para satisfazer seus

Plato is right in suggesting that a well ordered state must be a mean between the two extremes as he describes them”.

⁷⁶ R. Weil, *L'archéologie ...*, pp. 128-129, apoiando-se sobre um testemunho de Heródoto, julga que Platão idealiza aqui um pouco os costumes persas, pois, segundo ele, se é verdade que a educação dos persas era rude e austera, não é menos verdade que esse povo possuía um certo gosto pelos prazeres e festins. Nas palavras de Weil: “Hérodote et Xénophon ont dit la rudesse de l'éducation perse: le jeune Perse, élevé par les femmes jusqu'à cinq ans, recevait ensuite une éducation militaire (Hérodote, I, 136); tel est aussi à peu près le récit de Xénophon (*Cyrop.*, I, 2, 6 sq.) (...) Toutefois, Hérodote donnait aussi sur les moeurs des Perses, sur leur genre de vie, des indications qui ne sont pas en harmonie avec les affirmations de Platon: goût des Perses pour les banquets (I, 133), pour les plaisirs de toute sorte (I, 135). Les compagnons de Cyrus, déjà, aimaient à festoyer (I, 126). Il y a des Perses, déclare en outre Hérodote, qui sont laboureurs (I, 12). Bref, ces Perses ne sont pas tous 'des pâtres bien robustes et capables de vivre au grand air'”.

caprichos e desejos, mas estabeleceu leis que davam uma certa igualdade a todos e que limitavam os impostos cobrados pelos fundos públicos. Além disso, por meio de presentes e de dinheiro, ele conquistou a estima do povo e de seus soldados, criando conseqüentemente uma atmosfera de amizade, unidade e concórdia entre os persas. Infelizmente, após a sua morte, observa o Estrangeiro, a situação se degradou de novo, porque seu sucessor, Xerxes, recebera a mesma educação efeminada de Cambises, adquirindo, portanto, os mesmos hábitos pervertidos do antigo déspota. Acedendo ao poder, como era mais uma vez de se esperar, Xerxes se comportou, pois, como um autêntico tirano, instaurando um regime despótico fundado sobre a arbitrariedade de seus caprichos que arruinou definitivamente a Pérsia.⁷⁸

A conclusão tirada pelo Ateniense de todos esses eventos é, assim, a de que a decadência da monarquia persa foi provocada por um excesso de despotismo e de escravidão (σφοδρα δουλειαν τε και despoteivan). Por outras palavras, o inchaço exacerbado do poder real nesse regime favoreceu a concupiscência dos governantes, sufocou a população e acelerou, dessa forma, o processo de corrupção da sociedade. Mas, acrescenta nosso protagonista logo em seguida, a experiência de Atenas nos mostra que a situação contrária, em que impera um excesso de liberdade e uma ausência quase total de autoridade (α*ρην), é igualmente nociva para a vida política. A fim de demonstrar essa tese, o Estrangeiro decide então rememorar o passado de Atenas, tomando como ponto de partida de sua reflexão um momento glorioso da história desta cidade: o período das guerras médicas. Na época dessa guerra, afirma ele, quando a Pérsia, motivada por sua ambição imperialista e militar, assaltou a Grécia e todos os demais povos que habitavam a Europa, Atenas possuía um regime sólido e ancestral (πολιτεια παλαια), fundado sobre a divisão censitária da sociedade em quatro classes estratificadas e bem definidas. Mas, nota imediatamente o Estrangeiro, podemos pensar que o sucesso de Atenas nesse memorável conflito contra os persas se explica de preferência pela presença de um sentimento moral cuja existência é fundamental para o bom funcionamento da vida civil, a saber, o temor reverente (αι*δων"), que era então soberano (despoti") da consciência dos atenienses e os fazia viver em total submissão às leis

⁷⁷ *Leis*, III, 694 a- 695 b.

estabelecidas. Esse temor salutar, prossegue o Estrangeiro, fonte do respeito dos cidadãos pelas leis, era reforçado ademais pelo medo (φοβόν) provocado pela visão da gigantesca expedição militar que a Pérsia empreendia por terra e por mar contra a Grécia, o que tornava o povo ateniense ainda mais obediente aos seus governantes e aos preceitos de sua legislação. O resultado de tudo isso é que, graças à combinação desses dois tipos de medo, isto é, αἰδῶν e φοβόν, a ordem, a legalidade e a solidariedade puderam se estabelecer no tecido social da cidade de Atenas, de forma que, quando os Persas perfuraram Atos e atravessaram o Helesponto, os atenienses conseguiram derrotá-los sozinhos, apoiados apenas em sua organização interna e na amizade que reinava entre eles.⁷⁹

Infelizmente, observa o Ateniense, esse estado de solidariedade e de legalidade que caracterizava a Atenas primitiva, no qual a liberdade do povo se subordinava à autoridade sagrada do *nomos*, não durou muito tempo e a seqüência da história da cidade constitui um movimento progressivo rumo à desordem e à anarquia. Ora, essa decadência, segundo o Estrangeiro, tem uma origem precisa e facilmente identificável: ela começou, sem dúvida alguma, com a subversão das leis que regiam a produção poético-musical. Com efeito, diz ele, na Atenas arcaica, a música era submetida a uma legislação rigorosa, que dividia a sua prática em quatro modos bem definidos (διερέμηνη ἡ μουςικὴ κατὰ εἰδη τε εἴαυθ' ἁπλῆ καὶ σχήματα), a saber: os hinos ou preces consagradas aos deuses; os trenos ou lamentações; os ditirambos, que narravam o nascimento de Dioniso; e, enfim, os “nomos”, composições para a lira. Cada um desses gêneros musicais, continua o Ateniense, possuía evidentemente suas regras, seu ritmo e suas características próprias, de forma que era rigorosamente proibido mesclá-los ou misturá-los entre si, cada nova composição musical devendo respeitar, por conseguinte, a divisão original instituída pela legislação. Além disso, as questões relativas à música e à poesia eram decididas não pelos caprichos e pela opinião ignara da multidão (πληθόν), mas pela sabedoria dos homens bem educados, o que fazia com que o gosto dos melhores cidadãos se impusesse, pois, como norma inviolável nesse domínio. Nessa perspectiva, pode-se dizer que havia, assim, uma espécie de aristocracia

⁷⁸ *Leis*, III, 695 c-696a

⁷⁹ *Leis*, III, 698 b-699 d. A explicação da vitória de Atenas sobre os persas como resultado da combinação de *phóbos* e *aidós* retoma a argumentação desenvolvida em *Leis*, I, 646 e-647b.

musical na Atenas arcaica, aristocracia essa que garantia a qualidade superior da arte das Musas nesse período.⁸⁰

No entanto, com o desenvolvimento da democracia, nota o Estrangeiro, tudo isso se perdeu e a licença se instalou na cidade, arruinando a ordem excelente que ali havia. Para o Estrangeiro, a explicação para a origem desse processo, ao que parece, se encontra na rebelião empreendida pelos poetas contra a autoridade da tradição: embriagados de prazer, explica ele, e ignorando os princípios e preceitos instituídos pelas Musas, os poetas rejeitaram, efetivamente, em um determinado momento, a ortodoxia artística e transgrediram as leis ancestrais que regiam a música, passando misturar livremente em suas composições os gêneros musicais até então bem separados. Assim, liberados do controle da lei, eles não hesitaram em criar obras musicais nas quais os trenos se mesclavam aos hinos, os peões aos ditirambos, as harmonias da lira às da cítara, em radical oposição às regras estabelecidas. Mas isso não é tudo: após ter dessa forma subvertido as normas tradicionais, eles transformaram o prazer e o divertimento do público nos únicos objetivos de suas composições, e proclamaram impiamente que a música mais agradável aos ouvidos da multidão é também a mais bela. Ora, observa o Ateniense, a consequência mais grave dessas mudanças foi a modificação do comportamento do povo nos teatros, visto que, de mudo, este se tornou tagarela e barulhento, decidindo com seus uivos e vaías o que era bom ou ruim em matéria musical. Com isso, tocamos o fim da velha aristocracia e vislumbramos o começo da teatrocracia (θεατροκρατία), isto é, o começo da supremacia da opinião cega e ignara do público no domínio artístico.

Mas o pior, prossegue o Ateniense, ocorreu, sem dúvida alguma, posteriormente, pois da música a desordem se disseminou por todos os meandros da sociedade, criando um estado de anarquia e de ilegalidade generalizado (παρανομία). Com efeito, encorajado pela subversão demagógica perpetrada pelos poetas nos teatros, o povo passou a acreditar que era competente não apenas em matérias musicais, mas em todos os domínios, e que seu juízo e suas opiniões estavam, por conseguinte, acima das próprias leis. Crendo-se sábio, ele se tornou assim temerário e desprovido de todo medo (αἰσθησιμότης), e essa ausência de temor e de respeito (ἀδεία) engendrou a impudência (ἀναίσχυτητα), a qual nada mais é que o desprezo

⁸⁰ *Leis*, III, 700 a-c.

da opinião dos homens melhores e mais virtuosos. Como resultado desse processo de decadência, a democracia se radicalizou em todos os níveis da vida social e as pessoas se habituaram a não mais obedecer as autoridades, os pais e os anciãos, a ignorar os comandos da lei e, num estágio extremo, a negligenciar tudo que diz respeito aos juramentos, à palavra dada e aos deuses. A liberdade mais desenfreada e desmedida chegava assim a triunfar sobre a ordem e a legalidade, dando origem a um sistema político em que a vontade e os desejos arbitrários dos indivíduos constituem a regra suprema.⁸¹

Para o Estrangeiro, esse triunfo da democracia radical em Atenas pode ser definido como uma vitória verdadeiramente titânica, porquanto a rebelião dos indivíduos contra a autoridade e a lei por ele suscitada é, de algum modo, comparável à rebelião dos Titãs contra os deuses olímpicos descrita na mitologia tradicional. Seja como for, a lição principal que o Estrangeiro extrai dessa análise do progresso da democracia ateniense é que a liberdade desmedida é tão nefasta para o funcionamento da vida política e social quanto o despotismo e a tirania. Com efeito, diz ele, da mesma forma que os persas sucumbiram por um excesso de escravidão e de autoritarismo, assim também os atenienses fracassaram por um excesso de licença e de anarquia. Nessa perspectiva, a tarefa do legislador que pretende “descobrir a maneira mais eficiente de governar uma cidade e o melhor modo de vida para os particulares” consiste em saber mesclar ou misturar na elaboração de seu sistema jurídico e institucional esses dois princípios políticos fundamentais que são a monarquia e a democracia, a autoridade e a liberdade. Tal é, segundo o Estrangeiro, o segredo para se criar uma cidade livre, amiga de si mesma e dotada de inteligência (πολιτὴν εὐκλειστὴν καὶ φίλην ἑαυτῆς / καὶ νόμιμον εἶναι).⁸²

Com essas palavras do Estrangeiro, o discurso arqueológico e histórico do livro III das *Leis* chega enfim ao seu termo. Pode-se dizer que, em suas múltiplas explorações, ele nos fornece um panorama mais ou menos verossímil, isto é, fundado sobre o *eikós*, das principais etapas do desenvolvimento das sociedades humanas através do tempo, desde o

⁸¹ *Leis*, III, 700 d-701a. Vale lembrar que a idéia de que a subversão das leis que regem a música constitui o princípio donde se alastra a anomia e a desordem social é um tema já explorado pela *República*. De fato, em 424 a, Sócrates afirma que os guardiães devem se manter sobremaneira vigilantes para que toda inovação no campo da ginástica e da música seja evitada, pois é daí, segundo ele, que provém via de regra o desprezo das leis instituídas (παράνομια), o qual em seguida se espalha facilmente para os hábitos e costumes dos particulares, chegando enfim às magistraturas e aos princípios de governo.

regime patriarcal primitivo até as organizações políticas mais complexas como o despotismo persa e a democracia ateniense. A nosso ver, porém, sua importância teórica na economia das *Leis* reside não tanto em seu valor documental e propriamente historiográfico quanto no fato de que ele nos fornece uma visão bem elaborada e consistente sobre o precário estatuto da vida política no contexto da filosofia platônica. Com efeito, com a arqueologia do livro III, Platão prolonga, por assim dizer, o grande mito cósmico do *Político* e nos mostra que a história da humanidade constitui, a seus olhos, não um evento inteligível, submetido aos princípios imutáveis da racionalidade pura, mas um fenômeno sensível, pertencente, como tal, ao domínio do devir e da temporalidade. Ora, isso implica que a história, para Platão, é sempre ameaçada pela corrupção e pela desordem que afetam as coisas sensíveis, e que a esfera da vida política, na medida em que se insere no movimento do devir histórico, é marcada, por conseguinte, por uma instabilidade fundamental. Tal é exatamente o que Platão pretende dizer quando afirma, no início do livro III, que, no interior de um lapso de tempo infinito e ilimitado (ἀπειρον), todos os regimes já surgiram e desapareceram, nasceram e pereceram, dando origem a todos os tipos de configuração política possíveis. Ademais, na sequência do livro, Platão nos faz ver que esse processo de mudança e de destruição que ameaça a existência dos regimes é agravado e acelerado pela irrupção de um elemento psíquico verdadeiramente obscuro, proveniente das profundezas da alma humana, a saber, a ignorância ou desrazão (ἀμαρτία, ἀνομία), que, afetando os reis e os povos, engendram a injustiça (ἀδικία) e a desmedida (ὑβρις), principais fontes de todas as desordens que arruinam as cidades. Todavia, como vimos anteriormente, diante dessa ameaça de desrazão e desordem, a missão do legislador, como bom demiurgo, consiste em tentar introduzir na vida política o máximo de ordem e de racionalidade possível, a fim de extirpar a ignorância e a *hybris* da comunidade e salvar, conseqüentemente, a cidade da corrupção e da decadência. Ora, como nós também tivemos ocasião de ver, o meio que permite ao legislador realizar esse procedimento demiúrgico de racionalização é precisamente o ideal do regime misto, pois é graças ao regime misto que o legislador pode combinar os dois princípios políticos extremos, isto é, a autoridade e a liberdade, a monarquia e a democracia, chegando assim a limitar a anomia, a desrazão e o

⁸² *Leis*, III, 701 c-702 b.

excesso de poder, de forma introduzir a justa medida (τὸν μέτριον) e o equilíbrio no âmbito da vida política.

No contexto do livro III das *Leis*, Platão, é verdade, não especifica com maiores detalhes como seria o arranjo político e institucional responsável por essa mistura de democracia e monarquia que define o regime misto. No entanto, em um momento ulterior do diálogo, no livro VI, o filósofo afirma que a combinação de democracia e monarquia que é necessária à conservação de uma *politeía* pode ser entendida como uma mescla, no sistema público de distribuição do poder, das duas principais formas de igualdade reconhecidas pelos homens: a igualdade numérica e a igualdade proporcional. A primeira dessas igualdades, nota o Estrangeiro, é aquela que impera no plano das quantidades (medidas, peso, número) e que, sendo mais afim aos anseios da democracia, o legislador deverá implementar na estrutura da cidade mediante a distribuição de certos cargos através do mecanismo do sorteio. Graças a essa forma de igualdade, todos os cidadãos, independentemente de seu *status* social ou econômico, poderão, então, participar da vida pública, assumindo determinadas funções na administração da *pólis*.⁸³ Mas, além dessa igualdade democrática, existe, segundo o Estrangeiro, uma outra igualdade, “mais verdadeira e excelente”, que exige o socorro da “sabedoria e do julgamento de Zeus”. Trata-se da igualdade proporcional, que outorga mais ao maior e menos ao menor, concedendo a cada um o que está de acordo com sua natureza e suas aptidões. Recorrendo a essa segunda forma de igualdade, baseada no mérito, o legislador estabelecerá, assim, no tecido da comunidade, a existência de distinções que possibilitarão que os cargos públicos mais importantes sejam concedidos apenas aos melhores cidadãos, delineando, por conseguinte, um princípio de hierarquia na estrutura social.⁸⁴ Atento às possibilidades de combinação dessas duas igualdades, a numérica e a proporcional, o legislador encontrará, portanto, a via média entre os extremos da democracia e da monarquia, dando origem ao regime misto. Tal é, em suma, o programa político que Platão buscará desenvolver sistematicamente e com grande riqueza de detalhes através do sistema jurídico e institucional elaborado nas páginas das *Leis*.

⁸³ *Leis* VI, 757 a-b.

⁸⁴ *Leis* VI, 757 b-c.

Capítulo 4

Týkhe e nómos: o problema da fortuna e a reflexão sobre o estatuto da lei

AllaV tivna dhv pote politeivan e!comen

e*n nw~/ th` / povlei prostavttein;

Leis IV, 712 b

εἰ δὲ δὴν γεοῦς ἡἔμι`n pavntwn crhvmatwn mevtron aln eil!h mavlista,

kaiV poluV ma`llon h! pouv tiς, w@ς fasin, alnqrwpoc

Leis IV, 716 c

4.1. Introdução

Ao final do livro III, após as complexas discussões travadas anteriormente acerca da virtude, da educação, do uso do vinho e da história dos regimes, o Ateniense conclui que todas essas explicações desenvolvidas até ali – que abarcaram os mais variados aspectos da vida política e social – tiveram como objetivo precípua descobrir, de um lado, a forma mais excelente de governar a cidade, e, de outro, identificar qual o melhor modo de vida para os particulares (Tau`ta gaVr pavnta eil!rhtai tou` katidei`n e@neka pw`ς pot`aln povliς al!rista oi`koivh, kaiV i`diva/ pw`ς aln tiς bevltista toVn au`*tou` bivon diavgagoi).¹ Ora, indaga o Ateniense agora aos

¹ *Leis III, 702 a-b.* O verbo *katidei`n*, utilizado por Platão nesse passo, é o infinitivo de *katovida* e significa, literalmente, “saber muito bem”, “compreender”, “reconhecer”. Já a forma *oi`koivh* é o optativo do verbo

seus interlocutores, como poderemos saber se com esses discursos realizamos verdadeiramente algo de proveitoso e de valor? Qual teste, qual prova podemos fornecer para nós mesmos da real utilidade dessas discussões (*ei* deV dhv ti pepoihv kamen proulr gou, tivç pot' aln e llegeoç givgnaito hñmi`n prouVç hñma`ç au*touVç lecqeivç, w^ Mevgillev te kaiV Kleiniva:*).² A essa indagação do Estrangeiro, Clínius se manifesta prontamente e afirma que talvez possua uma resposta. Com efeito, diz ele, todos os *lógoi* enunciados por eles ao longo do debate parecem ter sido suscitados por algum feliz acaso (*kataV tuvchn tina*). A razão disso, revela-nos sem mais delongas o cretense, é que esses *logoi* poderão ser utilizados e postos em prática desde já, em uma situação política efetiva, porquanto ele, Clínius, e mais nove cidadãos de Cnossos foram encarregados pelo povo de Creta de fundar uma nova colônia (*tivna a*poikivan*) na ilha. Clínius observa ainda que, no intuito de levar melhor a termo esse projeto, os cretenses outorgaram à comissão de fundadores a prerrogativa de poder escolher livremente, dentre as leis domésticas e estrangeiras, os *nómoi* mais excelentes para a nova comunidade, motivo pelo qual ele solicita ao Ateniense seu auxílio, propondo-lhe a tarefa de construir, desde os fundamentos, uma cidade em palavras (*tw` / lavgw/ susthswvqa povlin*).³ A partir desse ponto preciso, o diálogo começa a introduzir, portanto, de uma forma mais explícita, a temática da fundação (*katoikisiç*), enveredando pelo terreno da demiurgia política e da legislação aplicada.⁴

*oi*kevw*, cujo sentido primeiro é “habitar”, “morar”, “residir” (Cf. *hñ oi*jkoumevnh*, a terra habitada). No entanto, esse verbo pode também significar mais duas outras coisas: por um lado, “estabelecer”/ “fundar”, e, por outro, “governar”/ “administrar”, seja uma casa (*oi`kon*), seja uma cidade (*povlin*). Na passagem em questão, é difícil decidir qual desses dois significados (estabelecer ou administrar) é o mais pertinente e os tradutores, por conseguinte, se dividem. Pangle, por exemplo, compreende *oi*kevw* no sentido de “estabelecer” e traduz o texto da seguinte forma: “All these things have been discussed for the sake of understanding how a city might best be established sometime, and how, in private, someone might best lead his own life”. Já Saunders opta pela outra alternativa e verte a passagem de maneira diferente: “the object was always to find out what would be the ideal way of administering a state, and the best principles the individual can observe in running his own life”. Mas, tendo em conta todo o contexto discursivo anterior, pode-se pensar que as duas opções são válidas e que Platão quisesse deliberadamente explorar a ambigüidade do termo.

² *Leis III*, 702 b. Como se sabe, o termo *e llegeoç*, que comparece nessa passagem com o significado de “prova”, “teste”, pode também designar “refutação”, e nesse sentido era utilizado por Platão para evidenciar um dos elementos mais característicos do método socrático de discussão. Cf., por exemplo, *Sofista*, 226 a-230 d

³ *Leis III*, 702 b-d.

⁴ Cf. a exortação de Clínius em *Leis III*, 702 e: “tentemos, pois, fundar a cidade primeiramente no discurso” (* *AtaVr peirwvmeqa lavgw/ prw`tan katoikivzein thVn povlin*). Como viu G. Morrow, “The Demiurge in Politics: The *Timaeus* and the *Laws*”, *Proceedings of the American Philosophical Association* 27 (1953-54) p.13, a situação política evocada por Platão nesse passo das *Leis*, em que uma comissão de legisladores se prepara para

Ora, como veremos neste capítulo, no tratamento dessa temática, dois elementos, sobretudo, serão privilegiados no desenvolvimento do livro IV. O primeiro deles vincula-se ao problema da interferência da fortuna (*tyche*) nas vicissitudes da vida política. De fato, confrontando de uma forma mais concreta a questão da criação de uma cidade virtuosa nas fronteiras do tempo, e, por aí, sendo obrigado a observar mais atentamente as particularidades envolvidas no ato da demiurgia política (natureza do território, procedência da população, vida econômica etc.), o Estrangeiro será levado a reconhecer que o legislador não dispõe de um poder soberano sobre o curso dos negócios humanos, e que, por conseguinte, o mundo do devir histórico apresenta uma série de acasos, acidentes e contingências que são irredutíveis às pretensões de sua sabedoria. Nessa perspectiva, a tarefa do fundador será definida como um esforço para adaptar as elevadas exigências éticas e racionais da *téchne* política às condições instáveis e nem sempre favoráveis da história humana. Como é fácil ver, trata-se de um procedimento teórico que aproxima grandemente a atividade do legislador do trabalho de demiurgia cósmica descrito nas páginas do *Timeu*, pois, à semelhança dos fundadores das *Leis*, o Demiurgo do *Timeu* não é um criador onipotente, mas um artesão finito, que, apesar de ser sumamente racional e visar sempre ao melhor, age muitas vezes dentro dos precários limites ontológicos oferecidos pelo devir sensível (*toiv gignavmenon*).⁵

O segundo ponto importante que emerge de forma proeminente nas discussões do livro IV acerca do problema da fundação consiste no aprofundamento da reflexão sobre o estatuto da lei como princípio fundamental de organização da sociedade política. Tal aprofundamento, como teremos ocasião de ver, far-se-á sobretudo em dois níveis: teológico e político. Com efeito, em nível teológico, contrariando a tradição convencionalista inaugurada pelos sofistas, a lei será afirmada não como um mero artifício social, mas como

elaborar um código legislativo para uma nova colônia, constituía algo bastante comum e familiar no plano da história grega.

⁵ Sobre a bondade e a racionalidade do Demiurgo, ver *Timeu*, 29e: *pavnta o@ti mavlista e*bouvlhqh genevsqai paraplhsiva e@autw/*. Cf. também 30b, 34 a, 55c. Sobre o fato de que a ordenação cósmica realizada pelo Demiurgo esbarra nos limites oferecidos pela material sensível e se faz sempre observando a “medida do possível”, cf. *Timeu*, 30 a, b, 32b, 37d, 38 c, 42 e, 53b, 65 c, 71 d, 89 d. Como esclarece L. Brisson, *Platon. Timée-Critias*. (traduction et présentation). Paris: GF Flammarion, 2001 (1992), p. 26: “Dans la mesure où les formes intelligibles et le matériau pré-existant à son intervention, et dans la mesure où la ‘nécessité’ résiste d’une façon ou d’une autre à son action, le démiurge n’est pas une divinité toute-puissante; voilà pourquoi il ne peut réaliser le meilleur que dans la mesure du possible”.

uma norma que se inspira de uma ordem transcendente, que encontra, pois, no deus seu fundamento último. Deus é a medida de todas as coisas (ὁ θεὸς μέτρον πάντων τῶν ὄντων ἐκείνου μέτρον αἰὲν εἰς τὸ μέτρον), dirá o Estrangeiro, e como tal ele fornece às leis da *pólis* um *métron* de perfeição, imune às vicissitudes do devir e da história. Essa afirmação, como teremos ocasião de ver, não deve ser lida, porém, como uma proposição de caráter especulativo, mas sim como um enunciado retórico, cujo sentido se define pelo contexto essencialmente político no interior do qual é proferido: seu objetivo é, de fato, legitimar e garantir a autoridade da norma legal, convencendo os futuros habitantes da colônia da dimensão sagrada e teológica do *nomos*. Ora, a partir desses desenvolvimentos, o legislador aparecerá, no âmbito da cidade, como um arauto da divindade, como um profeta que, no momento privilegiado da fundação, comunica aos homens os ditames ou comandos de uma lei divina. A conclusão que devemos, assim, extrair dessa concepção teológica da lei, que inverte conscientemente os termos do relativismo sofístico, é que o tipo de regime a ser adotado pela nova colônia cretense será, antes de mais nada, uma teonomia, no sentido mais rigoroso do termo, isto é, o governo de uma lei que encontra no *métron* divino a fonte e a garantia de todas as suas exigências. Por outro lado, no plano propriamente político, Platão se esforçará por determinar a lei como um mecanismo político que, apesar de referir-se de algum modo à razão, ao *nous*, tem sua eficácia social determinada sobretudo pela coerção, isto é, pela possibilidade do uso da pena e da punição. O princípio que funda essa concepção é o de que a dura realidade da vida política se mostra refratária aos métodos puramente dóceis e discursivos do *lógos*, exigindo, portanto, o recurso ao expediente da força. Não obstante isso, porém, Platão reconhecerá que embora a lei seja sobretudo um princípio coercitivo, ela pode ser justificada por outros meios, e que, portanto, procedimentos de caráter retórico podem ser úteis ao legislador a fim de persuadir os cidadãos da validade do *nómos*. Tais procedimentos, como veremos, são precisamente os chamados preâmbulos (προοίμια), que, como instrumentos de retórica e persuasão, buscam obter o consentimento dos cidadãos ao que é prescrito pela norma legal.⁶ Nesse sentido, a

⁶ A questão dos preâmbulos legais constitui um dos assuntos das *Leis* mais discutidos pela crítica contemporânea. Ver, entre outros trabalhos, G. Morrow, "Plato's conception of Persuasion". *Philosophical Review* 2 (1953) 234-250; J. Jouanna, "Le médecin, modèle du législateur dans les *Lois* de Platon", *Ktema* 3 (1978) 77-92; Ch. J. Bobonich, "Persuasion, compulsion and freedom in Plato's *Laws*". *Classical Quarterly* 41

lei aparecerá, em um certo momento do livro IV, como uma curiosa mistura de persuasão e violência, como uma mescla de $\rho\epsilon\iota\kappa\omega\nu$ e $\beta\iota\upsilon\alpha$.

Pois bem, no presente capítulo, procuraremos analisar e interpretar todas essas questões, e tentaremos vinculá-las ao tema central que representa o fulcro de nossa leitura do texto das *Leis*, a saber, o problema da demiurgia política das relações entre história e racionalidade.

4.2. Geografia, demografia e virtude: a influência do acaso nos negócios humanos.

Após aceitar a proposta de Clíncias de cooperar na elaboração de um projeto legislativo aplicável à fundação de uma nova colônia, a primeira pergunta feita pelo Ateniense ao seu interlocutor diz respeito às características da $\epsilon\omega\nu\tau\alpha$, isto é, às condições geográficas do território no qual se localizará essa colônia.⁷ De fato, pergunta ele, a futura

(1991) 365-388; F. Lisi, “Les fondements philosophiques du *nomos* dans les *Lois*”, *Revue Philosophique* 1 (2000) 57-82; L. Brisson, “Les préambules dans les *Lois*”. In idem, *Lectures de Platon*. Paris: Vrin, 2000.

⁷ Cf L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*. Paris: Vrin, 1990, p. 98: “La première question sérieuse (...) porte sur la localisation de la future cité, ou, plus généralement, sur la nature du territoire”. O termo $\epsilon\omega\nu\tau\alpha$, essencial no desenvolvimento dessas primeiras reflexões do livro IV das *Leis*, significa, de um modo geral, “lugar”, “local determinado”, “posto”. Cf. particularmente, na linguagem militar, as expressões $\epsilon\omega\nu\tau\alpha\ \epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\mu$, “ocupar seu posto”, $\epsilon\omega\nu\tau\alpha\ \lambda\epsilon\iota\upsilon\pi\epsilon\iota\mu$, “abandonar seu posto”, $\epsilon^*\ \eta\ \epsilon\omega\nu\tau\alpha\ / \ \kappa\alpha\tau\epsilon\iota^{\wedge}\eta$, “morrer em seu posto”. No entanto, numa perspectiva mais propriamente geográfica, esse vocábulo pode significar também a região ou espaço ocupado por uma nação, daí, por extensão, o sentido de “terra”, “solo”, “país”. Ver, por exemplo, a expressão de Heródoto, em *Histórias*, 9, 13, $\eta\delta\epsilon\ \epsilon\omega\nu\tau\eta\ \eta\delta\epsilon\ *\text{Attik}\eta\nu$: o território da Ática, a Ática. É importante ressaltar, aqui, igualmente, que o termo $\epsilon\omega\nu\tau\alpha$ cumpre uma função teórica essencial no esquema cosmológico do *Timeu*. De fato, nesse diálogo, Platão propõe três princípios para explicar a gênese e a estrutura do universo visível: o Ser ($\tau\alpha\ \tau\alpha\ \delta\epsilon\ \eta\eta$), isto é, as realidades inteligíveis eternas e imutáveis ($\tau\alpha\ \epsilon\iota^{\wedge}\delta\eta$), que, por sua perfeição, servem de paradigma para ação ordenadora do Demiurgo; o Devir ($\tau\alpha\ \gamma\iota\gamma\alpha\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$), quer dizer, as cópias sensíveis ($\mu\iota\mu\eta\mu\alpha\tau\alpha$) das realidades eternas e transcendentais, que, submetidas ao impacto do movimento, surgem e desaparecem, nascem e se corrompem, no curso do tempo; e, por fim, o lugar ou espaço elementar onde essas imagens do devir se manifestam: o receptáculo ($\epsilon\omega\nu\tau\alpha$). Ver sobre isso, L. Brisson, *Timée-Critias*. Traduction, introduction et notes. Paris: Flammarion, 2001 (1992), p. 31. Segundo a explicação platônica do *Timeu*, a $\epsilon\omega\nu\tau\alpha$, recebendo em si todas as figuras e formas sensíveis possíveis, é, em si mesma, desprovida de qualquer qualidade ou atributo definido, devendo ser compreendida, por conseguinte, como um puro meio espacial destinado a abrigar as imagens das realidades inteligíveis. Ou seja, o receptáculo

cidade cretense será fundada numa região próxima ao mar ou no interior do país? (ποῦτερον ἐπιγαλιτινῶς ἐστὶν ἢ ἐν τέρσῃ).⁸ Como se tornará claro na seqüência imediata do texto, a intenção do Ateniense ao avançar esse tipo de questão consiste em explorar a idéia de que existe uma relação estreita entre a geografia e os costumes, no sentido de que as condições do ambiente físico são um fator determinante na configuração dos hábitos de um povo. Ora, a essa primeira pergunta do Ateniense, Clínias responde que o sítio destinado a abrigar a nova colônia não se encontra nem muito longe nem muito perto do mar, distando cerca de oitenta estádios do litoral.⁹ Em vista disso, o Estrangeiro, na continuação do diálogo, se mostra então interessado em saber se a colônia será provida de portos ou não. A resposta do cretense, nesse caso, é positiva: a cidade possuirá, evidentemente, bons portos e ancoradouros. Quanto à topografia e à qualidade do solo, Clínias observa que o terreno de que disporá a nova *pólis* é semelhante ao do restante de toda a Creta, mais montanhoso do que plano e apresentando relativa fertilidade, o que permitirá aos colonos desenvolver a produção agrícola de maneira satisfatória, de forma a garantir sua subsistência e autonomia.¹⁰

O Ateniense sente-se aliviado com a últimas informações fornecidas por Clínias, e considera que, dadas essas condições, a cidade a ser fundada não representa um caso perdido no que tange ao processo de aquisição da virtude (οὐ τὸ ἴδιον ἀνὴρ ἔστιν ἀλλὰ πρὸς ἀρετῆς κτήσιν).¹¹ Com efeito, diz ele, caso ela se situasse à beira-mar e fosse provida de bons portos, carecendo em contrapartida de um solo fértil, o que a obrigaria a importar quase tudo de que necessita, somente legisladores divinos (νόμοι θεῶν) ou um salvador

é um substrato plástico inteiramente amorfo e indeterminado, de vez que o que recebe em si as imitações das Idéias eternas tem de ser necessariamente destituído de toda forma (*Timeu*, 50 b-c). Nesse sentido, Platão chega a afirmar que a *τῶρα* participa do inteligível de uma forma desconcertante, pois, sendo invisível e informe (*Timeu*, 51 a-b), não pode ser apreendida pela sensação (αἴσθησις), mas apenas por “um raciocínio bastardo (λόγισμω/τινὶ νόμῳ), dificilmente acreditável” (*Timeu*, 52 b). Para o leitor dos diálogos, o que é interessante notar em tudo isso é que, ressaltada a importância do conceito de *khora* tanto no campo cosmológico quanto no terreno político, somos levados a perceber, mais uma vez, a analogia do trabalho do Demiurgo com a ação do legislador.

⁸ *Leis* IV, 704 b.

⁹ A indicação é vaga, mas T. Saunders, *Plato. The Laws*. London: Penguin Books, 1975, p. 15, baseado nas especulações de G. Morrow, *Plato's Cretan City, A historical interpretation of the Laws*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993, pp. 31; 95, oferece um mapa e sugere que o sítio da colônia se encontra provavelmente no extremo oeste da planície de Messara.

¹⁰ *Leis* IV, 704 b-d.

