

Izabella Tavares Simões Estelita

PAIDEÍA, POLITEÍA E ARETÉ NAS LEIS DE PLATÃO

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira

Apoio: CAPES

Universidade Federal de Pernambuco

Recife

2015

Izabella Tavares Simões Estelita

PAIDEÍA, POLITEÍA E ARETÉ NAS LEIS DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito final à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira.

Apoio: CAPES

Universidade Federal de Pernambuco

Recife

2015

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

E79p Estelita, Izabella Tavares Simões.
Paideia, politeia e arete nas Leis de Platão / Izabella Tavares Simões
Estelita. – 2015.
89 f. : il. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2015.
Inclui Referências e anexos.

1. Filosofia. 2. Filosofia - Platão. 3. Platão. 4. Educação. 5. Política. 6.
Regime. 7. Lei. 8. Música. 9. Religião. 10. Virtude. I. Oliveira, Richard
Romeiro (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2016-136)

IZABELLA TAVARES SIMÕES ESTELITA
PAIDEÍA, POLITEÍA E ARETÉ NAS *LEIS* DE PLATÃO

Dissertação de Mestrado em Filosofia
aprovada, pela Comissão Examinadora
formada pelos professores a seguir
relacionados para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 06/03/2015

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo (1º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Delmar Cardoso (2º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

RECIFE/2015

AGRADECIMENTOS

A Deus.

À minha família.

Ao professor Richard Romeiro, pelas valiosas lições de filosofia grega ao longo dos meus cursos de graduação e mestrado e pela orientação desta pesquisa.

Ao professor Delmar Cardoso, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, com quem fiz o meu primeiro curso sobre Platão.

“O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação.

Ele é aquilo que a educação dele faz.”

Immanuel Kant.

RESUMO

A pretensão fundamental de nossa dissertação foi tentar compreender melhor o caráter essencialmente ético e pedagógico do projeto político elaborado por Platão em seu último e mais vasto diálogo, as *Leis*. Dizendo de maneira mais precisa, o objetivo primordial que orientou nossa investigação consistiu em tentar ver como Platão, nas *Leis*, se esforça para desenvolver um modelo de *politeía* (πολιτεία) ou de organização da cidade e das leis que a estruturam, que, ao estabelecer a realização da virtude ou da excelência humana (ἀρετή) como a sua meta mais elevada, resulta na determinação da educação (παιδεία) como uma instituição crucial da vida política. Assumindo esse objetivo, consagramo-nos, então, à leitura atenta desse importantíssimo texto platônico e pudemos constatar como, de fato, o pensamento político aí articulado, possuindo uma orientação essencialmente axiológica ou moral, promove uma profunda e substancial conexão entre as dimensões da política, da ética e da educação.

Palavras-chave: Platão, política, regime, lei, música, religião, educação, virtude.

ABSTRACT

The fundamental aim of this dissertation was to try to understand more adequately the essentially ethical and pedagogical character of the political project elaborated by Plato in his last and most extensive dialogue, the *Laws*. Being more precise, the prime objective that guided our investigation consisted in trying to see how Plato, in the *Laws*, strive to develop a model of *politeía* (πολιτεία) or of the city organization and its laws that, by establishing the realization of virtue or human excellence (ἀρετή) as its most elevated goal, arrives at the determination of education (παιδεία) as a crucial institution of political life. Assuming this objective, we devoted then ourselves to the attentive reading of this extremely important platonic text and we could verify how, in fact, the political thought elaborated in it, having an essentially axiological or moral guidance, promotes a profound and substantial connection between the spheres of politics, ethics and education.

Key-words: Plato, politics, regime, law, music, religion, education, virtue.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
 CAPÍTULO 1	
Política e moralidade: a excelência como <i>télos</i> da legislação e a educação como seu <i>medium</i> principal no livro I das <i>Leis</i>	15
1.1 O lugar das <i>Leis</i> no <i>corpus</i> platônico e o significado fundamental de seu projeto filosófico e político	15
1.2 A crítica do militarismo das leis cretenses e espartanas no livro I das <i>Leis</i> e o estabelecimento da <i>areté</i> completa como meta da boa legislação	23
1.3 <i>Areté</i> e <i>paideía</i> : a educação como <i>medium</i> privilegiado para a realização da excelência humana	29
 CAPÍTULO 2	
Música e educação: a defesa da pedagogia musical no livro II das <i>Leis</i>	39
2.1 Introdução: o livro II das <i>Leis</i> e o aprofundamento da reflexão sobre a <i>paideía</i>	39
2.2 Prazer, dor e comportamento humano: o papel da música na educação elementar do homem	41
2.3 Música, prazer e virtude: a relação problemática da experiência musical com a moralidade e a justificativa do uso da censura	47
2.4 A instituição dos coros cívicos, a celebração da vida virtuosa e a necessidade de um controle intelectual da arte musical	54
 CAPÍTULO 3	
<i>Politeía</i>, <i>areté</i> e religião: a função da teologia como fundamento da virtude e do <i>éthos</i> cívico na cidade das <i>Leis</i>	60
3.1 Religião e moralidade no projeto político-legislativo das <i>Leis</i>	60
3.2 A lei contra a impiedade (ἀσέβεια) e a teoria dos prelúdios legais (προοίμια) como estratégia retórica de legitimação do <i>nómos</i>	66
3.3 A demonstração da existência dos deuses no livro X das <i>Leis</i> e a condenação da impiedade	73
 CONCLUSÃO	80

REFERÊNCIAS	83
Fontes primárias	83
Fontes secundárias	85
Textos instrumentais: catálogos, léxicos e demais obras de referência	86
 ANEXO	 88

INTRODUÇÃO

No âmbito da reflexão filosófica sobre a condição humana, a educação constitui, sem dúvida alguma, um tema capital. De fato, desde os seus primórdios na Grécia Antiga, a filosofia fez da educação um objeto privilegiado de investigação, considerando implícita ou explicitamente que o entendimento da questão do homem envolve decisivamente a colocação do problema da sua formação.¹ Isso significa que, no terreno da filosofia, a indagação antropológica encontra-se, via de regra, intimamente conectada com a pedagogia. É por essa razão que verificamos a presença do problema educacional em todos aqueles pensadores que se consagraram à complexa tarefa de compreender o homem: os sofistas, Sócrates, Aristóteles, Cícero e Plutarco, na Antiguidade; Agostinho, Tomás de Aquino e Hugo de São Vitor, na Idade Média; Montaigne, Rousseau e Kant, na Modernidade; Nietzsche e Adorno, num contexto contemporâneo, apenas para citar alguns nomes. Nessa tradição de pensadores que se debruçaram sobre a questão educacional, Platão ocupa, indiscutivelmente, um lugar de destaque, porque é justamente em suas obras que encontramos, pela primeira vez na cultura ocidental, um esforço mais amplo e profundo para pensar a educação de forma sistemática e metódica. Dessa importância extraordinária de Platão na história do pensamento educacional, dá testemunho Rousseau, quando, no início do *Emílio*, afirma, acerca da *República*, que ela é “o mais belo tratado de educação jamais escrito”.² Vê-se, assim, que o pensamento platônico constitui realmente um marco ou referência imprescindível e essencial para aqueles que pretendem refletir sobre o problema da formação do homem, isto é, sobre aquilo que os gregos chamavam de *paideia*, e, ao suscitar ainda hoje debates e indagações, tal pensamento conserva sua atualidade e impõe-se como um autêntico clássico – se por clássico entendemos aquilo que venceu a usura e as vicissitudes do tempo, alcançando uma certa perenidade.

Eis porque a nossa dissertação terá por conteúdo principal de investigação o tema da *paideia* em Platão, buscando ver como o filósofo explicita a conexão entre educação e política, determinando o mecanismo pedagógico como um princípio imprescindível no

¹ Sobre a importância fundamental dos gregos na criação da reflexão pedagógica, ver as considerações de JAEGER, 2011, p. 3-20.

² *Emílio, ou, Da educação*, p. 13. Consultamos a tradução em português de FERREIRA, 2014. Rousseau, nessa passagem, emprega o termo “tratado” para se referir à *República*; mas nisso, porém, ele se equivoca, pois a *República*, à semelhança dos demais diálogos de Platão, não é um tratado convencional, mas uma obra pertencente a um outro gênero literário, a saber, o drama, categoria genérica que engloba a tragédia e a comédia, entendidas como formas literárias que representam o desenvolvimento de uma ação. Voltaremos a esse assunto mais à frente, p. 11-12, quando tratarmos da metodologia a ser empregada na leitura dos textos platônicos.

processo de condução do cidadão à excelência moral (ἀρετή), elemento decisivo para a manutenção da boa ordem da *pólis*. Na execução dessa investigação privilegiaremos, porém, um texto específico de Platão como fonte precípua de análise, qual seja, as *Leis*. Essa escolha explica-se, fundamentalmente, porque as *Leis*, sendo o último diálogo escrito por Platão, fornecem o ensinamento definitivo do filósofo sobre o problema da educação, e, diferentemente do que acontece com a *República*, que propõe uma pedagogia aristocrática, restrita à elite governante e intelectual, elaboram um programa pedagógico mais vasto e complexo, de caráter propriamente cívico, destinado como tal, à formação de todo e qualquer cidadão. Ademais, nosso interesse por esse texto advém também do fato de as *Leis* serem, ao contrário de outros diálogos de Platão, como a *República* acima citada, uma obra ainda pouco conhecida e estudada no contexto acadêmico nacional, um imponente documento filosófico cuja riqueza não foi devidamente explorada pelos estudiosos que se dedicam à história da filosofia em nossas fronteiras.

A partir do que foi enunciado anteriormente e buscando sintetizar com maior precisão nossa proposta de pesquisa, podemos dizer então que o objetivo principal que guiará o desenvolvimento de nosso texto consiste, em linhas gerais, em tentar compreender como Platão, no interior do projeto político delineado nas *Leis*, ao pensar o problema da organização da cidade a partir de uma perspectiva essencialmente axiológica, isto é, ao pensar o problema da organização da cidade partir do princípio da excelência moral (ἀρετή), entendida como a finalidade suprema (τέλος) da vida civil, é levado a conceber a educação como uma instituição pública fundamental e imprescindível, visto que é por meio de seus procedimentos que os cidadãos podem aceder ao plano do agir ético e da práxis virtuosa. Trata-se, portanto, de alcançar um entendimento mais satisfatório do lugar crucial do mecanismo pedagógico (παιδεία) no modelo de regime político (πολιτεία)³ elaborado nas *Leis*, evidenciando o seu

³ O termo *politeia* é normalmente traduzido como “constituição”. No entanto, essa tradução não será usada em nosso texto, uma vez que acreditamos que o termo “constituição” não reproduz integralmente o significado da palavra grega. Em vista disso, verteremos esse vocábulo preferencialmente por “regime”. Para uma justificativa mais precisa acerca de nossa escolha, cf. a reflexão de STRAUSS, 2009, p. 118-120, contida no extrato anexo. Da mesma forma, não verteremos o vocábulo *pólis* por “cidade-Estado” ou “Estado”, mas simplesmente por “cidade”, por entendermos que o conceito de Estado designa um fenômeno político tipicamente moderno. De fato, o advento do Estado, na modernidade, pressupõe o aparecimento de uma máquina burocrática e administrativa acima da sociedade e que controla o funcionamento da vida social e comunitária a partir de uma posição externa e superior. Essa separação entre governo e comunidade, essencial no funcionamento do Estado moderno, era desconhecida do mundo da *pólis* grega, onde havia um sistema político em que a própria comunidade se autogovernava, sem a instauração de uma instância externa e superior de poder. Como explica muito bem SARTORI, 1994, p. 35: “a *polis* grega não tinha nada de cidade-Estado como estamos acostumados a chamá-la – pois não era, em nenhum sentido, um ‘Estado’. A *polis* era uma cidade-comunidade, uma

caráter, os seus métodos e a sua relação com a excelência humana e com uma determinada concepção antropológica. No que se refere a esse último elemento, vale dizer, a articulação de um determinado programa pedagógico com uma certa concepção da natureza do homem, é importante frisar desde já que Platão, nas *Leis*, nos fornece uma reflexão rica e profundamente realista acerca do que é o comportamento do homem comum⁴, levando em conta, a cada momento de sua análise, o fato de que esse homem tem seu comportamento condicionado na grande maioria das vezes pelas sensações primárias de prazer e dor. Temos aí, certamente, nesse realismo e nesse empirismo, um importante diferencial teórico em relação ao que nos apresenta a *República*, obra que, como dissemos antes, por se preocupar quase que exclusivamente com a educação de uma elite, mantinha-se num plano mais ideal.

Na busca da realização do objetivo acima mencionado, recorreremos, no curso da presente dissertação, ao chamado método analítico e estrutural, efetuando uma leitura imanente das *Leis*, no intuito de identificar as suas principais articulações conceituais e argumentativas. Por meio do recurso a essa abordagem metodológica, buscaremos elucidar a questão anteriormente indicada como o nosso objeto principal de investigação e estudo. Todavia, na medida em que os diálogos platônicos não são tratados filosóficos convencionais, isto é, textos em que as teses e conceitos do autor são expostos de uma forma puramente abstrata e argumentativa, mas peças dramáticas⁵, ou seja, obras em que a discussão das ideias se dá por meio de uma *mise-en-scène* teatral, trataremos de investigar o tema fundamental de nossa pesquisa no interior das *Leis* levando em conta também os diferentes elementos literários nelas presentes, tais como: as personagens e suas ações, o cenário etc. Esse procedimento metodológico é hoje reconhecido por muitos comentadores como uma manobra interpretativa essencial para se alcançar um entendimento mais consistente do significado dos textos de Platão. De fato, na perspectiva hermenêutica de vários estudiosos contemporâneos, considera-se que a compreensão do ensinamento filosófico (ou do conteúdo) dos diálogos platônicos é inseparável

koinonía. Tucídides definiu-a em três palavras: *ándres gar polis* – os homens é que são a cidade. É muito revelador que *politeía* tenha significado, ao mesmo tempo, cidadania e estrutura (forma) da *polis*. Assim, quando falamos do sistema grego como um Estado democrático, estamos sendo grosseiramente imprecisos, tanto terminológica quanto conceitualmente. ‘Estado’ deriva do participio passado latino *status*, que, como tal, indicava simplesmente uma condição, uma situação ou estado de ser (como na expressão atual de *status* social). Maquiavel, foi o primeiro autor a reificar ‘Estado’ como uma entidade impessoal e a empregar o termo com sua denotação política moderna – e de forma um pouco casual e parcimoniosa.”

⁴ Como observa MOUZE (in FRONTEROTTA; BRISSON, 2011, p. 180), “As *Leis* apresentam uma análise da natureza humana profundamente realista”.

⁵ Cf. KOYRÉ, 1988, p. 9-16.

da forma literária através da qual esse ensinamento é transmitido.⁶ Como esclarece muito bem STRAUSS, 1992, p. 52, em relação a esse ponto:

Não se pode compreender um ensinamento de Platão se não se sabe o que é um diálogo platônico. Não se pode separar a compreensão do ensinamento de Platão da compreensão da forma sob a qual esse ensinamento se apresenta. Deve-se prestar atenção tanto ao “como” quanto ao “que”. Deve-se mesmo, desde o início, atribuir uma maior importância à “forma” do que ao “conteúdo”, porque a significação do “conteúdo” depende da “forma”.⁷

Tendo em vista esses elementos, associaremos, em nossa leitura das *Leis*, à análise dos argumentos e dos conceitos, uma atenção constante às elaborações literárias e dramáticas por meio das quais os argumentos e conceitos são apresentados, tentando sempre observar a unidade de forma e conteúdo que é típica do diálogo platônico. Paralelamente a essa leitura das *Leis*, fonte primária principal de nossa pesquisa, realizaremos também uma leitura da bibliografia secundária pertinente ao diálogo, como, por exemplo, os comentários de Brisson, Jaeger, Morrow, Oliveira, Strauss, entre outros.

Isso posto, podemos dizer que, do ponto de vista de sua organização geral, nossa dissertação será estruturada de acordo com a seguinte divisão de capítulos. No primeiro capítulo, efetuiremos uma análise atenta do livro I das *Leis*, procurando observar como, nesse momento inicial do texto, Platão, a partir de uma crítica ao caráter militarista das leis de Creta e de Esparta, procura estabelecer os três princípios fundamentais que sustentarão sua reflexão política ao longo de todo o diálogo, a saber: 1) a concepção de que toda boa legislação deve possuir uma meta; 2) a tese de que a meta suprema de uma boa legislação é a realização da virtude completa ou excelência humana (πᾶσα ἀρετή); e, por último, 3) a ideia de que a educação (παιδεία) é uma instituição política essencial para a ordem da cidade, porque é por meio dela que a excelência ou virtude se realiza na alma dos cidadãos. No segundo capítulo, passaremos à leitura do livro II das *Leis*, tentando compreender a maneira como Platão pensa, de uma forma mais aprofundada, nessa etapa da obra, o funcionamento daquela educação cívica que foi determinada no livro anterior como o instrumento fundamental de realização da virtude. Nesse sentido, buscaremos mostrar como o filósofo, nesse registro, partindo de uma concepção antropológica profundamente realista, concebe a *paideia* como um treinamento dos afetos humanos primários que, valendo-se de recursos musicais em sua dimensão mais elementar, isto é, da prática do canto e da dança, visa disciplinar tais afetos de forma conveniente, habituando-

⁶ Cf. SCOLNICOV, 2003; OLIVEIRA, 2011, p. 64-68.