¹¹ *Leis* IV, 704 d. O adjetivo ἀνὴρ significa, literalmente, “incurável”, “sem remédio”.

excepcional (μεγαλὸς τις σωθῆναι) poderiam impedi-la de adquirir hábitos nocivos e degradantes. Situando-se, porém, mais ao interior do país, e podendo produzir os alimentos necessários à sua subsistência, mas não em abundância, a ponto de poder gerar excedentes para exportação, a futura colônia apresenta bons prognósticos quanto à possibilidade de realização da *areté*. É verdade que a sua localização, embora não seja propriamente litorânea, se encontra excessivamente próxima do mar; no entanto, os oitenta estádios de distância que a separam do litoral servem de consolo. O mar, afirma o Estrangeiro, torna, sem dúvida, agradável a vida cotidiana de qualquer país; não obstante, ele pode ser também uma companhia dura e salobra. A razão disso, explica o enigmático ateniense, é que as cidades situadas em sua proximidade via de regra se convertem ao comércio, o qual traz consigo, inevitavelmente, o amor às riquezas e a corrupção dos costumes, elementos decisivos no processo de desintegração do tecido social. Por outras palavras, para o Estrangeiro, a localização litorânea favorece o desenvolvimento de atividades comerciais e mercantis, e estas, por sua vez, estimulando práticas enganadoras e pouco confiáveis nas almas dos cidadãos (ἡλικὴ παλιμβολα καὶ ἀπιστία ταῖς γυκαίς ἐ*ντικτοῦσα), comprometem os princípios éticos que constituem o alicerce moral do organismo político.¹²

Mas isso não é tudo: para o Ateniense, as cidades fundadas à beira-mar encontram-se expostas a um outro perigo, que pode ser um empecilho extremamente nefasto para a sua pretensão de se constituírem como regimes excelentes e virtuosos, a saber: o risco de se tornarem potências marítimas, cuja supremacia militar se assenta quase que exclusivamente sobre a eficácia de seu aparato naval. O Estrangeiro cita como exemplo histórico desse perigo o caso da talassocracia minoana, que chegou inclusive a subjugar a própria Ática. Mas, como veremos a seguir na seqüência do texto, para além dessa alusão explícita à talassocracia da época de Minos, o Ateniense tem em vista um outro acontecimento histórico mais recente e atual, qual seja: o caso do império marítimo formado por Atenas após o fim das Guerras Médicas. Basicamente, o Estrangeiro julga que há dois problemas no fenômeno de constituição de uma potência marítima. O primeiro deles diz respeito às técnicas de combate utilizadas pelas forças navais: de um modo geral, os marinheiros não vêem nenhum mal em combater se valendo da tática de retroceder e recuar para o abrigo de

Nesse ponto, como se vê, as palavras do Estrangeiro assumem um tom nitidamente polêmico, deixando enfim totalmente claro o alvo principal visado por Platão em toda essa diatribe contra os perigos do poder naval: a democracia ateniense. Com efeito, foi exatamente graças ao triunfo naval de Salamina que Atenas pôde encontrar as condições propícias para dar início à política de imperialismo marítimo que veio a fomentar e radicalizar a democracia em suas fronteiras. A partir daquele evento, um estreito elo histórico estava, assim, firmemente estabelecido, na cidade, entre o fortalecimento do aparato naval e o movimento de total democratização das estruturas políticas. Ora, como viram os historiadores, o dado essencial que explica essa curiosa conexão entre poder marítimo e democracia em Atenas – e que foi percebido argutamente por Platão – é o fato de as forças navais atenienses serem constituídas, em sua maioria, não por nobres ou oligarcas, mas sobretudo pelas classes populares (a gente de “reputação duvidosa” a que se refere o Estrangeiro na passagem citada), uma vez que eram precisamente tais classes que, não dispondo de recursos para arcar com as despesas do pesado armamento de hoplita, se viam obrigadas a servir nos postos da marinha, fornecendo contingentes para as galés.¹⁶ Tendo em conta isso, entende-se, pois, como um crescente fortalecimento das frotas navais, como o que ocorreu após as guerras Médicas, produziu uma inevitável ascensão política dos setores mais pobres da sociedade. A estranha particularidade do caso ateniense, no entanto, é que essa expansão da democracia conseguida através da constituição de uma

refugiarem na ilha de Salamina. Diante desse avanço persa, Temístocles, resolveu então bater em retirada de Artemisium com seus navios e, num lance de grande ardil estratégico, conseguiu atrair as frotas persas para a baía de Salamina. Na baía de Salamina, em setembro de 480 a. C., os navios persas foram esmagados pela frota ateniense, dando finalmente aos gregos domínio sobre o mar. Cf., sobre isso, L. Brisson, *Platon. Lettres*. Traduction, introduction, notice et notes. Paris: Flammarion, 1984, pp. 32-34

¹⁶ Cf. G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 99; J. Keegan, *Uma história da guerra*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 270. Vale lembrar, aqui, que a crítica ao imperialismo marítimo de Atenas não é uma novidade das *Leis*. Já no *Górgias* (515 b-517a, 518 e- 519 b), por exemplo, Platão esboçara algo semelhante, ao afirmar que os políticos mais proeminentes da cena democrática ateniense, como Temístocles, Péricles e Milcíades, entre outros, ignoravam completamente os princípios da verdadeira arte política, pois, ao invés de buscarem tornar os seus concidadãos melhores e mais justos, preocuparam-se apenas em encher a cidade de portos, muros e arsenais. O *Crítias*, por sua vez, pode ser lido, todo ele, como um panfleto político contra o desenvolvimento naval e militar de Atenas. Com efeito, imaginando o triunfo heróico de uma força terrestre, moderada e submissa às leis – a Atenas primitiva – sobre uma potência marítima desmesurada e colossal – o reino atlante –, esse texto reproduz, em um registro mítico e alegórico, a história da ascensão e da queda do império naval ateniense dos séculos V e IV. Cf. sobre isso, P. Vidal-Naquet, “Athènes et l’Atlantide. Structure et signification d’un mythe platonicien”. In *Le Chasseur Noir*. Formes de pensée et formes de

marinha de guerra mais e mais poderosa teve como contrapartida paradoxal, no plano da política externa, a criação de um genuíno império marítimo, que tornou possível à cidade de Atenas impôr sua dominação e liderança ao restante do mundo grego. Tal processo, porém, que atingiu seu apogeu na época de Péricles, e que foi inequivocamente impulsionado pelos recursos financeiros propiciados pela Liga de Delos, mostrou-se, depois, extremamente desastroso para toda Grécia, pois, criando uma excessiva hegemonia política e militar de Atenas sobre as outras *pólis*, acabou por suscitar a rivalidade de Esparta, o que foi um fator decisivo no desencadeamento da Guerra do Peloponeso.¹⁷ Afirmando que a vitória de Salamina tornou os gregos piores, o Estrangeiro quer, pois, chamar a atenção para as nefastas conseqüências históricas e morais que ela posteriormente engendrou, ao favorecer o surgimento e o desenvolvimento do imperialismo naval ateniense, causa principal do conflito fratricida que colocou em crise as bases da civilização helênica.

Seja como for, na continuação do diálogo, o Estrangeiro dá por encerrada essa discussão e afirma que todas essas considerações acerca da natureza do território e da disposição legal foram desenvolvidas tendo em vista o problema da excelência do regime (Ἄλλα γὰρ ἀποβλεπόντες οὐκ ἔστιν πολιτείας ἀρετήν, καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ἰσχυρίαν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἡ ἀρετή, ἀλλὰ τὸ καὶ εὐδαιμονίας καὶ ἰσχυρίας καὶ δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης, ὅτι οὐκ ἔστιν ἡ ἀρετή, ἀλλὰ τὸ καὶ εὐδαιμονίας καὶ ἰσχυρίας καὶ δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης).¹⁸ Mais uma vez, a virtude é, pois, afirmada como o objetivo supremo da vida política, deixando claro o fato de que, na ótica da filosofia platônica, a legislação e a

société dans le monde grec. Paris: Maspero, 1981. Ver igualmente J. -F. Pradeau, *Platon et la cité*. Paris: PUF, 1997, pp. 88-89; G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 96-100;

¹⁷ A Liga de Delos (assim chamada porque a sede de seu tesouro se encontrava na ilha de Delos) foi uma confederação criada logo após o término das Guerras Médicas (478/7) e que chegou a reunir 150 cidades, tendo por finalidade proteger a Grécia de um novo ataque do império persa. Graças à superioridade de sua poderosa armada, os atenienses, porém, logo assumiram a liderança da liga, manipulando-a em função de seus interesses econômicos particulares. De fato, de uma forma cada vez mais ostensiva, Atenas impôs seu controle sobre a confederação, intervindo nas cidades aliadas para instalar seu estilo de democracia, exigindo tributos pesados dos estados associados e utilizando boa parte dos recursos do tesouro para financiar suas obras públicas. Como não poderia deixar de ser, tal estado de coisas acabou por gerar insatisfação, e várias *pólis* partícipes da liga, como Corinto e Tebas, resolveram romper com a confederação e se associar a Esparta, a fim de recuperarem sua autonomia. O cenário para a Guerra do Peloponeso estava armado.

moralidade constituem domínios essencialmente interligados. Ora, feita essa observação e esgotada a questão geográfica, o Estrangeiro passa, em seguida, para a abordagem do segundo tópico que, a seu ver, possui uma importância decisiva no contexto do problema da fundação, a saber, a questão demográfica ou populacional. Com efeito, indaga ele, qual é o tipo de povo que fará parte da nova colônia (τις οἰ κατοικισόμενος ὄμι' ἢ ἡ λευκή ἐσται;)? Virá ele de toda a Creta, em virtude do fato de existir excesso de população nas outras cidades da ilha? Clíniás observa que sim, que tal será o caso, mas que populações provenientes de outras regiões da Grécia, sobretudo do Peloponeso, serão também bem-vindas e bem acolhidas como partícipes no processo de colonização. O Ateniense observa, então, que tal circunstância representa, para o legislador, um fator político ambivalente, pois, por um lado, ela se mostra inconveniente, mas, por outro, ela pode ser um elemento vantajoso. O ponto negativo em relação a uma população de colonos heterogênea, formada por povos de diferentes origens e procedências, é o fato de que tal população carecerá necessariamente de unidade política e amizade, por não possuir normas e tradições comuns. Será preciso, assim, aguardar um bom tempo para que uma certa união e solidariedade nela se originem. Em contrapartida, a vantagem oferecida por um grupo humano heterogêneo ao trabalho do legislador é que os povos que o constituem aceitarão mais facilmente as leis e costumes novos estatuídos pelos fundadores. Trata-se, pois, de uma situação inversa àquela que ocorre quando os colonos são formados por um só povo: possuindo as mesmas leis e as mesmas tradições, esse povo será unido e coeso. No entanto, em virtude de sua união e fidelidade às tradições comuns, ele se mostrará mais hostil à aceitação de leis novas. De qualquer forma, o que as dificuldades inerentes a essas situações evidenciam, segundo o Ateniense, é o fato de que a atividade legislativa e a fundação de cidades são, verdadeiramente, os meios mais completos para se pôr à prova o valor de um homem (Ἄλλ' οὐκ ἔστι νόμος ἐπινοήσῃ καὶ πόλιν οἰκισσοῦν πάντων τελευτῶν προῦς ἀρεθῶν ἀνδρῶν).¹⁹ Ou seja, na confrontação das duras e adversas circunstâncias das coisas políticas, o mero conhecimento parece não ser suficiente.

¹⁸ *Leis IV*, 707 d.

¹⁹ *Leis IV*, 707 e-708 d.

Clínias não compreende bem o que o Ateniense pretende dizer com essas últimas palavras. O misterioso protagonista do diálogo se vê, então, obrigado a lhe explicar que o que as contingências acima indicadas revelam é que nenhum homem jamais legisla sobre coisa alguma, mas que são sempre a fortuna e os acidentes mais variados da vida que, precipitando-se sobre nós de todas as formas, fazem todas as nossas leis (!Emellon levgein w̄ĩç ou*deivç pate a*nqrwvpwn ou*deVn nomoqetei`. tuvcai de kaiV sumforaiV pantoi~ai pivptousai pantoiwç nomoqetou`si taV pavnta h̄ĩmi`n). Por vezes, explica ele, é uma guerra que subverte o regime e transforma as leis; outras vezes, é a penúria oriunda de uma árdua pobreza. Poder-se-ia mesmo dizer que muitas inovações legislativas são o resultado da tentativa de fazer face à irrupção de epidemias e calamidades que ameaçam durar um tempo excessivo. Tendo em conta esses fatos, conclui o Estrangeiro, devemos, pois, afirmar que nenhum ser mortal jamais promulga leis (taV qnhtaVn meVn mhdevna nomoqetei`n mhdevn), e que todas as coisas humanas nada são além de vicissitudes e acasos (tuvcaç d'ei^nai scedoVn a@panta ta*nqrwvpina pravgmata). Tal é a instável realidade à qual se encontram sujeitas as artes do navegador, do piloto, do médico e do general.²⁰

As proposições do Ateniense, como se vê, enunciam de maneira contundente o poder devastador da fortuna sobre o mundo e o curso dos assuntos humanos, deixando claro a fragilidade de nossos conhecimentos – entre os quais se inclui, evidentemente, a legislação (nomoqhsiva) – quando confrontados com a força imprevisível das contingências que perturbam o movimento da história e do devir. Isso significa que o domínio das coisas humanas é não o domínio da ordem e da coerência, mas o terreno instável onde se desdobram acidentes e vicissitudes que escapam por completo à sabedoria do legislador. A *týkhe* impera sobre a vida humana, produzindo de forma aleatória e imprevisível os acontecimentos que determinam os destinos da vida política.

No entanto, uma tal afirmação do poder absoluto e devastador da fortuna sobre os negócios humanos apresenta problemas e, no limite, se revela mesmo extremamente desesperadora, pois, subordinando tudo à força obscura do acaso, ela acaba por esvaziar a arte em geral – e o saber legislativo em particular – de boa parte de sua consistência e

²⁰ *Leis IV*, 709 a-b.

eficácia, transformando toda ação em mera vaidade.²¹ Com efeito, se tudo, na história dos homens, é regido de forma aleatória pelos caprichos cegos da fortuna, se o devir no qual nos encontramos se encontra, por assim dizer, “abandonado”, então as artes perdem seu alcance ou efetividade, na medida em que o curso dos eventos que afetam a vida humana se mostra irredutível a qualquer tipo de controle ou previsibilidade. Uma tal visão nos conduz inevitavelmente a um profundo pessimismo quanto ao sucesso dos empreendimentos humanos no tempo, porquanto, em um mundo regido pelo acaso, todo projeto torna-se vão, toda empresa, fútil, o que nos entrega a um mudo desespero diante da opacidade das coisas. Nessas circunstâncias, talvez as coisas humanas não sejam realmente dignas de consideração e apenas a necessidade nos obrigue a nos ocupar delas.²² Ora, a fim de nuançar essas conclusões radicais e justificar uma provável eficácia do conhecimento humano – e, por aí, legitimar a possibilidade da empresa legislativa –, o Ateniense reconhece que talvez fosse conveniente retificar o ateísmo de suas primeiras proposições e assumir que o poder da *tykhe* não seja tão absoluto como foi afirmado antes. É o que ele faz na seqüência do diálogo, contrabalançando suas primeiras afirmações ao admitir a existência de um outro princípio que, ao lado da fortuna, atua sobre o curso do mundo: o deus.²² De fato, propugna ele, se há, decerto, alguma verdade no que foi afirmado antes, pode-se dizer também que “deus é que tudo dirige e que, com o deus, a fortuna e a ocasião favorável governam os negócios humanos em universal” (γενεσ μεν παντα, και μετα γενεσ τυχ και καιροσ, τα*νηρωπινα διακubernw `σι suvmpanta).

A nova colocação do Estrangeiro matiza, como se vê, a radicalidade e o ateísmo da afirmação inicial; no entanto, é preciso dizer ela não anula inteiramente a incerteza e a instabilidade que marcam a relação do homem com sua própria história, na medida em que,

²¹ Como esclarece N. Bignotto, *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998, p. 116, ao comentar essa passagem crucial: “A crença no poder do legislador fica assim abalada, quando confrontamos suas ações com o conjunto de determinações que compõem o mundo. Diante das condições reais da existência humana, Platão demonstra que seria mera vaidade acreditar que um homem qualquer poderia controlar o destino da existência de toda uma cidade”.

²² *Leis VII*, 803 b.

²² Mais uma vez, remetemos aos esclarecimentos de N. Bignotto, *O tirano e a cidade...*, loc. cit.: “Contudo, é preciso ver que a proposição anterior, que retira a responsabilidade do legislador, anula inteiramente o alcance de sua arte. Se nada pudéssemos fazer contra a força do acaso, de nada adiantaria o saber e a prudência, pois o mundo nos seria sempre estranho, desdobrando-se em formas sucessivas, segundo uma lógica impenetrável. Por isso, Platão nuança sua afirmação introduzindo um elemento decisivo: a divindade (...) O mundo passa então a ser governado por dois elementos: os deuses e o acaso”.

da perspectiva meramente humana, não é possível distinguir a ação do deus dos eventos produzidos pela fortuna: a referência à providência divina permanece, assim, uma referência ambígua ou problemática, o sentido dos acontecimentos históricos conservando seu caráter fundamentalmente misterioso e impenetrável. Não obstante isso, essa mesma colocação abre espaço para a existência de um mínimo de inteligibilidade no curso das coisas, visto que, no espaço instável da história, em que as vicissitudes do acaso não podem ser claramente diferenciadas de uma possível interferência do deus, o homem pode se agarrar ainda a um elemento fugidio a fim de alcançar a consecução de seus projetos, a saber: a ocasião oportuna (*kairon*). Fundado nessa frágil referência de inteligibilidade, o Estrangeiro julga, então, possível acrescentar aos dois elementos enunciados acima – o deus e a fortuna, *θεοῦ* e *τυχῆ* – um terceiro princípio: a arte (*ἑμμερωτέραν μὲν τριτὴν συγγνώμην ἔσται τοῦτοις θεῶν ἐπιπέσαι τεχνῆν*), pois, diz ele, quando estamos, por exemplo, no meio das turbulências provocadas por uma tempestade marítima, recorrer aos conhecimentos técnicos do piloto (*kubernhtikhv*), capaz de aproveitar o momento oportuno (*kairw`/*), é muito mais vantajoso do que deixar de fazê-lo. Ora, na visão do Estrangeiro, o mesmo raciocínio vale para todas as demais *téchnai*, e em particular para a legislação: de fato, em meio às turbulências da história, a contribuição fornecida pela arte de um bom legislador pode funcionar como a arte do piloto diante das intempéries do mar, sua contribuição não devendo, por isso, ser de modo algum desprezada. Segue-se daí que se um país deve reunir todas as condições favoráveis para fazer dos seus cidadãos homens felizes, é preciso que ele possua não somente o gênero adequado de território e de população, mas também um legislador que realmente participe da verdade (*τοῦν νόμον ἐπιπέσειν ἀληθείας ἐπιμένον*), pois apenas um tal legislador saberá se aproveitar das oportunidades oferecidas pela fortuna para criar uma boa ordem política.²³

Com o avanço dessas últimas considerações, o Ateniense reinsere no mundo a referência a uma certa possibilidade de sentido que, ainda que não nos seja totalmente acessível, fornece alguma coerência aos eventos mundanos, mitigando o desespero e o pessimismo da postura inicial, e garantindo, assim, à arte humana uma relativa eficácia.

²³ *Leis IV*, 709 b-c.

Desde que ela saiba agarrar o momento oportuno e cooperar com os desdobramentos por ele engendrados, a *téchne* pode, pois, fornecer uma real e efetiva contribuição aos empreendimentos humanos. Isso não significa, porém, para o Estrangeiro, que arte seja uma atividade onipotente e soberana: ao contrário, na medida em que a sua eficácia depende do advento de um elemento imponderável, o *kairós*, que, em cada caso, produz as condições mais favoráveis para a sua atuação, ela se encontra sujeita a algo de misterioso, que não pode ser inteiramente previsto e controlado. No caso particular da legislação, tal constatação nos conduz a admitir que o legislador não dispõe da história humana como de uma matéria plástica, completamente dócil à sua manipulação, e que a contingência e a imprevisibilidade devem ser consideradas, portanto, como fatores essenciais na delimitação de sua função política. O que implica a conclusão de que as possibilidades de ordenação do material histórico são, por conseguinte, limitadas, e que o controle da *téchne* legislativa sobre o curso dos negócios humanos (τᾶ*νηρωπινα πραγματα), subordinando-se à imponderável eventualidade do *kairós* ou da situação favorável, não é e não será jamais absoluto. Diferentemente do que pensará Maquiavel, as *Leis* julgam, portanto, que a Fortuna não pode ser completamente dominada ou subjugada e que a arte humana sempre terá de se confrontar com fatores imponderáveis que escapam às suas pretensões demiúrgicas.²⁴

Como é fácil ver, essa situação do legislador diante das vicissitudes da *týkhe* evoca de perto a posição do Demiurgo diante da necessidade cósmica (ᾶ*ναγκη) que domina a matéria primitiva no *Timeu*.²⁵ Em ambos os casos, com efeito, vemos que um agente

²⁴ Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. Chicago. The Chicago University Press, 1988, p. 439: “Unlike Machivelli, the Athenian continues to distinguish god from Fortuna, and continues to refer to the need for prayer; not for a moment does he suggest that human art or virtue could ever predict and control fortune”.

²⁵ De resto, os termos τυχη e ᾶ*ναγκη são empregados quase como sinônimos no vocabulário filosófico de Platão: ambos, de fato, servem para designar aqueles tipos de eventos ou fenômenos produzidos pela ação de causas cegas ou puramente mecânicas, que não obedecem a um plano ou desígnio racional preciso. Cf., por exemplo, *Leis* X, 889 c, onde Platão fala do que ocorre “por acaso, a partir da necessidade” (kata τυχην ε*χ ᾶ*ναγκης) e *Timeu* 46 e, onde as causas (αι*τιvai) que desencadeiam movimentos a partir da necessidade (ε*χ ᾶ*ναγκης) são identificadas com todas aquelas causas que, por terem sido separadas da inteligência (πᾶσαι μονωεισαι φρανησεως), produzem seus efeitos ao acaso e sem ordem (το τυχων ατακτων εβκavstote ε*χεργavzontai). É baseado nessas considerações conceituais elaboradas pelos diálogos que F. Cornford, *Plato's cosmology*, London, 1937, p. 166, pôde observar com correção que, em Platão, o acaso opõe-se não à necessidade, mas à intenção ou ao propósito (*purpose*). Ver, igualmente, sobre esse assunto, os comentários de L. Brisson,

inteligente encontra-se às voltas com a empresa de organizar uma realidade primária que, por ser afetada por uma força cega e imprevisível (*τυχῆ, ἀ*ναγκῆ*), mostra-se via de regra refratária ao influxo ordenador da razão e do conhecimento. Tendo em conta essa similaridade, somos então mais uma vez levados a admitir que a atuação do legislador humano diante da *τύχῆ* deverá, de certa forma, reproduzir a estratégia de ação seguida pelo Demiurgo divino diante da *ananke*: trata-se não de tentar suprimir o dado irracional, diluindo-o no elemento inteligível de uma ordem perfeita e absoluta, mas de buscar realizar o melhor possível com aquilo que ele pode nos oferecer, adaptando as exigências superiores do paradigma aos limites constitutivos do material a ser trabalhado.

Pois bem, na seqüência do diálogo, após ter reconhecido a importância decisiva do divino, do acaso e do *kairós* no plano das coisas humanas, o Ateniense estabelece então a necessidade da prece: não podemos distinguir de forma clara a ação da providência dos golpes da fortuna, mas isso não nos impede de pedir aos deuses seu auxílio na realização de nossos empreendimentos. A prece, porém, pressupõe que aquele que pede, saiba o que é o melhor para si mesmo, ou, por outra, a prece pressupõe discernimento e inteligência (*φρόνησις*); ela é, pois, perigosa para os ignorantes, e deve ser feita apenas pelos que sabem, pelos competentes.²⁵ E, de fato, o comportamento típico dos homens especializados em alguma arte consiste exatamente em saber pedir aos deuses a realização daquelas condições *caiológicas* que seriam mais favoráveis ao exercício de sua competência. Segundo o Ateniense, isso vale também para o caso do legislador, que deverá saber solicitar às divindades o advento daquela situação política auspiciosa que seria a mais propícia para a criação de um regime realmente ordenado e razoável. Ora – poder-se-ia perguntar – , qual situação política auspiciosa e privilegiada é essa pela qual o legislador deve fazer ardentemente suas preces e seus votos? De uma forma aparentemente paradoxal e surpreendente, o Estrangeiro considera que ela consiste antes de mais nada no encontro do legislador com um tirano, pois, diz ele, não há meio mais eficaz e mais rápido do que esse para se instaurar um bom regime. A cidade que tem à sua frente um governante tirânico é,

Platon. *Timée-Critias...*, p. 33 e J. Gould, *The development of Plato's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955, pp. 192-203.

²⁵ *Leis* III, 687 a-e.

assim, do ponto de vista da arte da legislação, aquela que apresenta as condições políticas mais adequadas e favoráveis para a instauração da melhor *politeia* possível. Tal tirano, porém, afirma o Ateniense, não pode ser um indivíduo comum ou vulgar, mas deve ser alguém dotado de certas qualidades naturais diferenciadas: é preciso que ele seja, de fato, um homem jovem, corajoso, possuidor de boa memória e de boa capacidade de aprendizado; ademais, é mister que ele possua também uma certa moderação – não a moderação superior, e que poderíamos dizer que equivale à sabedoria, mas a moderação entendida em sua forma ordinária, isto é, aquela que surge espontaneamente na alma das crianças e em certos animais, desde o momento do nascimento e que os torna capazes de saber usar dos prazeres de uma forma conveniente e sensata. Ora, arremata o Estrangeiro, se um tirano como esse vem a se encontrar, por um golpe de sorte favorável, com um legislador realmente digno de louvor, podemos dizer que o deus fez quase tudo o que ele costuma fazer quando quer que uma cidade seja feliz de uma forma especial (παύτα σχεδὸν ἀπεὶργασταὶ τῷ / γῆ / ἀπερὸ τῆς βουλῆς / διαφερόντως εὐ* πρὸς τὴν πόλιν).²⁶

Conforme notou argutamente Strauss, devemos conceder uma especial atenção aos enunciados contidos nessa passagem, pois o que o Estrangeiro exige aqui do tirano ideal lembra de perto o que Sócrates exigia na *República* do filósofo. Apenas, a única diferença consiste no fato de que Sócrates exigia também do filósofo atributos tais como a docilidade e o amor à verdade e à justiça, coisas que não são mencionadas pelo Estrangeiro no passo em questão. Strauss explica essa importante omissão argumentando que essas qualidades não são requeridas do bom tirano porque, sendo subordinado à autoridade do verdadeiro legislador, ele delas participa indiretamente ou “por procuração”. Ora, a consequência importante resultante dessa consideração é então a de que a figura do verdadeiro legislador identifica-se com a figura do filósofo, de forma que o Estrangeiro, ao descrever o perfil do tirano ideal, deixa-nos entrever a natureza do verdadeiro legislador.²⁷ A figura do

²⁶ *Leis* IV, 709 d-710 d. A idéia de que o aparecimento das melhores condições políticas para a realização da reforma da cidade depende de uma intervenção divina, isto é, do acaso, da sorte ou de algo que escapa ao controle e à previsão da arte humana, constitui uma idéia comum a outros textos platônicos. Assim, por exemplo, na *República* (VI 499 c; IX, 592 a) e na *Carta VII* (326 b; 327 e), a improvável coincidência entre poder político e filosofia é considerada como um evento extraordinário, dependente do concurso de “uma fortuna ou acaso divinos” (οἱ-α τυχεῖ, οἱ-α μοι-ρα).

²⁷ “Ce que le législateur exige du tyran nous rappelle ce que Socrate exige des philosophes; mais Socrate exige aussi du philosophe qu’il soit par nature plein de grâce et amoureux et apparenté à la vérité et à la justice. Ces

verdadeiro legislador é, assim, nessa perspectiva, a outra faceta da natureza do filósofo, a sua faceta política, por assim dizer, da qual podemos ter uma furtiva visão através da imagem do bom tirano.

Seja como for, a afirmação da tirania como a forma política mais apta para se efetuar a passagem à melhor *politeía* possível tem qualquer coisa de inusitado para o leitor dos diálogos, sobretudo se considerarmos que na *República* Platão a havia apresentado como o mais degradado e depravado de todos os regimes, definindo-a mesmo como a manifestação máxima da desrazão e da bestialidade no seio da cidade. No entanto, tal proposição se torna compreensível se levarmos em conta a diferença de contextos e percebermos que nesse momento das *Leis* Platão não está interessado em desenvolver uma tipologia axiológica dos regimes, a partir da qual as diferentes *politeiai* seriam escalonadas segundo sua maior ou menor excelência interna, mas, ao contrário, está tentando pensar *as condições políticas reais mais favoráveis para se efetuar fundação de uma cidade relativamente razoável e virtuosa*. Trata-se, pois, de uma consideração pragmática, voltada para a eficácia e inspirada de um certo realismo político, e não de uma reflexão normativa, fundada em princípios axiomáticos.²⁸ Ora, desde uma perspectiva mais pragmática, a tirania pode se mostrar efetivamente como um meio adequado aos desígnios de um legislador competente, porquanto ela dispõe de uma característica decisiva que falta às outras formas políticas conhecidas: a concentração do poder nas mãos de um único homem. É o que o Ateniense observa na continuação do debate, ao dizer que a um tirano que quisesse revolucionar os costumes e as leis de uma cidade não seriam necessários nem muito esforço nem muito tempo, pois, dispondo de uma autoridade extraordinária, ele poderia vencer mais facilmente as eventuais resistências da população às mudanças políticas projetadas, impondo novos

dernières qualités ne sont pas requises du type supérieur de tyran, pouvons-nous supposer, parce qu'il est subordonné au législateur, et qu'il participe donc par procuration de ces qualités. Mais cela signifierait que la nature du véritable législateur doit être la même que la nature du philosophe et que par conséquent, en parlant de la nature du tyran, l'Athénien laisse pressentir la nature du véritable législateur." (L. Strauss, *Argument et action des Lois...*, p. 101)

²⁸ Cf. A. Castel-Bouchouchi, *Platon, Les Lois* (extraits). Paris: Gallimard, 1997, p. 335, n. 32: "Les Lois ont l'originalité, par rapport aux autres dialogues de Platon (notamment *Le Politique*), d'appeler le tyran par son nom et de prendre nettement sa défense au nom de l'efficacité. Il faut bien voir, toutefois, que l'Athénien, soucieux de faire percevoir à son interlocuteur les avantages de la tyrannie, la présente dans sa neutralité, c'est-à-dire indépendamment de toute référence au bien et au mal, et abstraction faite de toute finalité. La tyrannie (n'est (qu')) un pur moyen dépourvu de tout contenu assignable: c'est la garantie de l'efficacité, ce qu'il y a de plus rapide et de plus efficace pour le législateur".

valores e práticas, seja através de seu próprio exemplo, seja através da distribuição de prêmios e de honras, seja através do uso da força (recurso aplicável no caso daqueles cidadãos que se mostrassem mais recalcitrantes). Um bom tirano, em virtude do grande poder e da força que concentra em suas mãos, pode, pois, romper com mais rapidez com os velhos usos e hábitos que vigoram em uma comunidade, operando de forma eficaz aquelas transformações institucionais que possibilitam a instauração do melhor regime.²⁹

Explorando essa linha de raciocínio, o Estrangeiro chega, assim, à conclusão de que o nível de dificuldade envolvido no ato de se alterar um dado regime varia de acordo com o número de governantes que lhe é inerente, o que implica que quanto mais extenso for o corpo de soberanos (ou seja, quanto mais distribuído se encontrar o poder) mais complicada se torna a situação para a criação de uma boa ordem política. Clínius julga ter compreendido o raciocínio desenvolvido pelo Estrangeiro e afirma que, de acordo com o que foi afirmado, os regimes podem então ser classificados, de acordo com a menor ou maior dificuldade que oferecem à mudança, na seguinte ordem: em primeiro lugar, a tirania, forma de governo que, apresentando a maior concentração de poder, constitui igualmente o meio mais rápido e mais simples para se instalar um bom sistema político; em segundo lugar, a oligarquia, regime em que a autoridade política, encontrando-se nas mãos de um grupo, oferece já uma maior resistência à transformação; e, por último, a democracia, sistema político que distribui o poder às massas e em que as mudanças são, portanto, muito mais difíceis. O Ateniense, porém, curiosamente, corrige a classificação de Clínius e considera que o maior obstáculo à instituição do melhor regime é constituído não pela democracia, mas pela oligarquia, pois, a seu ver, é numa oligarquia que um número expressivo de pessoas detém, com mão de ferro, a posse do mando e da autoridade, opondo-se de maneira obstinada a qualquer modificação nos costumes e leis instituídos. Como viu Saunders, subentendida nessa correção do Estrangeiro parece estar a idéia de que o que uma *politeía* estabelece *de jure* como forma ou sistema de governo não corresponde necessariamente à situação política real ou *de facto*, o que implica que o *poder formal* em um regime nem sempre se confunde com o *poder efetivo*.³⁰ Desde esse ponto de vista, é, pois, bastante provável que

²⁹ *Leis IV*, 711 b-c

³⁰ Cf. T. Saunders, *Plato. The Laws...*, p. 167, n. 13

numa democracia o poder efetivo esteja concentrado nas mãos de menos pessoas (os oradores mais talentosos e habilidosos, que atuam como demagogos) do que em uma oligarquia, onde o grupo dos homens ricos mantém as prerrogativas do mando e do governo de modo inflexível. Isso nos leva à conclusão de que a oligarquia é um regime mais sólido e estável que a democracia, e que como tal ela apresenta, por conseguinte, maiores dificuldades para ser transformada ou modificada.³¹

Arrematando seu discurso, o Ateniense afirma então que a possibilidade de mudar um regime vem à tona sempre que em uma cidade um verdadeiro legislador chega, por um feliz acaso, a compartilhar com os mais poderosos a prerrogativa da autoridade, e que essa mudança será tanto mais rápida e fácil quanto menor for o número dos poderosos, como nos mostra de forma exemplar o caso da tirania. Evidentemente, na medida em que seu advento depende de uma coincidência produzida por uma sorte divina, o encontro do legislador com o bom tirano nos mostra uma situação limite, que escapa, como tal, ao controle da arte política ou legislativa, deixando o aparecimento do melhor regime na dependência de um elemento de certa forma imponderável. Mas o Ateniense considera que, apesar de seu caráter problemático, uma tal coincidência não é de todo improvável: segundo ele, há uma outra situação propícia para a efetivação de mudanças políticas que é ainda mais rara ou difícil que as anteriores, mas que, quando ocorre, é causa de infinitos bens para a cidade na qual ela se realiza: trata-se do caso em que um amor divino pela moderação e pela justiça nasce nos indivíduos responsáveis pelo governo da cidade, seja esse governo monárquico, aristocrático ou oligárquico. Imaginando uma situação ainda mais auspiciosa, o Ateniense considera ainda que esse amor pela moderação e pela justiça pode nascer também em um único homem poderoso, que, além das qualidades mencionadas, seja igualmente dotado de uma privilegiada capacidade de persuadir. E para ilustrar esse ponto, ele evoca o exemplo de Nestor, figura célebre por seus dons oratórios, mas que também se destacava por sua indiscutível temperança. Com essa nova colocação, o Estrangeiro pretende assim nos mostrar que o legislador não depende totalmente dos favores de um tirano ideal para instaurar as reformas políticas desejadas: ao contrário, a força do discurso de um orador temperante e competente pode, às vezes, substituir a força ostensiva de um governo

³¹ *Leis IV*, 710 d-711a.

tirânico. É verdade que, como reconhece imediatamente o Ateniense, o advento de uma tal condição é também muito improvável, de vez que homens como Nestor parecem pertencer irrevogavelmente ao passado, e não ao presente. O que nos leva mais uma vez à conclusão de que a fundação de um bom regime, exigindo o aparecimento de condições que, de uma forma ou de outra, escapam ao controle do legislador e dependem do acaso, envolve dificuldades práticas quase insuperáveis. Nesse sentido, a reflexão sobre as situações políticas mais propícias para a criação de uma cidade ordenada parece assim tornar novamente patente a força obscura da fortuna sobre o curso da história, desembocando mais uma vez numa espécie de silencioso desespero: há, no plano das coisas humanas, uma opacidade ou mistério fundamental que é irreduzível ao saber do legislador, o que restringe radicalmente o alcance e eficácia de todo planejamento político, fazendo com que nossas expectativas em relação às possibilidades de transformação da sociedade devam ser sempre moderadas. Diante desse desespero, no entanto, é preciso que o legislador exercite uma certa coragem, e é precisamente esse fato que faz do ato de legislar a melhor maneira de pôr à prova o vigor e a força de um homem (ἀ*ρεθῆν ἀ*νδρῶς).

4.3. O mito de Cronos e a determinação do estatuto teológico da lei

Após estabelecer essas questões relativas às condições políticas mais favoráveis ao estabelecimento do bom regime, o Ateniense afirma curiosamente que todo o seu discurso foi enunciado sob a forma de um mito, devendo ser aceito, por isso, como uma espécie de oráculo.³² No vocabulário platônico, como é sabido, o termo mito muitas vezes designa o discurso conjectural, aproximativo, marcado pela probabilidade e pelo inacabamento. Referindo-se à discussão anterior como um *mythos*, Platão provavelmente quer deixar claro o caráter provisório e mesmo lacunar de todas as suas considerações acerca das contingências mais propícias ao ato de fundação ou reforma de uma cidade, ressaltando o

³² *Leis IV*, 712 a

fato de que riscos e incertezas são elementos inevitavelmente inerentes a qualquer empresa legislativa concreta. O que mais uma vez torna explícito o ponto de vista platônico de que a vida política, sendo constituída por elementos imponderáveis, não obedece a uma lógica precisa e transparente, mas apresenta oscilações e variáveis que escapam às pretensões de uma racionalização total.

Ora, estabelecidos esses pontos acerca das melhores condições para a fundação da cidade, o Estrangeiro retoma o fio da discussão e, levando adiante o debate, interroga seus interlocutores acerca de qual deve ser a forma política a ser implantada na nova colônia (*AllaV tivna dhv pote politeivan e!comen e*n nw`/ th`/ povlei prostavttein:). No intuito de tornar essa questão mais nítida, ele pergunta aos seus companheiros qual é, dentre todos os regimes existentes (democracia, oligarquia, monarquia, tirania), aquele adotado por suas respectivas comunidades. Megilo se mostra confuso diante de tal pergunta e confessa que não sabe qual nome deve ser atribuído ao regime lacedemônio (thVn e*n Lakedaivmoni politeivan ou*k e!cw soi fravzein ou@twç h@ntina prosagoreuvein au*thvn dei`), de vez que, segundo ele, Esparta apresenta uma estrutura política complexa: com efeito, o extraordinário poder dos éforos se assemelha por vezes a uma tirania; mas há também elementos democráticos (sorteios de cargos) e aristocráticos (a gerusia) e mesmo uma monarquia hereditária, o que torna, portanto, extremamente difícil definir, a partir de uma única denominação, a forma política da *politeía* espartana. Clínia afirma que se sente na mesma dificuldade ou embaraço (pavnu a*porw`) que seu colega quando se trata de definir o regime cretense.³³

O Ateniense felicita então o espartano e o cretense por suas respostas, e afirma que eles se encontram em tal dificuldade precisamente porque os regimes aos quais pertencem são regimes verdadeiros ou genuínos (!@ntwç gavr, w^ a!ristoi, politeiw`n metevcete). As outras formas políticas mencionadas, prossegue o Ateniense, não são regimes verdadeiros, mas apenas formas de administrar as cidades (a@ç deV w*nomavkamen nu`n, ou*k ei*siVn politeivai, povlewn deV oikhvseiç),³⁴ onde uma parte da comunidade é dominada e escravizada por outra (despozomevwnn te kaiV douleuousw`n), recebendo cada uma dessas formas de administrar uma

³³ *Leis* IV, 712 c- e.

³⁴ Sigo aqui a sugestão de T. Saunders, *Notes on the Laws of Plato*. London: University of London, Institute of Classical Studies, 1972, p. 17, para quem o termo oi*khvseiç, nessa passagem, significa provavelmente não “habitações” ou “moradas”, mas “formas de administração”.

denominação de acordo com a parte da população que aí exerce a dominação. Ou seja, democracia, aristocracia, oligarquia, monarquia não passam de despotismos disfarçados, baseados numa espécie de violência organizada; o único regime digno desse nome é o regime misto, que, mediante a elaboração de um sistema político compósito, mescla os princípios inerentes às várias formas de distribuição do poder. Trata-se, bem se vê, do mesmo ensinamento político desenvolvido amplamente através da narrativa mítico-histórica do livro III, e que o diálogo recupera aqui, de forma alusiva, no contexto de uma discussão sobre qual sistema político conceder a uma cidade no ato da fundação. Mas o Estrangeiro parece, agora, querer ir pouco mais longe e conceder a essa formulação política uma sanção transcendente e supra-histórica, mediante a elaboração de uma justificativa de caráter teológico que conceda um fundamento mais sólido ao modelo institucional proposto.

É o que nos mostra a continuação do diálogo, em que o Estrangeiro afirma que se é necessário definir os regimes de Esparta e de Creta a partir de uma denominação, vale mais dar-lhes o nome do deus que verdadeiramente reina como déspota sobre os homens dotados de razão (τοὺ τῶν ἀληθῶς τῶν τοῦ νόου ἐκόντων δεσποζόντων θεοῦ ὀνόματι ἐπιπέσει).³⁵ Por outras palavras, o melhor regime é o governo soberano e absoluto não de um homem ou do povo, mas da própria divindade. Isso significa, portanto, que, na perspectiva do Ateniense, às diversas formas de despotismo humano, que são os regimes puros ou sem mistura, a única alternativa legítima consiste em contrapor uma forma superior de despotismo, o despotismo do deus, pois é nele que encontramos a coincidência entre o máximo poder e a mais elevada sabedoria.³⁶ Desnecessário é dizer que a afirmação desse princípio, nesse momento da discussão, é decisiva, pois ela torna finalmente explícito um elemento que se afirmará como cada vez mais fundamental na economia das *Leis*: a relação

³⁵ *Leis* IV, 713 a

³⁶ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 102. Platão utiliza verbo *despovzw* (literalmente, “governar despoticamente”), para designar tanto a forma de governo dos regimes não-mistos quanto a forma de governo do deus, o que indica que ele realmente visava, com esse procedimento, contrapor duas formas distintas de despotismo: uma humana, outra divina. Muitas traduções perdem, no entanto, o sentido dessa contraposição, ao traduzirem o verbo *despovzw*, no passo referente ao deus, de uma forma fraca, como simplesmente “reinar”, “governar” ou “ser soberano”. Assim, por exemplo, a versão italiana de R. Radice, que verte o texto da seguinte forma: “Ma se proprio in questo modo si doveva dare il nome della vostra Città, tanto valeva attribuirgli il nome del dio che realmente há *la sovranità* sugli uomini di senso”. Também Des Places incorre no mesmo erro: “Mais si c’est un pouvoir de ce genre qui doit valoir à la cité son titre, il faut prononcer le nom du dieu *qui règne en vérité sur les êtres en possession de leur raison*”. Mais uma vez, a versão de Pangle

essencial entre política e religião. Para o intérprete do diálogo, a principal consequência resultante dessa perspectiva teológica é, sem dúvida, a constatação de que o legislador funcionará, no interior da cidade, como uma espécie de profeta ou arauto do deus, assumindo a função privilegiada do indivíduo responsável pela mediação entre a lei divina e a vida dos homens. Evidentemente, a fim de esclarecer plenamente esse ponto central da obra, a tarefa hermenêutica que importa então realizar consiste, antes de mais nada, em compreender qual é o estatuto do deus que é afirmado como garante supremo do regime, explicitando, por aí, qual é o verdadeiro significado de relação que se estabelece entre ele e o legislador no processo de elaboração e instituição das leis.

Clínias, no entanto, parece não se dar conta dessa problemática e se mostra mais curioso por saber qual é esse deus ao qual se refere o Estrangeiro (Ἰνὸς δ'οὐδὲ θεοῦς;) Para responder à indagação de Clínias e tornar mais clara sua concepção do que é um governo divino, o Ateniense julga que é preciso recorrer ainda uma vez a um mito (μυθῶν/ smikrav g'elti prōscrhstevon). Tal mito, como se sabe, é exatamente o mito da era de Cronos,³⁷ que o Estrangeiro explica da seguinte forma: segundo uma velha tradição transmitida até nós (ἡμῶν τοῖνυν παράδεσφμεσα),³⁸ houve, em eras recuadas, que antecederam a formação das cidades surgidas após o dilúvio, um governo legendário (ἀρχήν), a saber, o governo de Cronos, que instituiu entre os homens um regime de vida absolutamente feliz e próspero, do qual as melhores organizações atuais não são senão uma imitação (μίμημα). A razão desse estado de coisas (ἔστι δὲ τούτων αἰτία), conta-se, estava no fato de que Cronos, sabendo, como já foi explicado, que nenhuma natureza humana é capaz de administrar os seus assuntos de forma autocrática sem se encher de desmedida e injustiça (Ἰσχυρῶν οὐκ ἔστι Κρονῶς, κατὰ τὴν ἡμετέραν διήγησιν, οὐδὲν ἀνεπιεικῶς οὐδὲν ἀδικῶν τὰ ἀνεπιεικῆ καὶ ἀδίκῃ διαίκαται).

se apresenta como a mais fiel: “If one ought to name the city in this way, then one must use the name of the god who truly *rules as despot over* those who possess intellect”.

³⁷ O mito de Cronos que vai ser exposto neste momento das *Leis* é, na verdade, uma breve recapitulação do mesmo mito que é desenvolvido de uma forma mais extensa e minuciosa no *Político*, 268d ss.

³⁸ O termo ἡμῶν designa, em Platão, de um modo geral, “palavra”; mas essa palavra pode se manifestar seja como palavra divina transmitida aos homens (e então *phéme* é “revelação”), seja como palavra coletiva transmitida de geração a geração (e então *phéme* é “tradição”). Cf. sobre isso L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Éditions la découverte, 1994, p. 39-40. É interessante notar também que o verbo empregado por Platão nesta passagem, παράδιδωμι, na sua forma passiva παράδεσφμεσα, é o mesmo verbo que serve de base para a formação de uma outra palavra grega para tradição: παράδοσις.

au**tokravtwr pavnta, mhV ou*c ulbrewç te kaiV adikivaç mestou`sqai*),³⁹ estabeleceu como reis e chefes das cidades não homens, mas seres de uma raça mais divina e superior, os demônios (e*fivsth *tovte basilevaç te kaiV al:rcontaç tai`ç povlesin hēmw`n, ou*k a*nqrwvrouç a*llaV gevnouç qeiotevrou te kaiV a*meivnonaç, daivmonaç*), tal como nós hoje fazemos com os nossos rebanhos: com efeito, nós não colocamos bois à frente de bois, ou cabras à frente de cabras, mas exercemos nós mesmos nossa autoridade sobre esses animais, de vez que somos criaturas superiores a eles. Ora, complementa o Ateniese, assim também o deus, movido por seu amor pela humanidade (οἱ θεοὺς ἀγαπᾷ καὶ φιλοφρονεῖ τὸν ἄνθρωπον), instituiu, àquele tempo, a raça superior dos demônios como nossos governantes (τοὺς θεοὺς ἀμείνων ἡμῶν ἐφίεσθαι τὸν τῶν δαίμωνων), o que se revelou de grande benefício para nós, pois, assumindo nosso cuidado (ἐπιμελούμενον ἡμῶν) e nos propiciando paz, respeito, boa ordem e abundância de justiça (εὐφροσύνην τε καὶ αἰδωὴν καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφρονίαν δίκη ἰσοπέθειν), eles tornaram a raça dos homens feliz e sem sedições (ἀστάσιστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀφροσύνην).⁴⁰

³⁹ A frase *καθ' ἑαυτὴν ἡμεῖς διελθούμεθα*, “como expusemos antes”, remete sem dúvida a *Leis* III, 691 c-d, onde o Estrangeiro já havia avançado a idéia de que a posse do poder absoluto comporta sempre um risco de desmedida e injustiça para a alma humana.

⁴⁰ *Leis* IV, 713 a-e. Ver também *Político*, 271 c-272 b. Na língua grega tradicional, *daimwn* era um velho termo para “divindade”. A palavra ocorre em Homero, por exemplo, designando seja algum deus particular, seja, de uma forma mais abstrata, algum poder divino capaz de interferir no curso do mundo ou na vida humana. Na terminologia mítica de Platão, porém, os *daimoneç* não são, como se sabe, deuses propriamente ditos, mas sim seres intermediários (*metaxuv*), que se situam entre os deuses e os homens. Essa concepção aparece, de certa forma, nesse trecho das *Leis* que acabamos de citar, mas a sua enunciação mais explícita é fornecida, sem dúvida alguma, num célebre passo do *Banquete*, onde Diotima, tentando mostrar a Sócrates a natureza de Eros, define-o como um demônio, e explica que esse gênero de ser, não sendo nem humano nem divino, serve de intermediário entre ambos. Tal é assim, segundo Diotima, por que deuses e homens não podem se comunicar diretamente, e necessitam, pois, da intercessão dos *daímones* para estabelecer suas relações. Dessa forma, conclui Diotima, os demônios preenchem, pois, o vazio que separa os mortais dos imortais, e realizam a unidade de todo o universo (cf. *Banquete*, 202 d-203 a). Na função de seres intermediários, os demônios podem ser compreendidos nos diálogos de diversas formas: ora eles aparecem como esses gênios tutelares ou protetores que são atribuídos pelos deuses a cada homem, e que velam pela sorte dos indivíduos desde o momento de seu nascimento até a morte. Cf. *Fédon*, 107 d; *República* X, 617 e (o termo grego para felicidade, *eu*daimwniva*, deriva certamente daí: o homem feliz [*eu*daimwn*] é aquele que está sob a tutela de um bom *daímon*); ora eles são concebidos como esses pastores que, conforme a passagem das *Leis* mencionada e o mito do *Político*, são estabelecidos por Cronos como responsáveis pelo cuidado do rebanho humano, funcionando como representantes ou comissários dessa divindade particular. Mas, curiosamente, Platão considera que a própria alma humana, no que ela tem de superior – o intelecto ou razão – pode ser qualificada como um *daímon*. Com efeito, em *Timeu* 90 a, o protagonista desse diálogo afirma que a espécie mais importante de alma, a alma racional, que habita no vértice do corpo humano e que da terra se eleva até os céus, nos foi concedida pelo deus como um *daímon*, o que manifesta que somos uma planta celeste e não terrestre. Segundo *Timeu*, decorre daí que o homem que deseja ser realmente feliz (*διαφερόντως εὐδαίμονα εἶη*) deve se esforçar por venerar sobretudo esse *daímon* que habita em seu íntimo (*τὸν δαίμονα σὺννοῖκεν*),

Pois bem, qual o sentido dessa descrição mitológica? Qual a significação teórica contida nas entrelinhas dessa lenda? Para o Estrangeiro, o que *lógos* afirma através desse enunciado mítico (Levgei dhV kaiV nu`n ou\$toq aq lavgoq), nisso se servindo da verdade (a*lhvqeiva/ crwvmenoq), é que, nas cidades onde governa não um deus, mas um ser mortal (wq q a sw n a!n povlewn mhV qeoVq a*llaV tiq a!rch/ qnhtovq), não há escapatória dos males e das penas (ou*k elstin kakw`n au*toi`q ou*deV povwnn a*navfuxiq), de forma que a única forma de remediar essa indignação consiste em nos esforçarmos por todos os meios possíveis por imitar a vida na época de Cronos (mimei`sqai dei`n hqma`q oiletai pavsh/ mhcanh/` toVn e*piV tou` Krovnu legovmenon bivon). E realizamos essa imitação do pastoreio divino, segundo o Estrangeiro, obedecendo a tudo aquilo que há em nós de imortal, seja vida pública, seja na vida privada, e dando o nome de lei àquilo que é dispensado pela razão (thVn tou` nou` dianomhVn e*ponomavzontaq novmon).⁴¹ As leis são, assim, decretos derivados da razão, e na medida em que a razão é o que há de mais divino e imortal em nós, isto é, na medida em que a razão é o nosso verdadeiro *daímon*, para usarmos a terminologia do *Timeu*, a soberania da lei é o princípio político que deve fazer as vezes do governo divino no mundo presente.

Evidentemente, o pressuposto fundamental por detrás dessa consideração é a idéia de que o reino de Cronos passou e de que, no atual estado de coisas, em que não há mais um governo direto da divindade sobre a vida humana, os homens devem, portanto, se responsabilizar pela condução de seu próprio destino.⁴² O desaparecimento dos deuses, sem dúvida, revela todo o desamparo dos homens, sua sujeição à influência obscura da injustiça e da desmedida. No entanto, mesmo na ausência do deus, julga o Ateniense, podemos

cultivando o amor pelo conhecimento e pelos pensamentos verdadeiros, e alcançando, por aí, uma certa imortalidade – na medida em que tal é possível aos humanos (90 b-c. Platão evidentemente explora com esse pensamento a relação semântica e etimológica entre *daímon* e *eu*daimoniva*). Cf. sobre essas questões, O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*. Paris: E. de Boccard, 1945, pp. 134-139

⁴¹ O Estrangeiro, através de um jogo de palavras intraduzível, deriva etimologicamente o termo lei (*novmoq*) de intelecto ou razão (*noy`q*). Mas, como admite a maioria dos tradutores, trata-se de uma etimologia fantasista, à semelhança daquelas elaboradas pelo *Crátilo*, porquanto não há nenhuma evidência filológica da conexão *novmoq*-*noy`q*. Já a aproximação estabelecida na passagem entre *novmoq* e *dianomhV*, “distribuição”, “partilha”, é filologicamente correta, de vez que ambos os termos remontam provavelmente a *nevmein*, “distribuir”, “partilhar”, segundo o uso ou a conveniência. De acordo com Bouchouchi, *Platon. Les Lois...*, pp. 340-341, n. 47, o substantivo *dianomhV* poderia ser lido, nesse sentido, como aquilo que é repartido (*diav*) de acordo com a lei (*novmoq*). Sobre a relação *novmoq*-*nevmein*, ver P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968, pp. 742-744.

⁴² Cf. *Político* 273 e- 274 e.

imitar a perfeição da vida na época de Cronos e neutralizar relativamente o poder da injustiça e do mal, porquanto o governo das leis estabelecidas pelo intelecto é capaz de funcionar como um adequado sucedâneo mimético da excelência da soberania divina. A necessidade do *nómos* como instrumento de organização da vida política se explica, assim, em função da fuga dos deuses e do desaparecimento do que seria um governo perfeitamente justo e ordenado. Isso significa que, para o Estrangeiro, a lei, enquanto imitação de uma norma divina determinada pela razão, mostra-se como algo dotado de uma ambigüidade fundamental: ao mesmo tempo em que ela evidencia a ausência do deus e a indignância da condição humana, ela é aquilo que pode reproduzir a exemplaridade do governo divino no plano da história dos homens. Ora, a compreensão da lei como instrumento de imitação do governo do deus ajuda-nos a ver em que sentido deve ser entendida a origem divina do *nómos*: a lei é divina não porque nasce de um diálogo direto do legislador com o deus, isto é, através de uma revelação (como se pensava que era o caso para as leis cretenses, instituídas por Minos), mas pelo fato de ser estabelecida pelo $\mu\upsilon\sigma$, princípio supremo que em nossa natureza constitui o que mais se assemelha ao deus. Fora desse governo da lei instituída pela razão, conclui o Ateniense de forma categórica, não há possibilidade de salvação para a cidade ($\mu\upsilon\sigma$ *k elsti swthrivaç mhcanhv).

É interessante notar que essa discussão das *Leis* a favor da soberania da lei retoma e reproduz, de certa forma, de uma maneira mais concisa, o mesmo argumento desenvolvido em outro momento pelo *Político*. Com efeito, nesse último diálogo, a melhor *politeía*, o único regime verdadeiramente reto ($\mu\sigma$ *rghv movnh politeiva) era definido como o *imperium legibus solutum* do sábio, isto é, como o governo absoluto e totalmente livre de leis ($\alpha\lambda\epsilon\upsilon\sigma\tau\omicron\mu\omega\mu\eta\iota$) do homem possuidor da verdadeira ciência política ($\text{politikhv episthvnh}$).⁴³ Todas as demais formas políticas existentes, quando comparadas com esse governo absoluto do sábio, não eram vistas senão como facções corrompidas. No entanto, a argumentação do *Político* reconhecia igualmente o caráter extremamente problemático desse governo absoluto e sem leis do sábio e, no limite, via nele algo dificilmente realizável, de vez que, nas condições históricas atuais, em que temos o governo de homens e não de deuses, o exercício do poder absoluto comporta sempre, para o homem, o risco da corrupção e,

⁴³ Cf. *Político* 292 d- 293 e.

portanto, da tirania. Daí a conclusão do diálogo de que é necessário, então, instituir, no interior da cidade, os códigos escritos (*grammata*) como princípio alternativo de governo, estabelecendo, ao mesmo tempo, o melhor regime, o *imperium legibus solutum* do sábio, como um paradigma transcendente a ser imitado pelas normas jurídicas que regulamentarão a vida civil.⁴⁴

Pois bem, se deixamos de lado as particularidades inerentes a cada diálogo e se assimilamos o governante ideal do *Político* ao pastor divino da era de Cronos, o que se percebe em ambas as argumentações é que a lei aparece, em cada caso, como um mecanismo de substituição, como um sucedâneo de algo divino e perfeito, que, não encontrando lugar neste nosso mundo, tem que funcionar como um paradigma ou modelo puramente racional proposto à imitação do legislador humano. Ou seja, a necessidade da existência da lei deriva sempre, nos diálogos, da constatação das imperfeições inerentes à vida política concreta e à natureza humana, do reconhecimento, enfim, da própria finitude do devir, cujas vicissitudes permanecem sempre refratárias a qualquer tentativa de racionalização absoluta. Mas se a lei é um índice da precariedade ontológica do devir e da condição humana, ela é também o remédio que se mostra mais eficaz para minimizar as imperfeições ou mazelas oriundas dessa precariedade. O que nos leva mais uma vez à consideração de que a lei, na ótica platônica, mostra-se como algo dotado de uma profunda ambigüidade, visto que ao mesmo tempo em que ela indica a ausência do divino ou da pura razão entre nós, sua soberania pode ser vista como o mecanismo que de certa forma faz as vezes desses princípios no plano da cidade. A conclusão a que se chega a partir disso é, então, que a reflexão sobre a necessidade da lei é, na verdade, uma reflexão sobre os limites constitutivos da política e das coisas humanas, de forma que seu resultado final consiste em evidenciar o fato de que a história dos homens, sendo perturbada pela possibilidade do mal e da corrupção, representa sempre algo aquém de uma racionalidade perfeita.

Ora, o ideal de um governo da lei, no entanto, observa o Ateniense das *Leis*, não é um ponto pacífico, mas constitui um princípio questionado por alguns homens que, considerando que as leis são princípios relativos ou variáveis de acordo com as diversas

formas de governo instituídas (monarquia, oligarquia, democracia), julgam que toda legislação política tem em vista não a guerra ou a virtude completa, mas simplesmente o interesse da autoridade estabelecida, visando, assim, conservá-la ou preservá-la de revoluções. Segundo o Estrangeiro, assumindo uma tal perspectiva, a conclusão em que esses homens finalmente desembocam é a de que o justo nada mais é do que o interesse do mais forte (τοῦ τοῦ κρείττονος συμφέρον). Como viu Strauss, através desse enunciado, o diálogo nos mostra como que *en passant* que o problema do fim da legislação se confunde, de certa forma, com o problema da justiça, o que implica que a questão fundamental que mobiliza a argumentação das *Leis* é e não é a mesma que a da *República*: com efeito, ela é a mesma na medida em que o tema da lei parece remeter ao tema da justiça; mas ela não é a mesma porque, na *República*, a vida justa é identificada com a vida filosófica, e a filosofia, como já sabemos, não é um assunto adequado para ser trabalhado com homens como Clínias e Megilo.⁴⁵ Clínias, de qualquer forma, reconhece não compreender bem o significado do que foi dito, o que obriga o Ateniense a explicitar melhor a tese em questão. Ele explica então que, de acordo com o que dizem alguns, todas as leis são instituídas nas cidades pelo poder ou autoridade vigente (ἵκνεται δὴ πού, φασίν, τοῦς νόμων ἐ*ν τῷ / πόλει ἐκαστῷ τοῦ κράτους). Ora, o poder vigente varia de acordo com os regimes, mas em cada sistema político ele institui a legislação em função de seus próprios interesses, determinando o que lhe convém como o que é justo. Segue-se daí que a justiça se identifica, em todos os casos, com a mera conformidade aos preceitos da lei estabelecida pelo poder local, de forma que se alguém transgride o que prescreve a norma legal, esse alguém será punido como injusto pelo legislador. Tal é, conclui o Ateniense, o significado da definição dada acima, e que constitui um dos sete títulos de governo enumerados em um momento

⁴⁴ *Político* 298 b–302 d.

⁴⁵ Cf. L. Strauss, *Argument et action des Lois...*, p. 103: “le juste ou le droit est l’avantage du plus fort. On nous dit ici, pour ainsi dire en passant, que l’ensemble de la question de la législation se confond avec la question de ce qu’est la justice: la question fondamentale des *Lois* est et n’est pas la même que la question fondamentale de la *République*, elle n’est pas dans la mesure où la vie juste au sens strict est la vie philosophique, et que la vie philosophique n’est pas un sujet de conversation convenable avec Kleinias et Megillos”.

anterior da discussão (o direito do mais forte de governar sobre o mais fraco), o qual, aliás, foi elevado à categoria de lei da natureza por Píndaro.⁴⁶

Para o Estrangeiro, no entanto, esse argumento relativista, apesar de sua aparente coerência, tem um alcance limitado e não esgota inteiramente o problema da natureza da lei, de vez ele se mostra válido apenas quando aplicado aos regimes convencionais que, conforme foi observado antes, não são regimes propriamente ditos, mas tão-somente formas de despotismo, em que uma parte da cidade subjuga com mão de ferro as demais. Mais ainda: na perspectiva do Ateniense, os habitantes desses sistemas políticos convencionais não merecem nem mesmo ser qualificados de cidadãos, mas sim de partidários facciosos (*stasiwvtaç a*ll'ou* polivtaç touvtouç favmen*), o direito que se lhes atribui devendo ser assim compreendido como uma simples pretensão vazia. Ora, em contraposição a esse estado de coisas, é preciso dizer que o que faz com que uma lei seja legítima ou correta é o fato de que ela seja instituída em função do interesse comum de toda a cidade (*o*rqouVç novmouç ... o@sai ... sumpavshç th`ç povlewç e@neka tou` koinou` e*tevqesan*), e não em função das prerrogativas de uma classe em particular. Isso significa que a criação da lei obedece, sim, a um interesse, como querem os arautos do direito do mais forte, mas esse interesse não é o interesse limitado de um grupo: pelo contrário, ele se identifica com o interesse de toda a coletividade (*taV koinavn th`ç sumpavshç povlewç*), o que implica necessariamente uma referência ao bem comum e, por aí, a exigência de uma certa universalidade.⁴⁷ Graças a essa nova

⁴⁶ *Leis* IV, 714 b- e. O argumento exposto nesse passo é o mesmo argumento convencionalista defendido por Trasímaco em *República* I, 338 c-339 b. Já os versos de Píndaro aos quais o Estrangeiro se refere fazem parte de um poema perdido desse autor, cujo texto foi parcialmente recuperado em um papiro em meados da década de 60. Na sua parte inicial, o poema descrevia o episódio do rapto violento, efetuado por Hércules, dos bois do gigante Gérion. Segundo Píndaro, Hércules, na realização dessa tarefa, se valeu da força, mas esse uso da força, a seu ver, foi legítimo e justificado, na medida em que foi determinado por uma lei transcendente e imortal estabelecida por Zeus. Eis os termos do poeta: “A lei, senhora de todas as coisas (*novmouç o@ pavntwn basileuç*), das mortais e das imortais, conduz tudo com braço soberano e justifica a extrema violência. Eu assim julgo pelos feitos de Hércules: não arrastou ele os bois de Gérion até o pórtico de Euristeu, sem nada pedir ou pagar?” Como se sabe, na Antigüidade, os versos de Píndaro eram bastante conhecidos, e foram citados e comentados nos mais diferentes contextos. No caso de alguns sofistas, ele funcionava via de regra como uma exemplificação da doutrina do direito natural do mais forte (cf., por exemplo, *Górgias*, 484 b). Para uma discussão mais detalhada dessas questões, ver M. Gigante, *Nómos Basileus*. Nápoles: Bibliópolis, 1956, pp. 76-102; 146-157; 257-260; J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*. Paris: Belles Lettres, 1971, pp. 62-71.

⁴⁷ Cf. J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque...*, pp.195-196: “... à la vieille objection de la relativité des lois, Platon répond par une règle et un précepte. Relatives, les lois? Eh bien! Elles n’ont qu’à ne pas l’être; et c’est au législateur à les en empêcher. En effet, des lois mal faites obéissent aux contingences et reflètent les

determinação, que fornece um critério de demarcação que separa as leis legítimas das leis ilegítimas, o Estrangeiro pode então extrair um princípio que permite identificar quais homens devem governar a cidade: se a lei verdadeira é aquela que visa ao bem comum, e se é essa lei que deve ter primazia em um regime digno deste nome, os homens mais aptos aos postos de comando na cidade serão aqueles que se revelarem como os mais obedientes e devotados àquilo que essas leis prescrevem. Tais homens, na verdade, explica o Estrangeiro, deverão ser qualificados não de governantes (ἀρχόντες), mas de servidores das leis (υὑπηρεταὶ τοῖς νόμοις), e isso, não por um gosto qualquer pelas inovações lingüísticas (οὐ τι καινοτομίας ἢ νόμων ἐπέκτα), mas em virtude da compreensão de uma questão vital, da qual depende a ruína ou salvação da cidade: com efeito, conclui o Ateniense, nas cidades onde a lei é subordinada (ἀρχόμενος) e sem força (ἀλκῆς), a perdição (φθορά) se mostra como certa; mas naquelas onde a lei é despota e senhora das autoridades (δεσποτῆς τῶν ἀρχόντων), e as autoridades, escravas da lei (οἱ δὲ ἀρχόντες δούλοι τοῦ νόμου), temos aí a salvação e todos os bens que os deuses concedem às cidades.⁴⁸

Após definir, assim, o caráter do regime a ser concedido à nova colônia – a teonomia – e o princípio político fundamental que deve organizá-lo – a soberania ou o despotismo da lei divina –, o Estrangeiro considera que é preciso dirigir aos colonos da nova comunidade um discurso capaz de torná-los disponíveis à aceitação do modelo teocrático proposto. Como peça de retórica política e religiosa, esse discurso “ultrapassa todos os outros do ponto de vista da piedade”⁴⁹ e, justificando a ordem política e moral a partir da mobilização de referências teológicas, deixa explicitamente claro que a forma mais segura de garantir a autoridade da lei civil é conferir-lhe um caráter sagrado, remetendo-a a uma norma (μέτρον) rigorosamente transcendente. O Ateniense começa seu discurso dizendo que, segundo uma velha palavra (ἡ παλαιὴ λέξις),⁵⁰ o deus que possui o

intérêts des uns ou des autres. Mais, si chacun peut être un juge plus ou moins clairvoyant de son propre intérêt, en revanche, rechercher le bien commun implique une analyse générale de ce qu’est le bien et de moyens permettant de l’atteindre, ainsi qu’une hiérarchie des diverses sortes des biens. Invoquer le bien de tous implique référence à l’universel, et, partant, à l’absolu”.

⁴⁸ *Leis IV*, 715 a-d.

⁴⁹ L. Strauss, *Argument et action des Lois...*, p. 104.

⁵⁰ Des Places (nota *ad locum*) observa que a “velha palavra” (παλαιὴ λέξις) mencionada pelo Estrangeiro remete a um ensinamento órfico, e como exemplo se refere a um poema órfico sobre o tema “Zeus princípio,

princípio, o fim e o meio de todas as coisas (ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὀντων ἀπαυτων ἐλτων) cumpre com retidão e conforme a natureza o ciclo de suas revoluções pelo mundo, sempre acompanhado da Justiça, que pune inexoravelmente todos os que se desviam da lei divina (τῶν δὲ ἀειτῶν σὺνεπτὰ δίκῃ τῶν ἀπολείποντων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρὸς). O homem que quer ser feliz, continua o Ateniense, segue a Justiça com humildade e disciplina, mas o homem insolente e cheio de si, seja por possuir riquezas, honras ou beleza física, este permanece abandonado do deus (καταλείπεται ἐρῆμος θεοῦ), e após um período de tempo que não é longo, recebe da Justiça o devido castigo por sua desmedida, levando à ruína sua casa ou sua cidade. Pois bem, em sendo as coisas tal como nos diz o discurso, interroga o Estrangeiro, qual devemos dizer que é a ação mais apropriada para quem é amigo e sequaz do deus (Τίς οὐκ ἂν δὴ πράξις φίλῃ καὶ ἀκόλουθος θεῶν)? Das proposições enunciadas acima, deduz-se que não há senão uma resposta, a qual se exprime conforme um antigo *lógos*: o semelhante se torna amigo do semelhante sempre que conserva a justa medida; mas os indivíduos desmesurados não se entendem nem entre si e nem com as pessoas que são moderadas. Ora, proclama o Ateniense num tom visivelmente anti-protagórico, para nós o deus seria a medida de todas as coisas, muito mais do que algum homem, como dizem alguns (ἔστι θεὸς ἡμῖν πάντων ἐρημάτων μέτρον ἀλλ' οὐκ ἄνθρωπος, καὶ πολὺ μάλλον ἢ πού τις, ὡς φαίνεται ἀνθρώπος). Assim sendo, se alguém que quer se tornar caro ao deus, deve se esforçar ao máximo por se tornar semelhante a ele, e tal só é possível através da moderação, donde a conclusão de que, entre nós, apenas o homem temperante será amigo do deus, porque apenas ele lhe é semelhante (ὅς μὲν σωφρων ἡμῶν θεῶν φίλος, ὁ μάλιστα γὰρ), ao passo que o indivíduo intemperante (ὅς δὲ μὴ σωφρων) é, com relação ao divino, dessemelhante e disforme, e, por isso mesmo, injusto.⁵¹

Como se vê, o discurso dirigido pelo Estrangeiro aos novos colonos constitui um exortação profundamente piedosa que, mobilizando alguns dos principais recursos da retórica religiosa, convida os cidadãos da futura cidade, em tons quase proféticos, a se assimilarem ao deus através do exercício da moderação. Esse discurso não tem,

fim e meio de todos os seres”, citado no final do capítulo VII do tratado pseudo-aristotélico *De Mundo*. Ver também Pangle, *The Laws of Plato...*, p.525, n. 15

⁵¹ *Leis* IV, 715 e- 716 d.

evidentemente, alcance especulativo, mas deve ser compreendido a partir do contexto rigorosamente político em que é enunciado: trata-se de uma estratégia oratória que, visando neutralizar o risco de anomia ínsito ao relativismo protagórico, busca persuadir os futuros cidadãos da colônia do caráter sagrado e transcendente das leis às quais eles devem se subordinar. O pensamento tácito do Estrangeiro quanto a esse ponto parece ser o de que a autoridade da lei só pode ser assegurada e a anomia evitada se a lei for compreendida não como um mero artifício derivado dos interesses dos grupos sociais, mas, antes, como um princípio político que, na medida em que visa ao bem comum, reflete algo além de si mesmo, encontrando no deus, *métron* supremo de todas as coisas, seu mais elevado referencial. Mas o deus, nessa perspectiva, não é, a rigor, aquele que revela ou comunica a lei diretamente aos homens, através de sua palavra: enquanto medida suprema, ele simplesmente fornece a norma de perfeição transcendente que, imune às vicissitudes humanas, deve funcionar como o paradigma a ser imitado pela lei civil e pela conduta moral dos homens.⁵² Não obstante isso, porém, pode-se dizer que a tentativa platônica de garantir para a lei da cidade uma justificativa teológica e transcendente é, conforme viu acertadamente J. Romilly, o que a Grécia conheceu de mais próximo do que seria uma lei propriamente revelada.⁵³

4.4. Uma nova definição do nómos: persuasão e coerção na estrutura da norma legal

⁵² Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p. 444: “The chief characteristic of god is not justice (or courage) but moderation and inner measure. God does not actively benefit men, he does not even reveal a law; he does men good only by providing a model for them to imitate”

Após ter recusado o relativismo protagórico e afirmado o deus como modelo supremo e universal que deve orientar a produção da lei e o curso das ações humanas, o Ateniense considera que a conseqüência mais bela e mais verdadeira que possa ser extraída de seu discurso é a seguinte regra de comportamento: para o homem bom, fazer sacrifícios e ter constante comércio com os deuses, através de preces, oferendas e todo o aparato do culto divino (tw`/ a*gaqw quvein kaiV prosomilei`n a*eiV toi`ς qeoi`ς eu*cai`ς kaiV a*naqhvmasin kaiV sumpavsh/ qerapeiva/ qew`n) é a forma mais nobre, excelente e ao mesmo tempo mais eficaz para alcançar uma vida feliz (kavlliston kaiV alriston kaiV a*nusimwvtaton proVς toVn eu*daivmona bivon); mas para o homem perverso (kaiV tw`/ deV kakw`/) vale naturalmente o contrário (touvwn ta*nantiva pevfuken). E isso porque, segundo Ateniense, enquanto o homem bom é puro, o perverso tem a alma impura (a*kavqartoς gaVr thVn yuchVn oñ kakovς); ora, não é lícito que uma pessoa de bem ou um deus recebam oferendas de mãos impuras. Logo, é inútil o afã com que os maus procuram agradar aos deuses, ao passo que a mesma ação é válida no caso dos homens realmente piedosos.⁵⁴ Do ponto de vista da história da religião, essa observação é de grande interesse, porque ela evidencia uma interiorização na compreensão do conceito de pureza que marca o aparecimento de uma importante mudança de significado: concebendo o puro não mais como algo da ordem do ritual, mas como pureza moral, ela indica que a piedade verdadeira não consiste no mero cumprimento de celebrações externas, mas constitui, antes, algo derivado de uma certa bondade interna. O puro não é puro em virtude realização de determinados ritos religiosos, mas ele é puro porque dispõe de uma bondade de caráter. Para esse tipo de homem, os ritos religiosos adquirem valor e eficácia; mas para o seu oposto, nenhuma utilidade há nas práticas religiosas. Ora, tendo estabelecido essa regra que permite demarcar a natureza da verdadeira piedade, o Estrangeiro considera então que é possível definir as diferentes maneiras de reverenciar os

⁵³ “Les lois platoniciennes sont ce que la Grèce a connu qui approche le plus d’une loi révéllée” (J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque...*, p. 199).