⁷ Tradução nossa.

os a seguir aquilo que prescreve a lei. Ainda nessa parte de nosso texto, trataremos de compreender qual é a visão platônica acerca da natureza dessa arte musical que será utilizada pelo legislador como ferramenta da educação primária. No terceiro e último capítulo de nosso texto, finalmente, dedicar-nos-emos a compreender a concepção de Platão segundo a qual a religião constitui um elemento imprescindível para assegurar a *paideia* e a *areté* dos cidadãos e, portanto, uma instituição crucial para ordem moral da cidade, na medida em que ela é o mecanismo que, por meio da propagação de crenças salutares relacionadas aos deuses, fundamenta o *éthos* social e dá aos valores, que são a base da virtude e da formação humanas, uma justificativa divina e sagrada. Assim, valendo-nos principalmente daquilo que nos fornece o livro X das *Leis*, procuraremos ver como, para o filósofo, havendo uma relação essencial entre religião e moralidade, a existência da cidade virtuosa e corretamente educada será concebida como diretamente dependente da instituição de uma religiosidade pública, o que resulta na visão de que o ateísmo e a impiedade devem ser considerados, portanto, como crimes políticos e sociais graves, a ser evitados por todos os meios no interior da *pólis*.

Tais são, pois, de um modo geral, os principais elementos que tentaremos desenvolver ao longo da presente dissertação. Fazendo isso, acreditamos poder alcançar uma compreensão satisfatória desse importante texto platônico que são as *Leis*, mostrando como o projeto político nele elaborado possui um caráter radicalmente axiológico, na medida em que encontra na virtude ou excelência humana o princípio supremo de sua organização.

CAPÍTULO 1

Política e moralidade: a excelência como *télos* da legislação e a educação como seu *medium* principal no livro I das *Leis*.

1.1 O lugar das *Leis* no *corpus* platônico e o significado fundamental de seu projeto filosófico e político.

O problema da cidade (πόλις) e da sua organização ou *modus vivendi* (πολιτεία) ocupa, como é sabido, um lugar de destaque no âmbito da reflexão desenvolvida por Platão, constituindo, sem dúvida alguma, um tema crucial e de extraordinária importância no interior das obras elaboradas pelo filósofo. De fato, pode-se dizer que esse elemento aparece sistematicamente e de forma recorrente em vários textos do *corpus*, que se debruçam com especial atenção sobre as questões teóricas e práticas relacionadas à vida na *pólis*, fazendo da política um dos assuntos privilegiados do pensamento platônico. É o que nos mostram, por exemplo, diálogos como *Protágoras*, *Górgias*, *Mênon*, *República*, *Político*, entre outros, em que questões políticas decisivas são abordadas com consistência e profundidade filosóficas. É o que nos mostra, também, a última e mais longa obra escrita pelo filósofo, a saber, as *Leis*, diálogo fundamental, em que Platão nos fornece suas últimas e mais maduras concepções acerca dos problemas vinculados à cidade, em um desenvolvimento reflexivo amplo, aprofundado e certamente capital.

Não obstante, como é também sabido, as *Leis* foram curiosamente menosprezadas, por muitos séculos, pelos comentadores de Platão, que as viam como uma obra senil, tediosa e sem verdadeiro alcance filosófico, cujo conteúdo se resumiria apenas um amontoado de preceitos morais e fórmulas jurídicas sem uma fundamentação mais rigorosa. Assim, observando o diálogo a partir desse prisma profundamente negativo, os platonistas buscavam, de um modo geral, compreender o significado do pensamento político desenvolvido pelo filósofo recorrendo preferencialmente a outras fontes (*Protágoras*, *Górgias*, *República*, *Político*, entre outros textos), colocando quase inteiramente de lado todo aquele complexo de informações que nos é apresentado no interior das *Leis*.⁸ Historiadores do pensamento antigo

⁸ Como esclarece STALLEY, 1983, p. 1: “Since Plato is, by any reckoning, one of the greatest of political philosophers, we might expect the *Laws* to occupy a prominent place in all histories of political thought. But in practice it has often been ignored. In the eyes of most students and teachers of political philosophy the only real source for Plato’s doctrine is the *Republic*. This tendency to forget about the *Laws* can infect even the finest scholars.”

célebres, como Eduard Zeller e Friedrich Ast, por exemplo, levando adiante esse ponto de vista, chegaram mesmo a duvidar da autenticidade da obra.⁹

Essa situação hermenêutica, no que diz respeito à interpretação do valor filosófico das *Leis*, felizmente se modificou num contexto mais moderno, graças, sobretudo, aos trabalhos historiográficos desenvolvidos a partir dos anos 1950,¹⁰ os quais tornaram patente a riqueza reflexiva e a importância teórica fundamental desse volumoso e monumental trabalho no conjunto dos escritos platônicos. Com isso, observa-se atualmente, conforme nota OLIVEIRA, 2011, p. 53, uma convergência dos comentadores no sentido de reconhecer que:

as *Leis* constituem uma referência decisiva para o entendimento do pensamento de Platão, a passagem por suas páginas sendo considerada assim um procedimento hermenêutico indispensável para todos aqueles que pretendem obter uma visão mais ampla e consistente do significado da filosofia política platônica.

As *Leis* são, portanto, como admitem os estudiosos atuais do platonismo, uma obra fundamental no contexto do *corpus* platônico, um texto que deve necessariamente ser estudado com mais atenção, se quisermos alcançar uma melhor compreensão do pensamento platônico.¹¹ Mais que isso, poderíamos até mesmo dizer que, em relação ao problema político, elas são o *opus magnum* de Platão, porque é apenas nelas que o filósofo nos apresenta um grupo de personagens envolvido com uma tarefa política realmente concreta, qual seja, produzir um código jurídico para uma cidade prestes a ser fundada, a qual será chamada de Magnésia. Trata-se de uma situação dramática singular e inteiramente inédita, não verificada em nenhum outro diálogo platônico. Com efeito, mesmo a *República*, que tradicionalmente é tida como o trabalho político por excelência de Platão, não apresenta essa peculiaridade, pois todas as discussões nela desenvolvidas realizam-se no espaço doméstico de um *oîkos* – a casa de Céfalo –, restringindo-se, portanto, a uma dimensão puramente privada. Por se manter em uma dimensão inteiramente privada, circunscrita à esfera de um *oîkos*, as discussões da obra não possuem, assim, um compromisso direto com a história e não apresentam, pois, a pretensão de uma aplicação política concreta, movendo-se num plano que poderíamos qualificar de preferencialmente conceitual e especulativo. Não por acaso a *República* não desenvolve um

⁹ Sobre esse ponto, cf. JAEGER, 2011, p. 1295-1296; OLIVEIRA, 2011, p. 52-53; BRISSON & PRADEAU, 2012, p. 11-13.

¹⁰ Cf., por exemplo, MORROW (1954; 1960); SAUNDERS (1962; 1968; 1972; 1973).

¹¹ Como observam BRISSON & PRADEAU, 2012, p. 13-14: “o último diálogo de Platão, longe de ser obra de renúncia e esgotamento, expressa uma ambição política e filosófica considerável, que propõe nada menos que a reunião, em uma obra única, de um projeto filosófico e político inédito.”

sistema legislativo detalhado, que regulamentará o funcionamento da cidade justa que ela pretende descrever (as únicas leis de que Sócrates fala na obra são leis relacionadas à educação). Paradoxalmente, a *politeia* delineada na *República* é, assim, uma *politeia* sem *nómoi*, uma *politeia* sem leis escritas. A premissa filosófica fundamental subjacente a essa característica teórica da obra é a ideia de que a efetivação de um sistema educacional bem ordenado e eficiente torna desnecessário o recurso a uma legislação escrita mais minuciosa. Nessa linha de raciocínio, Sócrates chega realmente a afirmar, de forma explícita, num determinado momento da discussão acerca da organização da cidade justa, que, uma vez que as medidas educativas por ele preconizadas tenham sido de fato implementadas no interior dessa cidade, os dispositivos legais que regulamentarão o comportamento dos cidadãos serão necessariamente reduzidos, uma vez que cidadãos bem educados podem descobrir sozinhos o que fazer em relação aos mais variados casos com os quais se confrontam as suas ações:

– Por certo, meu bom Adimanto, disse eu, não lhes damos muitas ordens importantes, mas todas serão banais, se eles respeitarem a única da qual se diz que é grande, ou melhor, suficiente.

– Que ordem é essa? disse.

– A instrução, disse eu, e a educação. É que, se forem bem educados, virão a ser homens moderados, e ser-lhes-á fácil ter discernimento diante desses problemas e de tudo o mais que ora estamos deixando de lado, posse de mulheres, casamentos, geração de filhos, porque, segundo o provérbio, todas essas coisas devem, tanto quanto possível, ser consideradas comuns entre amigos.

– E isso seria muito correto, disse.

– Por certo, falei, se uma cidade tem um bom início, vai crescendo como um círculo. É que, quando são preservadas, a boa educação e instrução forma [sic] naturezas nobres, e, por sua vez, naturezas nobres, sendo fiéis a uma tal educação, tornam-se melhores ainda que as anteriores sob todos os aspectos e também para a procriação, como acontece entre os outros animais.

– E é natural, disse.

(...)

– É bem possível, Adimanto, disse eu, que o impulso que se recebe da educação determine a direção posterior. Ou não crês que o semelhante sempre atraia o semelhante?

– Por certo!

– Por fim, creio, poderíamos afirmar que o resultado será um só, algo em si mesmo acabado e vigoroso, ou um bem ou o seu contrário.

– Só pode ser assim, disse ele.

– Pois bem! falei. É por isso que eu não tentaria legislar sobre tais assuntos.

– E é natural, disse.

– Pelos deuses! disse eu. E os negócios do mercado? Sobre os contratos que os indivíduos fazem entre si no mercado, ou ainda, se queres, sobre os contratos com os artífices, sobre as injúrias e as agressões, sobre a apresentação de queixa em juízo, instituição de juízes e, caso impostos sejam necessários, quer a pagar quer a receber, nos mercados ou nos portos, ou em

geral o que disser respeito aos fiscais do mercado, das ruas ou dos portos, sobre todas as outras coisas tais... Sobre isso nos aventuráramos a fazer leis?

– Mas não vale a pena, disse ele, dar ordens a homens belos e bons, pois, na maioria das vezes, facilmente eles descobrirão sobre o que é preciso legislar.¹²

Como se vê pela longa passagem citada acima, na *República*, Platão considera que em uma cidade realmente bem ordenada e organizada, em que a educação foi capaz de formar eficazmente a alma dos cidadãos, tornando-os homens bons e virtuosos, a lei se transforma num recurso político dispensável. Sua concepção é de que a eficácia da *paideia* faz do *nómos* um princípio acessório, de modo que cidadãos que forem perfeitamente educados e instruídos não precisarão de normas legais que regulem suas ações. O sucesso de um programa pedagógico bem elaborado e bem conduzido reduz, pois, drasticamente a necessidade de uma legislação mais complexa.

Esse programa pedagógico elaborado pela *República*, como se sabe, restringe-se, na verdade, apenas à classe dos guardiães (ele não abarca a totalidade do corpo cívico) e é constituído, grosso modo, por um curso de estudos que passa por dois níveis fundamentais de aprendizado: de fato, num primeiro momento, em sua forma primária, ele se efetiva através do aprendizado da música (ou seja, da poesia, da melodia e da harmonia) e da ginástica (treinamento físico); num segundo momento, em sua forma superior, reservada apenas à elite governante, ele se dá por meio da instrução propriamente científica e filosófica, englobando a aquisição de conhecimentos relacionados a disciplinas como a aritmética, a geometria, a estereometria, a astronomia e a dialética, entendida como ciência das formas inteligíveis ou das essências, cujo vértice é a ideia do Bem – o princípio supremo da práxis humana e de todas as demais coisas.

O que é interessante observar aqui é que Platão, na *República*, levando adiante essa reflexão, considerará, implicitamente, que os governantes da cidade justa por ele descrita – que é, conforme observamos antes, uma cidade em grande medida sem leis escritas –, por terem gozado da melhor educação e por terem acedido, graças à sua educação superior, ao saber que fundamenta toda virtude e toda justiça – o conhecimento do Bem –, exercerão o poder político independentemente de qualquer controle legal. Isso significa que a forma de governo própria da *politeia* proposta pela *República* pode ser considerada como uma espécie de absolutismo sofocrático, isto é, como uma forma de governo em que aqueles que detêm o conhecimento dos

¹² *República*, IV, 423d-424a; 425b-e. Tradução de ALMEIDA PRADO, 2014. Todas as citações da *República* que ocorrerem em nosso texto serão feitas de acordo com esta versão.

princípios responsáveis pela boa ordem política governam sem qualquer tipo de restrição jurídica, amparados apenas em sua ciência e racionalidade.

De fato, Platão propõe, como se sabe, na obra em questão, a tese ousada de que o surgimento da cidade justa depende de um evento fundamental e extremamente difícil de acontecer: o encontro da filosofia com o poder político. É preciso, diz o filósofo em um dado momento do texto, para que a cidade escape da corrupção e encontre a verdadeira justiça, ou que os filósofos se tornem governantes ou que os que governam se tornem filósofos.¹³ Como já foi observado por alguns comentadores, por trás dessa tese platônica que advoga a necessidade da união do poder político e da filosofia se encontra, sem dúvida alguma, uma visão intelectualista da práxis política, isto é, uma visão da política como uma espécie de técnica ou arte que, para ser bem efetuada, depende, pois, essencialmente de um conhecimento racional. Essa visão intelectualista aparece já claramente em diálogos como *Górgias* ou *Mênon*, textos em que a expressão “arte política” (πολιτική τέχνη) é, inclusive, empregada algumas vezes, mas é na *República* que ela ganha um desenvolvimento mais amplo e aprofundado.¹⁴ De qualquer forma, a conclusão a que se chega desenvolvendo esse ponto de vista é que apenas os homens que detêm o saber relacionado à política – e estes são, para Platão, os filósofos – podem legitimamente exercer o poder na cidade, e tais homens, em virtude de seu saber privilegiado, estão acima da multidão comum. Como explica LISI, (in FRONTEROTTA; BRISSON, 2011, p. 203-204):

Para Platão, a política é uma técnica que só pode ser exercida por quem possui um saber verdadeiro. (...) Platão faz parte, portanto, de uma longa tradição que considera a política um saber específico cujo detentor distingue-se claramente da multidão ignara e considera-se autorizado, por este motivo, a exercer o poder na cidade.

As argumentações da *República* podem ser vistas como uma tentativa de fundamentar essa concepção e de levá-la às suas últimas consequências, o que culmina, implicitamente, como dissemos antes, na ideia de que os governantes da cidade justa, os filósofos, governarão sem leis, apoiando-se apenas nos recursos de seu saber. Em outras palavras, na teoria política elaborada pela *República* é o conhecimento que legitima o exercício do poder, e o conhecimento, segundo Platão, está acima do *nómos*, não podendo ser limitado por nenhuma norma escrita, o que confere à cidade descrita nessa obra um caráter autenticamente absolutista.

¹³ *República*, V, 473c-e.

¹⁴ Cf. *Górgias*, 463e-464e; *Mênon*, 98c-100c.

No entanto, percebe-se, ao longo do diálogo, que Platão está ciente de que o projeto por ele elaborado tem um caráter ideal, não podendo, como tal, ser realizado diretamente no âmbito da vida política concreta. De fato, em várias passagens da *República* o filósofo admite que as discussões em torno da cidade justa ali empreendidas têm em vista a elaboração de um modelo racional do que seria uma ordem política perfeita, e não a construção de um programa político com pretensão de se realizar na prática histórica efetiva. Ou seja, a cidade apresentada na *República* é uma atopia, como viu KOYRÉ, 1988, p. 108-109, uma elaboração conceitual que não possui compromisso com a história e com o mundo da vida política concreta. Essa perspectiva encontrará uma expressão vigorosa em um trecho fundamental situado no final do livro IX, onde o próprio Sócrates, proclamando o caráter absolutamente paradigmático do regime que ele descreveu ao longo dos capítulos anteriores do texto, reconhecerá explicitamente que a cidade por ele construída no plano do *lógos* não existe em lugar algum da Terra. Eis as palavras do filósofo:

– Mas, quanto às honras, vendo-as sob a mesma perspectiva, delas participará e saboreará de bom grado, se julgar que o farão melhor, mas das que irão quebrantar o atual estado de sua alma fugirá tanto em sua vida privada quanto em sua vida pública.

– Ah! disse. Ele não querará envolver-se nos negócios da cidade, se é que tem essa preocupação...

– Pelo cão! disse eu. Em sua cidade se ocupará com isso, e muito, mas talvez não em sua pátria, a não ser que lhe ocorra uma sorte divina.

– Entendo, disse. Tu te referes à cidade de que falamos enquanto a fundávamos, uma cidade que só existe em nossas discussões, pois não creio que exista em algum lugar.

– Mas, disse eu, talvez no céu haja um modelo para quem queira vê-la e, de acordo como o que vê, queira ele próprio fundá-la, mas não faz diferença alguma se ela existe em algum lugar ou não, porque ele só tratará do que é dessa cidade, e de nenhuma outra.