⁵⁴ *Leis IV*, 716 d-717 a.

múltiplos seres que constituem o objeto do culto religioso, desde os deuses olímpicos até os ancestrais e os pais.⁵⁵

O próximo passo da discussão consiste em saber qual forma discursiva (*schéma*) o legislador deve dar aos preceitos legais que ele pretende instituir na cidade. Tal problema, na verdade, é uma estratégia que permite ao Estrangeiro voltar novamente ao tema do *nómos* e responder, de forma tácita, à questão: o que é a lei? O pressuposto subjacente a esse novo movimento argumentativo é que a definição anterior da lei como uma distribuição ou partilha operada pela razão não é inteiramente satisfatória, de vez que ela omite um elemento essencial na compreensão da natureza da lei: a coerção ou violência.⁵⁶ O Ateniense começa essa nova etapa do diálogo observando que, embora o objetivo do legislador seja tornar os cidadãos inteiramente predispostos a aceitarem a persuasão relativa à excelência ou virtude (*eu*peiqestavtous proVç a*rethVn ei^nai*), é preciso reconhecer que a grande maioria dos homens não se mostra inclinada ao exercício da *areté*, parecendo confirmar o dito de Hesíodo, segundo o qual os deuses colocaram o esforço e a fadiga diante do caminho da virtude. Isso implica que, dado o caráter recalcitrante da natureza humana ordinária, a persuasão não é um mecanismo político suficiente ou totalmente eficaz para levar os cidadãos à prática da excelência, e que um outro princípio – a força – deve ser, por conseguinte, levado em conta na compreensão da estrutura da norma legal, se quisermos atingir esse objetivo supremo da organização política que é a realização da vida moral. Evidentemente, a conclusão que se extrai dessa consideração é que a lei, dirigindo-se a indivíduos rebeldes às exigências da *areté*, deve mesclar, em sua composição, os dois elementos extremos da persuasão e da violência.

Para explicitar essa tese, o Estrangeiro decide proceder, então, inicialmente, a uma comparação entre a prática do legislador e a prática do poeta. Nesse sentido, ele observa que, segundo um velho mito (*palaios mu`qos*), o poeta, quando está assentado no tripé das Musas, perde inteiramente o controle de sua razão (*o@ poihtvç, oËpovtan e*n tw`/ trivpodi th`ç Mou`shç kaqivzetai, tavte ou*k e!mfrwn e*stivn*) e, como uma fonte, deixa fluir livremente em seus lábios todas as palavras que lhe vêm à mente. Porém, como sua arte se funda na imitação

⁵⁵ *Leis* IV, 717 b-718 a.

⁵⁶ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p.105

(καὶ τὴν ἑναντίαν ἀπορίαν ἀποδοξάζων), ao descrever personagens com disposições contrárias, ele é obrigado a se contradizer com frequência, sem saber de que lado se encontra a verdade. Segue-se daí que o discurso poético é, assim, um discurso múltiplo, variegado, colorido, em que os mais díspares e conflitantes pontos de vista sobre um mesmo assunto se sucedem. Ora, em contraposição ao poeta, que se contradiz com frequência, o legislador, ao instituir suas leis, não pode se dar ao luxo da contradição, adotando para cada caso duas normas diferentes, mas deve tentar expor, sobre cada assunto, um único e mesmo discurso (τὴν ἀποδοξάζων τὸν ἀποδοξάζοντα / τὸν ἀποδοξάζοντα / τὸν ἀποδοξάζοντα, duvo periv egnovs, a*llaV e@na periv egnovs a*eiV dei` lavgon a*pofoivnesqai). Por exemplo, em relação à regulamentação dos enterros ou funerais, considerando-se que há três tipos de sepultura, uma excessivamente luxuosa, uma miserável e uma de caráter mediano, o legislador prescreverá de forma categórica apenas a última e fará dela o elogio. Já o poeta, ao contrário, fará o elogio das diferentes formas de sepultura, fazendo falar diferentes personagens ou tipos humanos, situados em diferentes contextos. Com essa consideração, o Estrangeiro opera, sutilmente, uma correção nos enunciados anteriores acerca da natureza da poesia, e nos mostra que o discurso poético não é, na realidade, contraditório, como foi dado a entender antes, mas que suas supostas contradições derivam, em última análise, da estrutura mimética ou dramática da poesia. A natureza dramática da poesia permite, de fato, ao poeta explorar formas de comportamento e de preferência diferenciadas, mostrando como pessoas de caráter ou *éthos* diferente reagem e falam em contextos diferentes. Nessa linha de raciocínio, pode-se dizer assim que o discurso poético faz, de certa forma, abstração da verdade dos enunciados, a fim de considerar apenas sua conveniência em relação aos diferentes tipos humanos que os pronunciam. Ou seja, o discurso poético é radicalmente ambíguo e irônico. No entanto, a ambigüidade ou a ironia é o que menos convém ao discurso legislativo, que, na medida em que se constitui como discurso de caráter prescritivo ou normativo, nada pode conter de mimético, e deve evitar de todas as maneiras a ambigüidade literária que é inerente à poesia: sua função consiste em dizer sempre as mesmas coisas para todos.⁵⁷

Todavia, isso é apenas um aspecto da questão, pois, mesmo que seu discurso não seja múltiplo e contraditório, isso não significa que o legislador deva reduzir a estrutura da

⁵⁷ *Leis IV*, 719 c-e. Ver as considerações de L. Strauss, *Argument et action...*, pp.106-107

norma legal a um enunciado simples ou monolítico. Ao contrário, o Ateniense se interroga se não valeria a pena que o legislador anexasse ao seu discurso uma exortação ou proclamação de caráter persuasivo (paramuqiva deV kaiV peiqwv), ao invés de enunciar simplesmente o que é preciso fazer ou deixar de fazer, com a descrição da respectiva pena. A fim de ilustrar essa perspectiva, o Ateniense lança mão de uma analogia: a analogia com a arte médica.⁵⁸ Existem, a rigor, diz ele, dois tipos de médicos: os livres, que tratam de homens livres, e os escravos, que tratam de escravos. Os médicos de escravos não são médicos propriamente ditos, mas meros auxiliares, que agem de forma brutal: procedendo empiricamente, eles não discutem com seus pacientes a natureza de suas doenças e não se preocupam em dar ou obter explicações (oulte tinaV lovgon... divdwsin ou*d'a*podevcetai), mas, como tiranos cheios de si (kaqavper tuvrannoç au*qadw`ç), emitem suas prescrições de forma categórica, sem maiores explicações, passando então para outro doente. Já o médico de homens livres dialoga com seus pacientes e com os familiares destes, explica-lhes ou ensiná-lhes (didavskei) o que deve ser feito ou não, e não prescreve alguma coisa ao doente até que o tenha convencido ou persuadido suficientemente da conveniência do tratamento.

⁵⁸ A idéia da medicina como um modelo para a arte política é uma constante nos diálogos, e encontra uma formulação de certa forma sistemática, como é sabido, no *Górgias*. De fato, nessa obra, Sócrates, no intuito de demonstrar que a retórica não é uma arte, mas uma mera rotina ou procedimento empírico (tribhv, e*mpairiva), que, através da persuasão e do prazer, seduz a alma dos ouvintes, elabora um esquema de comparações que torna patente o valor analógico da medicina na compreensão da natureza da política. O esquema socrático é expresso da seguinte forma: partindo do pressuposto que corpo e alma são duas realidades distintas, duas devem ser também as principais formas de arte: uma, que diz respeito ao bem do corpo, e outra, que diz respeito ao bem da alma. A primeira não tem um nome definido e subdivide-se em *ginástica*, que conserva a saúde corporal através de árduos exercícios, e *medicina*, que restitui ao corpo a sanidade perdida; a segunda denomina-se *política* e desdobra-se em *legislação*, que conserva a saúde da alma, e *justiça*, que com uso de penas e punições torna a alma novamente sã. Essa subdivisão propicia que possam ser estabelecidas as seguintes relações de proporção: a ginástica está para a legislação, assim como a medicina está para a justiça. Segundo Sócrates, o que faz com que cada uma dessas atividades possa ser considerada uma arte é, por um lado, seu caráter científico, isto é, sua fundamentação em conhecimentos e métodos rigorosamente racionais, e, por outro, o fato de que elas visam não ao prazer, mas ao bem (463 e-464 c). No entanto, continua Sócrates, insinuando-se sob a verdadeira *téchne* como uma sua contrafação (eildwlw), encontra-se a lisonja (koulakeiva), atividade puramente bajuladora e instintiva. Seus ramos são culinária e a cosmética, simulacros da medicina e da ginástica, respectivamente, no plano corpóreo, e a sofística e a retórica, simulacros da legislação e da justiça no plano anímico. O que une esses diferentes simulacros é, por um lado, seu caráter meramente empírico ou rotineiro, isto é, sua natureza não-científica, e, por outro, o fato de que eles visam não ao verdadeiro bem, mas à adulação dos apetites mediante a produção do prazer sensível (464 c-465 b). Como viu J. Jouanna, “Le médecin, modèle du législateur dans les *Lois*” *Ktema* 3 (1978) p. 88, as *Leis* de certa forma abandonam essas distinções excessivamente esquemáticas do *Górgias* e assumem a medicina não apenas como um análogo da arte judiciária, mas igualmente como um modelo da arte legislativa como um todo. Na opinião de Jouanna, uma tal modificação implica que “o legislador das *Leis* não corresponde ao legislador *stricto sensu* do *Górgias*, mas ao homem que detém a arte política em seu conjunto”.

Ora, pergunta o Estrangeiro, qual é desses dois médicos é o melhor, aquele que exerce mais a contento sua arte de curar: o médico que leva a cabo sua função recorrendo aos dois métodos enunciados acima, ou o que trabalha adotando apenas o pior e o mais selvagem desses métodos (dich` / thVn mivan a*potelw`n duvnamin, h! monach` / kaiV kataV toV cei`ron toi`n duoi`n kaiV a*griwvteron a*pergazovmenoç)? Clínicas não tem dúvidas de que o melhor médico é o que recorre ao método duplo (toV diplh`/). Para o Estrangeiro, o que acontece no plano da arte médica constitui uma boa ilustração do que deve ocorrer na esfera da legislação, de forma que também no caso da produção das leis é preciso combinar dois procedimentos aparentemente opostos: um procedimento tirânico e um procedimento dócil ou persuasivo.

Essas considerações sobre a necessidade do uso da persuasão como instrumento político deixam novamente claro o paralelo entre o trabalho de ordenação da cidade realizado pelo legislador das *Leis* e a atividade de conformação da realidade cósmica efetuado pelo Demiurgo do *Timeu*. De fato, em uma passagem crucial desse último diálogo (47 e-48 b), Platão afirma que a gênese do cosmos sensível foi produzida a partir da combinação de dois princípios opostos: a inteligência (νοῦς), princípio racional e teleológico, agindo a partir de fins, e a necessidade (ἀναγκή), princípio mecânico e irracional, operando ao acaso. Explicitando melhor seu ponto de vista, o filósofo afirma que essa combinação que deu origem à ordem cósmica foi, na verdade, o processo através do qual a inteligência dominou os movimentos desordenados da necessidade, persuadindo a força cega que habita a matéria primitiva a orientar as coisas produzidas em direção ao melhor. A necessidade é, em si mesma, algo de caótico e desordenado, ou seja, ela é, segundo *Timeu*, uma causa errante (πλανώμενη ἀίτιβα); mas seus movimentos podem, em certa medida, ser controlados pela inteligência divina e conduzidos à excelência de uma ordem. Ora, tendo em conta a analogia existente entre a organização da cidade e a conformação da *physis*, pode-se dizer que o legislador encontra no trabalho de persuasão que é realizado pelo Demiurgo sobre a matéria cósmica um paradigma para a sua própria atividade política: nesse sentido, ele não deve, pois, buscar impor ao “material” humano com o qual lida uma dominação através da força pura, mas deve tentar organizá-lo mediante o uso de uma persuasão que conduza os impulsos e movimentos que lhe são inerentes em

direção ao que determinado pela lei como melhor. À persuasão cósmica realizada pela razão sobre os movimentos da matéria primitiva corresponde, assim, a persuasão política realizada pelo legislador sobre a “matéria humana e social”.

Na continuação do debate, o Estrangeiro oferece uma exemplificação de como funcionaria essa combinação de força e persuasão no dispositivo legal através do enunciado daquela lei que, segundo a natureza, deve ser a primeira de todo o código: a lei sobre o casamento. A formulação simples (τοῦ ἀπλοῦ ἵ) do texto dessa lei seria a seguinte: “todo cidadão deve se casar entre trinta e trinta e cinco anos; caso contrário, estará sujeito às penas de privação de honras civis e de multa; a privação de honras será de tal ou tal natureza e a multa de tal quantidade”. Tal será, diz o Ateniense, o enunciado simples da lei sobre o casamento (εἶπε μὲν ἀπλοῦ ἕ εἰστω τις τοῖου ἄταξ περιὲ γαμῶν). Já o enunciado duplo (οὐδέ δεῦ διπλοῦ ἕ), mais longo, apresentará não apenas a lei, mas aquilo que poderia ser considerado como a justificativa ou a razão-de-ser da lei. Ele se expressaria da seguinte forma: “todo cidadão deve se casar entre trinta e trinta e cinco anos. E isso porque o gênero humano, em função de certas características naturais, participa da imortalidade, a qual constitui um desejo inato de cada homem. De fato, o desejo de glória e de não cair no esquecimento depois da morte é uma manifestação disso. Ora, é através da geração, isto é, deixando filhos e filhos dos filhos depois de si, que a raça humana mantém a unidade através da cadeia de gerações e participa da imortalidade. Do que se segue que privar-se voluntariamente de uma tal oportunidade não constitui ato próprio de homens piedosos. Assim, quem transgride essa lei será punido com uma multa e com a perda das honras cívicas”. Pois bem, segundo o Estrangeiro, após ouvir essas duas formas de enunciar a lei, torna-se possível julgar se a estrutura da norma legal deve ser pelo menos dupla em extensão (διπλοῦ ἕ οὐαὲ τω δεῖ γινῆσαι τω ἄ μὴκει τοῦ μικροῦ τῶν), combinando ao mesmo tempo persuasão e ameaça (διὰ τοῦ πεῖθειν τε αἰμα καὶ ἀπειλεῖν), ou se ela, valendo-se apenas da ameaça, será simples. Megilo observa que é próprio do temperamento lacedemônio valorizar sempre as coisas que são mais breves ou concisas (ταῦ βραχυτέρα), mas que, no caso específico da redação dos códigos, se lhe fosse dado escolher quais leis adotar em sua cidade, sua preferência sempre seria pelas mais longas (ταῦ μακροτέρα). A essa observação de Megilo, o Ateniense replica então imediatamente, afirmando que é totalmente ingênuo

restringir a discussão acerca da natureza do enunciado da norma legal à questão da pequenez ou grandeza dos textos, e que, pelo contrário, o que merece ser levado em conta nesses casos é não se os textos são pequenos ou extensos (ou* taV bracuvtata ou*deV taV mhvkh timhtevov), mas se eles são os melhores (taV bevltista). Ora, de tudo que foi dito anteriormente, fica claro que, no processo de instituição das leis da cidade, existem duas armas de que pode se utilizar o legislador, a persuasão e a violência (peiqrw/ kaiV biva/), na medida, evidentemente, em que é possível recorrer à persuasão no tratamento com a multidão inculta (kaq'o@son oi%ovn te e*piV toVn alpeiron paideivaç olclon). Isso significa que a lei é uma realidade complexa, constituída pela combinação de um elemento tirânico, que comanda ou proíbe de forma categórica, e um elemento de natureza persuasiva, que visa obter o consentimento da multidão às prescrições estatuídas pela norma legal. O que implica, como viu Aristóteles, que o melhor regime proposto pelas *Leis*, na medida em que o *nómos* pressupõe a mistura de coerção e consentimento, seria, em última análise, uma curiosa combinação de tirania e democracia.⁵⁹ É verdade que a maioria dos legisladores atuais, quando legislam, não se preocupam em mesclar a persuasão à coerção (ou* gaVr peiqoi` kerannuvntes a*navgkhn nomoqetou`sin), mas contentam-se, antes, com o uso da força pura e simples (a*ll'a*kravtw/ movnon th`/ biva/). Mas esse parece ser é um erro passível de correção.⁶⁰

Avançando no debate, no entanto, o Ateniense propõe inesperadamente uma retificação do que foi dito anteriormente e considera que é necessário considerar ainda um terceiro método no que diz respeito à compreensão da natureza da lei (*EgwV d', w^ makavrioi, kaiV trivton elti periV touVç novmouç o@rw` givgnesqai devon). Sua idéia nasce de uma apreciação do diálogo que ele e seus companheiros desenvolveram até aquele momento: aparentemente, a discussão por eles travada, desde a aurora até o meio-dia, girou em torno do tema das leis; mas, na verdade, observa o Estrangeiro, apenas agora eles começam a abordar de fato o problema do estabelecimento ou da instituição dos *nómoi*; donde se pode dizer que toda a discussão anterior não tratava das leis propriamente ditas, mas constituía simplesmente um conjunto de prelúdios ou proêmios às leis (proivmia novmwv). Segundo o Ateniense, os

⁵⁹ Cf. *Política* 1266 a1-3

⁶⁰ *Leis* IV, 720 e-722 b.

preâmbulos constituem um elemento fundamental que se associa aos diferentes tipos de discursos: com efeito, todo *lógos* e tudo que diz respeito, de um modo geral, à voz humana (fwnhv), tem necessidade de prelúdios que preparem a audiência convenientemente para o que vai ser dito, enunciado ou proferido. Por exemplo, os chamados modos ou *nómoi* do canto citarédico (kíqarw/dikh`ç w*/dh`ç legomevwn novmwn) e todos os demais tipos de composições musicais são precedidos de prelúdios maravilhosamente trabalhados (proivmia qaumastw`ç e*spoudasmevna provkeitai). É verdade que para os verdadeiros *nómoi*, isto é, os *nómoi* que chamamos de políticos (tw`n deV o!ntwç novmwn o!ntwn, ou@ç dhV politikouVç ei`nai famen), ninguém jamais falou de prelúdios, nem pensou em compor tal coisa tendo em vista essa finalidade. No entanto, prossegue o Estrangeiro, toda a discussão desenvolvida até ali sugere que a idéia dos preâmbulos legais, aplicados ao campo das normas jurídicas, não é algo absurdo, mas plausível.⁶¹ Ora, a consequência resultante disso, para o Estrangeiro, é que é preciso retificar as considerações precedentes, e dizer que as leis que há pouco foram consideradas duplas (novmoi diploi`), não são duplas, na realidade, e que, portanto, devemos distinguir duas coisas de natureza bem diversa na estrutura da norma legal, a saber: a lei e o prelúdio à lei (novmoi ou*k ei`nai aBplw`ç ou@tw pwç diploi`, a*llaV duvo mevn tine, novmoç te kaiV proivmion tou` novmou). O comando tirânico (o@ dhV turannikoVn e*pivtagma), cujo enunciado é comparável às prescrições do médico de escravos, tal é a lei pura (tou`t`ei`nai novmoç alkratoç); o elemento persuasivo (peistikoVn), cuja finalidade é a obtenção do consentimento popular, não é a lei e não faz parte da lei propriamente dita, mas se acrescenta ao *nómos* como um preâmbulo oratório (proivmion). Nessa linha de raciocínio, o Ateniense afirma que o dever do legislador é munir, na medida do possível, todas as leis e mesmo o código legislativo em seu conjunto de preâmbulos de caráter persuasivo. Clínicas concorda com essas retificações e considera que o que foi afirmado no discurso aos colonos acerca das honras que devemos prestar aos deuses e aos ancestrais poderia ser elevado à categoria de preâmbulo. Acatando a sugestão de Clínicas, o Estrangeiro então propõe que esse preâmbulo seja concluído, e que,

⁶¹ De acordo com essas observações, pode-se dizer que existem, então, pelo menos três tipos de preâmbulos: os preâmbulos musicais, os preâmbulos legais ou jurídicos e o preâmbulo literário-dialógico, constituído pelas *Leis* enquanto obra dramática. Cf. sobre isso F. Lisi, “Les fondements philosophiques du *nomos* dans les *Lois*”, *Revue philosophique* 1 (2000) p. 60.

após ter falado sobre como devemos tratar os deuses e os ancestrais, um discurso seja elaborado, expondo a forma como devem ser tratados a alma, o corpo e os bens exteriores.⁶²

Pois bem, com essas palavras o livro IV das *Leis* finalmente se encerra. O que importa, agora, compreender é como devem ser interpretadas essas curiosas reflexões do Ateniense acerca das relações entre lei e persuasão. Um primeiro passo para isso, segundo cremos, consiste em afastar leituras excessivamente otimistas acerca do papel do discurso persuasivo na estruturação da vida política (tais como as propostas por A. Laks e Ch. Bobonich)⁶³ e ter em mente que em nenhum momento Platão considera a possibilidade de descartar a coerção ou a força como instrumentos de controle político.⁶⁴ De fato, o elemento primordial, na definição da norma legal, é, como vimos, o elemento tirânico, o comando despótico, que se expressa como ameaça de punição; a persuasão não é senão um princípio secundário e heterogêneo que se acrescenta *ab extrinseco* àquilo que prescreve a lei. Ou seja, o *nómos* se caracteriza, antes de mais nada, pela sua capacidade coercitiva, de forma que a lei e o preâmbulo à lei se configuram como duas coisas completamente distintas. E tal deve ser assim, na ótica platônica, porque toda comunidade política é composta por uma maioria de homens cuja *paidéia* é deficiente ou precária, e que, vivendo aquém da experiência da racionalidade, permanecem infensos aos métodos dóceis e meramente discursivos do *lógos*. Nesse sentido, podemos dizer que Platão era oposto de um idealista e que, ao contrário de certos sofistas, não acreditava na onipotência do discurso, mas sabia perfeitamente bem que a dura realidade da vida política, não obedecendo inteiramente aos parâmetros superiores do diálogo e da razão, sempre deverá comportar um insuprimível componente de força. Isso significa que se a lei pode ser vista como um decreto da razão, ela é uma versão extremamente grosseira ou vulgar desse decreto: ao migrar para o interior

⁶² *Leis* IV, 722 c- 724 a.

⁶³ Ch. Bobonich, “persuasion, compulsion and freedom in Plato’s *Laws*”. *Classical Quarterly* 41, 1991, pp. 365-388; A. Laks, “L’utopie législative de Platon”. *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 1991, pp. 417-428. Os dois autores consideram que uma das características fundamentais das *Leis* é justamente a primazia concedida por Platão nesse diálogo à persuasão como instrumento político privilegiado de organização da vida política, o que evidenciaria, segundo eles, no último pensamento político platônico, uma certa valorização do ideal de uma sociedade fundada sobre o debate e o consentimento popular. Todo o desenvolvimento da reflexão sobre a persuasão no livro IV, no entanto, manifesta o equívoco dessa leitura.

⁶⁴ Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato...*, p. 441; G. Morrow, *Plato’s Cretan City...*, p. 554-555.

da cidade, o *nous* deve sofrer uma espécie de degradação, recorrendo ao auxílio da coerção para realizar seus desígnios políticos.⁶⁵

Estabelecido esse ponto, a segunda questão que devemos elucidar diz respeito à interpretação da natureza da persuasão que Platão visa desenvolver na elaboração dos seus preâmbulos legais. Ora, se nos voltamos para o vocabulário e consideramos o termo grego de que Platão se serve para designar o ato de persuadir, *πειπειν*, percebemos que tal termo é dotado de uma certa ambigüidade, de vez que seu significado primário é convencer alguém a fazer alguma coisa, valendo-se, para tanto, de quaisquer meios disponíveis (palavras, presentes, dinheiro, preces, etc.), excetuando-se, claro, a utilização da violência física.⁶⁶ A persuasão, portanto, opõe-se à coerção, mas pode recorrer aos mais diferentes expedientes e subterfúgios para se realizar. Dada essa ambigüidade, as opiniões dos comentadores obviamente se dividem, então, quanto ao tipo de procedimento persuasivo propugnado por Platão nas *Leis*: trata-se de um procedimento realmente racional ou de uma simples estratégia oratória? As leituras mais “abertas” ou “otimistas”, representadas mais uma vez por Bobonich e Laks, acreditam que Platão, com a idéia dos preâmbulos, busca explorar uma persuasão de caráter essencialmente racional, que objetiva obter o consentimento dos

⁶⁵ Pode-se dizer que, a esse respeito, o pensamento político de Aristóteles seguirá a mesma orientação do de Platão. De fato, no capítulo final da *Ética a Nicômaco* (X, 10) – que constitui uma passagem para a *Política* –, Aristóteles considera que os discursos desenvolvidos até ali não têm finalidade puramente cognitiva, mas pretendem ter igualmente valor prático, uma vez que ao estudá-los não buscamos obter um conhecimento simplesmente teórico do que são o bem e a virtude, mas, antes, nos tornarmos bons e virtuosos. No entanto, na seqüência do texto, o Estagirita reconhece imediatamente que, se os *lógoi* éticos possuem alguma eficácia prática no caso dos jovens dotados de um espírito nobre, no sentido de torná-los predispostos à prática da virtude e do bem, em relação à grande maioria dos homens, em contrapartida, não acontece o mesmo: realmente, afirma o filósofo, no tocante à multidão, os simples *lógoi* parecem ser impotentes e desprovidos de eficácia, porquanto a multidão é surda aos apelos do discurso puro e, via de regra, apresenta um comportamento vulgar que é dominado inteiramente pelas paixões e pelos apetites. Em sendo assim, é preciso, pois, recorrer, no tratamento com ela, a um outro procedimento, procedimento esse que abdique da pura discursividade do *lógos* e se valha da coerção e da ameaça como mecanismos de condução dos homens ordinários à virtude. Ora, tal mecanismo de coerção, que se vale da força e da ameaça para educar os homens, é, segundo Aristóteles, justamente a lei. A passagem da *Ética* à *Política* se faz, dessa forma, através da demonstração da necessidade da lei como princípio coercitivo de educação das massas.

⁶⁶ Cf. G. Morrow, “Plato’s conception of persuasion”, *Philosophical Review* 2 (1953) p. 235-236; Ch. Bobonich, “Persuasion, compulsion...”, pp. 366-367; A. Vallejo Campos, “Las *Leyes* y la persuasión social”, in F. Lisi, *Plato’s Laws and its historical significance*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, p. 42. Bobonich cita uma interessante observação de R. Buxton, contida em seu estudo *Persuasion in Greek Tragedy*, segundo a qual “there is no necessary connection between *πειπν* and language... it may function by other means than persuasive words – by bribery, for instance, (Hdt 9, 33)... Sometimes, too, *πειπν* worked through the nudge, the wink and the breath of perfume... Lovers ‘prevailed upon’ each; and when did so, *πειπν* was at work”

cidadãos através da elaboração de discursos que, de uma forma ou de outra, recorram à exposição de argumentos e de razões. Nesse sentido, Laks chega mesmo a dizer que a utopia própria das *Leis* consistiria em identificar preâmbulo legal e diálogo filosófico, de forma a, no limite, abolir a lei em favor da argumentação filosófica. No entanto, outros intérpretes, como G. Morrow, A. Vallejo Campos, L. Brisson⁶⁷ e R. F. Stalley,⁶⁸ por exemplo, problematizam essa visão excessivamente “aberta”, que projeta sobre as *Leis* uma aspiração democrática própria de nossa época, e enfatizam o caráter fundamentalmente retórico e não filosófico dos preâmbulos legais propostos por Platão. A questão, evidentemente, não pode ser elucidada apenas a partir daquilo que nos apresenta o livro IV. Contudo, observando o contexto geral das *Leis*, percebemos que os preâmbulos em grande parte se configuram realmente como dispositivos puramente oratórios e infra-dialéticos, que ora recorrem a mitos a fim de obter o convencimento, ora recorrem a exortações (*paramuqivai*) que mobilizam categorias retóricas tradicionais como o elogio e a censura.⁶⁹ O único exemplo de um preâmbulo de caráter mais filosófico ou racional, construído sob a forma de uma argumentação, é, como se sabe, o preâmbulo à lei contra impiedade contido no livro X, e que procura refutar o ateísmo através da demonstração filosófica (*ε*πιδειξις, α*πovδειξις*) da existência dos deuses. Mas trata-se aí, sem dúvida, de uma exceção; de um modo geral, conforme viu Stalley, “os preâmbulos possuem, de preferência, o caráter de sermões convencionais”.

Uma tal conclusão, a nosso ver, pode ser corroborada a partir da análise das próprias premissas que sustentam o projeto político e legislativo proposto pelas *Leis*: de fato, Platão, como vimos, pretende nesse diálogo implementar um programa político e institucional cujo principal objetivo é a promoção não da virtude filosófica, fundada na primazia intelectual do *nous*, mas da virtude popular ou demótica (*δημωτικην α*ρετην*), cujos padrões de excelência são acessíveis à multidão e ao cidadão comum. Ora, o que caracteriza essa virtude é precisamente o fato de que ela se baseia no hábito e na submissão aos costumes, e não no exercício autônomo da racionalidade, tendo em vista o acordo das paixões do indivíduo com as exigências normativas incorporadas na exterioridade da lei. No livro II das *Leis*, se

⁶⁷ L. Brisson, “Les preambules dans les *Lois*”. In idem, *Lectures de Platon*. Paris: Vrin, 2000, pp. 235-262

⁶⁸ R. F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws*. London: Basil Blackwell, 1983, pp. 42-43

⁶⁹ Ver L. Brisson, “Les preambules dans les *Lois*”..., pp. 242-248

nos lembramos, Platão definira o processo educacional ou pedagógico que visa produzir esse acordo entre as sensações do indivíduo e a exterioridade do *nómos* como uma espécie de encantamento, e**pwdhv*, evidenciando, assim, seu caráter infra-racional. Pois bem, levando em conta esse fato, podemos concluir então que se há uma valorização da persuasão nas *Leis* como instrumento político destinado a obter consentimento, essa persuasão deve ser entendida como um procedimento essencialmente retórico, cujo objetivo é “encantar” a alma dos cidadãos através da exploração dos mais variados recursos da oratória, a fim de torná-los mais dóceis aos comandos da lei. A posição platônica pode parecer decepcionante para o gosto moderno, que, inspirado pelo triunfo ideológico do iluminismo e pela radicalização da democracia, acredita firmemente na igualdade fundamental da natureza humana no que diz respeito ao pensamento e na idéia, por conseguinte, de que o uso da razão é acessível a todo e qualquer homem;⁷⁰ mas ela se adapta perfeitamente bem a um certo aristocratismo que é característico do pensamento clássico, e que se baseava justamente numa crença contrária, qual seja, a de que os homens são desiguais por natureza, e de que, portanto, poucos indivíduos possuem a capacidade e as disposições intelectuais necessárias para levar uma vida fundada na racionalidade.⁷⁰ Sem dúvida, nas *Leis*, o *nous* é o ideal supremo que deve orientar a organização da vida cívica e a elaboração das leis; mas as leis, como pudemos observar, não são o *nous* propriamente dito: elas são apenas um pálido reflexo de sua excelência. O que nos conduz mais uma vez à idéia de que a razão, para se inscrever na cidade e influir no funcionamento da vida política, deve sofrer uma certa degradação de sua natureza, assumindo as feições da retórica ou da coerção.

⁷⁰ Sobre isso, ver o panfleto kantiano, “O que é o Esclarecimento”

⁷⁰ Nesse sentido, a frase com que Morrow sintetiza a principal tese de seu artigo sobre a concepção platônica da persuasão contém um equívoco fundamental. Com efeito, diz Morrow, “Plato’s conception...”, p. 244: “The tragedy of Plato, we can see, is not the conflict between noble words and ignoble and treacherous intentions. It is the conflict between his desire for the moral health of his fellowmen and the love of reason, critical reason, in human affairs. Plato never renounced either of these objects of his devotion; but they are not easy to reconcile, and the form of the synthesis he gives them in his later days means the victory of morality and the suppression of reason”. Mas, ao contrário do que pretende Morrow, Platão não suprime a razão em prol da moralidade; ele simplesmente não acreditava que o exercício da razão fosse algo acessível à humanidade como um todo, a maioria dos homens, em sua perspectiva, podendo se contentar, assim, com um ensinamento moral de caráter meramente mítico ou retórico.

Capítulo 5

A lei divina e a pólis: a teologia civil das *Leis*

5.1. Política e religião na organização da cidade das *Leis*

As análises empreendidas nos capítulos precedentes acerca dos quatro primeiros livros das *Leis* nos forneceram uma série de informações essenciais para a compreensão do projeto legislativo avançado por esse diálogo e nos revelaram, por assim dizer, quais são os princípios políticos fundamentais que presidem à sua organização. Assim, vimos, antes de mais nada, que a promoção da virtude e da moralidade é definida como a finalidade suprema da lei; que, dada essa correlação entre lei e moralidade, a legislação é identificada como portadora de uma função pedagógica essencial, enquanto mecanismo de formação (*paideia*) do cidadão; que o regime misto é concebido como a forma política privilegiada para se conservar a cidade contra a ação corrosiva da *hybris*; e que a persuasão e a retórica são determinadas como instrumentos necessários para se justificar as exigências da lei e alcançar o consentimento dos cidadãos. No entanto, pode-se dizer que um ponto, principalmente, adquire, em meio a esse complexo conjunto de reflexões, uma certa preponderância temática, na medida em que é ele que define, em última análise, o caráter do regime político proposto pelas *Leis*. Trata-se da afirmação da natureza divina da lei e, portanto, da dimensão fundamentalmente teológica do *nómos* que deve governar o funcionamento da vida cívica. Com efeito, conforme observamos no capítulo anterior, a lei constitui, para o Estrangeiro de Atenas, uma imitação ou reflexo da razão no seio da cidade, visto que ela se define como uma distribuição derivada de uma determinação do intelecto (*dianómhv tou` nou`*). É verdade que esse reflexo da razão no seio da cidade é um reflexo degradado, de vez que a lei não obedece aos procedimentos dóceis e puramente argumentativos do *lógos*, mas se caracteriza, antes de mais nada, pela força e pela coerção. De qualquer forma, mesmo não sendo a manifestação de uma razão pura, a lei é o mecanismo político que, nas condições precárias em que se dá a vida civil, mais se aproxima da excelência do governo do *noûs*. Ora, como também tivemos ocasião de ver, esse governo da razão através da lei é apresentado miticamente pelo Estrangeiro como o governo do próprio deus, porquanto, segundo ele, a razão é o que há de mais divino e imortal em nós, de forma que a sua imitação através do *nómos* é, assim, a imitação de um

modelo divino. Isso significa que, do ponto de vista da *pólis* ou da sociedade política, a soberania da lei que faz as vezes do governo da razão no plano histórico da cidade deve assumir a forma teológica da soberania do deus. É precisamente nesse sentido que, em um momento crucial do livro IV, o Estrangeiro proclama, em explícita polêmica contra o relativismo de Protágoras, que o deus, e não o mero homem, será, na cidade a ser por ele fundada com seus companheiros, a medida última de todas as coisas, o *métron* supremo ao qual devem ser remetidas todas as práticas e normas humanas. Estabelecida essa conexão entre o *nómos* humano e o *métron* divino, a principal consequência dela resultante é que a lei que deve presidir ao funcionamento da cidade terá de ser concebida necessariamente como uma lei divina, isto é, como uma lei derivada de um princípio transcendente e superior à vontade do homem, do que se segue, evidentemente, que o modelo político adotado pelas *Leis*, na medida em que se baseia na soberania dessa lei divina, será uma espécie de teocracia, isto é, não o governo de uma casta sacerdotal, mas o despotismo do deus.

Pois bem, dizer que o regime político proposto pelas *Leis* é um regime teocrático equivale a dizer que, nele, política e religião se entrelaçam de forma essencial em todos os âmbitos da vida civil. E, de fato, uma leitura atenta do diálogo nos mostra que a religião permeia toda a estrutura social da *politeía* por ele proposta, determinando-se como a instância legitimadora última de suas práticas, normas e valores.¹ Ou seja, a religião possui, nas *Leis*, uma onipresença inequívoca, revelando-se como a principal instituição da cidade, como o fundamento precípua do *éthos* comunitário e da moralidade cívica.² Na verdade, podemos dizer que essa importância do elemento religioso na estruturação e organização da vida política já é algo vivamente sugerido desde os primeiros momentos da obra. Com efeito, se bem nos lembramos, a primeira pergunta dirigida pelo Estrangeiro aos seus interlocutores – pergunta essa que é, não por acaso, a frase inaugural do diálogo – é

¹ Cf., sobre isso, o trabalho fundamental de O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*. Paris: E. de Boccard, 1945. Ver também G. Morrow, *Plato's Cretan City. A historical interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, [1962] 1992, pp. 309-401; F. Solmsen, *Plato's theology*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1942, p. 3; Th. Pangle, "The political psychology of religion in Plato's *Laws*". In *The American Political Science Review* 70 (1976) pp. 1059-1077; W. C. K. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*. Vol. V. Platón: segunda época y la Academia. Madrid: Gredos, 1992, pp. 374-375.