– É o que se pode esperar, disse.¹⁵

Levando em conta esses elementos, podemos considerar, portanto, que a *República*, ao buscar determinar o paradigma de uma cidade perfeita, isto é, ao buscar descrever o modelo racional de uma cidade perfeitamente ordenada pelo saber e pela eficácia de uma educação excelente, move-se num plano essencialmente ideal ou conceitual, não nos fornecendo, assim, um projeto político com pretensões práticas, destinado a uma verdadeira efetivação histórica e social.

Isso posto, quando passamos do contexto da *República* para o contexto das *Leis*, verificamos que a situação se modifica de forma substancial. De fato, no caso das *Leis*, podemos

¹⁵ *República*, IX, 592a-b.

dizer que Platão adota uma postura muito mais pragmática em relação à política e busca elaborar não o paradigma racional de uma cidade perfeitamente justa (paradigma que não apresenta nenhum compromisso com a história), mas o modelo de uma *pólis* virtuosa que eventualmente possa ser efetivado em uma situação histórica concreta. Essa orientação mais pragmática da obra pode ser observada pela própria situação dramática que serve de pano de fundo para o seu desenvolvimento: realmente, ao contrário daquilo que ocorre na *República*, as personagens das *Leis* (o cretense Clínius, o espartano Megilo e um ateniense anônimo) estão inseridas não em um ambiente privado ou doméstico, mas num cenário essencialmente público, a saber, o cenário de fundação de uma nova cidade, localizada na faixa ocidental da planície de Messara, na ilha de Creta, e nesse cenário essencialmente público, elas se engajam no desenvolvimento de uma atividade fundamentalmente política: a elaboração de um sistema legal destinado a regulamentar o funcionamento da nova *pólis*. Os personagens das *Leis* são, pois, fundadores de uma colônia e como tais eles possuem a incumbência de elaborar para essa colônia a legislação que a regerá. Esse elemento literário não deve ser desprezado, pois ele é um indício importante do fato de que Platão, nas *Leis*, queria se confrontar com mais intensidade com o problema prático da realização do modelo de uma cidade virtuosa, abandonando o ponto de vista mais conceitual e puramente paradigmático da *República*.¹⁶

Como viu MORROW, 1993, p. 3, a situação apresentada pelas *Leis* – o trabalho de fundação de uma nova colônia – era um acontecimento político bastante comum no mundo grego antigo, constituindo um procedimento eficiente para lidar com determinados problemas que afetavam frequentemente as cidades helênicas da época, como o aumento populacional ou a formação de grupos facciosos dentro da comunidade. Toda expansão helênica pela área do mediterrâneo ocorreu, de fato, graças a esse processo colonizador e, no tempo de Platão, tal prática ainda era corriqueira. Como esclarece MORROW, 1993, p. 4:

Vemos, portanto, que o Estrangeiro de Atenas está em uma situação historicamente familiar e que a conversação que ele desenvolve com seus

¹⁶ Sobre isso, cf. OLIVEIRA, 2011, p. 86-89. Ver também os seguintes comentários de BRISSON & PRADEAU, 2012, p. 26-27: “Algo diferente ocorre nas *Leis*, cujos interlocutores possuem a vocação de se tornar fundadores, legisladores, mas também cidadãos e governantes da futura *pólis*. Desse modo, a questão da realização da *pólis* excelente se coloca com uma acuidade particular e requer, antes de mais nada, que o conteúdo legislativo e constitucional atinja a precisão, se não a exaustividade, que constitui a particularidade do diálogo. Essa particularidade distingue mais uma vez as *Leis* da *República*, pois as primeiras assumem uma ambição que não se encontra na segunda e porque elas fornecem a essa ambição, a da realização de uma *pólis* virtuosa, meios elaborados: o conjunto da legislação, naturalmente, mas também o viés da colonização, que elas mencionam como um meio possível para forjar uma *pólis* com base em princípios retos, ou ainda com o recurso ao expediente político particularmente econômico que é a tirania, cuja utilidade para a obra de um bom legislador é mostrada pelo livro IV.”

companheiros não é senão uma versão idealizada de discussões que devem ter ocorrido incontáveis vezes entre pessoas responsáveis pelo estabelecimento de uma nova colônia.¹⁷

Ora, na medida em que a *politeia* proposta pelas *Leis* é construída, como vimos, a partir de uma postura mais pragmática e por meio da confrontação de uma situação histórica real e relativamente comum do mundo grego antigo, a lei escrita terá nela um papel decisivo, uma vez que, do ponto de vista prático e histórico, a lei sempre foi, na Grécia, o principal instrumento de estruturação da *pólis*. Platão não pretende contrariar essa tradição nas *Leis* e, no diálogo, dará, portanto, ao *nómos* o papel de elemento mais fundamental de ordenação da vida na cidade. Como nota OLIVEIRA, 2011, p. 89, a esse respeito, diferentemente do que acontece na *República*, “nas *Leis*, (...) a lei está evidentemente no centro de todos os debates, e o *nómos* é assumido como o fundamento mesmo de toda a vida política.” Mais ainda: nessa última obra, a lei mesma deverá ser compreendida como um verdadeiro mecanismo educacional, determinando-se como o instrumento mais importante de *paideia*. Observamos, em relação a esse ponto, uma mudança interessante de perspectiva, pois se na *República* a reflexão platônica considerava, como foi visto, que o sucesso da *paideia* acabava por restringir de forma drástica a atuação do *nómos*, nas *Leis* o *nómos* mesmo se identifica com uma forma de *paideia*. A ideia platônica é que se uma cidade historicamente existente deve conduzir os homens à virtude e se a lei é o principal elemento de organização da vida de tal cidade, logo, é preciso que a lei nela assuma um caráter pedagógico, participando ativamente no processo de formação dos homens para a *areté*.¹⁸

Como obra que se constrói por meio da confrontação de uma situação política efetiva, qual seja, a necessidade de elaborar um completo ordenamento legal para uma nova *pólis*, as *Leis* possuem uma organização discursiva diferenciada e inequivocamente peculiar, constituindo-se de acordo com uma estrutura dupla: por um lado, elas contêm um código jurídico detalhado e, portanto, apresentam-se como um compêndio de legislação aplicada; por outro lado, porém, elas efetuam uma reflexão aprofundada sobre os princípios da legislação, e, ao assim fazer, pretendem nos fornecer uma compreensão mais consistente dos fundamentos da vida política.¹⁹ Esse último elemento da composição do texto (inserido nos livros I a V da obra) é o que pertence propriamente ao âmbito da discussão filosófica e é ele que proverá a base teórica para as propostas jurídicas e legislativas avançadas pelo diálogo no momento da

¹⁷ Tradução nossa.

¹⁸ Ver, sobre isso, as considerações de STALLEY, 1983, p. 42-43.

¹⁹ Ver, mais uma vez, OLIVEIRA, 2011, p. 68-69.

elaboração do código (presente nos livros VI a XII). A originalidade das *Leis* em relação aos outros diálogos platônicos está, assim, no fato de que nelas a reflexão sobre a questão da cidade se constrói, não num plano abstrato e puramente especulativo, mas, conforme já dito, a partir do enfrentamento de uma tarefa política concreta: a fundação e organização de uma cidade excelente, ou seja, a fundação e a organização de uma cidade cujas instituições sociais e legislativas sejam capazes de conduzir os homens à virtude ou à excelência humana (*ἀρετή*) e, portanto, à esfera da moralidade.

Assumindo, assim, um referencial axiológico – o princípio da excelência humana – na elaboração de sua reflexão sobre a cidade, as *Leis* promovem um entrelaçamento essencial entre ética e política e buscam delinear um modelo de uma ordem comunitária apta a realizar um certo ideal moral: o ideal da *areté*. Preocupando-se com a questão da organização concreta da cidade excelente, Platão foi levado inexoravelmente a se colocar diante de um problema fundamental, o problema da educação, visto que a educação constitui um mecanismo privilegiado por meio do qual a excelência se efetiva no comportamento humano. Temos aí, sem dúvida, os principais elementos do projeto político proposto pelo filósofo nas *Leis*, os quais serão exaustivamente explorados ao longo de todo desenvolvimento discursivo do diálogo. De fato, já no primeiro livro da obra, constatamos o aparecimento de tais temas como um dado imprescindível para se pensar a vida no interior da cidade. Na continuação de nosso texto, tentaremos ver isso um pouco mais de perto, explorando os principais elementos textuais presentes nessa seção do diálogo.

1.2 A crítica do militarismo das leis cretenses e espartanas no livro I das *Leis* e o estabelecimento da *areté* completa como meta da boa legislação.

Conforme foi mencionado acima, as *Leis* têm por cenário a ilha de Creta e contam com três personagens principais: Clínias, Megilo e o Estrangeiro de Atenas, que permanece anônimo durante toda a obra. Clínias e Megilo são cidadãos de duas comunidades extremamente reputadas no mundo grego pela sua estabilidade política e pela sua ordem: Creta e Esparta, respectivamente. Esses cidadãos, membros dessas veneráveis comunidades políticas, não são, contudo, homens inteiramente comuns: na verdade, eles fazem parte de uma comissão de legisladores e receberam da cidade de Cnossos, capital de Creta, a incumbência de fundar uma nova colônia. Antes, porém, de executarem essa importante empresa legislativa, eles decidem se engajar com o misterioso ateniense numa discussão sobre regime político e leis

(περὶ τε πολιτείας καὶ νόμων). O ponto de partida estabelecido pelo Estrangeiro de Atenas, para o desenvolvimento dessa discussão, é que toda legislação deve visar a uma meta²⁰, a qual determinará o tipo de regime que inspirará o funcionamento e o modo de vida de uma comunidade política. A perspectiva do Estrangeiro parece ser a de que uma boa legislação deve ser inspirada por um princípio ético norteador, a partir do qual ela procurará estabelecer uma determinada ordem moral na cidade, ordem moral que fornecerá aos homens que habitam a cidade um *éthos* comum.

Ora, assumindo esse pressuposto teleológico, ele pergunta, assim, aos seus interlocutores, qual foi o objetivo que orientou os legisladores de Creta e Esparta na confecção dos seus *nómoi* e no estabelecimento de instituições como as refeições masculinas em comum, os exercícios físicos e o porte de armas.²¹ À pergunta do Ateniense, Clínias responde então que tanto o legislador cretense quanto o legislador espartano julgavam que a guerra é o fato político primordial (uma vez que as cidades se encontram, por natureza, numa situação de conflito umas com as outras)²² e, assim julgando, consideraram que a guerra e os valores guerreiros (como a coragem, a força etc.) devem ser estabelecidos como o referencial supremo de toda legislação. Eis porque Creta e Esparta se constituíram como comunidades essencialmente marciais, erigindo a guerra e a coragem guerreira como sua preocupação principal. Nas palavras do próprio Clínias:

Para qualquer pessoa, forasteiro, é muito fácil, me parece, compreender o sentido dessas instituições. Observa o terreno de Creta; não há planícies como na Tessália; daí, prevalecer na Tessália o uso de cavalos, e entre nós as corridas a pé; aqui, a irregularidade do terreno presta-se a exercícios desse gênero. Por isso mesmo, é de necessidade usar armas leves, para correr com desembaraço, sendo indicado para esse fim o nenhum peso dos arcos e das flechas. Tudo isso foi estabelecido com vistas à guerra, e foi com os olhos nela, quero crer, que o legislador fez o que fez, parecendo, até, que instituiu as próprias sissítias por haver observado nas campanhas militares como todos são forçados, pelas condições do momento e para maior segurança, a comer juntos durante o decurso das hostilidades. A meu parecer, com isso ele pretendeu condenar a maneira errônea de pensar de muita gente, que não chega a compreender como as cidades vivem em guerra permanente umas com as outras; e se na guerra, para segurança de todos, é preciso fazer as refeições em comum e haver

²⁰ Embora isso pareça óbvio, é preciso reconhecer que a maior parte das legislações carece de uma finalidade última que oriente as suas exigências. Elas são, portanto, muitas vezes instituídas ao acaso, seus regulamentos sendo estabelecidos em função de circunstâncias acidentais e particulares.

²¹ *Leis*, I, 625c.

²² Na visão que Clínias apresenta do pensamento do legislador cretense, esse conflito deve ser entendido como uma tensão permanente que existe desde sempre nas relações entre as cidades, o qual está presente, de forma velada, surda, silenciosa, mesmo quando não se verifica uma situação bélica efetiva, ou seja, uma situação de guerra declarada. Assumindo essa perspectiva, Clínias julga que constitui uma completa ingenuidade considerar que a paz seja algo além de um mero nome.

comandantes e comandados, distribuídos em pontos certos, como guardas, a mesma coisa terá de ser feita em tempo de paz. O que a maioria dos homens denomina paz, disso tem apenas o nome, pois em verdade, embora não declarada, é a guerra o estado natural das cidades entre si. Se considerares o assunto por esse prisma, chegarás quase à conclusão de que foi pensando na guerra que o legislador cretense criou nossas instituições, tanto públicas como particulares, e determinou que observássemos suas leis, na convicção de que nada poderá ser de vantagem sem a superioridade na guerra, nem os bens materiais nem as instituições, pois todos os bens dos vencidos caem em poder dos vencedores.²³

Como se vê pela fala de Clínias, os legisladores de Creta e Esparta, ao considerarem a guerra o fenômeno político mais crucial e decisivo, foram orientados por um militarismo radical em seu trabalho de estabelecimento dos *nómoi* responsáveis pelo ordenamento dessas comunidades, o que fez com que elas se definissem como regimes de caráter essencialmente marcial. Mais ainda: na medida em que as leis de Creta e Esparta se encontravam imbuídas desse espírito marcial e foram instituídas a partir da crença de que a guerra é o fenômeno político mais fundamental, elas não poderiam deixar de fazer de uma virtude particular – a coragem (*ἀνδρεία*) – a virtude mais importante. É por isso que, como o Estrangeiro deixará claro depois, as legislações cretense e espartana estabeleceram todo um conjunto de instituições e costumes para promover a coragem, compreendida como valor máximo da cidade.

Pode-se considerar que o ponto de vista militarista que se encontra presente nas leis cretenses e espartanas, de acordo com a explicação proposta por Clínias do caráter dessas leis, não tem nada de ingênuo, revelando, pelo contrário, uma visão realista e bastante amadurecida acerca do que é a vida política. De fato, tal ponto de vista é o elemento teórico fundamental que estrutura a organização de uma das obras mais importantes do pensamento político grego: a *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Nesse texto, realmente, Tucídides constrói toda uma reflexão consistente sobre o desenvolvimento da história da Hélade que nos mostra como a lógica da força e do conflito é um dado essencial e inescapável para se compreender o caráter das relações que as cidades gregas sustentam entre si, o que parece indicar que a sua perspectiva se coaduna, pois, com a posição belicista defendida por Clínias. Seguindo essa linha de raciocínio, o historiador grego chega mesmo a compreender, na referida obra, a guerra mortal entre Esparta e Atenas que quase levou o mundo helênico ao colapso não como um simples acidente histórico, mas como a expressão inevitável desse cruel princípio da força que governa desde sempre o comportamento das comunidades políticas. Na perspectiva de Clínias, os

²³ *Leis*, I, 625c-626b. Tradução de NUNES, 1980. Todas as citações das *Leis* que ocorrerem em nosso texto serão feitas de acordo com esta versão.

legisladores de Creta e Esparta concordariam inteiramente com a explicação histórica proposta por Tucídides.

Não obstante, na sequência do livro I, o Ateniense buscará problematizar essa perspectiva militarista dos legisladores cretense e espartano, mostrando que a sua concepção da guerra e da coragem marcial como metas supremas da legislação é profundamente unilateral ou parcial. O ponto de vista que o Ateniense tenta estabelecer é que se a coragem é um valor importante para a cidade, ela é, porém, do ponto de vista moral, um princípio insuficiente, se considerada por si só: a boa ordem da cidade exige, além da coragem, valores adicionais, capazes de fazer com que a cidade atinja a excelência em seu sentido mais completo.

O elemento central da argumentação que o Estrangeiro desenvolve para evidenciar isso consiste em tornar manifesto o fato de que os valores guerreiros fomentados pelas leis dóricas (força, coragem, vitória) apresentam um caráter essencialmente problemático, quando tomados isoladamente. Com efeito, como ele faz ver aos seus interlocutores, homens que se mostram superiores aos seus inimigos pela força e pela destreza militar podem, não obstante, ser inferiores a si mesmos, isto é, podem não ser capazes de dominar a si mesmos e, apresentando um caráter mau ou ruim, se revelar, assim, como moralmente inferiores àqueles que subjagam em um combate. Em outras palavras, a superioridade bélica e material não significa necessariamente superioridade ética, de forma que a simples coragem não pode ser concebida como valor supremo.²⁴ Conforme esclarece OLIVEIRA, 2011, p. 113, em relação a esse aspecto do argumento desenvolvido pelo Ateniense:

a conclusão a que chega o Ateniense implica 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.