² Uma tal onipresença da religião é o que levou certamente L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*. Paris: Vrin, 1990, p. 36, a considerar as *Leis* como "a obra mais piedosa de Platão."

uma indagação de natureza teológica e diz respeito precisamente à origem divina das leis de Creta e Esparta: trata-se de saber se foi um deus ou um homem o responsável pela organização dos *nómoi* que regem essas comunidades dóricas (θεοῦ ἢ τιῶ ἀνθρώπων ὑμῖν, ἢ ξενῶν, εἴηθε θῆναι αἰτίαν τῶν νόμων διαγεσῶς). Clíncias não tem qualquer dúvida quanto a esse ponto e à indagação do Ateniense responde prontamente pela afirmativa: foi um deus, e não um homem, o autor das leis dóricas – no caso dos cretenses, Zeus; no caso dos espartanos, Apolo.² O que o leitor atento depreende dessa breve e aparentemente desprezível conversação introdutória é a identificação de um elemento que possui uma importância decisiva para a compreensão da reflexão política explorada pelas *Leis*, a saber: o fato de que, no interior desse diálogo, a legislação será concebida como uma tarefa religiosa, que, deve, portanto, ser pensada e justificada a partir de um horizonte necessariamente teológico.³

Por outro lado, a mesma conclusão, de certa forma, acerca da importância da instituição religiosa para a vida política, pode ser extraída do próprio cenário que constitui o pano de fundo dos debates entre Clíncias, Megilo e o Ateniense. De fato, toda a conversação desenvolvida entre eles dá-se dentro de um contexto religioso preciso, de vez que seu diálogo sobre regime político e leis (περὶ πολιτείας καὶ νόμων) se efetua durante uma peregrinação pela estrada (ὁδὸς) que vai da cidade de Cnossos à caverna sagrada (ἀλτῆρον) de Zeus. Como dá a entender o Ateniense, estamos num dia de verão, e, em virtude do forte sol, ele e seus companheiros deverão buscar as sombras dos ciprestes que se situam ao longo da estrada, para poder descansar e escapar do calor intenso. O caminho percorrido, ao que parece, é o mesmo atravessado outrora por Minos, o legislador cretense, para receber de Zeus a privilegiada revelação das leis destinadas a governar o povo de Creta. Seguindo as pegadas de Minos, as três personagens repetem, assim, o gesto originário do fundador em busca da inspiração do deus. Ora, a caminhada do Estrangeiro em direção a uma caverna, num dia ensolarado de verão, pode ser interpretada como uma metáfora do retorno do filósofo ao plano da cidade. Estamos, dessarte, numa situação inversa àquela que caracteriza a *República*, diálogo no qual a conversação acontece à noite e cuja imagem

² *Leis* I, 624 a.

³ Cf. R. F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 166.

central nos apresenta o filósofo como aquele que escapa das sombras da caverna para poder contemplar a luz do sol em sua plenitude, isto é, a luz da verdade inteligível, que se situa para além das opiniões e crenças (δoxxai) socialmente estabelecidas. Nas *Leis*, as personagens realizam um movimento, por assim dizer, oposto: elas fogem à luz do sol e buscam a obscuridade de uma caverna. No entanto, a caverna para a qual o Ateniense e seus companheiros se dirigem não é um lugar qualquer: ela é um recinto sagrado, que abriga um santuário (ἱεῖον) de Zeus. Por meio desse artifício literário, Platão sugere, assim, mais uma vez, o papel central da teologia na constituição e organização da vida política e nos mostra que, na caverna da cidade, a religião deve, pois, ser levada em conta como a instituição mais importante e primordial.

Pois bem, a fim de tornarmos mais clara essa relação essencial entre política e teologia nas *Leis*, vejamos mais detalhadamente alguns elementos da obra que confirmam esse ponto de vista e explicitam a presença maciça da religião na vida cívica. Apenas para começar, verificamos, antes de mais nada, que o próprio território no qual será instalada a futura cidade – a *χωρῆ* – constituirá um local de culto, um local sagrado: a Terra, afirma o Estrangeiro, é uma mãe nutriz e como tal deve ser encarada como uma divindade benfazeja à qual os cidadãos devem prestar suas homenagens como filhos reconhecidos.³ E é em respeito à essa sacralidade da terra que o misterioso Ateniense propõe uma medida legislativa que prevê que nenhum enterro deverá ser realizado nos campos férteis, mas apenas nos terrenos considerados impróprios para a prática da agricultura, pois, segundo ele, fazer o contrário, significaria, desprezar as riquezas que a terra nos oferece.⁴ Ora, no centro desse território divinizado, o legislador fará construir uma acrópole que, circundada por muros, abrigará os santuários de Héstia, de Zeus e de Atena, constituindo, dessa forma, um recinto privilegiado para a celebração de cultos religiosos. Evidentemente, essa acrópole sagrada dominará a cidade, impondo sobre toda a comunidade uma atmosfera de profunda piedade, e dela irradiar-se-ão, por sua vez, as doze principais subdivisões do território, que serão ocupadas por doze tribos. Segundo o Estrangeiro, cada uma dessas tribos, com sua porção de terra particular, deverá ser consagrada a um dos doze deuses olímpicos, e será nomeada, assim, de acordo com a sua divindade protetora, à qual ela dedicará templos e

³ *Leis* V, 740 a; 741 c.

celebrações próprias ao longo do ano.⁵ O Estrangeiro propõe que também a praça do mercado ou ágora seja circundada por templos, e que mesmo os rincões mais isolados do país – as cavernas, as fontes, os bosques – na medida em que são habitados por gênios (δαίμονες) e outros seres divinos, abriguem igualmente altares e santuários próprios à veneração religiosa.⁶ Com essas providências, observa Reverdin, “a cidade marcará cada campo, cada colina, cada vale com o sinal de sua religião, exaltando assim os liames complexos que a unem aos seus deuses.”⁷

Mas, na cidade projetada pelas *Leis*, os templos e santuários não serão apenas recintos de culto: eles serão também locais onde se realizarão reuniões políticas. Com efeito, vemos, por exemplo, que o oficial encarregado de supervisionar a educação da juventude, o εἰσπίμελνθς, deverá ser eleito no santuário de Apolo e Hélios, por todos os magistrados da cidade, excetuando-se os membros do Conselho.⁸ Também os εὐλκῆνοι, esses poderosos auditores responsáveis pela fiscalização dos magistrados no exercício de suas funções, deverão ser escolhidos no mesmo local. O Estrangeiro chega mesmo a providenciar para que os εὐλκῆνοι, dada a extrema importância de seu cargo, residam no santuário do deus e sejam consagrados como sacerdotes de Apolo e Hélios.⁹ Já os juízes que compõem o Supremo Tribunal serão escolhidos igualmente em um templo (εἰς εἰς ἱερὸν), no dia que antecede o início do ano novo, por todos os magistrados cujos mandatos vigoram por pelo menos um ano; antes da eleição, esses magistrados deverão fazer um juramento solene em nome do deus e, após a realização do evento, consagrarão suas escolhas à divindade como primícias ou oferendas. Um procedimento similar deverá ser tomado no que diz respeito à assembléia encarregada de eleger os generais e os outros oficiais do exército: segundo o Ateniense, tal assembléia será convocada pelos Guardiães das Leis (νομοφύλακες) e se reunirá no lugar mais santo possível (εἰς τὸ ἁγιώτατον).¹⁰ Quanto aos tribunais, eles serão instalados na ágora, na proximidade dos diversos templos

⁴ *Leis* XII, 958 d-e

⁵ *Leis* V, 738 d; 745 b-d

⁶ *Leis* V 747 e; VI, 761 a-d.

⁷ O. Reverdin, *La religion de la cité...*, p. 58.

⁸ *Leis* 766 a-b

⁹ *Leis* 945 e-946 d.

¹⁰ *Leis* 767 c-d; 755 e -756 a.

que circundam o local, de forma a fazer com que as decisões e os vereditos aí estabelecidos sejam, na medida do possível, revestidos de um caráter sagrado, particularmente no que diz respeito aos crimes de sangue.¹¹

Como é fácil ver, a intenção subjacente a todas essas providências consiste em tentar colocar boa parte do funcionamento da vida cívica e política sob o patrocínio e a salvaguarda dos deuses.⁹ Pode-se mesmo dizer que o objetivo do legislador das *Leis* é conferir às mais variadas práticas e atividades da *pólis* uma significação religiosa apropriada, um sentido sagrado e venerável, capaz de suscitar nos cidadãos os sentimentos de temor e de respeito. Na verdade, como já foi observado por alguns comentadores, não temos com esse procedimento nenhuma inovação platônica, mas um elemento institucional que é comum a muitas cidades gregas dos séculos IV e V a.C.¹² Com efeito, Platão não cria um novo credo, não institui novos deuses, não estabelece novos ritos, mas simplesmente se apropria de todo aquele aparato que lhe oferecia a religião grega tradicional, a qual era antes de mais nada uma religião pública ou civil, isto é, uma religião ligada às instituições, aos valores e às práticas da cidade.¹³ Como observa acertadamente Burkert a esse respeito, “a religião da cidade platônica aparece como algo totalmente familiar”, com seus templos, altares, preces, sacrifícios, procissões e festivais.¹⁴ Uma prova evidente desse tradicionalismo é o fato de que Platão outorga, nas *Leis*, tudo aquilo que diz respeito à organização religiosa da cidade à autoridade dos Oráculos de Delfos, Dodona e Amón. Não há, assim, a menor pretensão de revolucionar em matéria religiosa: são as diretivas provenientes desses oráculos, afirma explicitamente o Estrangeiro, que dirão ao legislador

¹¹ *Leis* 778 c-d.

⁹ Cf. O. Reverdin, *La religion de la cité...*, p. 59: “De la sorte, la vie politique se trouva placée sous le contrôle et la sauvegarde des dieux”.

¹² Cf, por exemplo, M. L. Morgan, “Plato and Greek religion”. In R. Kraut (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press, 1999, p. 242.

¹³ Sobre o caráter fundamentalmente político da religião grega tradicional, ver os seguintes comentários de F. Solmsen, *Plato's theology...*, p. 8 “In the classical Greek city, devotion and observance of duties to the city-protecting deity and loyalty to the city herself are one and the same thing. To doubt the existence of the gods would have been an act of treason against the State, but it was hardly to be feared that a citizen would entertain such doubts; for to do so would have been more than a crime; it would have been an absurdity, since to question the existence of the gods would have been to question the reality of the city-state, the common mother of all citizens (...) Piety of a non-political character or a purely secular patriotism would have been a contradiction in terms”.

¹⁴ Citado por M. L. Morgan, “Plato and Greek religion”, p. 242.

quais santuários devem ser estabelecidos na cidade e a quais deuses eles devem ser consagrados.¹⁵

Mas, poder-se-ia perguntar, se as *Leis* se limitam meramente a assimilar a religião tradicional, onde se encontra sua novidade em termos teológicos? A isso podemos responder que o que Platão faz de novo é submeter essa religião grega tradicional, que ele integra de forma essencial à estrutura política de sua cidade, a uma profunda reforma moral, no intuito de torná-la mais conforme aos ideais éticos que inspiram seu código legislativo.¹⁶ Os deuses da cidade platônica serão, sem dúvida, os deuses familiares ao homem grego comum, mas esses deuses se apresentarão agora como que moralizados e revestidos de uma nova dignidade: eles deverão se converter em modelos de excelência ou de *areté* para os cidadãos, eles terão de ser, antes de mais nada, justos, verazes, bons.¹⁷ Nesse sentido, podemos ver que boa parte daquilo que os poetas e a mitologia ensinavam acerca dos deuses será rechaçada da cidade das *Leis* em função da proposição de uma imagem alternativa da divindade, uma imagem moralmente depurada, e que, por conseguinte, um severo mecanismo de controle da produção poética deverá ser instituído pelo legislador na regulamentação das festas religiosas. Trata-se, de certa forma, do mesmo procedimento já seguido pela *República*, diálogo em que Sócrates, considerando que a primeira educação das crianças deve se fazer principalmente através dos mitos, propunha que boa parte dos discursos de poetas como Homero e Hesíodo deveria ser proscrita da cidade, precisamente por veicular uma imagem errônea do comportamento dos deuses e dos heróis. Segundo Sócrates, de fato, esses poetas nos mostram os deuses como seres mentirosos, ciumentos, sujeitos a paixões e passando pelas mais variadas metamorfoses. Ora, na perspectiva do filósofo, uma tal representação dos deuses, além de ser ímpia, tem uma influência nefasta e profundamente negativa sobre a alma da criança, de vez que propõe como modelo de comportamento a ser seguido as ações mais infames e vulgares. Em face desse risco de

¹⁵ *Leis* V, 738 b-c. Ver também *Epinomis* 985 c-d, onde o Estrangeiro de Atenas observa que “o legislador não se aventurará a inovar em matéria de religião, nem buscará orientar sua cidade para uma piedade cujos fundamentos não seriam seguros. Ele não afastará nada do que a tradição ordena a respeito dos sacrifícios, pois ele ignora tudo das coisas que a natureza humana não é capaz de conhecer realmente”.

¹⁶ Ver O. Reverdin, *La religion de la cité...*, pp. 52-55. Mesmo opinião em G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 401: “It is not a new religion that Plato proposes for his state, but the old religion, purified of its unwitting errors, and illuminated by a more penetrating conception of the meaning of religious worship”.

¹⁷ Sobre a purificação moral operada por Platão na religião tradicional, Cf. F. Solmsen, *Plato's theology...*, pp. 63-74.

corrupção, Sócrates avança, então, a proposição de que a produção poética da cidade seja estritamente controlada pelo legislador, que deverá impor, assim, aos fabricantes de mitos a obrigação de representar os deuses apenas de forma conveniente, isto é, de uma forma moralmente salutar.¹⁸ Como se sabe, essa representação moralmente salutar do divino consistirá em apresentar o deus tal como ele é, o que pressupõe que o poeta respeite rigorosamente três axiomas fundamentais acerca da natureza da divindade, quais sejam: o deus é bom e não pode ser senão causa de bens (a origem dos males deve ser buscada em outra parte); o deus é absolutamente simples e não pode mudar de aspecto; o deus ama a verdade e é absolutamente veraz, não podendo, pois, enganar ou mentir.¹⁹ Tal é, pois, em suma, segundo Sócrates, o único tipo de discurso sobre os deuses que será admitido numa cidade que pretenda ser justa e bem ordenada. Pois bem, pode-se dizer que as *Leis* assumem integralmente essa mesma perspectiva moralizante acerca da representação dos deuses já apresentada na *República* e procedem a uma idêntica purificação da religião tradicional, o que nos leva a concluir, portanto, que, na trilha inaugurada por Xenófanos e Ésquilo, o ensinamento platônico sobre os deuses nos fornece o modelo de uma religião eminentemente ética, que exige do crente uma adesão moral aos valores que fundam o culto oficial da cidade.

Graças a essas considerações, que nos mostram a conexão essencial entre moralidade e religião no contexto da reflexão política platônica, podemos compreender, então, o significado profundo da onipresença do elemento teológico na *politeía* delineada pelas *Leis*: trata-se, nesse diálogo, de usar a religião como um elemento que sanciona e legitima a ordem moral da cidade, isto é, como um complexo de crenças e representações que visa fundamentar todo o sistema de valores que governa e estrutura a vida política.²⁰ Isso significa que a teologia veiculada pelas *Leis* deve ser compreendida inicialmente não de um ponto de vista teórico, mas, antes, a partir de uma perspectiva prática ou civil, uma vez que sua função precípua consiste em legitimar a ordem cívica estabelecida, o regime político em vigor. Ou seja, o ensinamento religioso não tem, a princípio, valor especulativo, mas possui uma utilidade política: ele difunde e justifica aquelas crenças e opiniões que o

¹⁸ *República* II, 377 a-378 e.

¹⁹ *República* II, 378 e- 382 e.

legislador considera como salutares e indispensáveis ao bom funcionamento da vida política. Nessa perspectiva, pode-se dizer que as *Leis* operam uma radical politização da teologia, evidenciando um dos princípios fundamentais que mobilizam a reflexão política de Platão, a saber: o princípio da necessidade social da religião.

Essa conexão essencial da política e da religião, através da politização do ensinamento teológico, pode parecer, a nós, modernos, um estranho arcaísmo, precisamente porque um dos elementos mais típicos da modernidade enquanto movimento histórico foi justamente o fato de que ela instaurou um radical processo de secularização, isto é, um radical processo de combate à influência social da religião revelada, através do qual as instâncias da moral e da política se liberaram progressivamente da tutela da teologia, dando origem ao Estado laico.²¹ Pode-se mesmo dizer, nesse sentido, que a ambição fundamental que impulsionou o projeto político da modernidade, tal como ele se encontra formulado pelos filósofos da Ilustração, foi a vontade de romper de forma integral e definitiva com as estruturas teológicas do passado, na crença de que era possível, e mesmo necessário, justificar a autoridade política do Estado e as normas da moral de uma forma puramente imanente, ou seja, sem necessidade de recorrer a qualquer tipo de ensinamento ou dogma religioso. Tendo em conta esse fato, torna-se então perfeitamente compreensível porque o desejo de ruptura com a tradição que perpassa toda a modernidade tenha assumido, via de regra, na opinião de Strauss, a forma de uma virulenta “cólera anti-teológica”, expressando-se abertamente como uma revolta sem precedentes contra a ortodoxia religiosa.²² Evidentemente, a condição de possibilidade da irrupção dessa cólera anti-teológica é a existência de um ateísmo firme e sem concessões em boa parte dos filósofos modernos (Hobbes, Spinoza, Bayle, Helvétius, Diderot), um ateísmo que nega a existência de uma providência divina que vele pelo universo e pela vida humana, que vê a natureza como uma força hostil e irracional e que considera a felicidade terrena, a felicidade obtida neste

²⁰ Como afirma T. Saunders, *Plato. The Laws*. London: Penguin Books, 1975, p. 30, “Plato treats religion as a bulwark of morality”

²¹ Cf. Th. Pangle, “The political psychology of religion in Plato’s *Laws*”, p. 1060.

²² Ver, sobre esse aspecto da interpretação de Strauss da modernidade, os comentários de D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*. Paris: Grasset, 2003, pp. 169-171.

mundo, como a única felicidade acessível ao homem.²³ Imbuídos desse ateísmo, os filósofos modernos não mais acreditavam, assim, na necessidade social da religião e julgavam mesmo que o advento da ordem política e social mais razoável, na qual o homem encontraria finalmente o máximo de bem-estar e de felicidade mundana desejáveis, pressupunha justamente a subversão radical da influência política da teologia e da revelação. Ou seja, segundo o ensinamento da filosofia política moderna, a instauração do melhor regime prevê necessariamente que a ilusão religiosa seja destruída e que o homem seja informado abertamente acerca de sua verdadeira condição no mundo (isto é, acerca do fato de que ele está só e desamparado no seio da natureza), pois só assim ele se decidirá a assumir as rédeas de seu destino, emancipando-se de sua condição miserável de medo e ignorância. A premissa decisiva que alimenta secretamente todo esse projeto é, decerto, a convicção de que a oposição entre a filosofia e a sociedade não é essencial, mas circunstancial, derivada de uma conjuntura histórica determinada – o “reino das Trevas” – que, tão logo fosse subvertida, abriria caminho para um movimento de total racionalização da sociedade civil que culminaria, enfim, na promoção do encontro da filosofia com a comunidade política. Para os filósofos da Ilustração, uma tal racionalização da vida social pressupunha, porém, que a filosofia abandonasse sua tradicional postura reservada e contemplativa e se tornasse ativa, revolucionária, difundindo o saber e o conhecimento através de um uso amplo e consciente da propaganda, de forma a libertar a multidão do obscurantismo religioso, substituindo de uma vez por todas a religião pela ciência.

A solução moderna ao problema teológico-político, prevendo a destruição da religião através da realização social do saber filosófico, está, assim, nos antípodas do ensinamento platônico. Uma razão para explicar essa discrepância está com certeza no fato de que Platão, diferentemente dos modernos, tinha sérias dúvidas quanto à possibilidade de uma real “mundanização da filosofia”, para usar os termos de um dos mais radicais expoentes da modernidade (Marx), isto é, tinha sérias dúvidas quanto à possibilidade de uma verdadeira difusão ou popularização da filosofia, precisamente porque acreditava que o abismo que separa o filósofo da multidão é um abismo intransponível, que nenhuma educação ou divulgação científica poderia superar. Na perspectiva platônica, com efeito, a

natureza fez os homens de tal maneira diferentes que apenas um pequeno número deles pode eventualmente compreender os ensinamentos da filosofia e, portanto, se submeter aos pesados compromissos intelectuais envolvidos no ato de filosofar, o que implica que a oposição entre o filósofo e o vulgo não é meramente histórica ou circunstancial, mas essencial, derivada da própria forma como a ordem natural está constituída. Isso significa, pois, que uma conversão da sociedade à filosofia é um projeto utópico, e que o filósofo deve se moderar quanto às suas pretensões de “esclarecer” a cidade, preservando sempre, em seu pensamento, um lugar para a religião como um ensinamento moral alternativo ao discurso filosófico. Aos olhos de Platão, esse ensinamento moral alternativo veiculado pela religião é, na realidade, uma “nobre retórica”, que, recorrendo ao uso de opiniões socialmente úteis e salutares, é capaz de educar os homens para a virtude e legitimar a ordem política instituída. A necessidade social da religião deriva, assim, em Platão, em última análise, do seu anti-igualitarismo, um anti-igualitarismo que põe em xeque a premissa fundamental do projeto moderno e que, reconhecendo a diferença insuprimível entre o sábio e a multidão, admite, por conseguinte, que discursos diferentes devem ser dirigidos ao cidadão comum e àqueles dotados de uma verdadeira vocação filosófica. Em suma, a idéia platônica é que, não sendo possível a criação de uma sociedade racional, ou de uma sociedade de filósofos, a cidade terá sempre necessidade de uma “nobre retórica” de caráter religioso, capaz de justificar as exigências de suas leis e convencer a multidão do valor da vida virtuosa.

A solução platônica ao problema teológico prevê, portanto, a possibilidade de uma conciliação entre a filosofia e a religião no plano político, na medida em que o filósofo platônico reconhece que a sociedade não pode subsistir sem uma sanção religiosa de suas práticas e valores. Por outras palavras, Platão acredita que toda cidade precisa de deuses e, por precisar de deuses, deve possuir, portanto, um culto religioso oficial, uma teologia civil, que, conferindo ao *nómos* uma fundamentação transcendente, legitime a moralidade pública e fomenta nos cidadãos, através do sentimento de piedade, o amor à excelência e às virtudes. A conclusão que se segue a isso é, evidentemente, que o legislador deve apresentar a lei da cidade como uma lei divina e que a religião constitui, por conseguinte, o elemento

²³ Cf. D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie...*, pp. 171-176.

essencial do seu trabalho de demiurgia política, o instrumento precípua do qual ele deve se servir para organizar as instituições e estruturas da vida política.²⁴

Mas isso não é tudo: dando um passo além, as *Leis* parecem sugerir que a utilização da religião como fundamento institucional da vida política e da moral pública, para ser bem sucedida, pressupõe que a filosofia possa proteger o conteúdo do ensinamento religioso oficial do ataque de heresias, buscando justificar, de alguma maneira, aquela crença que é a base de toda teologia civil: a crença na existência dos deuses e da providência divina. Isso significa que o legislador deverá, portanto, não só apresentar a lei da cidade como uma lei divina, mas também assumir a tarefa de defender a legitimidade da lei divina e daquilo que ela ensina contra os ataques do ateísmo filosófico. Com efeito, se a religião é o princípio que fundamenta toda a moralidade pública, a fonte de sentido última que sanciona os valores do *ethos* comunitário, conferindo ao *nómos* seu estatuto divino, o maior perigo para a ordem cívica será, obviamente, o aparecimento do ateísmo, porquanto o ateísmo, no ato mesmo em que nega a existência dos deuses, esvazia o campo dos valores de qualquer consistência ou objetividade, reduzindo as leis da cidade a uma mera convenção social. Ou seja, o grande risco do ateísmo está nas conseqüências práticas e políticas em que ele finalmente desemboca – o convencionalismo e o imoralismo, resultantes ambos de uma doutrina naturalista que, concebendo a ordem cósmica como um jogo de forças puramente mecânicas e desprovidas de qualquer desígnio inteligente, cinde radicalmente o reino da natureza (*φύσις*), onde impera o acaso (*τύχη*), e o reino das convenções sociais (*νόμοι*), meros produtos do engenho humano.²⁵ Prevendo a emergência de um tal risco no interior da cidade, o legislador terá de elaborar, assim, uma lei penal específica acerca dos casos de impiedade (*ἀσεβείας περὶ νόμων*) que, como todas as demais leis da cidade, será precedida de um preâmbulo persuasivo (*προοίμιον*), destinado a convencer os ímpios da verdade do dogma religioso que sustenta a ordem cívica. Uma vez, porém, que o ateísmo é uma concepção filosófica derivada de uma reflexão madura sobre a natureza (*φύσις*) e as causas da ordem cósmica, o legislador terá de adotar no seu tratamento com os ateus um tipo de

²⁴ Ver, sobre isso, D. Pesce, “La fondazione religiosa della morale nelle *Leggi* di Platone”. In *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 70 (1978) pp. 577-603.

²⁵ D. Pesce, “La fondazione religiosa della morale nelle *Leggi* di Platone”..., p.592; O. Reverdin, *La religion de la cité...*, pp. 8-13.

procedimento discursivo diferenciado: ele não poderá se contentar com as meras admoestações e exortações próprias à retórica religiosa convencional, mas deverá recorrer a argumentos (λογισί),²⁶ que se articulem, em alguma medida, sob a forma de uma demonstração (ἀ*πovδειξις, ε*πivδειξις)²⁷ e que, apresentando uma visão alternativa da ordem natural, sejam capazes de superar a clivagem convencionalista entre *nómos* e *physis*. Por outras palavras, a defesa da religião tradicional diante dos desafios lançados pelo ateísmo só poderá se fazer de uma forma não tradicional. Nesse sentido, podemos dizer, então, que, na cidade platônica das *Leis*, a teologia civil não é, pois, de modo algum suficiente: é preciso que a um ensinamento religioso de caráter popular ou retórico suceda a tentativa de constituição de uma teologia justificada racionalmente, isto é, uma teologia que, no intuito de persuadir os ateus de seu erro intelectual, efetue a demonstração da existência de deuses, valendo-se, na medida do possível, apenas dos recursos argumentativos do *lógos*.²⁸ Na opinião de Clínia, um tal discurso teológico seria, sem dúvida, o mais belo e o mais excelente prelúdio a todas as leis da cidade (του `to hēmi`n uēpeVr aēpavntwn tw`n nomwn kavlliston te kaiV a!riston proovmion aln eilh).²⁹

Ora, a passagem da teologia civil à tentativa de elaboração de uma teologia fundada no *lógos*, se mostra, no contexto das *Leis*, como o procedimento privilegiado através do qual a filosofia pode finalmente encontrar um lugar apropriado e respeitável no interior da cidade, adquirindo uma extraordinária importância como instrumento de defesa da religião oficial.³⁰ Como viram alguns comentadores, com esse procedimento argumentativo, Platão, de certa forma, lança as bases para a constituição de uma nova modalidade de discurso

²⁶ *Leis* X, 887 a

²⁷ *Leis* X, 887 a, 893 b, 892 c, 899 d.

²⁸ Cf. L. Brisson, “A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão”. In *Kriterion* 107 (2003), pp. 30-33; J. J. Clearly, “The role of theology in Plato’s *Laws*”. In F. L. Lisi, *Plato’s Laws and its historical significance*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, p. 125. Como veremos mais adiante, essa demonstração da existência dos deuses proposta no livro X das *Leis* far-se-á a partir de uma análise do movimento físico que prove a necessidade de um primeiro motor. Sobre isso, ver M. Gueroult, “Le livre X des *Lois* et la dernière forme de la physique platonicienne”. In *Revue des études grecques* 37 (1924) pp. 27-78; L. Brisson, “Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée*”. In J.-F. Balaudé (éd.), *D’une cité possible. Sur les Lois de Platon. Le temps philosophique* 1. Publications du département de philosophie Paris X-Nanterre, 1995, pp. 116-117.

²⁹ *Leis* X, 887 c

³⁰ Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato*. Chicago: Chicago University Press, [1980] 1988, p. 503.

filosófico, que fará história no âmbito da cultura ocidental: a teologia natural.³¹ Uma tal inovação é radical e ousada, e, segundo Reverdin ³², pode ser considerada como uma verdadeira revolução no contexto da religião grega – uma revolução que se vincula diretamente, é verdade, às complexas transformações culturais e intelectuais ocorridas na Grécia no século IV a. C., que haviam abalado profundamente o prestígio da religião pública e corroído a fé nos deuses tradicionais.

No entanto, esse é apenas um aspecto da questão, pois se Platão inova ao tentar, pela primeira vez, constituir um discurso racional sobre a existência dos deuses, respondendo aos ataques do ateísmo, é preciso reconhecer que na proposição de uma legislação específica contra os casos de impiedade o filósofo segue um precedente histórico preciso: o da cidade de Atenas. Com efeito, é sabido que a liberal e democrática Atenas também levava a sério sua religião oficial e possuía uma lei contra a impiedade, vendo o ateísmo como um crime nefasto.³³ Como é também sabido, o caso mais célebre de aplicação dessa lei em solo ateniense foi precisamente o caso de Sócrates, que foi sentenciado à morte por introduzir novas divindades na *pólis* e por não acreditar nos deuses em que a comunidade acreditava.³⁴ É evidente, portanto, que a legislação contra a impiedade proposta pelo Ateniense nas *Leis* assume esse inequívoco antecedente histórico, dele se apropriando como de uma matéria-prima. Porém, deve-se dizer que essa apropriação se dá com uma modificação importante, pois enquanto em Atenas os deuses deveriam ser

³¹ Cf. G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 487; L. Brisson, “A religião como fundamento da reflexão filosófica”..., p. 25. O termo teologia natural deriva, segundo Santo Agostinho, (*De civitate Dei* VI, 5), do escritor latino Varrão. De fato, conforme Agostinho, Varrão distinguia três tipos de teologia: a teologia civil, a teologia poética e a teologia natural. Ora, na opinião de Varrão, enquanto a teologia civil dizia respeito aos deuses reconhecidos pela lei, e a teologia poética aos deuses dos poetas, a teologia natural se referia aos deuses dos filósofos, isto é, aos deuses cuja existência era reconhecida apenas pelas luzes da razão natural. Trata-se, decerto, exatamente do que Platão está pretendendo desenvolver no livro X das *Leis*.

³² O. Reverdin, *La religion de la cité...*, p. 16

³³ A lei ateniense contra a impiedade deriva do célebre decreto de Diopetes, *circa* 430 a. C., que previa que qualquer pessoa suspeita de não acreditar nas coisas divinas e ensinar doutrinas relativas aos corpos celestes era passível de sofrer um processo público por ofender a religião oficial. Ver G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 475; O. Reverdin, *La religion de la cité...*, pp. 208-209. Sobre a extrema importância da religião e da piedade em Atenas, Morrow cita a opinião de Paul Decharme (*Critique des croyances religieuses chez les grecs*), segundo a qual “ce que les athéniens ne tolérèrent jamais, ce furent les manifestations de l'athéisme”.

³⁴ Outros casos célebres de processo de impiedade em Atenas foram o de Anaxágoras, por ensinar que o sol e a lua eram pedras incandescentes, e o de Protágoras, que, em seu livro *Peri ἄγνωστων*, havia proclamado não saber se os deuses existiam ou não, nem qual era a sua forma. Ver, sobre esse assunto, as análises de G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 470-472 e de O. Reverdin, *La religion de la cité...*, pp. 211-214.

aceitos a partir de um ato de fé, sem qualquer discussão ou raciocínio, na cidade das *Leis*, em contrapartida, a crença nas coisas divinas tentará se justificar filosoficamente, de forma que aqueles que não crêem na existência dos deuses terão a possibilidade de serem convencidos do contrário através de demonstrações e argumentos racionais.

Seja como for, o que nos interessa ressaltar nesse momento é que Platão aponta explicitamente para a necessidade de fornecer uma defesa filosófica da religião oficial contra a irrupção do ateísmo, a fim de garantir a estabilidade da ordem moral da *pólis*. Como é sabido, no interior das *Leis*, o livro X é o passo fundamental do diálogo onde esse procedimento argumentativo aparece da forma mais clara e explícita possível, razão pela qual ele pode ser considerado como o discurso teológico por excelência elaborado por Platão. Na seqüência deste capítulo, tentaremos empreender uma interpretação dessa teologia platônica apresentada no livro X, buscando compreender qual é o sentido e o alcance da justificação filosófica da lei divina por ela empreendida.

5.2. A defesa da lei divina: penologia e impiedade no livro X das *Leis*.

O primeiro passo importante para compreendermos o significado do discurso teológico desenvolvido pelo livro X das *Leis* consiste em observar que ele se localiza num contexto discursivo ao mesmo tempo curioso e preciso, a saber: o contexto da legislação penal. A demonstração da existência dos deuses que será empreendida pelo Ateniense é, assim, como já indicamos acima, um capítulo do código penal platônico, mais precisamente, ela constitui o preâmbulo da lei contra a impiedade. O Ateniense desenvolverá, portanto, sua teologia no interior de um quadro eminentemente penológico, ao passo que Sócrates havia tratado dessa mesma questão na *República* no âmbito da educação pré-filosófica ou infantil, ou seja, no âmbito da educação elementar.³⁵ O que

³⁵ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 200

devemos entender por isso? Antes de mais nada, que a função primária da teologia é fornecer uma fundamentação às prescrições do código penal, e que a necessidade da existência de um tal código deriva justamente das limitações do processo educativo, incapaz de extirpar todas as imperfeições inerentes à natureza humana. Com efeito, no começo do livro IX, o Estrangeiro havia iniciado o tratamento das leis penais observando justamente que o fato de que o legislador tenha de legislar sobre tais coisas em uma cidade totalmente organizada e administrada para criar as melhores condições à prática da virtude (ε*ν τοιαυτῶν/ povlei h@n famen oi*khvsesai te eu^ kaiV teuvxesqai pavshς o*rqovthtoς proVς ε*pithvdeusin a*reth`ς) é algo de certa forma infame ou vergonhoso (ai*scroVn meVn tivna trovpon). No entanto, ele reconhecia ao mesmo tempo que os legisladores atuais legislam não para heróis ou filhos de deuses, como era o caso outrora, mas para simples homens, e que, entre estes, sempre existirão indivíduos cuja natureza rude se mostrará refratária a qualquer procedimento dócil e que só poderão ser detidos, portanto, com uso de ameaças e punições, isto é, com o uso da força.³⁶ Por outras palavras, a necessidade da existência de uma lei penal deriva do fato de que a cidade para a qual legislam os legisladores das *Leis* é uma cidade humana, não uma cidade perfeita, e de que, numa cidade humana, por mais organizadas e excelentes que sejam suas instituições, não é possível negligenciar a possibilidade do aparecimento de criminosos ou de homens pervertidos. Contrariamente à cidade da *República*, que, por ser perfeitamente justa, dispensava leis relativas aos delitos e às penas, a cidade das *Leis* necessitará, pois, de uma legislação penal minuciosa e especializada.

A função da pena (divkh), na perspectiva platônica, não é, porém, realizar uma mera retaliação (timwria), isto é, infligir ao criminoso um sofrimento proporcional à gravidade do delito por ele cometido. Pelo contrário, Platão considera que a pena, enquanto instrumento judicial, deve possuir uma finalidade terapêutica e educativa, atuando como um mecanismo de cura e reforma do caráter daquele que viola a determinação legal.³⁷ De fato, afirma o Estrangeiro, “nenhuma punição imposta em conformidade com a lei (divkh ou* demiva

³⁶ *Leis IX*, 853 b-d.