Explicitando essa insuficiência das leis de Creta e Esparta, o Ateniense tornará ao mesmo tempo manifesto o fato de que o *télos* verdadeiro da legislação é não uma parte da excelência moral (ἀρετή), isto é, a mera coragem, como defendia erroneamente Clíncias, mas a excelência completa, integral (πᾶσα ἀρετή). Para esclarecer o que entende por virtude completa, o Ateniense explica então aos seus companheiros que existem dois tipos de bens (δίπλα ἀγαθά): os humanos (ἀνθρώπινα) e os divinos (θεία), sendo que os primeiros dependem dos segundos e não vice-versa, de forma que se uma cidade é capaz de propiciar para

²⁴ *Leis*, I, 626b-628c.

si os bens divinos, ela alcança também os humanos, mas numa situação contrária, ela permanecerá desprovida de ambos. Os bens humanos, ou inferiores, são, segundo o Estrangeiro, em ordem decrescente, a saúde (ὕγιεια), a beleza (κάλλος), a força (ἰσχύς) e a riqueza (πλοῦτος); já os bens divinos são, também em ordem decrescente, a sabedoria (φρόνησις), a disposição moderada da alma (σώφρων ψυχῆς ἕξις) ou temperança, a justiça (δικαιοσύνη) e por último, a coragem (ἀνδρεία). Tal é a tábua de valores genuína que deve nortear a ação do legislador na sua tarefa de organizar por meio dos *nómoi*, a vida na cidade. Leiamos essa passagem crucial da *Leis*:

O Ateniense – De acordo com a verdade, quero crer, e com a justiça, sempre que se falar da divina legislação, com dizermos que o legislador, ao instituir suas leis, não tinha os olhos postos em qualquer porção de virtude, e, muito menos, na mais insignificante, porém em toda a virtude, e analisarmos suas leis de acordo com conceitos gerais, não da maneira por que as interpretam presentemente os legisladores, pois cada um só procura e só estuda a espécie de que tem necessidade na ocasião: este, com relação a heranças e morgadios; outros, a respeito de violências físicas; e outros, ainda, um sem-número de casos do mesmo tipo. O que afirmamos, no entanto, é que todo estudo bem orientado em matéria de leis, deve ser como o que acabamos de fazer. Aprovo inteiramente a maneira por que iniciaste tua exposição. É muito certo começar pela virtude e dizer que o legislador a tinha em vista quando instituiu suas leis; mas, quando declaras que, ao legislar, ele tomava em consideração apenas uma parte da virtude, e, ainda por cima, a de menor valia, semelhante asserção não me parece correta, e foi isso que deu motivo aquelas objeções. Queres que te explique como eu desejaria que expusesses a matéria e como me fora grato ouvirte?

Clínias – Perfeitamente, forasteiro.

O Ateniense – Precisarías ter dito o seguinte: Não é sem motivo que as leis dos cretenses gozam de tão grande estima entre os helenos; atingem plenamente seu fim, com deixar felizes os que delas se utilizam; ensinam-lhes toda sorte de bens. Ora, há duas espécies de bens: humanos e divinos. Se uma cidade obtém os maiores, consegue, no mesmo passo, os menores; caso contrário, perderá todos. Os menores são, em primeiro lugar, saúde; em segundo, beleza; em terceiro, vigor, revelado tanto nas corridas a pé como na prática dos outros movimentos do corpo; em quarto lugar vem a riqueza, não, porém, a riqueza cega, mas a de vista penetrante, que marcha no rastro da sabedoria. Na ordem dos bens divinos, esta é a que se encontra em primeiro lugar, a sabedoria; em segundo, segue-se-lhe a temperança aliada à inteligência; em terceiro, a justiça, quando houver certa mistura dessas mesmas virtudes com a coragem; e em quarto, a própria coragem. Esses últimos bens precedem naturalmente àqueles, sendo nessa ordem que o legislador deve classificá-los.²⁵

Essa passagem do livro I das *Leis* tem uma importância fundamental para a compreensão da proposta política desenvolvida por Platão nesse diálogo, pois ela deixa claro a

²⁵ *Leis*, I, 630d-631d.

visão do filósofo de que a função principal exercida pelo legislador é uma função essencialmente ética: trata-se de conferir à cidade um determinado *éthos*, por meio da promoção da excelência completa na comunidade, excelência esta que inclui em si, ao mesmo tempo, os bens humanos (materiais) e os bens divinos (as diferentes virtudes). Com a realização desse *éthos*, segundo o Estrangeiro, a cidade disporá então de uma ordem moral satisfatória, alcançando sua felicidade e sua harmonia.²⁶

Através desses desenvolvimentos, percebe-se que Platão, nas *Leis*, como já havíamos indicado acima, assume uma orientação radicalmente axiológica na compreensão da vida política, concebendo a realização da *areté* como objetivo verdadeiramente soberano da *pólis*. A cidade é, na perspectiva proposta pelo filósofo, uma comunidade moral e, na medida em que ela é uma comunidade moral, sua instituição não é, portanto, efetivada apenas para propiciar benefícios materiais e econômicos para o indivíduo, mas, pelo contrário, para fornecer ao homem as condições adequadas para que ele possa se elevar ao plano de uma vida superior: a vida virtuosa, a vida que se realiza em conformidade com a *areté*.²⁷ Essa visão produz, como é fácil ver, um profundo entrelaçamento entre ética, política e direito, entrelaçamento que resulta na concepção da lei como instrumento moral de organização do *éthos* de uma sociedade.²⁸

²⁶ Remetemos aqui, mais uma vez, aos comentários de BRISSON & PRADEAU, 2012, p. 34: “Os interlocutores [das *Leis*] entram em acordo desde o início de sua conversação sobre dois pontos. Por um lado, sobre o fato de que a melhor legislação e a melhor *pólis* são as que visam e alcançam a virtude plena, e não apenas a coragem, como em Creta e em Esparta; por outro lado, sobre o fato de que cabe ao legislador fornecer uma ordem à *pólis* e que a legislação que ele institui é um ordenamento.”

²⁷ Sobre a excelência como fim supremo da vida política, cf. também *Leis*, III, 696c-697c; IV, 704a-705e. Essa perspectiva normativa na compreensão da vida política, que institui a excelência como meta soberana da cidade, será, como se sabe, abandonada na modernidade. De fato, no pensamento político moderno, o princípio da excelência, que em Platão funcionava como uma norma ou um dever-ser, será posto de lado como algo excessivamente utópico, e uma reflexão de orientação mais realista pretenderá pensar a política a partir do modo como os homens vivem de fato, e não mais a partir da maneira como eles deveriam viver. Assim, no registro da modernidade, a função da sociedade política será concebida não mais em termos morais, ou seja, como educação dos homens para a virtude, mas em termos instrumentais, ou seja, como a produção de um mecanismo jurídico-administrativo (o Estado), capaz de garantir para os homens o desfrute de determinados direitos individuais e materiais (segurança, propriedade etc.).

²⁸ Cf. STALLEY, 1983, p. 40-42.

1.3 *Areté e paideía*: a educação como *medium* privilegiado para a realização da excelência humana.

Uma vez estabelecido o princípio de que a lei tem por função principal a realização da *areté* no terreno da comunidade política, o Estrangeiro cria a condição propícia para a abordagem de um outro tema que, como já foi antecipado, terá, no contexto das *Leis*, uma importância filosófica extraordinária e decisiva: o tema da educação (παιδεία). O ponto que o argumento por ele desenvolvido pretende agora fundamentar é justamente a ideia de que uma boa legislação deve necessariamente se valer da educação e se realizar como uma forma de *paideía*, pois a educação é o mecanismo privilegiado capaz de formar os cidadãos para a vida excelente e virtuosa, meta soberana de toda a lei, e, por aí, de toda a existência política. Sem a educação, não é possível, pois, a realização de uma cidade verdadeiramente excelente. Ao articularem de forma radical política e educação, as *Leis* apontam, assim, para a necessidade de um programa pedagógico completo ou total, gerido pela cidade, e que, graças à lei escrita, intervirá em todos os âmbitos da vida humana. Como observam BRISSON & PRADEAU, 2012, p. 36, acerca desse assunto:

o fim que deve ser alcançado pela pólis, a virtude plena, exige uma forma de pedagogia total, que possa intervir em todos os aspectos da vida humana. A lei é o único discurso que pode abarcar todas as atividades, o único que pode prescrever a totalidade dos comportamentos. O único discurso, sobretudo, que pode se dirigir com autoridade a todos os cidadãos.

No livro I das *Leis*, o protagonista do diálogo introduz, paradoxalmente, a discussão sobre a importância da *paideía* na organização da vida política a partir de uma defesa da instituição dos banquetes (reuniões festivas – *sympósia* – em que os convivas consumiam vinho e se entretinham com a troca de discursos), defesa que deriva, por sua vez, de uma nova crítica ao caráter insuficiente das legislações de Creta e Esparta. Segundo o Ateniense, uma vez que essas legislações adotaram uma orientação essencialmente militarista na sua elaboração e se concentraram unilateralmente no objetivo de treinar os que a elas se encontravam submetidos para a simples coragem guerreira, isto é, para o destemor em face das dores, dos sofrimentos e das adversidades, elas não levaram em conta a necessidade de fornecer aos homens uma disciplina em relação a essa outra faceta importante da vida humana: os prazeres. Avançando nessa reflexão, o Estrangeiro de Atenas tentará mostrar, então, aos seus interlocutores que a verdadeira coragem consiste não somente na capacidade de resistir às dores, aos sofrimentos e às adversidades da vida, mas também na capacidade de fazer frente aos prazeres. Ou seja, nessa

perspectiva, a coragem perfeita inclui em si a moderação. A conclusão extraída por ele desse raciocínio é que, na medida em que as leis de Creta e de Esparta não previram nenhuma instituição destinada a treinar os homens para uma disciplina concernente aos prazeres, a coragem por elas fomentada é uma coragem claudicante, “manca”, isto é., uma coragem incompleta ou limitada.²⁹

Para o Atenense, a vantagem dos banquetes encontrar-se-ia precisamente no fato de que, enquanto forma de associação (κοινωνία) em que os homens compartilham agradavelmente o vinho e a palavra, experimentando certos deleites, eles propiciariam, desde que devidamente conduzidos ou dirigidos, isto é, desde que presididos por um líder (um simposiarca) sóbrio e sábio, uma oportunidade única para formar os cidadãos numa relação moralmente adequada para com os prazeres: os banquetes seriam, pois, nesse sentido, desde que corretamente organizados, uma instituição socialmente salutar e que produz inequívocos benefícios educacionais. É o que se lê na seguinte passagem:

Clínias – É muito certo, forasteiro, o que acabas de expor. Mas dize-me o seguinte: que vantagem nos adviria do uso dos banquetes, se fossem praticados com todas as regras? Para voltarmos ao exemplo anterior: no caso de qualquer exército alcançar um ótimo general, este assegurará a seus comandados a vitória, o que é vantagem não desprecianda, e assim com tudo o mais. E na hipótese de um banquete bem dirigido, que proveito adviria disso para os homens ou para a cidade?

O Atenense – Como assim? Que lucro poderá ter a cidade com a direção bem orientada de um menino ou de um simples coro? A uma pergunta formulada nesses termos, respondêramos que é pequeno, de fato, para a cidade o proveito de um caso particular; mas, se falasses da direção geral dos educandos e das vantagens daí decorrentes para a comunidade, não seria difícil responder que de jovens bem educados saem bons cidadãos, os quais, uma vez nesse ponto, não apenas se comportam excelentemente em todas as conjunturas, como, e principalmente, vencem na guerra os inimigos. A boa educação conduz à vitória; mas, por vezes, também, a vitória estraga a educação. Muita gente fica insolente depois de uma vitória militar, e com essa arrogância se enchem de defeitos. A educação nunca se tornou vitória tebana; porém vitórias desse tipo muitos homens já alcançaram e muitos outros ainda virão a alcançar.

Clínias – Pelo que vejo, amigo, és de opinião que as reuniões em que as pessoas se entretêm a beber contribuem em grande parte para a educação, uma vez que sejam realizadas como convém.

O Atenense – Isso mesmo.³⁰

Na continuação de seu discurso, o Estrangeiro de Atenas tentará justificar melhor esse ponto de vista, começando justamente por elaborar uma definição mais satisfatória do que

²⁹ *Leis*, I, 632d-635d.

³⁰ *Leis*, I, 641a-d.

é a educação. É o que ele faz no registro do livro I, ao conectar processo pedagógico e moralidade e definir a educação (παιδεία) não como o aprendizado de habilidades meramente técnicas e instrumentais, voltadas para a execução de ofícios, mas como uma formação que visa conduzir o homem, desde a sua infância (ἐκ παίδων), através de jogos (παιδιά) ou de alguma ocupação séria (σπουδή) à excelência (πρὸς ἀρετήν), desenvolvendo nele o desejo pela condição do cidadão perfeito (πολίτης τέλειων), capaz tanto de governar quanto de ser governado conforme a justiça. Nas palavras do Ateniense:

Porém não deixemos com uma definição vaga o que denominamos educação. Quando censuramos ou elogiamos a educação de alguém do nosso meio, dizemos que este ou aquele indivíduo é bem ou mal educado, ainda mesmo que tenham recebido educação esmerada para a arte da navegação, o comércio por miúdo ou para outras atividades do mesmo teor. Segundo penso, não é nesse sentido que falamos de educação, mas no da educação para a virtude, que vem desde a infância e nos desperta o anelo e o gosto de nos tornarmos cidadãos perfeitos, tão capazes de comandar como de obedecer, de conformidade com os ditames da justiça. Essa é a modalidade da educação que tentamos definir, a única, segundo o meu modo de pensar, que merece ser assim denominada. A que tem por fim a aquisição de riquezas ou de qualquer modo de força ou habilidade que não leve em consideração a razão e a justiça, é vulgar e nada nobre e não merece absolutamente o nome de educação. Porém não discutamos por causa de um vocábulo, uma vez que fique de pé a proposição sobre que nos declaramos de acordo, isto é, que, de regra, o indivíduo bem educado se torna virtuoso, e que de forma alguma devemos menosprezar a educação, por ser o que de melhor e mais elevado chegam a alcançar os homens superiores.³¹

A verdadeira educação, a educação que nada tem a ver com os aprendizados vulgares e servis, não possui, portanto, caráter instrumental: ela é, de fato, o que poderíamos caracterizar como uma formação liberal, que visa levar os cidadãos à excelência e capacitá-los para a prática da boa cidadania, a qual consiste em ser capaz de governar e ser governado com justiça. Tal educação, segundo o Estrangeiro, torna os homens efetivamente virtuosos e, com isso, presta um benefício inestimável para a cidade. Por meio dessa reflexão, o Estrangeiro afasta, pois, como se pode ver, de forma veemente, qualquer tentativa de reduzir a *paideia* a um treinamento meramente profissionalizante, isto é, a tentativa de fazer da *paideia* um processo por meio do qual o indivíduo adquire determinadas habilidades ou competências, tornando-se apto a desempenhar um ofício. Ao contrário, segundo ele, a autêntica *paideia* é aquela que promove o cultivo moral e intelectual do homem, guiando-o para a sua *areté* e, assim, transformando-o em cidadão perfeito.³²

³¹ *Leis*, I, 643d-644b.

³² Cf. BURY, 1937, p. 304-305.

Articulando educação (παιδεία), infância (παίδιον), jogo (παιδιά) e excelência (ἀρετή), o Estrangeiro vê, pois, o processo educacional não como o mero aprendizado de uma profissão ou de uma técnica, mas como o desenvolvimento de uma formação que, tendo início já nos anos mais tenros da vida de um indivíduo, visa cultivá-lo para a vida moral e, com isso, habilitá-lo para o cumprimento virtuoso de suas funções políticas. Dentro dessa ótica, percebe-se que a *paideia* constitui, pois, uma tarefa fundamental da *pólis* e que o legislador se confunde com o educador.³³ O que deixa claro, portanto, um dado teórico decisivo relacionado ao conteúdo filosófico das *Leis* para o qual já chamamos a atenção, a saber: o fato de que o projeto político desse diálogo (o modelo de *politeia* nele apresentado) propõe, de modo inequívoco, a *areté* como a meta privilegiada a ser realizada pela vida civil e, ao propor a *areté* como o objetivo máximo da vida civil, estabelece a *paideia* como a instituição mais importante da *pólis* ou comunidade política.

Deve-se dizer que a concepção de que a *paideia* possui um lugar fundamental no âmbito da vida política, sendo mesmo a instituição mais importante da cidade, não é uma novidade das *Leis*. De fato, como vimos antes, esse princípio já havia sido formulado e levado às suas últimas consequências na *República*, desembocando na tese paradoxal de que a realização de uma perfeita *paideia* na cidade transforma a lei num elemento político desnecessário. No entanto, como também vimos, o programa educacional da *República* não foi pensado como algo destinado a abarcar a totalidade do corpo cívico, mas sim como privilégio restrito à elite dirigente, à casta governante. Nas *Leis*, tal situação se modifica: a educação continua ser vista como instituição política fundamental, certamente, mas agora seu escopo é ampliado: ela deve ser pensada como uma formação que abarca não apenas uma elite, mas o conjunto dos cidadãos, o corpo cívico como um todo.³⁴

Levando adiante sua argumentação, o Estrangeiro tentará, na sequência do texto, delimitar melhor seu conceito de educação, entendida, como vimos acima, num plano mais

³³ JAEGER, 2011, p. 1298-1302.