³⁷ Sobre esse assunto, o trabalho de referência é, sem dúvida, o de T. Saunders, *Plato's Penal Code. Tradition, reform and controverse in Greek penology*. Oxford: Clarendon Press, [1991]1994. Saunders define a

kataV novmon) é imposta tendo em vista a realização de algum mal (ε*πιV kakw`/), mas em função de uma das duas coisas seguintes: ou para tornar melhor aquele que a sofre, ou para torná-lo menos mau”.³⁸ Ou seja, numa cidade real, habitada por homens, a punição deve fazer, de alguma maneira, as vezes da *paidéia* – lá precisamente onde a *paidéia* revelou seus limites –, mediante uma combinação adequada de ensinamento e coerção.³⁹ Como é sabido, a premissa decisiva que funda essa concepção penológica desenvolvida nas *Leis* é o princípio socrático de que, uma vez que o mal implica a infelicidade, nenhum homem pode querer escolhê-lo livremente, e de que, portanto, os homens perversos (kakoiV) são tais de forma involuntária (α*kovnteς).⁴⁰ No entanto, no diálogo, o Estrangeiro logo reconhece o caráter problemático desse paradoxo socrático para o legislador, uma vez que ele colide com o princípio fundamental de qualquer penologia, a saber, o princípio de que existem crimes involuntários e voluntários, e de que, por conseguinte, faz sentido punir os últimos de uma forma mais rigorosa do que os primeiros.⁴¹ A fim de conciliar o axioma básico do sistema penal com o paradoxo socrático da involuntariedade do mal, o Estrangeiro se vê, assim, obrigado a delimitar melhor a psicologia do ato criminoso e a proceder a uma distinção conceitual entre a injustiça (α*dikiva) e o dano (blavbh).⁴² O dano é o aspecto externo ou objetivo do crime; ele é o prejuízo (moral, econômico, físico) causado pela violação da lei e que, como tal, pode ter sido causado de uma forma involuntária ou voluntária. A injustiça, porém, é um estado psíquico, uma disposição psicológica que, produzindo infelicidade e miséria moral, não pode ter sido escolhida pelo agente, devendo ser, pelo contrário, derivada de uma das três causas seguintes: ou da cólera (qumovς) ou do prazer (hēdonh) ou da ignorância (αlgnouia).⁴³ Assumindo esse ponto de vista, o Estrangeiro considera então que o juiz, ao julgar um delito, deve observar, sem dúvida, se o dano causado foi involuntário ou voluntário, e, em vista disso, estipular o tipo de pena adequada;

penologia proposta por Platão como uma “penologia médica” e examina seus princípios minuciosamente (pp. 139-195).

³⁸ *Leis* IX, 854 d-e.

³⁹ *Leis* IX, 862 d.

⁴⁰ *Leis* IX, 860 d.

⁴¹ Cf. *Leis* IX, 860 –861d e o comentário de T. Saunders, *Plato’s Penal Code...*, p. 142. Ver também do mesmo autor, sobre essa questão, o artigo “The Socratic Paradoxes in Plato’s *Laws*”, *Hermes* 96 (1968) pp. 37-55.

⁴² *Leis* IX, 861 e- 863 a.

⁴³ Cf. T. Saunders, *Plato’s Penal Code...*, pp. 142-162

contudo, sua preocupação primordial deve ser com a condição psíquica do agente criminoso, buscando, mediante o recurso à punição, curá-lo de sua condição injusta. Eis por que Saunders pôde afirmar que, na cidade platônica das *Leis*, “a justiça se preocupará mais com a mente criminosa do que com o ato criminoso”.⁴⁴

No entanto, como mostram todas as discussões do livro IX, a eficácia social de uma legislação penal repousa sobre a possibilidade de que aqueles que transgridem a lei sejam presos e punidos efetivamente. Ora, os juízes e magistrados têm, porém, um conhecimento limitado dos eventos submetidos à sua jurisdição e não podem ver todas as coisas, razão pela qual eles não podem identificar e punir todos os crimes (a limitação do conhecimento dos juízes torna possível, inclusive, que eles punam os próprios inocentes). Para que os criminosos temam as ameaças da lei e para que os cidadãos confiem na eficácia do sistema penal é preciso, pois, que tanto uns quanto outros acreditem que existam sanções que não dependam inteiramente do conhecimento dos juízes, ou seja, é preciso que eles acreditem na possibilidade de existência de uma sanção divina, na possibilidade da existência de deuses vingadores, capazes de punir os injustos neste mundo ou no próximo. Pode-se dizer que o discurso teológico empreendido no contexto da legislação contra a impiedade tem como um de seus principais objetivos fornecer uma prova nesse sentido.⁴⁵

O Ateniense toma como ponto de partida de sua exposição sobre esse tema o princípio de que a impiedade, entendida como uma espécie de *hybris* em relação aos deuses, pode se expressar basicamente de duas formas: ou por palavras ou por atos, em discurso ou em ação (οἴσα δὲ λόγων/ καὶ οἴσα ἐργῶν/ περὶ θεῶν ὑβρίζει τις λεγὼν ἢ πράττων).⁴⁶ Mas, como ele mostra imediatamente na continuação de seu enunciado, que ela se manifeste em palavras ou em atos, em discurso ou em ação, a impiedade pode ser concebida, em última análise, como um erro de opinião, uma falta intelectual, derivada de uma concepção equivocada acerca dos deuses. Com efeito, afirma o Ateniense, nenhum

⁴⁴ Idem, p. 179

⁴⁵ Cf. Th. Pangle “The political psychology of religion in Plato’s *Laws*”..., p. 1060: “the primary function of the three proofs in Book Ten is the support of the penal code. In Book Nine it had been frequently noted that penal law is effective only if the criminal is caught. But magistrates cannot look into the hearts of men, and therefore cannot detect all crime (not to speak of the possibility that they may punish the innocent). If the potential criminals are to be properly fearful and if the citizens are to believe the penal code is truly just, there must exist divine sanctions in this life or after death. Book ten’s central proof is the proof that a Hades exists where the gods punish the unjust”.

homem que foi persuadido pelas leis da existência dos deuses jamais cometeu ato ímpio ou proferiu algo de desrespeitoso; ao contrário, todos os que realizaram tais atos, assim agiram porque acreditavam em uma das três coisas seguintes: 1) ou que os deuses não existem, 2) ou que os deuses existem, mas não se preocupam com os homens, 3) ou, enfim, que os deuses existem, se preocupam com os homens, mas podem ser corrompidos por preces e oferendas.⁴⁷ Ora, após ouvir essa classificação dos tipos de opinião errôneas acerca dos deuses que constituem a causa do comportamento ímpio, Clínius rompe um longo silêncio e, de forma indignada, indaga ao Estrangeiro qual deve ser a atitude a tomar contra tais homens. Ao que o Ateniense lhe responde calmamente que, antes de tomar qualquer providência acerca do caso, é preciso escutar o que os próprios ímpios têm a dizer ao legislador. Nesse intuito, o Ateniense procede, então, à elaboração de um discurso imaginário, através do qual os ímpios se dirigem de maneira irônica e jocosa ao legislador e lhe dizem abertamente que eles, os ímpios, não crêem, de fato, nos deuses da cidade, mas que, de qualquer forma, querem que no seu caso seja adotado o mesmo procedimento seguido pela legislação em outras situações, a saber: que, antes de ameaçá-los de maneira rude (privn a*peilei`n hēmi`n sklhw`ς), a lei procure persuadi-los e ensiná-los (peivqein kai` didavskein), mostrando por provas satisfatórias que os deuses existem e são incorruptíveis, não podendo ser comprados com preces e oferendas. Segundo os ímpios, uma tal prova constituiria, sem dúvida, uma refutação de tudo o que dizem os adivinhos, poetas, sacerdotes e retores, que, com seus discursos, veiculam nas cidades justamente o ensinamento contrário, incentivando os homens à prática da injustiça. Todavia, arrematam os ímpios, se o legislador é de fato um homem doce e não selvagem, ele deve tentar empregar com os incrédulos, em primeiro lugar, o procedimento persuasivo, falando melhor e de uma forma mais convincente do que os poetas e sacerdotes acerca dos deuses, pois só assim ele será talvez obedecido.⁴⁸

Através desse discurso imaginário, o Ateniense nos mostra, então, como os ímpios irônicos indicariam ao legislador, que não pode ser irônico, o método a ser seguido no tratamento dos casos de impiedade: em obediência aos princípios legislativos estabelecidos

⁴⁶ *Leis X*, 885 b.

⁴⁷ *Leis X*, 885 b

⁴⁸ *Leis X*, 885 c-e

anteriormente, ele não pode se contentar com simples comandos e ameaças, mas deve buscar convencer aqueles para quem legisla da verdade da existência dos deuses. Clíncias não vê aí nenhum problema e considera que nada é mais fácil do que dizer a verdade ao afirmar que os deuses existem (Ὀυ*κου`ν, w^ xevne, dakei` rēav/dion ei^nai a*lhqeuontas levgein wēg ei*si\vn qeoiV;). Segundo ele, de fato, a terra, o sol, os astros, a totalidade do universo e a alternância das estações são uma prova indiscutível disso; ademais, todos os homens, sejam eles gregos ou bárbaros, acreditam que os deuses existem (pavntes @Elhnevς te kaiV bavrbaroi nomivzousin ei^nai qeouvς).⁴⁹ A resposta de Clíncias é ao mesmo tempo curiosa e sugestiva, na medida em que ela não faz qualquer referência aos deuses propriamente helênicos, isto é, aos deuses homéricos, mas apela apenas para divindades cósmicas. Pode-se pensar que a motivação do cretense ao fazer isso é meramente prudencial: quando se trata de provar a existência dos deuses, apelar para as divindades cósmicas, para os deuses visíveis, é, decerto, a maneira mais fácil de se obter um certo consenso entre os homens. Ao proceder assim, porém, Clíncias nos fornece sutilmente, e talvez sem o saber, o tom que será seguido por todo o desenvolvimento discursivo do livro X: exceto em duas passagens em que se jura pelo nome de Zeus, nenhum deus olímpico jamais será realmente mencionado nas discussões.⁵⁰ De qualquer forma, o Ateniense não se mostra, contudo, tão otimista quanto seu interlocutor em relação à eficácia da “prova” por ele aduzida para convencer os ateus e confessa que tais homens poderiam manifestar até mesmo um certo desprezo diante de um tal enunciado. Além disso, o Estrangeiro de Atenas considera que Clíncias se equivoca inteiramente em sua avaliação da causa (ai*tiva) responsável pelo comportamento dos ateus, ao considerar que estes se opõem ao legislador e são levados à impiedade apenas porque são incapazes de dominar seus prazeres e desejos, isto é, apenas porque são arrastados por uma forma de *akrasía*.⁵¹ Ao contrário, na perspectiva do Ateniense, a causa verdadeira do ateísmo é, na realidade, intelectual e jaz em algo que não pode ser de maneira alguma conhecido por Clíncias e Megilo. Tal causa, afirma ele de forma peremptória, é uma tenaz

⁴⁹ *Leis X*, 885 e-886 a. A última sentença de Clíncias é ambígua, pois, interpretando o verbo ei^nai nela presente em sentido copulativo e não em sentido existencial, percebemos que ela pode também ser traduzida da seguinte forma: “todos acreditam que essas coisas (isto é, o sol, os astros, a terra, os fenômenos celestes, etc) são deuses”.

⁵⁰ Th. Pangle, “The political psychology of religion in Plato’s *Laws*”..., p. 1061

⁵¹ *Leis X*, 886 a-b

ignorância, que se reveste, contudo, da aparência da mais alta sabedoria (*Amaqiva tiç mavla calephv, dokou`sa ei`nai megivsth frovnhsiç). Como Clíniás manifesta não compreender o que foi dito, o Estrangeiro passa então a lhe explicar que, em Atenas, existem certos discursos escritos (Ei`siVn hēmi`n e`n gravmmasin lovgoi keivmenoi), referentes aos deuses (levgonteç periV qew`n), que não existem, porém, em Creta e em Esparta, em virtude da excelência própria a esses regimes (oii@ par`uēmi`n ou`k ei`siVn dí`a`*rethVn politeivaç). Dentre esses escritos, prossegue ele, alguns são em verso (oiiē mevN eIn tivsi mevtroiç), outros, em prosa (oiiē deV kaiV alneu mevtrwn), sendo que os mais antigos deles (oiiē mevN palaiovtatoi) contam como primeiro veio a ser a natureza do céu (wēç gevgonen hē prwvth fuvsis ou`ranou`), e depois as demais coisas. Avançando a partir desse princípio, esses escritos antigos passam então a descrever o nascimento dos deuses (qegoniva) e a forma como, uma vez nascidos, os deuses se comportam entre si, em suas relações mútuas. O Ateniense tem sérias dúvidas quanto ao tipo de influência que tais escritos podem ter sobre os ouvintes, mas receia condená-los abertamente, dada a sua antigüidade; no entanto, ele confessa que tampouco é capaz de elogiá-los, pois sabe que eles tornam problemático o culto que devemos prestar aos pais. Assim sendo, a solução mais conveniente consiste, segundo ele, em abandoná-los à sua própria sorte, deixando o julgamento de seu valor ao encargo dos deuses. Já quanto aos escritos produzidos pelos sábios modernos (taV deV tw`n nevwn hēmi`n kaiV sofw`n), o Ateniense considera que eles não podem não ser responsabilizados pelos males que causam, pois, explica ele, quando os legisladores dão como prova de que os deuses existem aquilo que foi mencionado por Clíniás anteriormente, isto é, o sol, a lua e os astros (o@tan teknhvria levgwmen wēç ei`siVn qeoiV, tau`ta au`taV profevronteç, h@liovn te kaiV selhvnhn kaiV a@stra kaiV gh`n wēç qeouvç kaiV qei`a o!nta), os homens inspirados pela leitura desses escritos afirmam ousadamente que essas coisas não passam de terra e pedras (alN levgoien wēç gh`n te kaiV livqouvç o!nta au`taV), e que, como tais, elas são, por conseguinte, totalmente incapazes de se preocupar com os assuntos humanos (ou`deVn tw`n a`nqrwpeivwn pragmatwn frontivzein dunavmena).⁵²

⁵² *Leis X*, 886 b-e. Como se sabe, a concepção de que o sol e a lua são pedra e terra, e não deuses, constituía um dos ensinamentos de Anaxágoras (cf. *Apologia de Sócrates*, 26 d)

Como se vê, a resposta do Estrangeiro torna patente o caráter inócuo da prova fornecida por Clínias para convencer os ateus, em primeiro lugar, porque ela nos mostra que a divindade dos astros não é algo evidente, e, em segundo lugar, porque ela revela que não há o suposto consenso universal dos homens acerca da existência dos deuses pretendido pelo cretense.⁵³No entanto, seu interesse maior está em que ela remonta a causa fundamental do aparecimento do ateísmo à existência de certos escritos, modernos e antigos, que são inteiramente ignorados por Clínias e Megilo, pelo fato de estes viverem em comunidades dóricas, isto é, em comunidades essencialmente militares, alheias aos perigos de uma cultura urbana e letrada.⁵⁴ Ora, na medida em que o Estrangeiro elogia os regimes de Creta e Esparta precisamente por proibirem a circulação de tais escritos em suas fronteiras, devemos nos perguntar por que ele introduz os argumentos presentes nesses textos na legislação mesma que é destinada a governar a futura colônia cretense. Não estaria ele, com isso, semeando as sementes da dúvida na cidade? Mais: mencionando a natureza dos discursos perniciosos defendidos pelos livros desses sábios incrédulos a Clínias e Megilo, o Estrangeiro parece estar agindo como o corruptor não apenas dos jovens, mas dos próprios legisladores. Como entender esse procedimento aparentemente paradoxal? A nosso ver, uma possibilidade de começar a compreender esse problema consiste em observar que o que o Estrangeiro pretende com uma tal ação é abrir um espaço para a legitimação da filosofia nos quadros da cidade, justificando a necessidade da atividade filosófica diante da lei. Com efeito, ao mencionar os desafios intelectuais do ateísmo à piedade tradicional e a impotência da piedade tradicional para fazer face a esses desafios, o Estrangeiro nos mostra que a defesa dos deuses da cidade ou da teologia civil exigida pela lei não é possível no âmbito da própria teologia civil, mas exige, necessariamente, a superação da perspectiva religiosa tradicional por uma forma de reflexão que, transcendendo as opiniões da cidade, seja capaz de encaminhar os ensinamentos da

⁵³ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, p. 202: “L’affirmation de l’Athénien ébranle la confiance de Kleinias; non seulement il a montré que la divinité des corps célestes ne saute pas aux yeux; mais il a du même coup montré que l’assentiment universel ou presque universel que Kleinias avait invoqué à propos de l’existence des dieux n’existe pas”.

⁵⁴ Clínias e Megilo só conhecem, de fato, um ateísmo provocado por causas passionais, derivado do desregramento e da intemperança (α*krasiva); eles ignoram a possibilidade de um ateísmo puramente doutrinário ou teórico, tal como aquele que irá expor a seguir o Ateniense. Cf. J. Moreau, *L’âme du monde de Platon aux stoïciens*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, p. 56.

religião pública em direção à verdade.⁵⁵ Ao assim fazer, porém, ele torna claro que a lei, de certa forma, é incompleta sem a filosofia, que a lei tem necessidade da filosofia, devendo mesmo prescrever o ato de filosofar como uma atividade indispensável à defesa de suas crenças mais fundamentais. Um tal procedimento de legitimação pressupõe, no entanto, que os ataques do ateísmo à religião pública sejam explicitados de uma forma radical, pois só revelando as insuficiências da religião pública diante de uma postura intelectual audaciosa e inovadora a cidade pode se abrir para a filosofia e permitir a superação do ensinamento religioso tradicional. Como mostra o movimento do livro X, todo esse procedimento é complexo e arriscado, e, em relação a homens como Clínias e Megilo, só pode ser aplicado de uma forma gradual; de qualquer forma, compreendendo suas intenções, perceberemos que o contexto da lei penal relativa ao ateísmo é, assim, o contexto legal privilegiado em que o legislador e o cidadão destituídos de uma natureza filosófica podem finalmente tolerar e mesmo reconhecer a importância da filosofia.⁵⁶

Na seqüência do diálogo, Clínias observa que o discurso ateu ao qual o Ateniense acaba de se referir é realmente um discurso difícil de ser confrontado (καλεποῦν γε λόγον), que teria se tornado, nos dias atuais, ainda mais penoso (ἐτι καλεπωύτερον ἀλὲν εἶλη), pelo fato de ter se multiplicado e não estar mais isolado. Ora, após ter ouvido o que os ímpios têm a dizer, o Ateniense, retomando a primeira indagação de Clínias, pergunta o que ele e seus companheiros, como legisladores, devem fazer quanto a essa grave questão: eles devem tentar defender a si mesmo (ἀπολογησώμεθα) e aos deuses da cidade, como se estivessem sendo acusados por alguém em um tribunal instituído pelos ímpios (οὐδὲν καθ' ἁρῆς ἁγίων τινασ εἴη ἀσεβῶσιν ἀνθρώποις ἡμῶν)? Ou eles devem abandonar, em definitivo, qualquer tentativa de persuadir os ateus acerca da existência dos deuses, deixando de lado as doutrinas pronunciadas por eles, de medo que seu discurso de persuasão se torne excessivamente extenso? Pois, esclarece o Estrangeiro, o argumento a ser utilizado para convencer tais homens, uma vez iniciado, não será breve (οὐ γὰρ τι βραχύς οἶε λόγος ἐκταειῖν ἀλὲν γίγνεται), mas exigirá um longo desenvolvimento, se ele quer realmente demonstrar o que se propõe a demonstrar. Ao ouvir tais colocações, Clínias intervém energicamente e

⁵⁵ Cf. Th. Pangle, "The Political Psychology of Religion in Plato's *Laws*"..., pp. 1061-1062

⁵⁶ Cf. idem, *The Laws of Plato*..., p. 504.

observa que, no tratamento de tão grave problema, não há lugar para considerar o valor de um discurso a partir da consideração de sua extensão, pois o que deve ser levado em conta, em semelhante circunstância, é não se um discurso é breve ou longo, mas se ele é o melhor (*beyltiston*). Nesse sentido, proclama Clíneas, se algum argumento fosse capaz de conceder um certo poder de convencimento à idéia de que os deuses existem e são bons, ele deveria ser considerado, na verdade, como o mais belo e o mais excelente prêmio a todas as leis da cidade, mesmo que sua extensão fosse demasiado longa.⁵⁷

O Ateniense acata a sugestão de Clíneas e se mostra, enfim, decidido a iniciar sua defesa dos deuses da cidade, empreendendo um discurso de persuasão dos ímpios. No entanto, ao ver que o cretense pronunciou suas palavras de uma forma irritada (*proquvmwç*), ele começa sua defesa solicitando a seus interlocutores para que tentem falar sem ardor (*Fevre dhv, pw`ç aln tiç mhV qumw` / levgoi periv qew`n wçç ei*sivn*). E a fim de indicar a influência exercida pelo ardor na consideração das questões religiosas, ele se refere à indignação causada pela visão daqueles homens que se mostraram totalmente resistentes às formas de persuasão oferecidas pelo aparato da religião tradicional. De fato, diz ele, é inevitável que não se sinta uma certa irritação e um certa raiva em relação àquelas pessoas que, ontem como hoje, impõem ao legislador a necessidade de proceder a uma demonstração da existência dos deuses; pessoas rebeldes, que não se deixaram convencer pelas narrativas (*ou* peiqvmeni toi`ç muvqoiç*) que lhes eram contadas como encantamentos (*οιῖον ε*ν ε*pw/dai`ç*) por suas mães e avós desde sua mais tenra infância e que se renovavam a cada vez por ocasião das preces feitas durante os sacrifícios; pessoas que não se deixaram comover pelos espetáculos das festas religiosas, quando viam seus pais fazerem orações aos deuses, na atmosfera mais grave e solene, como se se dirigissem a seres que existem de fato; pessoas, enfim, que ignoram as prostrações feitas por gregos e bárbaros, na aurora do dia e ao pôr-do-sol, independentemente de sua situação próspera ou miserável, como se eles se curvassem diante dos seres mais reais e perfeitos de todos. Tais pessoas, considera o Ateniense, impõem realmente ao legislador uma dura prova e é difícil encontrar para elas palavras de admoestação doces ou pacíficas, que lhes ensinem que os deuses realmente existem. No entanto, segundo o Ateniense, é preciso ousar tal coisa (*tolmhtevon deV*), e, uma

⁵⁷ *Leis X*, 886 e-887 c.

vez aplacado o *thymós* (sbevsanteç qumovç), dialogar calmamente com os ímpios, pois não convém que todos sejam tomados por uma espécie de loucura (ou* gaVr a@ma ge dei` manh`nai), uns arrastados por seu desejo desbragado de prazeres (touVç meVn uðpov laimargivaç hñdonh`ç hñmw`n) outros pela cólera (touVç d'uðpov tou` qumou`sqai toi`ç toiouvtois).⁵⁸

Como se vê, a fala do Ateniense identifica claramente a irascibilidade própria ao qumovç como o princípio psicológico fundamental que jaz na raiz do “zelo religioso” e, portanto, como o principal obstáculo a uma discussão serena acerca da questão dos deuses. Conforme observou Pangle, a coerência dessa perspectiva avançada pelo Ateniense torna-se mais visível se compreendemos qual é um dos principais impulsos que mobilizam o *thymós* enquanto paixão ou disposição psicológica elementar, a saber: o desejo de punição ou de vingança.⁵⁹ De fato, se é verdade que o *thymós* é compreendido primariamente, no contexto da reflexão moral e psicológica grega, como uma espécie de ímpeto ou de ardor, como uma “animosidade”, em suma, pode-se dizer que uma de suas formas mais elementares de manifestação é o desejo ardente de punir, isto é, o impulso justiceiro que leva um indivíduo a querer reparar uma agressão ou dano causados por uma ação considerada injusta.⁶⁰ Nas *Leis*, esse desejo ardente de punição e de justiça foi mesmo indicado em um momento anterior da discussão, pelo Estrangeiro, como o principal componente afetivo subjacente ao exercício da boa cidadania.⁶¹ Ora, se temos esse ponto em mente, compreenderemos então que o recurso aos deuses como fundamento do código penal não deriva apenas da intenção do legislador de refrear os impulsos criminosos, mas procede do próprio fato de que a indignação e o desejo de justiça que animam o bom cidadão clamam pela existência de deuses justiceiros, capazes de punir os criminosos e restaurar a ordem quebrada. Mas isso não é tudo, pois, como dissemos acima, o desejo de vingança ou de punição é apenas uma das expressões possíveis do ímpeto inerente ao *thymós*. Remontando mais fundo, de fato, constatamos que, como disposição psicológica caracterizada pelo ardor, o *thymós* está associado a um *páthos* ainda mais primordial ou originário: o *páthos* da auto-estima e do

⁵⁸ *Leis* X, 887 c- 888 a.

⁵⁹ Th. Pangle, “The Political Psychology of Religion in Plato’s *Laws*” ..., p. 1062

⁶⁰ Sobre o *thymós* como ímpeto e ardor, ver o estudo detalhado de J. Frère, *Ardeur et colère: le thymós platonicien*. Paris: Éditions Kimé, 2004, sobretudo as pp. 13-84.

⁶¹ *Leis* V, 730 d.

amor a si, o *páthos* da afirmação orgulhosa de si mesmo em relação ao outro.⁶² O homem movido pelo *thymós* é, nesse sentido, o homem que afirma corajosamente seu “eu” e seu valor perante os outros (os “inimigos”), defendendo aquelas coisas que ele considera que lhe são mais caras ou próprias: sua honra, suas posses, sua família, sua pátria. Como se sabe, na *República*, essa capacidade de auto-afirmação e de zelo pelas próprias coisas é determinada como a principal característica do guardião (*fuylax*), que, enquanto homem dotado de um temperamento ardoroso (*qumotidh`*) e responsável pela proteção da cidade, deve ser como um bom cão-de-guarda, capaz de manifestar ao mesmo tempo agressividade em relação aos inimigos e docilidade para com os amigos.⁶³ No passo do livro X das *Leis* acima referido, o *thymós* como apego a si e aos seus próprios bens se revela através da indignação causada pelo ateu que despreza tudo aquilo que seus pais e educadores lhe ensinaram desde a mais tenra infância: a negação dos deuses se confunde, nessa perspectiva, com a negação da própria família, vale dizer, com a negação do próprio *oikos* e do *éthos* comunitário no qual ele está inserido. O que, porém, é interessante observar nessa manifestação do *thymós* como amor a si mesmo e aos seus bens é que, como viu Pangle, ela conduz quase que inexoravelmente à crença de que o universo não é indiferente à vida humana, isto é, à crença na existência de deuses que se preocupam conosco e com nossas coisas, velando por tudo o que diz respeito ao nosso patrimônio, à nossa família, à nossa cidade. Isso significa que o homem dominado pelo *thymós* como amor a si e às suas próprias coisas é um homem que é necessariamente levado a ver o universo a partir da ótica de seus interesses e desejos pessoais, um homem levado a acreditar que seus atos e sua vida possuem uma importância cósmica.⁶⁴

Pois bem, tendo em conta essas últimas considerações, pode-se dizer que, aconselhando Clíncias a moderar ou acalmar o seu *thymós* (*sbevsanteç toVn qumoVn*), o Estrangeiro está lhe sugerindo que modere seu zelo pelas coisas que lhe são mais caras (sua pátria, seu povo, sua cidade), modere seu amor a si e ao que lhe é próprio, e, de certa forma, se abra para a possibilidade de considerar o universo a partir de uma perspectiva não

⁶² Cf. J. Frère, *Ardeur et colère...*, pp. 14-15; Th. Pangle, “The Political Psychology of Religion in Plato’s *Laws*”..., p. 1063.

⁶³ Cf. *República*, II 374 e-375 e; ver também os comentários de J. Frère, *Ardeur et colère...*, pp. 113-134

⁶⁴ Th. Pangle, “The Political Psychology of Religion in Plato’s *Laws*”..., p. 1064

deformada pelo prisma dos seus interesses e desejos particulares, isto é, a partir de uma perspectiva cósmica ou não-antropomórfica. Através desse procedimento, o Estrangeiro está, pois, preparando sutilmente seu interlocutor para uma compreensão alternativa e superior da divindade, uma compreensão da divindade que vá além do “zelo” religioso tradicional engendrado pelo *thymós* e que, por conseguinte, ultrapasse a crença nos deuses como seres meramente pessoais, encarregados do gerenciamento e da proteção das coisas humanas. Nesse sentido, o discurso de persuasão dos ateus proferido pelo Ateniense será ao mesmo tempo uma oportunidade de educar Clínia, liberando-o, de alguma maneira, de sua ilusão antropomórfica. O quanto o Estrangeiro de Atenas é bem sucedido em realizar tal feito pode ser verificado pelo seu êxito em deixar os deuses homéricos de fora de boa parte das discussões do livro X.

5.3. Phýsis, týkhe e tékhne: o discurso ateu e a demonstração da existência dos deuses

Tendo aconselhado Clíneas a moderar seu *thymós*, o Estrangeiro avança então para a próxima etapa de seu discurso e passa a explicar ao seu interlocutor, de uma forma mais detalhada, qual é o conteúdo do *lógos* que eles devem refutar, um *lógos* espantoso (q̄aumastov̄n lovgon), que, para muitos, parece ser o mais sábio de todos (ToVn paraV polloi`ς doxazovmenon ei^nai sofwtaton aēpavntwn lovgwn).⁶⁵ Com esse intuito em mente, ele começa assim por afirmar que, segundo o que dizem os ímpios, todas as coisas que vêm, vieram ou virão a ser (levgousi pouV tineς wēς pavnta e*stiV taV pravgmata gignovmena kaiV genovmena kaiV genhsovmena) dependem umas da natureza, outras da arte, e outras ainda do acaso (taV meVn fuvsei, taV deV teVcnh/, taV deV diaV tuvchn). Mais precisamente, continua o Ateniense, esses ímpios proclamam (fasivn) que as obras maiores e mais belas (taV meVn mevgisqa au*tw`n kaiV kavllista) são todas elas realizações da natureza e do acaso (a*pergavzesqai fuvsin kaiV tuvchn), ao passo que as menores são criações da arte (taV deV smikrovtera tevcnhn), porquanto a arte, tomando da natureza a gênese das obras primordiais que constituem sua matéria-prima (h̄ dhV paraV fuvsewς lambavnousan thVn tw`n megavln kaiV kaiV prwvtnwv gevnesin e!rgwn), modela e fabrica apenas as coisas menores (plavttein kaiV tektainvesqai pavnta taV smikrovtera), as quais, enquanto produtos resultantes da atividade técnica, são chamadas por nós, por essa razão, de artefatos (ā dhV teknikaV pavntes prosagoreuvomenon).⁶⁶ Clíneas, porém, não compreende inteiramente o significado de tais enunciados, o que obriga o Estrangeiro a explicar de uma forma ainda mais clara o que os ateus pretendem dizer com semelhante discurso (e!ti safevsteron e*rw`). Procedendo nesse sentido, ele afirma que, para os ateus, o fogo, a água, a terra e o fogo originam-se através da natureza e do acaso (Pu`r kaiV ūdwr kaiV gh`n kaiV a*evra fuvsei pavnta ei^nai kaiV tuvch/) e de modo algum através da arte (tevcnh/ deV ou*deVn touvtwn) e que, por sua vez, os corpos surgidos depois destes elementos físicos primários (kaiV taV metaV tau`ta au^ swvmata), isto é, a terra, o sol, a lua e os astros (gh`ς te kaiV hēlivou kaiV selhvnhς a!strwn te pevri), por serem compostos por tais elementos, são inteiramente privados de alma (pantelw`ς olntwn a*yuvewn).

⁶⁵ Como viu J. Moreau, *L'âme du monde...*, p. 58, a doutrina atéia que será exposta pelo Estrangeiro a seguir pode ser definida como um “evolucionismo materialista”, muito semelhante ao que desenvolverá posteriormente o poeta latino Lucrecio, em sua obra *De rerum natura*.

Segundo o Ateniense, a idéia fundamental presente nessa explicação puramente mecanicista da origem das coisas é que os elementos físicos, arrastados ao acaso pela potência que lhes é própria (tuvch/ deV ferovmena th`/ th`ς dunavmewς e@kasta e@kavstwn), se associavam originalmente de acordo com uma combinação de contrários – o quente e o frio, o seco e o úmido, o mole e o duro – e, mesclando-se casualmente e a partir da necessidade numa tal mistura de opostos (kravsiς tw`n e*nantivwn kataV tuvchn e*x a*navgkhς sunekeravsqh), produziram, em primeiro lugar, o Céu inteiro e tudo que este contém, e, em seguida, as estações do ano, os animais e as plantas. Um tal processo, conforme dizem esses homens, se realiza sem qualquer intervenção da inteligência, de algum deus ou da arte, mas se explica exclusivamente por meio da natureza e do acaso (ou* diaV nou`n, favsin, ou*deV diaV tina qeoVn ou*deV diaV tevchnn a*llaV, o@ levgomen, fuvsei kaiV tuvch/). Desde essa perspectiva, a arte é um princípio que aparece apenas posteriormente (Tevchnn deV u@steron) e, enquanto produto mortal proveniente de entes mortais (au*thVn qnhtw`n e*k qnhtw`n), não cria senão joguetes (paidiavς) que, participando muito pouco da verdade (a*lhqeivaς ou* sfovdra metecouvsaς), se reduzem a meros simulacros (eildwla), tais como, por exemplo, aqueles produzidos pela pintura, pela música e pelas artes que são auxiliares destas. Na opinião dos ateus, as únicas artes que são verdadeiramente capazes de produzir algo de sério (ti spoudai`on) são aquelas que sabem unir à natureza a potência que lhes é própria, como a medicina, a agricultura e a ginástica. Tal, porém, não é o caso da política, que tem apenas uma pequena comunidade com a natureza e que deve quase tudo à arte (th`ς politikh`ς smikroVn ti mevraς ei^nai fasin koinwnou`n fuvsei, tevchn/ deV toV poluv), e da legislação, que se constitui toda ela, não por natureza, mas por artifício (ou@tw deV kaiV thVn nomoqesivan pa`san ou* fuvsei, tevchn/ dev), e cujos estatutos carecem, assim, de verdade (h@ς ou*k a*lhqei`ς ei^nai taVς qevseiς).⁶⁷

Clínias, porém, parece não acompanhar bem essa exposição e afirma mais uma vez não compreender inteiramente o alcance daquilo que é afirmado (Pw`ς levgeiς). O Estrangeiro então lhe explica que, segundo o que afirmam os ateus, são antes de mais nada os deuses que são considerados como existindo não por natureza, mas graças à arte e segundo certas leis (Deouvς ei^nai prw`tovn fasin ou%toi tevchn/, ou* fuvsei a*llav tisin novmoiς), o que

⁶⁶ *Leis X*, 888 d-889 a

implica que, na medida em que o *nómos* é afetado de uma radical relatividade, os deuses se modificam de acordo com a variação das convenções legais. Mais: para os ímpios, o mesmo raciocínio se aplica ao campo dos valores e dos princípios morais, de forma de que, na concepção por eles apregoada, uma coisa é o que é nobre e belo por natureza, e outra, o que é considerado nobre e belo por convenção (ταὺ καλὰ φύσει μὲν ἀλλὰ εἰσὶν αἰσθητὰ, νόμῳ δὲ ἐπιτετα). Quanto às coisas justas, os ímpios afirmam que elas não existem de modo algum por natureza (ταὺ δὲ δίκαια οὐκ εἰσὶν αἰσθητὰ παράπαν φύσει), encontrando-se, pelo contrário, sujeitas a uma perpétua discussão, sem que os homens cheguem a um veredito definitivo sobre seu significado.⁶⁸

Tais são, pois, conclui o Ateniese, em suas linhas gerais, os ensinamentos que os sábios transmitem ousadamente aos jovens, ensinamentos esses que, veiculados em prosa e em verso, terminam por proclamar abertamente o direito natural do mais forte de prevalecer sobre mais fraco como a suprema justiça.⁶⁹ Como se vê, a exposição feita pelo Estrangeiro do *lógos* atribuído aos ateus é vigorosa e contundente, e nos mostra como esse *lógos* constitui um poderoso ataque contra a religião tradicional; porém, o Estrangeiro não identifica explicitamente nenhum pensador ou grupo de pensadores em especial como responsável pelas doutrinas que são avançadas no referido *lógos*, mas fala apenas de uma forma vaga e genérica, aludindo aos escritos dos sábios modernos (ταὺ δὲ τῶν νεωτέρων). Por causa disso, um grande esforço foi feito pelos comentadores modernos para tentar identificar de uma forma mais rigorosa qual filósofo ou, ao menos, qual corrente filosófica em particular, Platão tinha precisamente em mente ao se referir a esse discurso ateu. No entanto, um tal procedimento cedo se revelou ineficaz, pois, lendo a passagem com atenção, percebeu-se facilmente que os temas e conceitos nela evocados procedem nitidamente de fontes teóricas diversas. Eis por que a opinião mais aceita atualmente entre os intérpretes

⁶⁷ *Leis* X, 889 b-e.

⁶⁸ *Leis* X, 889 e-890 a.

⁶⁹ T. Saunders, *Notes on the Laws of Plato*. London: University of London (Institute of Classical Studies), Bulletin supplement 28, 1972, p. 96, propõe que essa doutrina atéia exposta pelo Ateniese possa ser sintetizada na seguinte ordem: 1) os quatro elementos; 2) combinações dos quatro elementos; 3) a formação dos corpos celestes; 4) estabelecimento das estações do ano; 5) surgimento dos vegetais e animais; 6) a vida primitiva do homem; 7) surgimento das artes primitivas, como a agricultura; e 8) surgimento de artes mais recentes, como a pintura e a legislação. Um quadro esquemático semelhante é apresentado também por W. de Mahieu, “La doctrine des athées au livre Xe. des *Lois* de Platon. Essai d’analyse”. *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*, 41 (1963), p. 13.

consiste em admitir que a doutrina, tal como se encontra exposta nas *Leis*, não reproduz o pensamento de nenhum pensador ou escola filosófica em particular, mas é uma construção platônica elaborada a partir de elementos filosóficos heterogêneos e bastante difundidos nos meios intelectuais atenienses de fins do século V.⁷⁰ Seguindo essa linha interpretativa, chegou-se assim à conclusão de que o *lógos* exposto pelo Estrangeiro é, portanto, na realidade, um compósito teórico, que combina, em sua parte física, concepções cosmológicas provenientes de fisiólogos como Empédocles, Anaxágoras e Demócrito, e, em sua parte ético-política, teses relativistas que nos são conhecidas a partir de sofistas como Protágoras, Antifonte e Crítias. A originalidade de Platão ao contruir esse compósito teórico estaria em mostrar a conexão essencial existente entre uma certa visão cosmológica, que concebe a ordem cósmica como um produto de forças naturais agindo ao acaso e sem qualquer desígnio inteligente, com uma doutrina política radicalmente convencionalista, que vê nos deuses e nos valores morais meros artifícios engendrados pela técnica humana, sem qualquer fundamento ontológico no plano objetivo da *physis*.

Clínias, de sua parte, se mostra perplexo e escandalizado ante o que o Estrangeiro acaba de lhe expor. Segundo ele, um tal discurso é não apenas difícil, como afirmara antes, mas também uma verdadeira ruína para os jovens, tanto na vida pública quanto na vida privada. Sem o saber, porém, o cretense nos revela nesse momento que a sua posição inicial acerca da origem e dos motivos fundamentais da legislação dórica envolvia uma acomodação nada confortável entre a opinião ímpia exposta pelo Estrangeiro e a concepção religiosa tradicional.⁷¹ De qualquer forma, Clínias é agora ciente da extrema gravidade do ataque lançado pelo ateísmo contra a religião pública e solicita veementemente ao Ateniense para que ele se torne um defensor (ἐ*πικουρον) da antiga lei (παλαιὸς νόμος), socorrendo a norma legal e a arte (νόμω/ αὐ*τῷ/ βοηθῆσαι καὶ τεχνῆ/) com um *lógos* que afirme que os deuses existem por natureza e não por convenção.⁷² O Ateniense, no entanto, percebendo a exaltação de Clínias (ῶ προκουμντῆ κλεινία), tenta moderar mais uma vez seu

⁷⁰ Cf. W. de Mahieu, “La doctrine des athées au livre Xe. des *Lois* de Platon, étude des sources”. In *Revue Belge de Philologie et d’histoire*, 42 (1964) pp. 16-47; D. Pesce, “La fondazione religiosa della morale nelle *Leggi* di Platone”, pp. 592-593; J. Moreau, *L’âme du monde...*, pp. 58-59;

⁷¹ Cf. L. Strauss, *Argument et action...*, pp. 205-206

⁷² *Leis* X, 890 b-d

ímpeto, levantando uma nova dificuldade relativa ao desenvolvimento de uma tal defesa da lei e dos deuses contra o ateísmo, a saber, a dificuldade de recorrer a argumentos (λόγοι) que a multidão (πληθος) provavelmente será incapaz de acompanhar e compreender. Clínia tenta fazer face à objeção do Ateniense observando que, de fato, o argumento desenvolvido será, a princípio, de difícil compreensão, mas que, uma vez que ele tenha sido estabelecido por escrito como um preâmbulo, os espíritos mais lentos poderão consultá-lo e estudá-lo com vagar, a fim de tentar apreender-lhe o significado. Com essa observação, o cretense reconhece, assim, que o “mais belo prelúdio a todas as leis” da cidade será, na verdade, um discurso quase ininteligível para a maioria dos cidadãos e libera, portanto, o Ateniense das limitações que o restringiam na elaboração dos outros preâmbulos.⁷³ Ora, tendo obtido, dessa forma, o aval de seu interlocutor para fazer uso de argumentos não acessíveis à multidão, o Ateniense concorda, enfim, em socorrer a “antiga lei”, considerando que, se as doutrinas perniciosas ensinadas pelos ateus não estivessem disseminadas, por assim dizer, entre todos os homens (εἰ μὴ κατεσπαρμένοι ἥσαν οἱ τοιοῦτοι λόγοι ἐν τοῖς πασίν ἔπος εἰπεῖν ἀναρρωπις), na realidade não haveria necessidade de argumentos e discursos em favor da existência dos deuses (οὐδεὶν ἄν εἰδείεσθαι ἀμυνόντων λόγων ἕως εἰσὶν θεοί); no entanto, na medida em que temos a situação contrária, tais discursos se fazem agora necessários (νῦν δὲ ἀναγκαῖα).⁷⁴

Na continuação do debate, o Ateniense começa seu discurso de refutação dos ateus explicitando aquela que é, para ele, a premissa fundamental do discurso ímpio: os homens que proclamam esse *lógos*, diz ele, consideram o fogo, a água, a terra e o fogo como os princípios primordiais de todos os seres (κινδυνεύει γὰρ οὐ λεγὼν ταῦτα πῦρ καὶ ὑδὼρ καὶ γῆ καὶ ἀέθρα πρὸ τῆς ἡγεῖσθαι τῶν πάντων εἰσὶν) e dão a essas coisas o nome de natureza (καὶ τῶν φύσιν ἀνομαζείν ταῦτα αὐτά), vendo a alma como alguma coisa produzida posteriormente, a partir dos elementos primordiais (γυχνὴ δὲ ἐκ τούτων ὑστερον). Após jurar por Zeus, o Estrangeiro afirma que, com essa proposição, talvez eles tenham descoberto a fonte da opinião insensata (φύγῃ τινα ἀνοήτου δόξης) de todos aqueles homens que se engajaram em investigações acerca da natureza. Mas, antes de prosseguir, ele adverte Clínia mais uma

⁷³ Ver Th. Pangle, “The Political Psychology of Religion in Plato’s *Laws*”..., p. 1069

⁷⁴ *Leis X*, 891 b.

vez do caráter bastante incomum dos discursos que terão de ser abordados (!Eiiken taivnun a*hqestevrwn aēptevon ei^nai lovgwn). O cretense não vê aí nenhum problema e considera que se, para justificar a existência dos deuses, é preciso sair do âmbito da legislação propriamente dita, o Ateniense não deve hesitar em tomar tal decisão e extrapolar, de certo modo, os quadros do discurso meramente legislativo. Com o pleno consentimento de Clínicas, o Estrangeiro de Atenas explica então aos seus interlocutores que o grande erro das doutrinas atéias consiste em ter invertido a ordem real dos fatos, concebendo aquela que é a causa primeira de toda geração e de toda corrupção (@[] prw`ton genevsewç kaiV fqora`ç ailtion a@pantwn) não como o que é primeiro (tou`tu ou* prw`ton), mas como o que posterior (a*llaV u@steron), e, contrariamente, o que é posterior, como o que é primeiro (nē deV u@steron, provteron). Eis donde procede o equívoco primário dos ateus no que concerne aos deuses. Explicitando melhor seu ponto de vista, o Estrangeiro afirma que o que os ateus correm o risco de ter desconhecido é a natureza e a potência (dunamīç) próprias da alma, isto é, o fato de que a alma, estando entre as primeiras coisas (e*n prwvtoiç e*stiv), veio a ser antes de todos os corpos (swmavtwn elmprosqen pavntwn genomevnh) e constitui, portanto, o princípio de todos os seus movimentos e mudanças, tudo que diz respeito a ela, como a opinião, a previsão, o intelecto, a arte e a lei, sendo, por conseguinte, anterior aos fenômenos meramente físicos, como o duro, o mole, o leve e o pesado.⁷⁵ A colocação do Ateniense, enunciando que a alma foi gerada “entre as coisas primeiras”, omite estrategicamente, no entanto, a referência à existência de primeiras coisas de uma outra natureza, isto é, de primeiras coisas que podem não ter sido geradas e que, precisamente por não terem sido geradas, são a causa de tudo que é gerado ou vem a ser (inclusive da própria alma). Isso significa que o argumento a ser desenvolvido pelo Estrangeiro manter-se-á estritamente no plano da geração e do vir-a-ser, e jamais se elevará ao plano do que, não conhecendo geração ou corrupção, é imutável e eterno. A principal conseqüência resultante daí é que as Idéias não serão mencionadas em nenhum momento no contexto do livro X e que as primeiras causas serão pensadas principalmente como as coisas primeiras do ponto de vista temporal ou cronológico, isto é, como as coisas mais antigas (presbuvtera). Assumindo essa perspectiva, o Estrangeiro pode então enunciar a estratégia argumentativa a ser seguida na sua tentativa

⁷⁵ *Leis X*, 891c-892 b

de refutação do ateísmo da seguinte forma: uma vez que os ímpios entendem por natureza a gênese relativa às primeiras coisas (fvsin bouvlontai levgein gevnesin thVn periV taV prw`ta), se chegarmos a mostrar que a alma é o que é primeiro, e não o fogo ou o ar (ei* deV fanhvsetai yuchv prw`ton, ou* pu`r ou*deV ahvr), poderemos então afirmar com toda retidão que a alma, tendo surgido entre as primeiras coisas, é o que realmente existe por natureza (yuchv d'e*n prwvtoiç gegenhmevnh, scedoVn o*rqovtata levgoit`aln ei`nai diaferovntwç fuvsei). Trata-se, portanto, de provar a anterioridade da alma, ou, por outra, de provar que a alma é mais velha do que o corpo (presbuvtera swmataç), explicitando, por aí, a inversão da ordem real das coisas (u@steron provteron) cometida pelo *lógos* ateu.⁷⁶

Antes, porém, de efetuar essa argumentação, o Estrangeiro, sabendo da inexperiência de seus interlocutores em relação às questões dialéticas, propõe que o procedimento seguido por eles até ali seja abandonado, e que Clínias e Megilo, doravante, apenas o escutem, enquanto ele, que possui mais familiaridade com o debate filosófico, enfrente a travessia dessa grave questão sozinho, desenvolvendo um diálogo solitário consigo mesmo, até que finalmente seja demonstrada a anterioridade da alma em relação ao corpo.⁷⁷ Adotando esse método de discussão, o Ateniense inicia um interrogatório de si mesmo e chega a um primeiro axioma que servirá de base à sua demonstração: uma vez que, no universo, nem tudo está em movimento e nem tudo está em repouso, deve-se admitir que existem certas coisas que se movem, e outras que permanecem imóveis (KaiV taV mevnh kinei`tai pou... taV deV mevnei). Movimento e repouso, porém, prossegue ele, pressupõem sempre um espaço e se fazem ambos em algum lugar (e*n cwvra/). Ora, deixando de lado estrategicamente as coisas imóveis ou que permanecem em repouso e continuando seu auto-interrogatório, o Estrangeiro procede a uma análise das coisas que se movem (taV kinouvmena) e chega finalmente à classificação de oito tipos diferentes de movimento: o movimento circular ou de rotação (periforav), realizado em um só lugar (e*n miva/ e@dra/) e sobre si mesmo; o movimento que se desloca incessantemente em direção a um ponto diferente do espaço (metavbasiç ei*ç e@teron a*eiV tavpon), isto é, o deslocamento (forav); a

⁷⁶ *Leis* X, 892 c. Ver as observações de M. Gueroult, “Le livre X des *Lois* et la dernière forme de la physique platonicienne”..., pp. 32-33.

combinação (συγκρισίς), a separação (διακρισίς), o crescimento (αυξησίς), a diminuição (φθισίς), a geração (γενεσίς) e a corrupção (φθορά).⁷⁸ Mas, segundo o Estrangeiro, essa classificação não é completa, pois ela deixa de mencionar duas outras espécies de movimento fundamentais: o movimento que move outras coisas, mas não pode mover a si mesmo, e o movimento que se move a si mesmo e outras coisas.⁷⁹ Ora, nesse ponto preciso, quando da menção dessas duas últimas espécies de movimento, o Ateniense interrompe curiosamente seu auto-questionamento e introduz novamente a figura de Clíncias na discussão. Para o intérprete, isso talvez seja uma sugestão de que a demonstração que será desenvolvida a seguir não obedecerá inteiramente às exigências e ao rigor do debate dialético, mas far-se-á, em certa medida, levando em conta as aptidões do “ardoroso” Clíncias. Seja como for, o Estrangeiro, após ter enunciado os dez tipos principais de movimento mencionados acima, pergunta ao cretense qual, dentre eles, é o mais poderoso e o mais eficiente de todos. Clíncias não tem dúvidas em considerar que tal movimento é o décimo. A partir da resposta de Clíncias, o Estrangeiro propõe então que uma retificação seja feita no que foi dito anteriormente, e que o movimento por ele considerado como mais poderoso e mais eficiente seja tido como primeiro, e não como décimo, tanto no que diz respeito à geração quanto no que diz respeito à força. A prova aduzida pelo Ateniense para corroborar essa tese consiste no seguinte raciocínio: todas as coisas que se movem, são colocadas em movimento através do influxo causal de uma outra coisa. No entanto, a cadeia das coisas que são movidas e que movem outras não pode se estender indefinidamente, *ad infinitum*, pois uma regressão infinita de movimentos é algo impensável. Se tal é assim, deve haver, portanto, um primeiro movimento auto-motor, que é capaz de mover a si mesmo sem ter sido posto em movimento pela ação de um outro. Isso significa, então, que o movimento que se move a si mesmo é o movimento mais primordial ou originário de todo o universo. Segundo o Ateniense, essa mesma verdade pode ser ainda comprovada a partir de uma outra reflexão: suponhamos, diz ele, que todas as coisas regressassem a um estado de repouso e de imobilidade universal. Num tal estado, não há nenhuma dúvida de que o primeiro movimento a se manifestar e a romper a imobilidade geral seria precisamente o movimento

⁷⁷ *Leis X*, 892 d-893 a

⁷⁸ *Leis X*, 893 b-894 b

⁷⁹ *Leis X*, 894 b-c

que é capaz de se mover a si mesmo, não o movimento que é movido por um outro, o que mais uma vez comprova a prioridade do movimento auto-motor sobre todos os outros.⁸⁰

Pois bem, tendo estabelecido a primazia do movimento que se move a si mesmo sobre o movimento que é produzido por um outro, o Estrangeiro passa então facilmente à segunda etapa de sua argumentação, que consiste em identificar o movimento auto-motor ou semovente com a alma. Nesse sentido, ele argumenta que tudo que é capaz de se mover a si mesmo é considerado como algo “vivo”. Ora, tudo que é vivo, por sua vez, é considerado como dotado de uma “alma”. Logo, conclui ele, a alma é, por definição, o movimento que é capaz de se mover a si mesmo (thVn dunamevnhn au*thVn auãthVn kinei`n kivnhsin). Do que se segue, conforme o Ateniense, que, se a alma é o movimento capaz de mover a si mesmo e se o movimento semovente é a causa de todos os outros movimentos cósmicos, a alma é, então, necessariamente, a causa primordial de todas as coisas, o princípio da geração de todas as coisas que são, foram ou serão (yuchVn tau*toVn o!n kaiV thVn prwvthn gevnesin tw`n te o!ntwn kaiV gegonovtw n kaiV e*somevwn). Clíniás acolhe fervorosamente esse argumento e julga que, com ele, o Ateniense demonstrou de forma totalmente suficiente (iãkanwvtata devdeiktai) que a alma é a mais antiga de todas as coisas (yuchv tw`n pavntwn presbvtaton) e o princípio mesmo do movimento (a*rchv kinhvsewç).⁸¹

Com essa nova aquisição conceitual em mente, o Estrangeiro avança mais um passo e recorda sua colocação anterior de que, se fosse demonstrado que a alma possui uma prioridade em relação ao corpo, então os atributos que lhe são próprios deveriam ser considerados como anteriores aos atributos corpóreos (taV yuch`ç tw`n tou` swvmatoç elsoito presbvtera). Como tal é justamente o caso, o Estrangeiro não vê, assim, nenhuma dificuldade em admitir que os costumes, caracteres, raciocínios, opiniões verdadeiras e memórias são, portanto, anteriores à extensão, largura, profundidade e força dos corpos.⁸² A partir desses elementos, o Ateniense pode chegar então à conclusão de que o corpo está por

⁸⁰ *Leis* X, 894 c-895 a. Ver, sobre esse ponto, os comentários de L. Brisson, “Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée*”..., pp. 120-123 e de M. Gueroult, “le livre X des *Lois* et la dernière forme de la physique platonicienne”..., pp. 35-36; 40-41.

⁸¹ *Leis* X, 895 c-896 c. Essa demonstração da alma como princípio auto-motor primeiro é uma retomada e um aprofundamento do argumento que é desenvolvido em *Fedro*, 245 c-d. Cf. T. M. Robinson, *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007, pp. 151-158; 187-200.

natureza subordinado ao governo da alma (sw`ma yuch`ç a`rcovmenon kataV fuvsin) e que esta exerce, assim, uma espécie de causalidade universal, dirigindo, através de seu autodinamismo, tanto os movimentos físicos quanto os psicológicos: de fato, enquanto causa motriz anterior aos corpos, ela administra e governa todas as coisas movidas, inclusive o próprio céu em sua totalidade; enquanto causa psíquica, ela gera os desejos, a alegria, a dor, a confiança, o ódio, o amor, etc. Nessa mesma linha argumentativa, o Ateniense afirma que a *psykhé* é causa também dos contrários, sendo responsável, portanto, pelo vir-a-ser do belo e do feio, do justo e do injusto, do bem e do mal. Ora, essa última observação, apesar de logicamente coerente com os argumentos anteriores, coloca-nos imediatamente um problema, pois dizer que a alma é causa dos contrários, é dizer que a alma é, em si mesma, um princípio neutro, que pode se tornar ou bom ou mau, o que nos leva à questão de saber qual gênero de alma exerce seu governo sobre o céu, a terra e as revoluções do universo (Pavteron ou`n dhV yuch`ç gevnoç e`gkrateVç ou`ranou` kaiV gh`ç kaiV pavshç th`ç periovdou gegonevnai fw`men): a alma plena de sabedoria e virtude (toV frovnimon kaiV a`reth`ç plh`reç), ou a alma privada de ambas as coisas (h! toV mhdevtera kekthmevnon)?⁸³

Como se vê, a demonstração da alma como causa primeira de todos os movimentos cósmicos não é, assim, uma prova suficiente de que os deuses existem: ao contrário, uma prova dessa natureza requer ainda uma demonstração adicional de que a alma que penetra e governa todas as coisas é, na realidade, a alma melhor e mais excelente (alrith yuchv). A premissa assumida pelo Estrangeiro para fundar essa nova prova consiste em estabelecer que o princípio que garante a bondade e a excelência da alma é o intelecto (nou`ç) e que, portanto, a alma só é divina e pode guiar os movimentos cósmicos em direção ao que é reto e quando se associa à direção racional do intelecto divino (nou`ç qei`nc).⁸⁴ Partindo desse axioma, o Estrangeiro considera assim que, se as revoluções celestes e o movimento dos astros são da mesma natureza dos movimentos e revoluções do intelecto, então devemos

⁸² *Leis X*, 896 b-d

⁸³ *Leis X*, 896 d-897 b. Sobre a alma como princípio psíquico neutro, ver T. M. Robinson, *A psicologia de Platão...*, pp. 191;194-195.

⁸⁴ Cf. *Leis X*, 897 b e os comentários de L. Brisson, “A religião como fundamento da reflexão filosófica”..., pp. 36-37. Ver também as análises do mesmo autor em “Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée*”..., pp. 123-126.

dizer que é a alma melhor que cuida do cosmos em sua totalidade (ωβς θην α*rivsthv yuchVn fatevon ε*πimelei`sqai tou` kovsmou pantoVς); mas se, ao contrário, os movimentos dos astros se fazem de forma insana e desordenada (Ει* δεV manikw`ς τε kaiV α*tavktwς ε!rcetai), então devemos dizer que é a alma má (θην kakhvn) que tem o controle do universo. No entanto, para o Estrangeiro, essa colocação nos leva à confrontação de um novo problema, pois saber com rigor qual é a natureza do movimento próprio ao intelecto (ηβ του` nou` kivnhsic) é algo difícil (καλεποvn), uma vez que o intelecto não é um objeto tangível, cujas operações pudessem ser percebidas pelos olhos humanos. Na verdade, diz o Estrangeiro, tentar apreender a natureza do intelecto com os sentidos seria como tentar olhar o sol diretamente “e, em pleno meio-dia, cair na mais completa escuridão”. Por causa disso, ele é obrigado então a admitir que, visto que o intelecto não é diretamente acessível à percepção, é preciso, pois, recorrer a uma imagem ou ícone (ει*kwvn) que, de alguma forma, nos forneça uma exemplificação adequada da natureza de seus movimentos. Tal imagem, diz-nos o Ateniense, é o movimento circular, isto é, o movimento que se realiza no mesmo local (ε*n tw`/ au*tw`/), uniformemente (ωβςαυtwς), em torno do mesmo centro e sempre em relação com as mesmas coisas (periV taV au*taV kaiV proVς taV au*taV), segundo uma mesma proporção e uma mesma ordem (κατ'ε@na lovgon kaiV tavxin mivan) e cujo melhor exemplo é a rotação regular de uma esfera em torno de seu próprio eixo. Segundo o Estrangeiro, esse movimento é o que mais se aproxima do movimento da inteligência porque é o movimento que, dentre todos, apresenta a maior estabilidade, regularidade e fixidez; em suma, poderíamos dizer, porque é o movimento que, conservando o máximo de identidade e unidade possíveis, mais se aproxima da imobilidade.⁸⁵ Ora, a observação dos céus – a observação astronômica, bem entendido, e não empírica – nos mostra que o movimento circular é precisamente o movimento característico dos corpos celestes, o que implica então que as revoluções descritas pelos astros no espaço cósmico são da mesma natureza que os movimentos do intelecto e que,

⁸⁵ Cf. D. Pesce, “La fondazione religiosa della morale nelle *Leggi* di Platone”..., p. 597. M. Gueroult, “Le livre X des *Lois* et la dernière forme de la physique platonicienne”..., pp. 36-37, chama atenção para o fato de que o movimento circular descrito pelo Estrangeiro nesse passo das *Lois* é idêntico ao movimento do Mesmo descrito em *Timeu*, 34 a (kataV tau*tav, ε*n tw`/ au*tw ε*n εβautw`/ ktl)

portanto, a alma que governa o universo, provendo para que ele sempre se mova circular e regularmente ao redor de seu eixo, só pode ser a alma melhor e divina.⁸⁶

A prova da existência dos deuses está, com essa argumentação, estabelecida: uma vez que se mostrou que a alma é anterior aos corpos e que seu dinamismo interno, guiado pela racionalidade do *nous*, governa a totalidade dos movimentos cósmicos de uma forma ordenada e harmoniosa, não há realmente como não reconhecer que tudo está cheio de deuses (qw̄w̄ n̄ ei^nai plhvrh pavnta).⁸⁷ O Estrangeiro deixa em aberto a questão de saber como se dá a ação da alma sobre cada corpo celeste, pois, embora os corpos celestes sejam visíveis, a alma, que é a causa responsável pelos seus movimentos, é inacessível aos sentidos e pode ser apreendida somente pelo pensamento. Mas, de qualquer forma, o que é interessante observar no discurso por ele elaborado é que ele se baseia inteiramente, como ressaltamos antes, na premissa de que a alma, em si mesma, é um princípio neutro, que só se torna divino quando associado ao controle racional do *nous* ou do intelecto. Isso significa, portanto, que, em última análise, não é a alma enquanto tal que é divina (porquanto a alma é causa de toda sorte de movimentos, bons ou maus), mas sim a razão ou inteligência que controla os seus movimentos. Nesse sentido, o intelecto é, assim, o verdadeiro princípio supremo, constituindo, enquanto causa que governa a totalidade cósmica e as revoluções celestes, a realidade divina no mais alto grau.⁸⁸

Essa consequência da teologia do livro X das *Leis* – que institui um Intelecto impessoal, governando os movimentos celestes, como a verdadeira divindade – é no mínimo curiosa, na medida em que a principal justificativa apresentado pelo Estrangeiro para sua argumentação teológica foi justamente a necessidade de defender a existência dos deuses homéricos tradicionais. No entanto, como acabamos de ver, a argumentação teológica do Ateniense, apesar de supostamente buscar a justificação do ensinamento religioso oficial, termina por demonstrar não a existência dos deuses tradicionais, mas sim a de um *Nous* cósmico e universal, responsável pela regularidade das revoluções celestes.

⁸⁶ *Leis* X, 897b-898 c.

⁸⁷ *Leis* X, 899 b. A autoria da fórmula “tudo está cheio de deuses” era tradicionalmente atribuída a Tales. Ver, por exemplo, o testemunho de Aristóteles em *De anima* I, 5, 411 a 8. Tal fórmula é retomada no *Epinomis*, 991 d.

⁸⁸ Cf. G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 483-484. Ver igualmente V. Brochard, “Les *Lois* de Platon et la théorie des Idées”. In *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 1954, p. 164.

Como entender esse procedimento discursivo? A nosso ver, um possível começo de compreensão dessa questão consiste em observar que a verdadeira intenção da teologia elaborada pelo Estrangeiro está, na verdade, não tanto em assegurar uma prova da existência dos deuses homéricos, mas em tentar elaborar uma compreensão filosófica da natureza que, superando a clivagem convencionalista entre *nómos* e *physis*, demonstre que as leis da cidade não são arbitrárias, mas encontram uma fundação última na própria constituição da ordem cósmica e universal. Nesse sentido, percebemos que o discurso do Estrangeiro, partindo da visão religiosa tradicional, desemboca, paulatinamente, numa espécie de teologia astral que, ao mostrar que os processos cósmicos não são fruto do acaso (τυχη), mas resultado de um desígnio inteligente (νοῦς), aponta no movimento ordenado e regular dos astros aquilo que é verdadeiramente divino e, portanto, o modelo da ordem cívica a ser instaurada na cidade. Com um tal procedimento, a imitação do deus que foi indicada explicitamente pelo Estrangeiro, em momento anterior do diálogo, como a base do comportamento moral torna-se, assim, imitação do cosmos, a verdadeira medida de todas as coisas sendo enfim assimilada à razão divina que governa a *physis* universal. Evidentemente, essa teologia astral, fundada na contemplação racional do cosmos e das revoluções celestes, não é algo que será acessível à multidão dos cidadãos comuns, que continuarão em seu dia-a-dia limitados às representações mitológicas fornecidas pela religião tradicional. No entanto, é ela que, possibilitando a elaboração de uma compreensão filosófica da *physis* e dos movimentos cósmicos, fornecerá à cidade o paradigma de sua organização e a justificação última de suas leis. Essas considerações nos conduzem, então, à conclusão de que a cidade das *Leis* será baseada, assim, numa dicotomia radical entre uma religião popular, que governará o funcionamento da vida cívica e se apoiará em crenças mitológicas comuns, e uma religião racional, acessível apenas a uma elite e cujos deuses pouco ou nada terão a ver com os deuses mitológicos tradicionais.⁸⁹

A teologia astral elaborada no livro X das *Leis* não é, porém, a última palavra do Ateniense sobre as “primeiras coisas”. E isso pela seguinte razão: buscando demonstrar que a alma surge ou vem a ser entre as primeiras coisas (ἐν πρώτοις γινόμενῃ) e constitui a causa mais antiga de tudo que participa da geração (γυχὴν ... presbutaton ἀρπαντων οἴσα γονήσ)

⁸⁹ Cf. R. F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws...*, pp. 174-175.

metevlhfen)⁹⁰, mas omitindo a referência à possibilidade de primeiros princípios que não participam da geração e que, por serem eternos e imutáveis, constituem a causa de tudo o que vem a ser (inclusive da própria alma), o Ateniense restringe radicalmente sua exposição ao plano do devir e deixa de mencionar um elemento fundamental da reflexão filosófica platônica: as Idéias.⁹¹ A nosso ver, porém, essa omissão das Idéias não é casual ou despropositada, mas constitui uma opção perfeitamente coerente com a estratégia discursiva seguida pelo Ateniense em toda obra. De fato, tendo por preocupação primordial, como já dissemos antes, a organização jurídica e institucional do melhor regime, as discussões empreendidas nas *Leis* não pretendem se alçar a um plano teórico ou especulativo mais radical, mas buscam se mover estritamente nos limites oferecidos pela vida política concreta. Com isso, evidentemente, a filosofia perde, em parte, sua autonomia reflexiva, devendo adaptar seus discursos aos interesses que governam o funcionamento da estrutura social e comunitária. Ora, a limitação da filosofia aos interesses práticos da cidade faz com que a função do *lógos* filosófico no contexto das *Leis* consista, assim, antes de mais nada, em oferecer à cidade um modelo de ordem que seja mais próximo da realidade política cotidiana, isto é, um modelo de ordem mais acessível ao horizonte em que se desenvolve a vida civil e cuja exemplaridade possa servir de norma às leis e instituições comunitárias. Tal modelo, como nos mostra o livro X, é o próprio cosmos visível no qual se encontra inserida a cidade, a *physis* sensível entendida como um vasto processo de transformações e movimentos regido pela racionalidade imanente do *nous*. Tendo em conta essas observações, podemos dizer então que a teologia astral das *Leis*, apesar de constituir uma superação da religião tradicional, não é, assim, do ponto de vista cognitivo e filosófico, aquilo que há de mais elevado: acima dela, há lugar para se pensar a busca de primeiros princípios que, escapando, de algum modo, ao domínio da *gênesis* e, portanto, às

⁹⁰ *Leis* XII, 967 d.

⁹¹ Ver V. Brochard, “Les *Lois* de Platon et la théorie des Idées”..., pp. 163-164; Th. Pangle, “The political psychology of religion in Plato’s *Laws*”..., p. 1071: “book ten as a whole is silent about the *ideas*”. Pangle salienta que um indício explícito dessa omissão das Idéias no discurso teológico das *Leis* é a redução da prioridade ontológica à mera prioridade temporal, com a conseqüente e estratégica substituição do termo “primeiras coisas” (πρῶτα) pelo termo “as coisas mais antigas” (presbuvtera, presbuvtata). Cf. *Leis* 892 b1, c6, 895 b, 896 b, c6-7.

vicissitudes da temporalidade, são mais originários, do ponto de vista ontológico, do que as realidades geradas do devir.⁹²

Pois bem, no diálogo, após estabelecer a existência dos deuses, o Ateniense passa então para a abordagem da segunda e da terceira causas de impiedade: a negação da providência divina e a crença de que os deuses podem ser corrompidos com preces e oferendas. Não entraremos, no presente texto, na análise dessa parte das discussões do livro X. Interessa-nos apenas observar que os argumentos desenvolvidos pelo Ateniense nesse momento da obra não são totalmente convincentes do ponto de vista demonstrativo e dependem de uma série de pressupostos que não são de forma alguma evidentes.⁹³ O próprio Ateniense se mostra, no texto, consciente dessas deficiências, pois, em um determinado ponto de seu discurso, abandona a via puramente argumentativa seguida até ali e apela expressamente para o uso retórico de mitos e encantações (ἐ*ῖϖω/δαῖν) para tentar convencer os ímpios da verdade das crenças religiosas que pretende estabelecer como dogmas fundamentais do culto público.⁹⁴ Tal fato, segundo cremos, vem apenas tornar evidente a dificuldade de se conciliar a teologia astral elaborada anteriormente – que se funda, de certa forma, numa visão racional da ordem cósmica e das revoluções celestes – com as representações mitológicas e religiosas populares, que concebem os deuses como seres justiceiros e providenciais. Isso significa que a passagem dos deuses cósmicos aos deuses tradicionais não é de forma alguma uma passagem linear, constituindo, antes, uma espécie de μεταβασίς ἐι*ς τοῦ ἄλλοῦ γεννός. Th. Pangle formula muito bem essa discrepância entre a teologia natural e a religiosidade tradicional presente nesse momento das *Leis* nos seguintes termos: “os homens podem sentir gratidão pelo ciclo regular dos dias e das estações produzido pelos céus; mas não há menor sugestão de que os deuses interromperão seus belos movimentos para punir os perversos ou recompensar os justos.”⁹⁵ Não obstante essa discrepância, todo o discurso teológico do Estrangeiro dá a entender, porém, que a convivência dessas duas perspectivas religiosas aparentemente opostas é essencial à cidade, pois a crença em deuses justiceiros, que se interessam pelas coisas humanas, é um fator

⁹² Cf. J. Moreau, *L'âme du monde...*, pp. 80-84; O. Reverdin, *La religion de la cité...*, pp. 47-50.

⁹³ Cf. R. F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws...*, pp. 175-176.

⁹⁴ *Leis* X, 903 a-905 c

⁹⁵ Th. Pangle, “The political psychology of religion in Plato's *Laws*”..., p. 1077.

indispensável ao bom funcionamento da ordem cívica: ao que tudo indica, a cidade não poderia, pois, sobreviver sem mitos.

A parte final do livro X das *Leis* é consagrada à determinação da punição prevista contra o crime de impiedade. Para tanto, o Ateniense começa por estabelecer uma distinção básica entre dois tipos de ateus: os ateus que não crêem nos deuses da cidade, mas que possuem um caráter naturalmente justo, e os ateus corruptos, que, além da impiedade, revelam em seu comportamento incontinência em relação aos prazeres e dores.⁹⁶ O Ateniense considera que os últimos ateus são irrecuperáveis e que, portanto, a única pena adequada ao seu caso seria a morte. Curiosamente, no entanto, a lei não prescreve para tais homens a pena capital, mas a prisão perpétua em um cárcere central (*mesogeion dhsmwthvion*), localizado na região mais isolada e selvagem do país (*οἰκὸς/περ ἄλῃ ἐρημον τε καὶ ὠρεῖσιν ἄπο τῆς πόλεως*)⁹⁷, onde nenhum cidadão livre poderá visitá-los. Além disso, a lei determina que, uma vez que esses homens tenham morrido, seus corpos serão lançados para além das fronteiras da cidade, sem direito a sepultura ou a qualquer cerimônia fúnebre.⁹⁸ Já em relação aos ateus honestos ou justos, a pena prevista consiste em encarcerá-los, por cinco anos, numa casa de reforma intelectual (*οὐκρινιστήριον*), onde eles serão visitados apenas pelos membros do Conselho Noturno (*nykterinós syllogos*), que lhes admoestarão (*νουκτεῖν*) para a salvação de suas almas (*θῆψιν σωθῆναι/ γυθῆναι*). Após o prazo de cinco anos, aqueles que parecerem ter recuperado seu senso (*ἐπιστρέψαντες/ τῶν σωφρονιστῶν*) e se mostrarem reformados por essa punição, poderão retornar ao convívio social; no entanto, os que reincidirem em seu antigo erro, deverão ser condenados à morte.⁹⁹

⁹⁶ *Leis* X, 908 b-e

⁹⁷ *Leis* X, 908 a

⁹⁸ *Leis* X, 909 a-d

⁹⁹ *Leis* X, 909 a. Segundo G. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 491, a proposta platônica de punir a impiedade com a privação da liberdade é uma inovação em relação ao direito ateniense, que recorria via de regra, na punição dos casos de ofensa à religião pública, a outros tipos de penalidade, tais como a atimia (perda de direitos políticos), o exílio e a pena de morte. Ver também T. Saunders, *Plato's Penal Code...*, p. 317. Quanto ao Conselho Noturno, ele constitui, conforme já observamos, o supremo órgão intelectual da cidade das *Leis* (cf. *Leis* XII, 961 c-962 c) e, como se vê por esse passo, uma de suas principais funções consiste em persuadir e reeducar os ateus aprisionados no *sophronistérion*. Segundo a explicação dada em *Leis* XII, 951 d, seu nome deriva do fato de que as reuniões entre seus membros devem se fazer cotidianamente, entre as primeiras horas do dia e o raiar do sol, no intuito de, “com os olhos fixados sobre as leis”, exercer uma espécie de vigilância sobre os assuntos mais importantes da cidade. Em vista disso, L. Brisson argumenta que a tradução usual de *nykterinós syllogos* por “Conselho Noturno” não é totalmente adequada e sugere que uma solução mais correta seria “Collège de Veille”, expressão que abarcaria melhor as

Comentadores modernos viram nessas medidas preconizadas pelas *Leis* contra o ateísmo uma tenebrosa antecipação do que será a Inquisição católica no final da Idade Média. No entanto, apesar de se mostrar à primeira vista coerente, esse paralelo histórico não procede. Com efeito, a Inquisição medieval era motivada, antes de mais nada, por uma preocupação de ordem espiritual e seu interesse precípua era o de fazer com que os hereges abjurassem de suas opiniões errôneas, a fim de escapar aos tormentos da danação eterna que os aguardava na vida futura ou *post mortem*. Como é sabido, a fim de alcançar esse objetivo, os tribunais inquisitoriais não hesitavam em recorrer aos meios mais violentos e ameaçadores disponíveis, desde o interrogatório até a tortura. Tratava-se, assim, como observa Dodds, de “salvar a alma à custa do corpo.” Nas *Leis*, porém, observamos um foco de atenção diferente: apesar de o Estrangeiro conceber a punição como mecanismo de reforma e se referir à salvação das almas no final de sua exposição, a preocupação principal que subjaz à sua lei contra a impiedade é, como vimos, uma preocupação de natureza política: o que interessa ao legislador, em sua campanha contra o ateísmo, é conservar a estabilidade da ordem social contra doutrinas intelectuais que podem, por seu caráter subversivo, minar os princípios religiosos fundamentais que sustentam e justificam a moral pública, levando com isso a cidade às fronteiras da anomia. Por outras palavras, o legislador ataca a impiedade antes de mais nada por motivos práticos e seculares, não por razões espirituais. Nessa perspectiva, Dodds sugere que o paralelo histórico mais interessante a ser feito com essa instituição das *Leis* seria, assim, não a Inquisição medieval, mas os julgamentos de “divergentes intelectuais” no contexto dos regimes socialistas.¹⁰⁰

idéias de *vigília* e *vigilância* que são consideradas como essenciais à atividade dos membros desse Conselho. Ver L. Brisson, “Le Collège de Veille (*nukterínós súllogos*)”. In F. L. Lisi, *Plato’s Laws and its historical significance*. Selected Papers of the I International Congress on Ancient thought. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, pp. 161-177. Seja como for, o Estrangeiro considera esse órgão de extrema importância para a vida política e vê nele a salvação da cidade (XII, 969 b-c), conferindo-lhe três outras funções fundamentais, a saber: 1) estudar a natureza e as formas da virtude, fim supremo da legislação; 2) pesquisar quais são as melhores leis que conduzem a cidade à realização da virtude; e 3) ouvir as prestações de contas dos observadores (*qewruiv*) enviados pela cidade ao exterior para investigar as instituições de outros regimes (cf. *Leis* XII, 951 b-952a; 963 a- 966 b). Na seqüência de sua exposição, o Estrangeiro prevê ainda que, a fim de desempenhar a contento as funções que lhes são atribuídas, os membros do Conselho Noturno deverão se submeter a um curso de estudos longo e complexo, que vai da aritmética à dialética, passando pela teologia e pela astronomia. Sobre isso, ver o artigo de Brisson citado *supra*; G. Morrow, *Plato’s Cretan City...*, pp. 500-515; O. Reverdin, *La religion de la cité...*, pp. 35-38.