³⁴ Ver BURY, 1937, p. 305: “Virtue, then, being the *aim*, what should be the *method* of Education? Here we note a main difference between the treatment in the *Laws* and that in 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.” JAEGER, 2011, p. 1297, propõe a mesma leitura: “Na *República* eram a teoria das idéias e a idéia do Bem que ocupavam o lugar central. Nas *Leis*, só de passagem se menciona no fim a idéia do Bem, que se exige como conteúdo da cultura do governante; e o problema da estruturação desta educação suprema, que na *República* era o verdadeiro pólo da atenção do autor e ocupava o maior espaço, cede nas *Leis* o posto ao problema da formação de uma vasta camada de homens, o que implica o problema da formação elementar.”

geral, como uma formação para a excelência e para a cidadania virtuosa. A intenção do Estrangeiro é compreender de forma mais adequada qual é o caráter dessa excelência realizada pela *paideia* e, a partir disso, explicitar melhor a relação da *paideia* com o problema do autodomínio.

Nesse sentido, o Estrangeiro começa observando que cada um de nós, apesar de ser uno, traz em si um antagonismo, na medida em que abriga no peito dois conselheiros opostos, os quais se chamam prazer e dor. Isso significa que, segundo o protagonista do diálogo, o homem é, inicialmente, um animal sensorial, isto é, um animal movido por percepções sensíveis que podem ou lhe agradar ou lhe provocar desprazer. Deve-se observar que essa consideração antropológica, aqui apresentada pela primeira vez pelo Estrangeiro no diálogo, é importante e crucial, pois ela se encontrará presente de uma ou outra forma em boa parte das reflexões propostas por Platão ao longo das *Leis*. Assumindo isso, o Ateniense, na continuação de seu discurso no livro I, estabelece, em seguida, que, relacionadas com essas sensações primárias de prazer e dor, existem certas opiniões sobre o que diz respeito aos acontecimentos futuros: a opinião que percebe possibilidade da dor é chamada medo; a opinião que percebe a possibilidade do prazer é chamada confiança. Reinando acima dessas opiniões e das sensações a elas relacionadas está a razão (*voũς*), que deve avaliar o que há de bom ou ruim nelas. A lei (*vóμος*) surge, conclui o Estrangeiro, quando a avaliação da razão acerca das opiniões referentes às sensações de prazer e dor é transformada em um decreto comum da cidade.³⁵

Clínias e Megilo reconhecem que não são capazes de compreender adequadamente as reflexões do Estrangeiro, o que obriga este a elaborar uma nova explicação acerca do assunto discutido, através do recurso a uma imagem. A imagem escolhida por ele para esse fim é a imagem da marionete. Imaginemos, diz nosso protagonista, que cada um de nós é uma espécie de marionete nas mãos dos deuses. Não sabemos com qual propósito fomos produzidos pelos seres divinos: se para divertimento ou se em função de algo mais sério. De qualquer forma, o fato é que as paixões referidas anteriormente perturbam nosso interior e podem ser comparadas com fios ou nervos, que nos movem nas direções opostas do vício e da virtude. O *lógos* prescreve que só devemos seguir, porém, a tração de um fio, a daquele que é o mais nobre em nós: o fio sagrado e de ouro da razão, que, quando transferido para o plano político da cidade, recebe a denominação de lei. O fio dourado da razão, no entanto, é frágil e mole: ele não possui a dureza e a força dos demais fios, que são de ferro. Por isso, para que ele triunfe, é preciso um

³⁵ *Leis*, I, 644c-d.

grande esforço interior, seguindo sempre a direção que é mais bela: aquela proposta pela lei. Leiamos essa passagem decisiva:

A esse respeito, estabeleçamos o seguinte: imaginemos que cada um de nós, como seres vivos, não passe de um boneco nas mãos dos deuses, que talvez nos tenham formado por divertimento, ou mesmo com intenção séria, o que escapa à nossa compreensão. Uma coisa, porém, sabemos com segurança: que no nosso íntimo as referidas paixões se agitam à maneira de nervos ou fios que puxam em sentido contrário, compelindo-nos, por isso mesmo, à prática de ações opostas, na linha limítrofe do vício e da virtude. Manda-nos a razão só ceder à tração de um desses fios, sem nunca abandoná-lo, e resistir aos outros. É o fio sagrado e de ouro da razão, que denominamos lei comum da cidade. Os demais fios, por serem de ferro, são duros; este é maleável, porque de ouro, ao passo que os outros se parecem com as mais diferentes substâncias. É preciso que todos cooperem sempre no sentido da mais bela direção, a da lei. E porque a razão é algo belo, porém branda e infensa a qualquer violência, necessita de auxiliares na sua condução, para que o gênero de ouro vença os demais. Fica, assim, justificada a fábula relativa à virtude, que nos compara a bonecos, ao mesmo tempo que se torna compreensível o que significa ser superior ou inferior a si mesmo, tanto com referência à cidade como aos particulares.³⁶

Essas reflexões propostas pelo Estrangeiro na passagem citada são fundamentais, porque, a partir da formulação de uma determinada compreensão antropológica, elas trazem à tona os principais elementos filosóficos que Platão utilizará e desenvolverá no decorrer das *Leis* para determinar, de modo mais consistente, o que são a virtude (ou a excelência), a educação e a lei. Com efeito, por meio da imagem da marionete, o protagonista do diálogo nos mostra que o homem, apesar de se constituir como um ser sensorial e passional, é dotado também de um princípio superior às simples paixões e sensações: a racionalidade. Ou seja, segundo a visão antropológica apresentada, o homem é um ser complexo, que possui em si elementos psíquicos e afetivos antagônicos, que o puxam para as direções opostas do vício e da virtude. Conforme observa ainda o Estrangeiro, a racionalidade é, porém, por sua natureza, um elemento débil ou frágil, se a comparamos com a violência primitiva das sensações e das paixões que nos agitam e nos movem desordenadamente. Não obstante, complementa ele, a razão pode triunfar em nós, desde que nos esforcemos para isso e nos empenhemos em lhe conceder a supremacia em nossa alma.

Essa supremacia da razão sobre as paixões e apetites, alcançada por meio de um árduo empenho, é, aos olhos do Estrangeiro, a verdadeira definição da excelência humana, a verdadeira definição da *areté*. Isso significa que a meta de todo o processo educacional

³⁶ *Leis*, I, 644d-645b.

efetivado na cidade se confunde com a realização de uma forma de autocontrole, isto é, com a realização de uma forma de disciplina em que os elementos passionais da alma são subordinados ao pensamento. Como esclarece muito bem JAEGER, 2011, p. 1316, ao comentar esse trecho das *Leis*, “O seu ideal da *paideia* [o de Platão], se nos fixamos no que a sua essência tem de mais íntimo, é o domínio de si e não o domínio sobre os outros por meio da violência exterior, como para os Espartanos”. Virtude é, portanto, domínio de si. A partir da compreensão desse ponto, conclui então o Estrangeiro, podemos, pois, entender melhor o que significa ser superior ou inferior a si mesmo: de fato, de acordo com os termos apresentados, o homem superior a si mesmo é aquele que impôs em si o triunfo da razão sobre as paixões; o inferior a si mesmo é, ao contrário, aquele que fracassou em tal processo.

Mas isso não é tudo: ainda segundo a concepção elaborada pelo Ateniese, a lei deve ser, no plano político ou coletivo da cidade, a expressão pública dessa racionalidade que pretende impor no interior do indivíduo o domínio da razão sobre as paixões. A lei, diz ele, seguindo esse raciocínio, é o fio de ouro e sagrado da razão transformado em opinião comum da cidade. A ideia de nosso protagonista, com essa formulação, é que a lei e a razão precisam caminhar juntas, se se pretende, de fato, transformar a lei no principal instrumento de ordenação da vida na cidade. Sendo mais precisos, poderíamos dizer que a lei deve, de alguma maneira, encontrar a sua origem no intelecto e, encontrando sua origem no intelecto, conduzir os homens, enquanto instrumento pedagógico, para alguma forma de vida racional.

Temos nesse ponto, sem dúvida, uma concepção que será essencial no projeto das *Leis* e que aparecerá em vários momentos da obra. É o que acontece, por exemplo, na passagem situada no livro III do diálogo, em 713a-714a. Com efeito, nesse trecho o Estrangeiro, recorrendo à elaboração de um mito, explica que, num tempo pretérito (a era de Cronos), os homens eram governados por deuses (seres imortais e mais excelentes que nós), gozando de todos os benefícios propiciados por esse governo divino: paz, ordem, justiça etc. Porém, sugere o Estrangeiro, o tempo de Cronos ficou para trás e os deuses nos abandonaram, fazendo com que tenhamos de assumir a responsabilidade pela condução de nossas vidas. Numa cidade governada por homens, e não por deuses, conclui ele, o melhor a se fazer, a fim de escapar dos males e mazelas que nos afligem, é tentar imitar o excelente governo divino da época de Cronos, obedecendo àquilo que há de imortal em nós, ou seja, ao intelecto (νοῦς), e dando o nome de lei àquilo que prescreve esse intelecto.

O que o Estrangeiro pretende nos ensinar com esse discurso, que mistura o mito com a reflexão filosófica, é que a política humana deve se espelhar no exemplo do comando

exercido pelos deuses sobre os mortais numa época longínqua e que a melhor maneira de se fazer isso é seguir as determinações da racionalidade, as determinações do *noûs*, da quais a lei é uma expressão. Julgamos que é exatamente isso que as *Leis* pretendem efetuar com a elaboração de sua legislação.

No entanto, pode-se dizer que tal visão acerca da racionalidade do *nómos*, que é constitutiva das *Leis*, encontra uma preparação em outro texto fundamental para se compreender o pensamento político de Platão: o *Político*. De fato, nessa última obra, Platão constrói, como viu OLIVEIRA, 2011, p. 95, uma espécie de “preâmbulo teórico ao imenso discurso jurídico e legislativo desenvolvido pelas *Leis*”. O princípio assumido pelo filósofo nesse diálogo é a sua tradicional concepção intelectualista segundo a qual a política constitui um conhecimento especializado, isto é, uma forma de arte ou de ciência. O político é um sábio, diz ele, nesse sentido, ou seja, alguém que possui uma *tékhne* ou uma *epistème*, e é em função dessa *tékhne* ou dessa *epistème* que ele exerce o poder na cidade.³⁷ Levando às últimas consequências esse princípio, Platão, no *Político*, de forma semelhante ao que já havia elaborado na *República*, proporá então a tese ousada de que um governante sábio e conhecedor da ciência política encontrar-se-á acima do *nómos* e administrará a vida na comunidade, portanto, independentemente de qualquer lei ou regulamento escrito, dando origem, com isso, à única e verdadeira *politeía*, a qual possuirá um caráter genuinamente absolutista. É o que lê na seguinte passagem do diálogo:

Necessariamente, pois, parece que entre todos os regimes, este será absoluta e unicamente exato, no qual os chefes seriam possuidores da ciência verdadeira e não de um simulacro de ciência; e esses chefes, quer se apoiem ou não em leis, quer sejam desejados ou apenas suportados, pobres ou ricos, nada disso assume a menor importância na apreciação desta norma exata.³⁸

Na concepção platônica apresentada no *Político*, a posse do saber coloca, pois, o governante verdadeiro acima da legalidade. A fim de enfatizar essa visão, Platão recorrerá, no diálogo, a uma analogia com o que se passa em artes como a medicina e a navegação: de fato, diz ele, da mesma forma que um médico ou um piloto de navio, ao praticarem seus ofícios, se guiam apenas por aquilo que o conhecimento de sua arte lhes indica, e não pelos preceitos de um código escrito qualquer, assim também o político verdadeiro, o político sábio, governará a *pólis* tão somente por meio de seu conhecimento, e não amparado em leis escritas.³⁹

³⁷ *Político*, 258b-259d.

³⁸ *Político*, 293c-d. Tradução de PALEIKAT & CRUZ COSTA, 1972, com modificação.

³⁹ *Político*, 296b-297b.

Mas Platão sabe do risco e do perigo inerentes a essa situação política e, no fim das contas, admite que ela constitui algo irrealizável na prática concreta da cidade, dada a natureza não totalmente racional dos homens. De fato, em determinado momento do diálogo, o filósofo nos mostra como a posse do poder absoluto, de um modo geral, apresenta o risco de se converter em tirania, expondo a cidade ao perigo da desordem. A fim de evitar esse perigo e impedir o aparecimento da tirania, a solução consiste, portanto, em abandonar o ideal do poder absoluto do sábio e substituí-lo pelo mecanismo do governo impessoal da lei escrita.⁴⁰ Porém, para o filósofo, embora a lei escrita seja um substituto do que seria um governo absoluto da ciência, ela tem de encontrar na ciência a sua inspiração mais fundamental: a lei escrita deve, diz ele, se originar da razão, ela deve ser produzida pelos que conhecem, e, assim, buscar imitar o que seria o comando virtuoso e excelente do sábio.⁴¹ Somente nessas condições o governo do *nómos* possuirá legitimidade. Eis a conclusão do *Político* quanto ao valor da lei.

As *Leis* buscarão aprofundar e levar adiante essa concepção política acerca do *nómos* como um princípio de governo inspirado pela razão, concretizando-a, finalmente, num código jurídico completo. Seja como for, voltando às análises dos conteúdos do livro I dessa obra, verificamos que o Estrangeiro, após delimitar melhor sua concepção de excelência, identificando-a com uma forma de autodomínio, isto é, com o domínio interno da razão sobre as paixões, buscará aplicá-la na discussão sobre a utilidade pedagógica dos banquetes. O raciocínio explorado pelo Estrangeiro, nesse momento da obra, consiste basicamente em mostrar que assim como o legislador torna os homens destemidos expondo-os a situações de medo e de perigo, da mesma forma ele os torna temperantes e, portanto, capazes de dominar a si mesmos, expondo-os a situações prazerosas e em que as paixões podem vir à tona mais facilmente. Seguindo essa linha de raciocínio, o protagonista do diálogo observa que o vinho, a bebida dos banquetes, é uma droga capaz de produzir uma espécie de temporária debilitação moral do homem: ele intensifica, de fato, as paixões, os desejos e a sensação de prazer, ao mesmo tempo em que diminui a força do intelecto, das opiniões e da memória. Sob o efeito do vinho, afirma o Ateniense, é como se os homens, então, regredissem à infância e, regredindo à infância, momentaneamente se liberassem dos cerceamentos que se impõem ordinariamente por pudor.⁴² Considera o Ateniense que tal situação de embriaguez, apesar da debilitação que produz, representa uma excelente ocasião para se testar a disposição moral de um homem,

⁴⁰ *Político*, 301c-e.

⁴¹ *Político*, 297b-c; 300e-301a.

⁴² *Leis* I, 645 d- 646 a.

porque a embriaguez, ao produzir uma sensação de desembaraço generalizada e uma diminuição drástica do pudor, permite ver até que ponto um homem é capaz de se conter e de se controlar em relação aos apetites e paixões que são aflorados e intensificados em sua alma pela ingestão do vinho.⁴³ Os banquetes podem, portanto, desde que eles sejam organizados da forma conveniente, trazer grandes benefícios à *pólis*, na medida em que podem contribuir para o treinamento moral dos cidadãos no que diz respeito à temperança e ao domínio de si.

Com esse ensinamento, o Estrangeiro finaliza, portanto, seus discursos no livro I, tendo estabelecido, de modo satisfatório, os dois pontos fundamentais que orientarão sua reflexão política na sequência da obra: a concepção de que a lei tem uma função essencialmente ética e deve visar à realização da virtude completa, e a ideia de que a educação será, portanto, o seu instrumento privilegiado, uma vez que é por meio da educação que a virtude se efetiva na alma dos cidadãos. No capítulo seguinte, veremos como esses temas são retomados e levados adiante por Platão no livro II das *Leis*, tornando possível ao filósofo delimitar melhor sua visão de como a educação deve funcionar no processo concreto de formação do indivíduo, a fim de atingir o objetivo moral visado pela cidade.

⁴³ *Leis*, I, 647e-650b.

CAPÍTULO 2

Música e educação: a defesa da pedagogia musical no livro II das *Leis*.

2.1 Introdução: o livro II das *Leis* e o aprofundamento da reflexão sobre a *paideia*.

O livro I das *Leis* se encerra, como pudemos ver no primeiro capítulo, com uma surpreendente apologia da prática dos banquetes e do uso do vinho como importantes instrumentos educacionais que auxiliam no processo de formação dos cidadãos para a virtude (ἀρετή). De fato, conforme observamos, a ideia do Estrangeiro é que os banquetes, desde que instituídos e organizados da forma adequada, podem funcionar como uma oportunidade única para se efetuar o treinamento e o fortalecimento da capacidade de autodomínio ou controle de si dos cidadãos – disposição moral que é considerada, no interior do texto, como a definição mesma da *areté*. Essa conclusão inusitada do livro I das *Leis* relativa ao valor pedagógico dos banquetes, como também vimos, é o resultado de uma complexa argumentação filosófica, através da qual o protagonista da obra, colocando em xeque o caráter militarista das legislações de Creta e de Esparta, com sua ênfase na coragem e nos valores guerreiros como referenciais supremos da vida na cidade, estabelece os dois princípios fundamentais que nortearão sua reflexão política e o desenvolvimento do projeto legislativo que ele pretende delinear ao longo do diálogo, quais sejam: 1) a concepção de que uma boa legislação possui uma finalidade moral e de que essa finalidade moral é a realização da virtude completa ou da excelência humana integral; 2) a proposta de que a educação (παιδεία) é o mecanismo fundamental para se realizar a meta moral objetivada pela legislação, uma vez que é graças ao processo educacional que os homens são formados e devidamente instruídos, adquirindo a disciplina necessária para agirem de maneira virtuosa. Levando em conta esses elementos, podemos dizer que o livro I das *Leis* fornece uma ótima introdução aos debates que serão travados entre o Estrangeiro e seus interlocutores no restante da obra, lançando as bases do programa político-legislativo que o diálogo procurará elaborar.

O livro II das *Leis* pretende dar prosseguimento a essa reflexão, aprofundando e tornando mais consistente a análise do problema educacional, razão pela qual os conteúdos por ele apresentados constituirão o principal objeto de investigação do presente capítulo. De fato, como pretendemos deixar claro nas próximas páginas, trata-se, nesse livro, de desenvolver, por um lado, uma melhor compreensão acerca do caráter dessa *paideia* que é vista como o principal instrumento de formação dos homens para a vida virtuosa ou excelente, e, por outro, de

identificar e esclarecer qual é o método de que ela deve se valer em sua etapa mais básica e fundamental.⁴⁴ Dois pontos fundamentais, como também pretendemos evidenciar nas páginas que se seguem, emergirão a partir desse trabalho filosófico, realizado no livro II das *Leis*, de elaboração de uma melhor compreensão do que é a *paideia*: em primeiro lugar, o fato de que a reflexão pedagógica proposta por Platão nesse momento do texto, concebendo a educação como um processo formativo que visa a realizar uma disciplina dos afetos, reitera e leva adiante a concepção antropológica profundamente realista já apresentada no livro I do diálogo (sobretudo na passagem relativa ao “mito das marionetes”), concepção que vê o homem, em sua dimensão mais primitiva, como um ser fundamentalmente sensitivo, cujo comportamento é governado, na maioria das vezes, pelas sensações primárias de prazer e dor; em segundo lugar, a ideia de que a música, possuindo um poder encantatório sobre a *psykhé*, é a melhor ferramenta de que dispõe o legislador para atuar de forma eficaz e moralmente salutar sobre as sensações e humores da alma humana, tornando-os conformes àquilo que é prescrito como mais excelente pela lei, motivo pelo qual ela deve ser instituída, na cidade, como a forma principal da educação elementar.⁴⁵ Procurando articular e fundamentar esses pontos, o livro II das *Leis* dá, assim, um novo passo no processo de elaboração dos princípios filosóficos que devem servir de base para um projeto legislativo voltado para a constituição de uma cidade virtuosa. Tal é o que pretendemos analisar neste momento de nossa dissertação.

⁴⁴ Cf. o que diz OLIVEIRA, 2011, p. 140-141: “no contexto do livro I *areté* e *paideia*, 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 ter acesso ao domínio da virtude e da excelência, finalidades supremas em vista das quais se constitui e se organiza a sociedade política. Pois bem, a partir dessas reflexões percebe-se (...) facilmente que a *paideia* 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. Dessa 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 *paideia*, explicitando por aí como ela chega a efetuar a realização da excelência e da moralidade no seio da cidade. Tal é exatamente o que pretende realizar o 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” Ver também as observações de STALLEY, 1983, p. 123.

⁴⁵ Sobre esses elementos filosóficos contidos no livro II das *Leis*, ver, mais uma vez, as observações e comentários de OLIVEIRA, 2011, p. 141-145. É importante observar desde já que, na concepção elaborada pelas *Leis*, a música é compreendida a partir da perspectiva grega tradicional, ou seja, como uma arte que envolve não apenas o que hoje entendemos como música propriamente dita, mas também a poesia e a dança. Essa visão se tornará clara ao longo de nossa exposição.

2.2 Prazer, dor e comportamento humano: o papel da música na educação elementar do homem.

No começo do livro II, o Estrangeiro de Atenas afirma explicitamente, para seus interlocutores, seu propósito de prolongar a discussão sobre a utilidade política e moral dos banquetes para a cidade, evidenciando o valor inusitado dessa prática para a conservação da educação.⁴⁶ Apesar das discussões desenvolvidas sobre o assunto no livro I, Clínicas não pode deixar de manifestar imediatamente a sua perplexidade diante da ousadia do propósito enunciado por seu misterioso companheiro de discussão. O Estrangeiro, de sua parte, não se intimida com a reação de Clínicas, mas considera que a realização do procedimento filosófico por ele vislumbrado (a demonstração do valor educacional dos banquetes) requer evidentemente, antes de qualquer outra coisa, a efetivação de um melhor entendimento acerca do que é a educação. A fim de fazer isso e delimitar de maneira mais consistente em que consiste a *paideia*, o protagonista do diálogo resolve então recuar até a infância, no intuito de observar o que se passa com a alma do homem nesses estágios iniciais da vida e, a partir daí, elaborar uma certa visão do que é a natureza humana primária, a qual servirá de base para as abordagens pedagógicas que serão posteriormente preconizadas pelo legislador. O ponto fundamental que sustenta essa etapa da argumentação desenvolvida pelas *Leis* parece ser a ideia de que o caráter e o método do sistema educacional que se pretende implementar na cidade repousam inteiramente sobre uma antropologia elementar, a qual, por sua vez, é haurida diretamente de uma observação do comportamento infantil.⁴⁷ Como já anunciamos acima, essa antropologia formulada pelo diálogo tem como característica mais explícita sua concepção radicalmente realista de que o homem é, a princípio, um feixe de sensações (αἰσθήσεις) e de que é, portanto, sobre esse feixe de sensações, marca de nossa natureza mortal e animal, que o legislador, por meio dos mais variados recursos pedagógicos, deve atuar, a fim de orientá-lo para os seus propósitos morais mais elevados e promover, assim, a *areté* na práxis dos cidadãos. Trata-se,

⁴⁶ *Leis*, II, 652a-653b.

⁴⁷ É o que esclarece BURY, 1937, p. 306-307: “The most important and (as I suppose) the most distinctive and original feature of the Theory in the *Laws* is the analysis of child-nature upon which it is based. Human nature, no doubt, had often been discussed: Man had been defined as ‘a featherless biped, with broad nails’; and the human soul had been divided into 3 parts (in the *Republic*); but nowhere, I imagine, in early literature is there to be found an analysis of the nature of the child (‘the father of man’) comparable to that which is offered to us in the *Laws*. Plato has rightly seen – what many later educators have sadly failed to see – that we must have a thorough knowledge of the human *material* with which we are dealing, as well as a clear conception of the *aim* of education, before we can hope to evolve a successful *method* or frame an adequate *Scheme*.”

certamente, de uma posição antropológica marcada por certo empirismo, que reconhece o impacto inquestionável da *aísthesis* sobre o homem, concebendo este, antes de mais nada, como um ser sensorial ou de afetos.⁴⁸

De fato, conforme proclama enfaticamente o Estrangeiro ainda no começo do livro II, as percepções mais elementares que atingem as crianças são as percepções de prazer e dor e é por meio de tais percepções que a excelência e o vício penetram primordialmente em nossa *psykhé*. Temos aí, sem dúvida, uma tese que se encontrará presente em muitos momentos da obra, expressando essa “predominância do afetivo” que, como diz MOUZE, *ibidem*, é a marca fundamental da visão do que é o homem elaborada pelas *Leis*.⁴⁹ Aceitando esse princípio, o protagonista do diálogo determinará então a educação, num primeiro momento, no contexto das discussões do livro II, como o trabalho feito, na criança, de ordenamento dessas percepções, no intuito de tornar a alma infantil efetivamente virtuosa, isto é, efetivamente capaz de amar o que se deve amar e odiar o que se deve odiar. Nas palavras do Estrangeiro:

O que eu digo, pois, é que o prazer e a dor são as primeiras percepções da criança, e que é por seu intermédio que a virtude e o vício se apresentam inicialmente à alma. Com referência à sabedoria e às opiniões verdadeiras e bem fundamentadas, feliz de quem consegue alcançá-las, embora apenas na velhice; perfeito é o homem que as possui, de par com as vantagens delas decorrentes. Dou nome de educação ao primeiro despontar da criança para a virtude. Quando o prazer e a amizade, a tristeza e o ódio se geram diretamente em almas ainda incapazes de compreender sua verdadeira natureza, com o advento da razão põem-se em harmonia com ela, graças aos bons hábitos sabiamente adquiridos. É nesse acordo que consiste a virtude. Quanto à porção que tem por fim ensinar às crianças tudo que diz respeito ao prazer e à dor, de forma que, do começo ao fim da vida, seja odiado o que precisa ser odiado, e amado o que precisa ser amado: se a separarmos de nossas considerações e lhe dermos o nome de educação, teremos, segundo o meu modo de pensar, empregado o termo exato.⁵⁰

O argumento proposto pelo Estrangeiro é suficientemente claro e, podemos dizer, consistente: toda criança é dominada pelas percepções primárias de dor e de prazer, e são essas

⁴⁸ MOUZE (in FRONTEROTTA; BRISSON, 2011, p. 180) assim explica esses elementos antropológicos que servirão de base para as concepções educacionais propostas pelas *Leis*: “As *Leis* apresentam uma análise da natureza humana profundamente realista (...) Definindo (...) o homem como ser de afetos, Platão acentua sua pertença ao conjunto da comunidade dos seres vivos. A predominância do afetivo não é específica dos seres humanos, mas eles a partilham com todos os ‘vivos mortais’ e isto os distingue, todos juntos, da espécie divina (os vivos imortais). Ser homem é, portanto, em primeiro lugar ser animal, e isto essencialmente. Trata-se de um fato com o qual é preciso harmonizar-se. Na medida em que a educação é educação de ‘filhos de homens’, ela dirige-se a um ser dotado de afetos e é assim educação dos afetos.”

⁴⁹ Ver, por exemplo, o que é afirmado em *Leis*, V, 732e.

⁵⁰ *Leis*, II, 653a-c. Tradução de NUNES, 1980, com modificações feitas a partir da versão de PANGLE, 1980.

percepções que funcionam, assim, como os canais principais por meio dos quais se dá o desenvolvimento da virtude e do vício. Segue-se disso que a educação, nessa perspectiva, consistirá, portanto, inicialmente, num processo através do qual tais afecções serão disciplinadas, treinadas e ordenadas, sendo despojadas de seu caráter mais animalesco. Para o Estrangeiro, tal disciplina se efetivará, de modo concreto, por meio do aprendizado de hábitos e costumes adequados, que ensinarão gradativamente a criança a amar aquilo que deve ser amado e a odiar aquilo que deve ser odiado.⁵¹ Isso significa que a educação (παιδεία) é um complexo mecanismo de habituação (ἔθος) dos afetos, que visa treinar a sensibilidade infantil de forma moralmente correta, de modo a conformar essa sensibilidade àquilo que a lei determina como melhor. MORROW, 1993, p. 300, de forma clara, expõe esse aspecto da concepção educacional apresentada pelas *Leis* nos seguintes termos:

“A virtude pode ser ensinada?” é uma questão que deve ter preocupado Platão tanto quanto preocupou Sócrates, o qual é representado nos primeiros diálogos como obcecado por ela. A resposta de Platão é que a virtude pode ser ensinada, mas, a princípio, não por meio de admoestação, explicação ou demonstração de princípios, como se ensinaria uma ciência. A analogia entre as virtudes e as artes, sobre a qual Sócrates frequentemente insiste, mostra o caminho, ou, pelo menos, a primeira parte do caminho. Nenhuma virtude ou habilidade técnica pode ser adquirida, exceto por meio de uma longa prática, por meio de um processo de habituação. Platão podia ver o valor de semelhante habituação nos resultados da disciplina espartana. Mas, uma vez que o sentimento é a principal fonte da ação – pelo menos, para a maioria dos homens – nenhum hábito é firmemente fixado no caráter de um homem, a menos que ele se encontre amparado nos sentimentos apropriados de prazer e dor.⁵²

O ápice de tal processo educacional, fundamentado no mecanismo da habituação, como sugere ainda o protagonista da obra no trecho citado acima, é constituído pela formação de um acordo interno dos bons hábitos adquiridos por meio do treinamento da sensibilidade com o elemento da razão, acordo que representaria o advento da virtude completa, própria do homem perfeito. No entanto, como esclarece OLIVEIRA, o Estrangeiro propõe essa afirmação como uma meta longínqua do processo educacional, ou seja, como uma meta a ser atingida apenas por alguns homens em uma idade mais avançada, o que significa que ela dificilmente seria acessível a todos os cidadãos, o essencial da *paideia* comum devendo consistir, assim, no treinamento dos afetos em conformidade com a lei da cidade.⁵³

⁵¹ Cf., JAEGER, 2011, p. 1317-1319.

⁵² Tradução nossa.

⁵³ Nas palavras de OLIVEIRA, 2011, p. 148: “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 dá a entender, de um objetivo

Ou seja, a ideia é que embora a realização de uma harmonia entre a razão e a sensibilidade seja o momento mais elevado do processo educacional, nem todos os homens poderão, de fato, se apoderar da razão em si mesmos, nem todos os homens poderão realizar o *lógos* em seu interior, de modo que, em seus casos, a educação se reduzirá a uma habituação que busca adequar a sensibilidade do indivíduo ao *nómos* externo. A consequência importante que resulta dessa visão é, então, que a virtude perfeita (compreendida, no contexto do “mito das marionetes” apresentado no livro I, justamente como a efetivação de um domínio da razão sobre os componentes afetivos da alma) não estará ao alcance do cidadão comum, o qual terá, portanto, o seu comportamento pautado por uma forma inferior de virtude, que encontra na lei, definida como a expressão política da razão, o seu fundamento principal.⁵⁴

Na continuação do texto, o Estrangeiro observa que, com o passar dos anos, essa disciplina dos afetos, que é a característica fundamental da educação humana, tende, infelizmente, a se enfraquecer. No entanto, o misterioso ateniense considera que os deuses, apiedando-se de nós por causa disso e de nossas labutas, resolveram nos conceder os dias de folga e de pausa nos trabalhos, durante os quais, em celebrações sagradas, podemos, ao lado das Musas, de Apolo e de Dioniso, restaurar nossa educação original, por meio de práticas musicais:

Esse cultivo dos sentimentos para o prazer e para a dor, que constitui propriamente a educação, é frequentemente descurado e se corrompe no decurso da vida humana. Mas os deuses, compadecidos da geração dos homens, que só nascera para os trabalhos, estabeleceram pausas em suas atribulações, com a sucessão dos festivais sagrados, e nos deram como

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 correto sistema de habituação, tendo em vista a produção de uma virtude mais modesta, fundada não no *lógos*, mas na mera *héxis*. Como ficará claro na continuação das discussões do livro II, o que esse treinamento dos afetos realizado pela educação visa a 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.”

⁵⁴ As seguintes observações de MOUZE (in FRONTEROTTA; BRISSON, 2011, p. 180-181) concordam inteiramente com a interpretação proposta por OLIVEIRA acerca do significado da educação cívica proposta pelas *Leis*, interpretação que aqui adotamos: “A virtude que a educação tem como fim vincular consiste no acordo entre a parte irracional, afetiva, da alma e a razão. Educar é formar na alma das crianças este acordo. Mas não se trata de um acordo interno à alma entre sua parte irracional e sua parte racional. A razão com a qual o educador procura ajustar os sentimentos é uma razão *exterior*, encarnada na lei. É o motivo pelo qual a racionalização dos afetos que a educação realiza não se baseia no acesso por parte dos homens à razão nem num discurso racional que lhes seria dirigido, discurso explicativo e argumentado que lhes mostraria por que é melhor ser temperante do que intemperante, corajoso do que covarde. A educação é uma *habituação*. Educar é fazer as crianças adquirirem bons hábitos em sua maneira de experimentar as coisas. Trata-se, por conseguinte, neste sentido de uma educação dos afetos e não de uma educação da razão nem para a razão.”

companheiros de tais folguedos as Musas, Apolo, diretor das Musas, e Dioniso, a fim de corrigirmos com a ajuda dessas divindades, por ocasião de tais festejos, os defeitos de nossa educação.⁵⁵

Tal passagem é, para o leitor das *Leis*, de fundamental importância, pois contém a primeira alusão à música, no interior do diálogo, como mecanismo que contribui de maneira decisiva para o processo educacional. No intuito de fundamentar melhor essa concepção, o Estrangeiro construirá toda uma argumentação na sequência do texto que acabará por mostrar que a música é não somente útil e eficaz para restaurar a educação dos adultos, mas também para formar a própria alma das crianças, constituindo, por isso, o principal instrumento da *paideia* elementar humana. Seu ponto de partida, agora, é a constatação de que todo animal, quando em sua idade mais tenra, é dominado por uma terrível e irracional agitação, que se manifesta tanto na voz (por meio de gritos) quanto no corpo (por meio de movimentos desconexos). Porém, segundo o Estrangeiro, enquanto boa parte dos animais não possui uma percepção da ordem e da desordem de seus movimentos, os homens foram agraciados pelos deuses com o privilégio dessa percepção, sendo por isso sensíveis ao ritmo e à harmonia. Organizados e dirigidos pelos deuses mencionados acima em coros, eles podem, assim, cantar e dançar juntos e ordenadamente, extraindo disso grande alegria. Leiamos o trecho do diálogo em que essas ideias são apresentadas:

O que afirmo é que todos os animais, por assim dizer, na primeira idade não conseguem manter quieto nem o corpo nem a voz, esforçando-se sempre por movimentar-se e gritar, ou seja por meio de saltos e cabriolas, como na realização de danças alegres e expressões de regozijo, ou seja emitindo toda sorte de gritos. Porém, enquanto os outros animais não têm o sentido de ordem e desordem nos movimentos, a que damos o nome de ritmo e harmonia, a nós, como dissemos, foram dados aqueles deuses como companheiros de coréias, tendo sido eles que nos concederam o agradável sentido do ritmo e da harmonia, por meio do qual nos movimentam e dirigem, enquanto nós, de mãos entrelaçadas, cantamos e dançamos. A isso deram o nome de coro, por causa da alegria que lhe é própria.⁵⁶

A conclusão extraída pelo Estrangeiro de seu argumento é, portanto, que a primeira educação do homem é a educação fornecida pelas Musas e por Apolo, ou seja, a educação propriamente musical. Tal deve ser assim, segundo ele, porque é graças à música que podemos inicialmente domar a agitação selvagem que é própria de nossa natureza animal, fazendo com que ela seja disciplinada pela percepção do ritmo e da harmonia. Esse processo, como sugere o Ateniense, deve atuar em dois níveis: na dimensão da voz e no plano dos movimentos corpóreos,

⁵⁵ *Leis*, II, 653c-d.