¹⁰⁰ Cf. E. R. Dodds, *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988, pp. 241-242.

Seja como for, essas considerações sobre as penalidades previstas contra a impiedade encerram o livro X das *Leis*. Como pudemos observar ao longo das análises desenvolvidas anteriormente, o grande interesse dos discursos desenvolvidos nesse livro está no fato de que ele torna totalmente evidente a extrema importância concedida pelo Ateniense à religião como princípio de organização da vida civil e como base da moralidade pública, explicitando finalmente, de uma forma radical, a conexão essencial entre política e teologia que permeia quase todas as discussões do diálogo. Nesse sentido, pode-se dizer que a idéia central por ele desenvolvida é que, se o regime a ser instituído na cidade é rigorosamente uma *teonomia*, isto é, o governo de uma lei considerada divina, a religião deve ser estabelecida como a instituição fundamental da cidade, pois é ela, e apenas ela, que conferirá à legislação instituída na *pólis* uma justificativa simbólica de seu valor transcendente, assegurando, assim, às normas que regem o funcionamento da ordem social uma sanção absoluta. A consequência que se segue daí é, evidentemente, a de que o legislador deve se servir da religião como do instrumento precípua de sua obra de demiurgia política, buscando moldar o *éthos* comunitário de acordo com uma “nobre retórica” religiosa que, graças à referência a um princípio divino, seja capaz de legitimar as leis estabelecidas e fundamentar os preceitos da moral pública. Com esse procedimento, o ato demiúrgico de fundação da cidade adquirirá, assim, de alguma forma, um estatuto divino, o legislador passando a ser visto, então, no contexto da vida política, como aquela figura que funciona como o elemento de mediação entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens.

Conclusão

Como notamos na introdução deste trabalho, as *Leis* permaneceram, por séculos, uma obra marginalizada no contexto do *Corpus Platonicum*, padecendo com a má vontade de intérpretes e comentadores, que as viam ora como um texto apócrifo, ora como um produto senil, enfadonho e, portanto, acessório do pensamento de Platão. Com raríssimas exceções (vide o caso de Al-Farabi), tal foi, sem dúvida, a postura predominante entre os estudiosos do platonismo no que diz respeito à interpretação do significado desse diálogo por longos anos. No entanto, como também tivemos ocasião de observar, a situação felizmente veio a se modificar nos tempos modernos, sobretudo a partir dos estudos realizados por *scholars* como Morrow, Strauss, Pangle, Saunders e Laks, entre outros, que, empreendendo um trabalho crítico e sistemático de reabilitação do valor fundamental das *Leis*, acabaram por tornar explícita a relevância filosófica indiscutível desse texto no âmbito da produção platônica. Descobriu-se, assim, graças ao empenho hermenêutico desses

eruditos, que as *Leis* não se reduzem a um tratado meramente pragmático de legislação e jurisprudência, obra de um velho desiludido e resignado, mas constituem um diálogo rico e complexo, no qual Platão nos desvela, em um último esforço, a essência mesma de seu ensinamento político.

A presente tese pretendeu se inserir, se assim podemos dizer, na esteira dos trabalhos inaugurados pelos autores supra-mencionados, na medida em que ela se organizou inteiramente a partir da convicção de que as *Leis* possuem, apesar de seu aspecto excessivamente pragmático, uma significação filosófica essencial e não negligenciável, devendo, por isso, serem levadas a sério por todos aqueles que se consagram aos estudos platônicos. Fiéis a essa inspiração básica, nosso intuito primordial foi, dessa forma, o de ler as *Leis* não como um mero tratado de casuísmo legislativo, contendo uma coleção infundável de preceitos jurídicos, mas como um verdadeiro texto de filosofia política, que encerra como tal, em suas páginas, uma reflexão consistente acerca dos problemas decisivos da *praxis* humana coletiva. As *Leis*, porém, são uma obra vasta e complexa, que desnorteia o leitor com sua multiplicidade de temas e assuntos. A fim de alcançarmos uma visão geral coerente de seu significado, resolvemos eleger, assim, em seu interior, uma questão própria e particular para objeto de um estudo mais aprofundado, questão essa que, a nosso ver, não havia, até aqui, sido trabalhada de uma forma mais sistemática e cuidadosa pelos comentadores, mas que, por sua gravidade e recorrência, julgamos que poderia fornecer um fio condutor privilegiado para uma leitura ou interpretação dos pressupostos filosóficos do diálogo: o problema das relações entre racionalidade e vida política concreta. Conforme avançamos anteriormente no começo de nosso trabalho, acreditamos que essa questão é, na verdade, não apenas a questão que permeia boa parte do desenvolvimento discursivo das *Leis*, mas também o tema originário donde procede o próprio filosofar platônico. De fato, pode-se dizer que a reflexão platônica é marcada por uma experiência histórica crucial e muito bem determinada: a condenação de Sócrates pela democracia ateniense em 399 a. C. Tal é, decerto, o evento que marcou definitivamente o pensamento de nosso filósofo. Ora, o que é igualmente certo é que a condenação e a execução de Sócrates foram concebidas por Platão não como uma contingência lamentável, como um simples percalço na história de Atenas, mas sim como um episódio trágico e até certo ponto

previsível, que tornou definitivamente manifesta a tensão radical existente entre a vida verdadeiramente excelente e racional – a vida consagrada à filosofia – e o funcionamento da vida política concreta. Ou seja, o processo de Sócrates, para Platão, pôs enfim a nu o fato de que a verdadeira *areté*, a *areté* fundada na dimensão intelectual e reflexiva do *lógos*, parece não ser compatível com as exigências práticas que governam a comunidade política, e que a *pólis* humana é, assim, uma realidade imperfeita e corrompida.

Pois bem, em vista desse impasse, seria natural que Platão buscasse a saída para o conflito entre o filósofo e a cidade no total rechaço da vida política, abandonando de vez a caverna da história para se refugiar definitivamente na dimensão puramente teórica e transcendente da contemplação ou da *theoría*. Certos passos dos diálogos sugerem vivamente essa possibilidade, ao nos mostrarem o filósofo como aquele que anseia por viver uma vida inteiramente consagrada ao estudo e à pesquisa racional da verdade, alheia aos negócios e turbulências da cidade. No entanto, tal possibilidade, em Platão, nunca chega a se concretizar de uma forma cabal, pois Platão, mais que nenhum outro, sabia que o filósofo, por sua finitude, não pode transcender por completo a realidade histórica na qual está imerso, e não pode, portanto, ignorar a ordem política que o envolve e constitui. Eis por que, em sua perspectiva, a resolução da discórdia entre a filosofia e a cidade consistia não no abandono da cidade, mas em sua reforma, em sua reorganização, de forma a sanar a vida política de parte de suas mazelas e injustiças. Isso significa, pois, que, para Platão, o filósofo deve assumir um compromisso político efetivo e fazer com que a razão, ainda que de forma limitada, se encontre com a história, que a *areté* se inscreva na cidade, pois disso depende a segurança da filosofia e a restauração moral da sociedade política. No desenvolvimento de nossa pesquisa, assumimos como premissa fundamental de trabalho a idéia de que a abordagem ampla e profunda dessa problemática, ao contrário do que poderíamos acreditar inicialmente, não deve ser buscada no interior da *República*, mas, sim, ao invés, nas páginas das *Leis*, cujo imenso programa político e legislativo representa a proposta platônica mais concreta para inscrever alguma forma de ordem e *areté* nos domínios instáveis da vida política. Essa opção interpretativa pode parecer, à primeira vista, anódina e mesmo arbitrária, uma vez que nos acostumamos a ver na *República* o texto político por excelência de Platão. No entanto, como julgamos ter mostrado no primeiro

capítulo desta tese, apoiando-nos sobretudo nos comentários de L. Strauss, a *República* não trata do tema da organização do melhor regime e não contém, assim, um projeto político destinado a uma aplicação prática, mas constitui, antes, um exercício reflexivo sobre os limites de toda ação e planejamento políticos. Seu objetivo é, nesse sentido, como vimos, mostrar que a finalidade suprema da comunidade política, isto é, a vida justa e excelente, não pode ser realizado no âmbito da própria comunidade política, mas apenas pela filosofia. Ora, quando passamos do contexto da *República* para o contexto das *Leis*, percebemos uma nítida mudança de atmosfera, pois nas *Leis* não se trata mais de pensar os limites essenciais da cidade, mas de descrever a melhor ordem política possível adaptada à precariedade da natureza humana e da história. Levando em conta esse dado, consideramos, então, no decorrer de nossas análises, que as *Leis* são a verdadeira obra de Platão acerca dos princípios da prática política efetiva, e que seu tratamento do tema da organização de uma *politeía* virtuosa nas fronteiras do devir nos dá acesso ao ensinamento platônico definitivo acerca da questão das relações entre racionalidade e vida política concreta.

Ora, a consideração de que o problema da organização concreta do melhor regime, nas *Leis*, envolve uma reflexão sobre o problema das relações entre racionalidade e vida política nos levou igualmente à formulação de uma outra hipótese de trabalho que se mostrou, acreditamos, de uma extrema fecundidade para nossa leitura desse diálogo, a saber: a de que existe, nas *Leis*, a descrição de uma demiurgia política que é um prolongamento da demiurgia cosmológica descrita no *Timeu* e de que, por conseguinte, a gênese da cidade virtuosa, no último pensamento de Platão, explica-se, de alguma forma, a partir do modelo da gênese do cosmos. A idéia que procuramos explicitar, dessa forma, com nossas análises, foi a de que as *Leis* podem ser lidas como um *pendant* político da cosmologia do *Timeu*, pois assim como neste último diálogo Platão nos mostra o trabalho de um demiurgo divino para ordenar uma “matéria” sensível caótica e primitiva a partir da contemplação dos arquétipos inteligíveis, assim também nas *Leis* ele pretende nos mostrar o esforço realizado pelo legislador para ordenar a “matéria” histórica segundo as exigências da virtude. Ou seja, o legislador das *Leis*, ao empreender a organização de uma *politeía* sujeita à precariedade da história, cumpre, de certo modo, no plano das coisas humanas, o mesmo papel realizado pelo Demiurgo na conformação do mundo sensível, havendo, pois,

entre seu trabalho de organização da cidade e a ordenação do cosmos uma profunda analogia.

No desenvolvimento de nossa pesquisa, pudemos constatar que o problema central explicitado por essa demiurgia política, consiste, antes de mais nada, em determinar o tipo de ordem e excelência compatível com as limitações inerentes à esfera da cidade, no intuito de se elaborar o modelo da melhor *politeía* possível acessível à natureza humana ordinária. E o que chegamos a perceber através da leitura de alguns dos principais livros das *Leis* que tratam dos princípios da demiurgia política é que Platão se mostra, nesse diálogo, perfeitamente ciente do radical desnível existente entre a razão e a vida política concreta, entre o que é mais excelente e o que é meramente possível, reconhecendo no decorrer de toda sua reflexão que a precária realidade da *pólis* humana não é inteiramente redutível às exigências superiores da sabedoria do legislador. Nesse sentido, o grosso das discussões das *Leis* aponta para as profundas dificuldades envolvidas na tarefa de fundar uma cidade virtuosa nas fronteiras do devir, desenvolvendo a idéia de que a razão, como tal, não pode se inscrever de uma forma cabal e absoluta no plano das coisas políticas e de que, por conseguinte, a cidade, apesar de possuir no Intelecto soberano (νοῦς ἡγεμῶν) sua referência suprema, não pode ser integralmente racionalizada pela excelência do *lógos*. A constatação desse estado de coisas implica, então, que, nas *Leis*, a política sempre será vista como alguma coisa menos do que racional, de forma que o legislador deve buscar, como um bom demiurgo, a cada passo de seu trabalho de organização da cidade, um compromisso entre o mais excelente e o possível, entre a razão e a história, delimitando, assim, um ideal de ordem e virtude adaptado às condições precárias da vida política.

Pode-se dizer que, ao longo do diálogo, essa tendência se verifica das mais diferentes maneiras, mas acreditamos que ela se explicita com mais evidência nos seguintes pontos:

1) reconhecimento da necessidade da soberania da lei como princípio de governo: o melhor regime, afirma Platão em um dado momento da discussão, seria aquele em que um homem sábio exercesse um poder absoluto e acima da legislação escrita, pautando-se apenas pelas exigências de sua ciência, visto que não há nem lei nem prescrições mais poderosas do que o saber. Mas uma tal situação, admite Platão, é algo irrealizável nas

atuais circunstâncias históricas, porquanto os homens de carne e osso que habitam as cidades são arrastados, por sua natureza mortal, aos excessos do egoísmo e da ambição, não conseguindo manter a prerrogativa de um poder autocrático em estrita conformidade com os ditames da justiça. Eis por que devemos adotar, no governo da cidade, um segundo recurso – a soberania do ordenamento e das leis –, a fim de evitar os riscos de corrupção implícitos no uso do poder absoluto.¹

2) Reconhecimento de que a *areté* popular é uma *areté* de caráter nitidamente heterônomo: com efeito, Platão considera que a virtude acessível ao homem comum, sendo uma virtude derivada dos hábitos e costumes, e não da reflexão ou do intelecto, repousa inteiramente não no acordo interno das paixões e do *lógos*, mas no acordo exterior das paixões com os comandos da lei pública. Nesse sentido, a virtude popular é, portanto, uma virtude subalterna ou de segunda ordem, que apenas através da mediação coercitiva do *nómos* pode participar dos benefícios da racionalidade. Em consequência disso, as *Leis* avançam, assim, o modelo de uma *paidéia* cívica que se baseia principalmente no recurso ao mito, à música e às encantações como instrumentos de formação moral e cujo principal objetivo é a educação do cidadão para o respeito à lei da cidade.²

3) Admissão do prazer como um elemento fundamental na escolha humana do agir virtuoso: prazer e dor são as duas sensações primárias que afetam a natureza humana, proclama o Estrangeiro, os dados inescapáveis aos quais se acha suspenso o comportamento de todo homem. Por conseguinte, é através da manipulação desses afetos primitivos que o legislador deve conduzir o cidadão à prática da virtude.³

4) Reconhecimento da importância dos fatores geográficos na conformação do caráter ou do *ethos* de um regime: as condições físicas do território, do clima e da atmosfera, diz o Estrangeiro, influenciam diretamente o temperamento de um povo. Logo, o legislador deve levá-las necessariamente em conta ao estatuir suas leis para a cidade. Quanto a esse aspecto, em particular, pudemos ver que Platão sublinha enfaticamente dois pontos: em primeiro lugar, que a colônia deve possuir um terreno fértil o bastante para torná-la autárquica e independentemente da necessidade de importação de mercadorias

¹ *Leis* IX, 874 e-875 d; IV, 715 b-d.

² *Leis* II, 653 a-c; 659 d-660 a; XII, 968 a.

³ *Leis* I, 636 d-e; II, 653 a-c; 661 d- 664d; V, 732 e-734 e.

estrangeiras, mas não excessivamente fértil a ponto de tornar possível, em seu território, a produção de excedentes agrícolas que seriam destinados à exportação; e, em segundo lugar, que a colônia deve ser localizada em uma região interiorana, e não nas proximidades do mar. A razão desse segundo ponto, se nos lembramos, está em que as cidades marítimas se convertem facilmente o comércio e ao mercantilismo, os quais trazem consigo o culto da usura e das riquezas e, conseqüentemente, a corrupção dos costumes.⁴

5) Defesa do regime misto: a forma política do melhor regime, segundo Platão, não deve ser uma forma pura, mas uma forma mista, isto é, uma combinação de monarquia e democracia. A explicação platônica para isso, conforme observamos, é que a monarquia e a democracia podem ser consideradas como as duas matrizes constitucionais de todos os demais regimes, a primeira encarnando o princípio da sabedoria e do mérito, a segunda, o princípio da liberdade. Essas duas *politeiai*, porém, em suas formas puras, tendem a se corromper com o passar do tempo, degenerando em organizações políticas patológicas e extremadas que engendram ou a servidão absoluta ou a anarquia generalizada. A fim de evitar esses extremos, o legislador deve realizar, por conseguinte, a mistura dos princípios da monarquia e da democracia no seu sistema de distribuição das prerrogativas políticas, o que lhe é possível através da mescla das duas formas de igualdade reconhecidas pelos homens: a igualdade aritmética e a igualdade proporcional.⁵

6) Identificação da fortuna (*tyche*) como força imponderável que afeta o curso dos acontecimentos políticos e históricos: Platão admite que, na maioria das vezes, não é o homem que legisla, mas os mais variados acasos e acidentes da vida: fome, catástrofes, guerras, problemas econômicos. A fortuna parece, assim, dispor de um poder quase soberano sobre os negócios humanos. Diante desse estado de coisas, seria, pois, uma grande tolice, na ótica platônica, pretender que o legislador possa dispor das circunstâncias em que se desenvolve a vida política ao seu bel-prazer.⁶

7) Reconhecimento da necessidade de um sistema penológico eficiente: é vergonhoso, afirma o Estrangeiro, propor um conjunto de leis relativas aos delitos e às penas numa cidade em que todas as instituições são estabelecidas tendo em vista à criação

⁴ *Leis IV*, 704 a-708 e.

⁵ *Leis III*, 691 d-701d.

⁶ *Leis IV*, 708 e-713 a.

das melhores condições para a realização da virtude. No entanto, é preciso admitir que o legislador atual legisla não para deuses ou heróis, mas para meros homens, e que, dentre estes, é inevitável que surjam alguns indivíduos depravados cuja natureza manifestará inclinação para a prática do crime. Logo, o legislador deve elaborar um código penal que, através do uso da punição, funcione ao mesmo tempo como instrumento de repressão dos delitos e como mecanismo alternativo de reforma e educação dos perversos.⁶

8) Reconhecimento da necessidade social da religião: Platão, nas *Leis*, vê a religião como a instituição central da cidade, como a base de sustentação do *nómos* instituído, porquanto é através dela que as prescrições legais podem adquirir uma fundamentação transcendente, escapando aos óbices do relativismo. Isso significa, portanto, que o legislador deverá estabelecer, no interior da comunidade, uma teologia civil ou um culto oficial que, como uma espécie de “nobre retórica”, seja capaz de justificar a moralidade pública e levar os homens a adotar um comportamento virtuoso.

A conclusão essencial a que se chega tendo em conta esses elementos é que o melhor regime político proposto pelas *Leis* é, assim, em grande medida, o melhor regime adaptado às condições “deste mundo”, isto é, um regime que respeita as contingências e particularidades da vida política concreta e que não pretende subsumir as vicissitudes e acidentes da história e do devir humano nas exigências de uma racionalidade perfeita. Isso significa que Platão, nas *Leis*, revela-se não como o absolutista intransigente com o qual é comumente identificado, para o qual o mundo das coisas humanas deveria se subordinar à estrita regulação de uma ciência imutável, de uma *theoría* pura, mas como um pensador perfeitamente consciente das imperfeições e mazelas que afetam o devir histórico, as quais, escapando ao controle da vontade humana, não podem ser totalmente abolidas pela sabedoria do legislador. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que o ensinamento político essencial veiculado pelas *Leis* é um ensinamento imune a todo fanatismo ou voluntarismo, porquanto, ao indicar que a cidade e o devir humano jamais serão plenamente racionalizados pelo *noûs*, reconhece que nossas expectativas em relação às possibilidades de transformação da realidade política devem ser sempre moderadas. O legislador das *Leis*, como o Demiurgo do *Timeu*, age, sem dúvida, sempre tendo em vista o melhor; mas, como

⁶ *Leis* IX, 853 a-854 a; 857b-864 c.

seu modelo divino, ele sabe que, neste mundo, o melhor só pode ser realizado na medida do possível.

Referências bibliográficas

I. Fontes primárias

BRISSON, L. *Platon. Lettres*. Traduction inédite, introduction, notice et notes. Paris: Flammarion, [1987]1994 (collection GF).

_____. *Platon. Apologie de Socrate. Criton*. Traductions inédites, introduction, notes, index et bibliographie. Paris: Flammarion, 1997 (collection GF).

_____. *Platon. Timée-Critias*. Traduction, introduction et notes. Paris: Flammarion, [1992] 2001 (collection GF).

BURNET, J. *Platonis Res publica*. Edição do texto grego. Oxford: Calrendon Press, 1965.

CASTEL-BOUCHOUCHI, A. *Platon. Les Lois* (extraits). Introduction, traduction nouvelle et notes. Paris: Gallimard, 1997

DIÈS, A.; des PLACES, É. *Les Lois*. In *Platon. Œuvres complètes*, vol. XI-XII. Traduction et établissement du texte. Paris: Les Belles Lettres, 1951-1956.

- DIÈS, A. *Le politique*. In *Platon. Œuvres complètes*. Vol IX. Traduction et établissement du texte. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- DIXSAUT, M. *Platon. Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes. Paris: Flammarion, 1991 (Collection GF).
- DUKE, E. A. et al. *Platonis opera*. Tomus I. Tetralogias I-II continens. Estabelecimento do texto grego. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- ILDEFONSE, F. *Platon. Protagoras*. Paris: Flammarion, 1997 (collection GF).
- KURY, M. da Gama. *Tucídides. História da Guerra do Peloponeso*. Tradução, introdução e notas. Brasília: UnB, 1987.
- NUNES, C. A. *Platão. Leis e Epínomis*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- PANGLE, Th., *The Laws of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. Chicago: Chicago University Press, [1980]1988.
- PABON, J. M. y FERNANDEZ-GALIANO, M. *Platon. Las Leyes*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960.
- PEREIRA, Maria H. da Rocha. *Platão. A República*. Introdução, tradução e notas. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- RADICE, R. *Leggi*. Presentazione, traduzione e noti. In REALE, G. (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Rusconi, 1996.
- _____. *Repubblica*. Presentazione, traduzione e noti. In REALE, G. (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Rusconi, 1996.
- RIVAUD, A. *Platon. Timée-Critias*. Texte établi et traduit. Paris: Belles Lettres, 1956
- SANTOS, J. T. *Platão. Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 4ª edição, 1993
- SAUNDERS, T. *Plato. The Laws*. Translated with an introduction. Harmondsworth: Penguin Books, [1970]1975.
- TRICOT, J. *Aristote. La Politique*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index. Paris: J. Vrin, [1962]1995.
- _____. *Aristote. Éthique à Nicomaque*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index. Paris: J. Vrin, [1990]1997

II. Fontes secundárias

- ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- BALAUDE, J.-F. "Le triptyque *Republique, Politique, Lois*". In idem (éd.), *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon. Le temps philosophique 1*. Publications du département de philosophie Paris X-Nanterre, 1995, pp. 29-56
- _____. "Le temps dans les *Lois* (mythe, histoire)". In *Revue Philosophique 1* (2000) pp. 3-20.
- BARKER, E. *Greek Political Theory. Plato and his predecessors*. London: Methuen & Co. Ltd., 1952.
- BERTRAND, J.-M. *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1999
- BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998
- BOBONICH, C. "Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*". In *Classical Quarterly*, 41 (1991) pp. 363-388.
- BOUTOT, A. *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*. Paris: PUF, 1987.
- BOYANCÉ, P. *Le culte de Muses chez les philosophes grecs*. Paris: E. de Boccard, [1936]1972.
- BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma les mythes*. Paris: Éditions La Découverte, [1982]1994.
- _____. "Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée*". In BALAUDE, J.-F. (éd.), *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon. Le temps philosophique 1*. Publications du département de philosophie Paris X-Nanterre, 1995, pp. 115-130.
- _____. *Lectures de Platon*. Paris: J. Vrin, 2000.
- _____. "Le Collège de Veille (nukterinós súllogos)". In LISI, F. L. (ed.), *Plato's Laws and its historical significance. Selected Papers of the I International Congress on Ancient thought* (Salamanca, 1998). Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, pp. 161-177.

- _____. “A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão”. In *Kriterion* 107 (2003) 24-38
- BROCHARD, V. “Les *Lois* de Platon et la théorie des Idées”. In idem, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, [1912] 1954
- BURY, R. G. “Theory of education in Plato’s *Laws*”. In *Revue des Études Grecques* 50 (1937) 504-520
- _____. “Plato and History”, *Classical Quarterly* 45 (1951) 86-93.
- CALVO, T. “El orden de las virtudes y las *Leyes* de Platón”. In LISI, F. (org.) *Plato’s Laws and its historical significance*. Selected Papers of the I International Congress on Ancient thought (Salamanca, 1998). Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, pp. 51-63
- CHATELET, F. *La naissance de l’histoire*. La formation de la pensée historique en Grèce. Paris: Éditions de Minuit, 1962.
- CLEARLY, J. J. “The role of theology in Plato’s *Laws*”. In LISI, F. *Plato’s Laws and its historical significance*. Selected papers of the I International Congress on Ancient thought (Salamanca, 1998). Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, pp.125-140.
- CORNFORD, F. M. *Filosofia non escrita*. Barcelona: Ariel, 1974.
- DESCLOS, M.-L. *Structure des dialogues de Platon*. Paris: Ellipses, 2000.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.
- FERRY, L. *Philosophie politique 1*. Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes. Paris: PUF, 1999.
- FRÈRE, J. *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*. Atenas: Dioné, 1995
- _____. *Ardeur et colère*. Le thymos platonicien. Paris: Éditions Kimé, 2004.
- FRUTIGER, P. *Les mythes de Platon*. Paris: Félix Alcan, 1930.
- GAUDIN, C. “ΕΥΗΘΕΙΑ. La théorie platonicienne de l’innocence”. *Revue philosophique* 1981, pp. 145-168.
- GIGANTE, M. *NOMOS BASILEUS*. Napoli: Bibliopolis, 1956.
- GOLDSCHMIDT, V. *Les dialogues de Platon*. Structure et méthode dialectique. Paris: PUF, 1947

- _____. *Questions platoniciennes*. Paris: J. Vrin, 1970
- GOULD, J. *The development of Plato's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955
- GRIMALDI, N. "Le statut de l'art chez Platon". In *Revue des Études Grecques* 93 (1980) pp. 25-41.
- GUEROULT, M. "Le livre X des *Lois* et la dernière forme de la physique platonicienne". In *Revue des études grecques* 37 (1924) pp. 27-78.
- GUTHRIE, W. C. K. *Historia de la filosofía griega*. Volume V. Segunda época y la Academia. Versión española de A. Medina González. Madrid: Gredos, 1992.
- HADOT, P. *Le voile d'Isis*. Essai sur l'histoire de l'idée de nature. Paris: Gallimard, 2004
- HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Trad. de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papyrus, 1996.
- HYLAND, D. A. *Finitude and transcendence in the Platonic dialogues*. Albany: State University of New York, 1995.
- ISNARDI PARENTE, M. "Nomos e basileia nell'Academia antica". In *Parola del passato* 12 (1959) pp. 401-438
- _____. *Il pensiero politico di Platone*. Bari: Editori Laterza, 1996.
- IRWIN, T. H. "Plato: The Intellectual Background". In KRAUT, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 68-73
- JAEGER, W. "Praise of law: the origins of legal philosophy and the Greeks". In: idem, *Scripta minora*. Vol. 2. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1960.
- _____. *Aristoteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Tradução de José Gaos. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. *Paideía. A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995
- JOUANNA, J. "Le médecin, modèle du législateur dans les *Lois* de Platon". In *Ktema* 3 (1978) pp. 77-91
- KAHN, C. "From *Republic* to *Laws*: A Discussion of Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast*". In *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004) pp. 337-362

- KOYRÉ, A. *Introduction à la lecture de Platon*. Suivi de Entretien sur Descartes. Paris: Gallimard, [1962]1995
- LAKS, A. “Raison et plaisir: pour une caractérisation des *Lois* de Platon”. In MATTÉI, J.-F. (éd.), *La naissance de la raison en Grèce*. Paris: PUF, 1990.
- _____. “L’utopie législative de Platon”. In *Revue philosophique* 4 (1991) pp. 417-428.
- _____. “Prodige et médiation: esquisse d’une lecture des *Lois*”. In BALAUDÉ, J.-F. (éd.), *D’une cité possible*. Sur les *Lois* de Platon. Le temps philosophique 1. Publications du département de philosophie Paris X- Nanterre, 1995, pp. 11-28.
- LÖWITH, K. *Histoire et salut*. Les pressupposés théologiques de la philosophie de l’histoire. Traduit de l’allemand par Marie-Christine Challiot-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kévégan. Paris: Gallimard, 2002.
- LUCCIONI, J. *La pensée politique de Platon*. Paris: PUF, 1958.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. *Socrate et la légende platonicienne*. Paris: PUF, 1952
- MAHIEU, W. “La doctrine des athées au Xème livre des *Lois* de Platon”. *Revue Belge de Philologie et d’Histoire* 41 (1963) 5-24; 42 (1964) 16-47.
- MARQUES, M. P. *L’autre et les autres. A propos de l’altérité dans le Sophiste de Platon*. Strasbourg: USHS, 1997.
- MILLER, E. F. “Leo Strauss: a recuperação da filosofia política”. In CRESPIGNY, A.; MINOGUE, K. R. *Filosofia política contemporânea*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Ed. UnB, 1982, pp. 75-101.
- MORGAN, M. L. “Plato and the Greek religion”. In: Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 227-247.
- MORROW, G. “Plato’s Conception of Persuasion”, in *Philosophical Review* 62 (1953) pp. 234-250
- _____. “The Demiurge in Politics: the *Timaeus* and the *Laws*”. In *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association* 27 (1954) pp. 5-23
- _____. *Plato’s Cretan City*. A historical interpretation of the *Laws*. Princeton: Princeton University Press, [1960]1993.
- OSTWALD, M. “Plato on Law and Nature”. In *Interpretations of Plato, Mnemosyne*, Supplement 50 (1997) pp. 41-63

- PANGLE, Th. "The Political Psychology of Religion in Plato's *Laws*". In *American Political Science Review* 70 (1976) pp.1059-1077.
- _____. "Introduction". In L. Strauss, *Études de philosophie politique platonicienne*. Traduit de l'anglais par O. Sedeyen. Paris: Belin, 1992.
- PESCE, D. "La fondazione religiosa della morale nelle *Leggi* di Platone". In *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 70 (1978) pp. 577-603
- PRADEAU, J.-F. *Platon et la cité*. Paris: PUF, 1997
- _____. (éd.). *Platon: les Formes intelligibles*. Sur la Forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens. Paris: PUF, 2001
- REALE, G. *História da filosofia antiga*. Vol. 2: Platão e Aristóteles. Tradução Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994
- REVERDIN, O. *La religion de la cité platonicienne*. Paris: E. de Boccard, 1945.
- ROBIN, L. *Platon*. Paris: PUF, 1968.
- ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007 (Coleção Estudos Platônicos).
- ROMILLY, J. "Le classement des constitutions d'Herodote jusqu'à Aristote". In *Revue des études grecques* 72 (1959) pp. 81-99
- _____. *La loi dans la pensée grecque*. Des origines à Aristote. Paris: Belles Lettres, 1971
- _____. *História e razão em Tucídides*. Tradução Tomás Rosa Bueno. Brasília: Ed. UnB, 1998
- SAUNDERS, T. "The Structure of the Soul and the State in Plato's *Laws*". In *Eranos* 60 (1962) pp. 37-55
- _____. "The Socratic Paradoxes in Plato's *Laws*". In *Hermes* 96 (1968) pp. 421-434.
- _____. *Notes on the Laws of Plato*. London: University of London, Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement 28, 1972.
- _____. "Penology and Eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws*". *Classical Quarterly* 23 (1973) pp. 232-244

- _____. *Plato's Penal Code*. Tradition, reform and controversy in Greek law. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- _____. "Plato's later political thought". In KRAUT, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 464-492.
- _____. *Bibliography on Plato's Laws*. Revised and completed with additional bibliography on the *Epinomis* by L. Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000.
- SCOLNICOV, S. "Como ler um diálogo platônico". *Hypnos* (2003) pp. 49-59
- _____. *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Loyola, 2006.
- SOLMSEN, F. *Plato's theology*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1942.
- STALLEY, R. F. *An introduction to Plato's Laws*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- STRAUSS, L. *Natural right and history*. Chicago: Chicago University Press, [1951]1971.
- _____. *What is political philosophy? And other studies*. Chicago: Chicago University Press, [1959]1988.
- _____. *The City and Man*. Chicago: Chicago University Press, 1978.
- _____. *Argument et action des Lois de Platon*. Traduction et presentation de O.Berrichon-Sedeyen. Paris: J. Vrin, 1990.
- _____. *Études de philosophie politique platonicienne*. Traduit de l'anglais par O. Sedeyen. Paris: Belin, 1992.
- TANGUAY, D. *Leo Strauss*. Une biographie intellectuelle. Paris: Bernard Grasset, 2003
- VALLEJO CAMPOS, A. "Las Leyes y la persuasión social". In LISI, F. L. *Plato's Laws and its historical significance*. Selected Papers of the I International Congress on Ancient thought (Salamanca, 1998). Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, pp. 41-48.
- _____. *Platon, el filósofo de Atenas*. Barcelona: Montesinos, 1996.
- LIMA VAZ, H. C. de, *Escritos de filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, [1993] 2000.
- VELOSO, C. W. "A verdadeira cidade de Platão". In *Kriterion* 107 (2003) pp. 72-85
- VOEGELIN, E. *Order and History*. Baton Rouge/London: Louisiana University Press, 1983.

WEILL, R. *L'archéologie de Platon*. Paris: C. Klincksieck, 1959.

WOLFF, F. *Aristóteles e a política*. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

III. Léxicos e outras obras de referência

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, s/d.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1983, 2 vol.

DES PLACES, E. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1964-1970.

LIDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*. Um léxico histórico. Tradução de Beatriz Rodriguez Barbosa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

RAGON, E. *Grammaire Grecque*. Paris: J. de Gigord, 1997