⁵⁶ *Leis*, II, 653d-654a.

o que implica que a *paideia* musical que é característica de nossa primeira formação se confunde com o aprendizado da arte dos coros, isto é, com o aprendizado da arte do canto e da dança.⁵⁷ Nessa linha de raciocínio, o homem bem educado é, pois, conclui o protagonista do diálogo, aquele que sabe cantar e dançar bem, conclusão com a qual Clíncias concorda inteiramente, não vendo contra ela nenhum tipo de objeção.⁵⁸

Como viu MORROW, 1993, p. 302-303, conferindo à arte do canto e da dança, isto é, à coreia, essa importância crucial no processo de formação do homem e, portanto, no funcionamento da cidade, Platão não está avançando uma opinião propriamente pessoal sobre o assunto, mas está simplesmente refletindo um elemento característico da cultura e do *éthos* gregos. Com efeito, segundo o referido comentador, a música possuía uma verdadeira onipresença na vida das comunidades helênicas, encontrando-se presente nas mais diferentes festividades, celebrações e práticas sociais nelas existentes.⁵⁹ Atinando para esse fato, podemos considerar então que a originalidade de Platão na abordagem da questão musical está não tanto em conferir à música um lugar fundamental no complexo de instituições da *pólis* quanto em desenvolver uma reflexão filosófica mais aprofundada sobre o significado moral da música no âmbito da formação humana.

É o que o Estrangeiro trata de fazer, de fato, no prosseguimento da discussão, ao dar a entender que a visão que concebe a primeira educação humana como a formação na arte dos coros, isto é, como a formação que torna o homem apto a cantar e a dançar bem, é insatisfatória, porque, levando em conta apenas o aspecto técnico da execução da performance musical (cantar e dançar bem), negligencia a dimensão moral que, do ponto de vista do legislador, deve ser um elemento fundamental em tal processo, dimensão moral que tem a ver diretamente com a disposição de caráter do artista que realiza a performance e com a maneira como ele é afetado, em sua sensibilidade, pela música que executa. Com efeito, considera o Estrangeiro, podemos pensar que um homem que não saiba cantar e dançar bem, mas que, não obstante, sinta verdadeiro prazer com o que é belo (*τὸ καλόν*) e intensa aversão pelo que é feio (*τὸ αἰσχρόν*), é mais bem educado do que um homem que seja um exímio cantor e dançarino, mas que, apesar disso, não seja capaz de se regozijar com o que é belo e sentir desgosto com o que é feio.⁶⁰ Temos aí, afirma explicitamente o texto, dois tipos radicalmente diferentes no que

⁵⁷ Cf. MOUZE (in FRONTEROTTA; BRISSON, 2011, p. 181).

⁵⁸ *Leis*, II, 654a-b.

⁵⁹ Concluindo sua reflexão sobre a questão, MORROW, ibidem, p. 303, afirma: “This love of music and the dance seems to have been common to all the Greeks stocks; it is a form of activity in which the Hellenic spirit at play most naturally engaged”.

⁶⁰ Os termos utilizados por Platão, no texto original, nesse momento do diálogo, para se referir ao belo

se refere à educação e ao seu propósito fundamental, a saber: treinar a sensibilidade a fim de que ela se conforme com o que é moralmente belo e bom. Considerando essa correção, o Estrangeiro indicará, então, que o homem bem educado é o que é afetado adequadamente pela percepção musical. Leiamos este trecho fundamental da argumentação das *Leis*:

O Ateniense – Para começar, admitiremos que a educação nos foi dada pelas Musas e Apolo. Ou de onde terá vindo?

Clínias – Tudo se passou exatamente como disseste.

O Ateniense – Teremos, portanto, de considerar como mal educado quem não praticar a arte da dança, e bem educado o conhecedor dessa arte?

Clínias – Por que não?

O Ateniense – De modo geral, a coréia consiste na união do canto e da dança.

Clínias – Necessariamente.

O Ateniense – Logo, quem for bem educado, estará em condições de cantar e dançar bem.

Clínias – Assim parece.

O Ateniense – Consideremos, agora, o que acabamos de enunciar.

Clínias – A respeito do quê?

O Ateniense – Falamos em cantar e dançar bem, porém com a restrição de só cantar coisas belas e executar belas danças. Ou não?

Clínias – Isso mesmo.

O Ateniense – E então? O indivíduo que conhece a beleza das coisas belas e a fealdade das feias e se comporta de acordo com esse conhecimento, não se nos afigura mais bem educado, no que entende com a arte da dança e a da música, do que quem consegue dar expressão satisfatória, por meio da dança ou do canto, ao que ele considera belo, mas é incapaz de comprazer-se com o belo ou de revelar aversão ao que é feio? Ou quem se mostra deficiente tanto na execução do canto como na dos movimentos do corpo e na sua concepção, porém revela aguçado sentido do prazer ou da dor, com predileção pelo que é belo e aversão a tudo quanto é feio?

Clínias – São tipos, forasteiro, muito diferentes, às luzes da educação.⁶¹

2.3 Música, prazer e virtude: a relação problemática da experiência musical com a moralidade e a justificativa do uso da censura.

Como se vê, o ponto fundamental que resulta das reflexões anteriores é que a educação musical deve visar não tanto à formação de artistas habilidosos quanto ao treinamento adequado dos afetos, de forma a fazer com que os indivíduos, ao efetuarem ou contemplarem

e ao feio (τὸ καλόν e τὸ αἰσχρόν, respectivamente), possuíam, na língua grega, não apenas uma valência estética, mas também um significado moral. Assim, *kalón* designava tanto a beleza física ou sensível quanto a nobreza de caráter; já *aiskhrón* significava o que é feio fisicamente e o que é moralmente mau ou vergonhoso. Sobre isso, ver as observações de OLIVEIRA, 2011, p. 155, n. 30.

⁶¹ *Leis*, II, 654a-d.

uma performance musical, sintam prazer com o que é belo e aversão pelo que é feio.⁶² Em outras palavras, a questão fundamental é treinar os indivíduos para que eles adquiram a disposição afetiva adequada, do ponto de vista moral, no que se refere à experiência musical. Evidentemente, se a música possui um papel tão crucial no âmbito da *paideia* que formará a alma dos cidadãos, o conhecimento do belo que deverá ser o padrão de sua produção é algo de suma importância para aqueles que pretendem alcançar um entendimento mais consistente do que é a verdadeira educação. É o que afirma explicitamente o misterioso Ateniense, nos seguintes termos:

se nós três tivermos o conhecimento do belo na arte do canto e na coréia, no mesmo passo saberemos reconhecer quem é bem educado e quem não é. Porém, se ignorarmos isso, não seremos capazes de perceber em que venham a consistir as diretrizes da educação. (...) Assim, à maneira de cães no rasto da caça, daqui em diante devemos procurar o belo nos gestos e na música, nas coréias e no canto. Se isso nos escapar, vão ter de ser tudo o que dissermos a respeito da verdadeira educação, ou seja helênica ou bárbara.⁶³

A fim de alcançar esse objetivo, o Estrangeiro parte da constatação de que a música é uma arte imitativa, isto é, uma forma de *mimesis*, que, através dos gestos e das melodias, procura representar os mais diferentes tipos de disposição moral.⁶⁴ Aceito esse ponto, o Ateniense estabelece então sumariamente que os gestos e melodias que procuram representar a virtude da alma e do corpo são belos e bons, ao passo que aqueles que representam o vício são maus. Para o Estrangeiro, isso significa que, ao contrário do que considera a opinião comum, o que é belo e bom não varia de pessoa para pessoa e que a música não pode ser reduzida ao simples prazer que ocasiona na alma, independentemente de sua qualidade moral. Levando adiante sua reflexão, o protagonista do diálogo aponta que essa opinião errônea sobre a natureza do belo resulta justamente do caráter imitativo da música e da forma distinta como ela afeta os diferentes tipos de caráter humano. De fato, diz ele, uma vez que a música é uma forma de *mimesis*, que representa diferentes tipos de ações e os sentimentos a elas associados, uma mesma obra musical pode provocar impressões diferentes em pessoas dotadas de disposições

⁶² Cf. STALLEY, 1983, p. 125.

⁶³ *Leis*, II, 654d-e.

⁶⁴ Platão utiliza diversas vezes, em sua obra, o termo *mimesis* (frequentemente traduzido por “imitação”) para designar a música, a poesia e as demais artes, em geral. Trata-se de um conceito extremamente complexo, como viu HAVELOCK, 1996, cujo conteúdo envolve elementos filosóficos diversos. No entanto, apesar disso, pode-se dizer que, grosso modo, o que está em jogo em toda *mimesis* artística, na perspectiva platônica, é a tentativa de reproduzir ou representar a “aparência” ou o “aspecto” de algo. No caso da música, que é o objeto principal das discussões do livro II, a *mimesis* designa o fato de que toda obra musical busca expressar, por meio da harmonia, do ritmo e da realização de uma coreografia, um determinado *páthos*, estado de espírito ou disposição moral. Cf. STALLEY, op. cit., p. 127-129.

morais distintas: assim enquanto homens bons deleitam-se com a música nobre e sentem desgosto com músicas moralmente más, homens viciosos têm justamente a reação oposta, isto é, deleitam-se com as músicas más e não sentem prazer com a música nobre. No entanto, segundo o Estrangeiro, a beleza de uma obra musical não deve ser avaliada pelo prazer que produz, mas sim por sua conformidade com o princípio da virtude.

Nesse ponto da discussão, o enigmático Ateniense, levando em conta o impacto da música sobre nossa sensibilidade e formação moral, aponta para o perigo que correm aqueles que se habituem a sentir prazer com obras musicais moralmente más: tais homens tendem a ter seu caráter destruído pelo deleite que semelhantes obras lhes propiciam. Trata-se assim de reconhecer o risco apresentado pela influência da música sobre o *éthos* humano, reconhecimento que leva à percepção do caráter problemático das relações que a música mantém com a virtude, princípio supremo que deve governar a vida na cidade. Leiamos o trecho que contém essa reflexão do Estrangeiro:

O Ateniense – Porventura sofrerão qualquer dano os indivíduos que encontram prazer nas danças ou nas cantilenas viciosas, ou algum benefício os que se comprazem na direção oposta?

Clínias – É bem provável.

O Ateniense – É apenas provável, ou é certeza passar-se aqui o mesmo que acontece com quem frequenta pessoas de mau caráter e que, em vez de abominá-las, comprazem-se em sua companhia, censurando-as só por brincado, como quem percebesse apenas em sonhos sua própria iniquidade? Seria fatal vir a igualar-se aos que lhe ensinam prazer, ainda mesmo que se envergonhe de elogiá-los. Fora possível mencionar algum mal ou algum bem maior do que esses a que estamos necessariamente sujeitos?

Clínias – Não o creio.⁶⁵

Tal elemento propicia ao Estrangeiro a oportunidade de desenvolver uma reflexão sobre a necessidade de submeter a arte musical ao controle do legislador e da cidade. Com efeito, segundo ele, uma vez que a arte musical influencia decisivamente a sensibilidade e o caráter humanos, podendo, desde que não tenha compromisso com a virtude, produzir o risco de verdadeira corrupção moral, sua elaboração não pode ser deixada ao bel-prazer dos poetas.⁶⁶ A alternativa oposta é, na realidade, aquela que deve ser adotada por uma cidade que se pretenda fundada em boas leis e que almeja realizar a excelência.⁶⁷ Na perspectiva do Estrangeiro, no

⁶⁵ *Leis*, II, 656a-b.

⁶⁶ Cf. STALLEY, 1983, p. 126-127: “Since music and dance can have this corrupting effect it follows, according to the Athenian, that they cannot be left uncontrolled. (...) There is no doubt that Plato took seriously his claim that art (especially music) can be morally corrupting and must therefore be strictly controlled”.

⁶⁷ Sobre isso, ver os seguintes e valiosos esclarecimentos de OLIVEIRA, 2011, p. 159-160: “na

que se refere a esse assunto, o Egito, contrariamente ao que acontece na maioria das comunidades gregas, nos fornece, de forma magnífica, o exemplo a ser seguido. De fato, no Egito, diz ele, desde os tempos mais remotos, percebeu-se a importância de habituar as crianças às belas canções e aos belos gestos e movimentos. A regulamentação rigorosa desses elementos foi, assim, estabelecida pelos legisladores egípcios e exposta em seguida nos templos, de forma a funcionar como um modelo do que deveria ser realizado em matéria de canto e de dança. Toda e qualquer inovação em relação às normas estabelecidas por essa regulamentação, continua o Ateniense em sua explicação, foi então proibida terminantemente naquelas terras, de modo que nelas constata-se que são os mesmos padrões que regem há milênios tudo aquilo que se faz no âmbito das mais diferentes artes.⁶⁸

O Estrangeiro não esconde sua admiração por essa característica do regime egípcio. Mais precisamente, dois elementos parecem atraí-lo profundamente nesse sistema: em primeiro lugar, o fato de os egípcios terem conseguido fixar, por meio da lei, os padrões que devem guiar toda a atividade artística; em segundo lugar, o fato de que essas leis são as mesmas há milênios, impedindo qualquer forma de inovação ou de mudança em relação aos princípios por elas estabelecidos. Nesse sentido, a legislação elaborada no Egito a respeito das artes deve ser assumida, realmente, segundo ele, como um modelo a ser seguido por uma cidade que visa promover a virtude em seu interior, proposta com a qual Clínia concorda inteiramente, sem maiores problemas.⁶⁹

Independentemente disso, o ponto mais interessante que ressalta desse momento da discussão, para o leitor atual das *Leis*, é que o argumento do protagonista da obra preconiza de forma explícita o uso da censura como um mecanismo político legítimo. De fato, a proposta do Estrangeiro de Atenas de fixar por lei os padrões da atividade artística e de submeter a um controle estrito tudo aquilo que os poetas fazem é um modo inequívoco de defender a

sequência do diálogo, o que o Estrangeiro coloca em evidência a partir das análises precedentes é o fato de que a música e dança, em virtude de seu caráter mimético, exercem uma poderosa e considerável influência sobre a sensibilidade moral e o *ethos* 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 (...), 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.”

⁶⁸ *Leis*, II, 656d-657a.

⁶⁹ *Leis*, II, 657a-c.

necessidade da censura no âmbito das artes. Tal proposta tem certamente algo de polêmico e problemático para nós que vivemos, hoje, no contexto de uma democracia liberal e que nos habituamos a suspeitar de todas as formas de ampliação do poder público ou estatal em detrimento das liberdades individuais. Nesse sentido, para o ponto de vista liberal que prevalece nos regimes democráticos atuais, a defesa platônica da censura possui realmente um caráter escandaloso, para dizer o mínimo. No entanto, acreditamos que é possível, apesar disso, reconhecer a existência de uma certa razoabilidade no posicionamento platônico desenvolvido nas *Leis*, desde que compreendemos adequadamente os princípios sobre os quais ele se fundamenta e a forma específica como ele compreende a música e a arte. Com efeito, pode-se dizer que Platão, nas *Leis*, pensa a arte, em grande medida, em conformidade com a concepção grega tradicional e, portanto, de maneira radicalmente distinta daquela que será própria da modernidade. É o que viram, entre outros autores, OLIVEIRA, 2011, p. 161-162, e HAVELOCK, 1996, p. 46. Segundo esses comentadores, o que Platão – e os gregos, de um modo geral – concebiam como arte quase nada tem a ver com aquilo será tido como arte a partir de um certo momento da história moderna. A ideia é que na modernidade aos poucos se estabeleceu o ideal de uma autonomia da arte, isto é, o ideal de uma arte completamente independente e, portanto, não mais sujeita às instâncias da moral, da religião, da política ou da educação, o qual é completamente estranho àquilo que existia no mundo grego, onde essas esferas ainda se encontravam confundidas e onde, portanto, a arte era concebida como dotada de funções políticas e morais. Como esclarece OLIVEIRA, *ibidem*, p. 161:

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 (...), 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. 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, se não legitima, ao menos torna compreensível a proposição platônica de um controle público da atividade artística.

Pensando a arte não como uma atividade pura, mas como algo que se encontra intimamente relacionado à moral e à política e que possui, portanto, uma função na estruturação da ordem da cidade, Platão, nas *Leis*, não poderia, em certo sentido, deixar de conceber a necessidade de subordinar a atividade dos poetas e músicos ao controle público. Trata-se, como dissemos acima, de um posicionamento polêmico, aos olhos do leitor atual, mas que é perfeitamente compreensível no contexto do mundo grego.

Na continuidade de sua argumentação, o Estrangeiro de Atenas retorna ao problema da avaliação da qualidade de uma performance musical e da relação desse problema com a questão do prazer produzido pela música. Buscando dar maior precisão à sua concepção acerca do assunto, o Estrangeiro admite agora que temos aí um elemento que não pode ser ignorado no que se refere à compreensão do fenômeno da música e da poesia. Sua ideia parece ser que, embora tais atividades devam se pautar pelo princípio da virtude e não pela busca pura e simples do prazer, não há como não reconhecer que a experiência do deleite é nelas um elemento constitutivo. A opinião comum, segundo a qual a qualidade de uma performance musical deve ser medida pelo prazer que proporciona, não é, assim, totalmente infundada. No entanto, na sequência do texto, o Estrangeiro, a fim de não cair no relativismo e preservar a exigência de que a música tenha uma dimensão formativa, logo desenvolve um argumento que pretende corrigir esse ponto de vista popular. De fato, afirma ele, se é correto dizermos que a música deve ser avaliada em conformidade com o deleite que produz, é preciso ao mesmo tempo admitir que não se trata, nessa avaliação, de todo e qualquer deleite: ao contrário, prossegue o Ateniense, o deleite a ser levado em conta no julgamento de uma obra musical é apenas o deleite dos homens melhores e mais bem educados. Isso significa que apenas os homens mais virtuosos, excelentes e dotados de sólida *paideia* podem julgar um espetáculo musical e que são esses homens que, com coragem, devem se comportar como os juízes que formarão e educarão o público, disciplinando suas paixões e fornecendo-lhe os padrões superiores a partir dos quais a experiência musical deve ser vivenciada. Tal exigência, observa o Estrangeiro, é justamente o contrário do que acontece atualmente em várias cidades gregas, onde é o gosto mais vulgar da multidão que prevalece contra a opinião dos homens mais excelentes. Mas não temos aí, segundo ele, senão uma perversão do que seria a situação correta.⁷⁰

Com essa retificação, o Estrangeiro pode então, apesar de reconhecer o lugar do prazer na experiência musical, manter o primado da virtude no tratamento do problema da música: é o prazer dos melhores, propõe ele, e não o da multidão, que conta realmente na determinação do valor de uma apresentação musical. Após ter feito isso, o misterioso Ateniense então retoma a questão da educação, enunciando de forma explícita algo que mencionamos no início do presente capítulo como uma característica essencial do projeto de *paideia* proposto pelas *Leis*, a saber, a ideia de que o propósito fundamental do processo educacional consiste não tanto em realizar a racionalidade no interior do indivíduo quanto em conduzir a criança à conformidade com a lei da cidade e com a opinião que a lei da cidade determina como correta,

⁷⁰ *Leis*, II, 658e-659c.

opinião que é respaldada pelo saber dos cidadãos mais velhos e virtuosos. Trata-se, pois, diz o Estrangeiro, de habituar a criança a sentir prazer e dor, não de forma contrária ao que prescreve a lei, mas de acordo com a lei e com os princípios reconhecidos pelos mais velhos. Nesse processo, segundo o protagonista da obra, os cantos exercem um papel crucial, pois eles funcionam como encantamentos que seduzem a alma infantil e levam-na gradualmente a amar a virtude. O Ateniense admite, agora, que tal recurso à música na formação infantil é necessário porque as crianças têm repulsa por tudo aquilo que é excessivamente sério e trabalhoso, comprazendo-se apenas com jogos e distrações. A música, como uma espécie de diversão, mostra-se, assim, um instrumento mais do que propício para atuar sobre o espírito jovem, agindo em sua sensibilidade, no intuito de formá-la de maneira moralmente adequada. Ou seja, o que o Ateniense pretende é associar o divertimento (παίδια) à educação (παίδεία), usando algo que tem um caráter lúdico e de entretenimento para um propósito mais sério: a realização da formação moral. Evidentemente, a eficácia moral da música sobre a sensibilidade infantil só possível se a música se encontrar subordinada aos padrões de excelência que o legislador instituiu na cidade: é preciso assim obrigar os poetas a elaborarem composições que celebrem a virtude e apenas a virtude. Mais uma vez, o recurso ao controle da atividade artística é enunciado, pelo Estrangeiro, como um elemento necessário para a realização dos objetivos éticos que são o aspecto mais importante de seu projeto político. Leiamos essa passagem crucial do livro II:

Tenho a impressão que nosso discurso nos fez andar à roda e nos trouxe para o mesmo ponto pela terceira ou quarta vez, a saber que a educação consiste em puxar e conduzir a criança para o que a lei denomina doutrina certa e, como tal, proclamada de comum acordo pelo saber de experiência feito, dos mais velhos e virtuosos cidadãos. E para que a alma da criança não se habitue aos sentimentos de dor e de prazer contrários à lei e ao que a lei recomenda, mas se alegre ou entristeça de acordo com os princípios válidos para os velhos, inventou-se o que se chama canto, que, em verdade, são encantamentos para a alma, destinados à [sic] produzir o acordo a que nos referimos. Mas, como as almas jovens não suportam trabalhos pesados, esses encantamentos receberam a denominação de diversões e cantos e, como tal, foram tratados à maneira do que se faz com os doentes e debilitados: misturam-se drogas saudáveis a certos alimentos ou bebidas adocicadas, e drogas prejudiciais a alimentos repugnantes, para que eles se habituem a distinguir com acerto o que devem preferir e o que lhes causa repulsa: assim, também, o legislador sensato convencerá o poeta a usar sua bela e recomendável linguagem, ou, no caso de não ser obedecido, o obrigará a apresentar nos ritmos e harmonias de suas canções varões temperantes, destemidos e de todo em todo virtuosos.⁷¹

⁷¹ *Leis*, II, 659c-660a.

De acordo com essa formulação proposta pelo Estrangeiro, a educação civil tem por finalidade conduzir gradativamente a criança a um estado moral de adequação à lei da cidade. Em outras palavras, o propósito da *paideia* é adequar o indivíduo ao *nómos*, de forma a fazer com que seus sentimentos se conformem ao que o *nómos* propõe como moralmente melhor. Nesse processo, a música aparece como um mecanismo fundamental, capaz de atuar sobre a sensibilidade do indivíduo e, funcionando como uma espécie de encantamento, harmonizar essa sensibilidade com a lei.

2.4 A instituição dos coros cívicos, a celebração da vida virtuosa e a necessidade de um controle intelectual da arte musical.

Afirmando, mais uma vez, a função moral fundamental da música na *paideia* humana, o Estrangeiro de Atenas, como se vê pelo trecho acima citado, não hesita em reiterar sua concepção da necessidade de controlar a atividade poética na cidade. Segundo ele, de fato, o legislador deve obrigar os poetas a exaltar a virtude (*ἀρετή*) em suas obras. Sendo mais preciso, o protagonista do diálogo afirma que é preciso fazer com que os poetas, usando os recursos de sua arte, convençam os jovens de que o único verdadeiro bem, para o homem, é a excelência ou a virtude, de modo que, na ausência da excelência ou da virtude, nenhum daqueles elementos estimados convencionalmente pelos homens como dotados de um valor em si pode ser considerado como realmente bom. Com efeito, afirma ele, todas aquelas coisas que a multidão toma, ordinariamente, como bens, isto é, a saúde, a beleza, as riquezas materiais etc., não são, de fato, bens, em um sentido absoluto: elas só se tornam bens verdadeiros para os homens excelentes ou virtuosos. Decorre daí, complementa o Estrangeiro, que o homem moralmente mau, mesmo possuindo saúde, beleza e riqueza, será sempre infeliz e miserável, ao passo que o homem excelente, independentemente de sua situação material, será feliz. Eis a doutrina que é preciso obrigar os poetas a difundir na cidade.⁷²

A pretensão do Ateniense, com essas afirmações, é bastante clara: trata-se de usar os encantos da poesia e da música (que, não nos esqueçamos, na verdade se confundem, na concepção grega) para efetuar uma persuasão moral dos cidadãos e, com isso, adequar o seu comportamento ao ideal de virtude que prescreve a lei. Nessa visão, a música não é vista como uma arte autônoma, mas, antes, como um elemento que possui uma função ética e pedagógica decisiva, o que justifica, na perspectiva das *Leis*, a necessidade de seu controle pelo legislador.

⁷² *Leis*, II, 660e-661d.

Clínias, o cretense, concorda com boa parte daquilo que propõe o ateniense, mas parece ver alguma dificuldade em aceitar a tese de que o homem mau, que possui toda sorte de bens exteriores, seja necessariamente infeliz. Para ele, parece certo que o homem injusto leve uma vida vergonhosa (αἰσχρόν), mas não que tal vida seja forçosamente miserável ou ruim.⁷³ O Estrangeiro, na continuação do debate, curiosamente não tenta fornecer uma argumentação propriamente filosófica que justificaria sua concepção moral de que o homem injusto é necessariamente miserável e infeliz, mas se contenta em apelar para as crenças religiosas de Clínias e afirmar que o ponto de vista contrário, que afirma a possibilidade do mau ser feliz e, portanto, a distinção entre justiça e felicidade, é incompatível com o que se pensa tradicionalmente dos deuses. Em outras palavras, segundo o Ateniense, crer que o homem injusto possa ser feliz é uma concepção ímpia.⁷⁴

Aceito esse ponto, conclui o Estrangeiro, o que o legislador deve fazer, portanto, é realmente proclamar, valendo-se de todos os recursos de que dispõe, a unidade do prazer, da felicidade e da virtude, difundindo a crença de que o homem justo leva a vida mais feliz e prazerosa. Trata-se, segundo o Ateniense, de uma medida política de suma importância, pois a aceitação dessa crença moral é extremamente benéfica para a ordem da cidade. Avançando nessa linha de reflexão, o Estrangeiro chega a mesmo dizer que, ainda que a crença moral na unidade da vida justa e da vida mais prazerosa e feliz não fosse verdadeira, ela deveria ser difundida pelo legislador entre todos os cidadãos, como uma espécie de mito socialmente útil. É o que aparece explicitamente enunciado na passagem abaixo:

O Ateniense – Mas, ainda mesmo que as coisas não se passassem como nosso discurso o demonstrou, se o legislador de préstimo, embora mínimo, na melhor das intenções nunca se permitiu dizer alguma inverdade aos moços, poderia conceber uma mentira mais útil do que esta e mais eficaz, para levá-los a praticar voluntariamente tudo o que for justo, sem constrangimento algum?

Clínias – A verdade, forasteiro, é bela e durável, porém não parece fácil de ensinar.

O Ateniense – Pode ser. No entanto, foi fácil deixar aceitável a fábula sidônica, com ser tão inverossímil, e mil outras do mesmo gênero.

Clínias – Que fábula?

O Ateniense – A dos dentes semeados, dos quais nasceram hoplitas. É um exemplo convincente de como o legislador pode fazer as almas jovens acreditar no que quiser que acreditem; bastará descobrir a maneira de fazer o maior bem para a cidade por meio da persuasão e lançar mão dos recursos apropriados para que os membros dessa comunidade durante a vida inteira mantenham a mesma linguagem, tanto quanto possível, nos cantos, nas

⁷³ *Leis*, II, 661d-662a.

⁷⁴ *Leis*, II, 662c-663a.

fábulas e nos discursos. Aliás, se pensardes de maneira diferente, nada vos impede de contestar minha exposição.

Clínias – Não me parece que algum de nós possa contestar o que acabaste de dizer.⁷⁵

Isso significa, de acordo com a argumentação elaborada nesse momento pelas *Leis*, que o legislador está autorizado a recorrer ao uso de mentiras, desde que tal procedimento traga benefícios para a cidade.⁷⁶ O que Platão pretende oferecer, assim, nesse passo da obra, e o que deve ser bem compreendido, é, como afirma OLIVEIRA, *ibidem*, p. 172, “a legitimação do recurso à mentira como instrumento político”, por meio do argumento de que determinadas opiniões, apesar de não serem verdadeiras, podem ter efeito positivo sobre o comportamento dos cidadãos e contribuir, dessa forma, para a manutenção da boa ordem moral que é essencial para a sobrevivência da *pólis*. Em outras palavras, recorrer à mentira é legítimo, caso a mentira contribua para o bem da comunidade.

Seja como for, após afirmar a necessidade de um uso eventual da mentira como instrumento político, o Ateniense propõe então que, a fim de realizar o encantamento da alma dos cidadãos e adequar seus sentimentos ao que prescreve o *nómos*, a cidade deve estabelecer três grandes coros, que cantarão e celebrarão em uníssono as crenças morais mencionadas acima, exaltando a virtude como o verdadeiro bem supremo. Tais coros, explica o protagonista do diálogo, serão consagrados às Musas, a Apolo e a Dioniso. O primeiro deles compreenderá as crianças; o segundo, os adolescentes e jovens; o terceiro, os homens com idade compreendida entre os trinta e os sessenta anos. Quanto aos cidadãos com idade superior a sessenta anos, uma vez que eles não são mais capazes de cantar e dançar, devem se limitar à tarefa de contar mitos e histórias nobres às crianças.

Clínias se surpreende com a proposta do Ateniense de estabelecer um coro consagrado a Dioniso, composto de homens de uma idade já avançada.⁷⁷ O Ateniense replica então que, na verdade, toda a discussão desenvolvida por eles até ali tinha em vista o estabelecimento desse coro. De fato, segundo ele, foi observado inicialmente que as almas jovens são presas de uma agitação irracional e que a música, através do ritmo e da harmonia, é a forma primária de disciplinar essa agitação, ordenando as paixões a ela associadas. A música, entendida como exercício do canto e da dança, é, por isso, a educação fundamental de todo e qualquer indivíduo e é mesmo um elemento que deve se encontrar presente, de certa forma, em

⁷⁵ *Leis*, II, 663d-664b.

⁷⁶ Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 171-172.

⁷⁷ *Leis*, II, 665b.

todas as etapas da vida humana, através das performances corais que ocorrem nas celebrações e festivais religiosos. No entanto, prossegue o Estrangeiro, com o passar dos anos, à medida que os homens envelhecem, a disposição para cantar e dançar aos poucos diminui. Ou seja, o envelhecimento faz com que os homens se tornem mais sérios, rígidos e sisudos, incapazes, pois, de dançar e cantar em público de uma forma mais espontânea.⁷⁸ Ora, considera o Ateniense, é preciso encontrar, porém, uma forma de quebrar essa rigidez da idade e fazer com que os homens mais velhos participem das celebrações corais, pois esses homens são, por sua sabedoria, a parte melhor e mais persuasiva da cidade. A solução para o problema, conforme o protagonista do diálogo, se encontra justamente no uso do vinho. De fato, segundo ele, o vinho é uma espécie de remédio (φόρμακον) concedido por Dioniso aos homens, a fim de curar o excesso de seriedade e de rigidez causado pelo avanço inevitável da idade. Graças ao uso do vinho, os homens mais velhos podem, assim, recuperar o ardor e a jovialidade da juventude e se dispor a cantar e a dançar novamente em público, com alegria, celebrando a virtude juntamente com os demais cidadãos. O Estrangeiro deixa claro, nesse momento de seu discurso, que o uso do vinho e a embriaguez por ele provocada são perfeitamente salutareis no que se refere ao comportamento dos cidadãos mais velhos, mas que esses elementos são nocivos no que diz respeito aos mais jovens, isto é, aos rapazes com menos de dezoito anos. De fato, dar vinho a esses rapazes, afirma ele, seria como “lançar fogo no fogo” e aumentar excessivamente o ardor que eles já possuem naturalmente.⁷⁹

Na continuação do diálogo, o Ateniense mostrará, porém, de forma surpreendente, que a tarefa mais importante dos membros do coro de Dioniso será não cantar e dançar em público os hinos que celebrarão a virtude, mas sim determinar os critérios genuínos que regularão a atividade poética e musical na cidade. Ou seja, os membros do coro de Dioniso devem se dedicar a uma “Musa superior”⁸⁰ e exercer a função intelectual de supervisores de tudo aquilo que a cidade produz em termos de música e poesia. Como supervisores intelectuais e mestres de uma “Musa superior”, esses homens deverão possuir, assim, um saber especial, de natureza propriamente filosófica, que ultrapassa a esfera do conhecimento poético comum. O discurso desenvolvido pelo Estrangeiro a respeito desse assunto segue a seguinte ordem: a música é uma arte mimética ou que produz representações e o exercício correto de uma arte mimética ou que produz representações envolve necessariamente o conhecimento de três

⁷⁸ *Leis*, II, 665c-e.

⁷⁹ *Leis*, II, 666a-b.

⁸⁰ *Leis*, II, 667a-b.

elementos fundamentais: em primeiro lugar, o conhecimento da natureza do objeto que é representado; em segundo lugar, o conhecimento da correção (ὀρθότης) da representação, isto é, da sua verossimilhança; e, em terceiro lugar, o conhecimento do valor daquilo que é representado, isto é, o conhecimento relativo à qualidade moral da representação.⁸¹ Nenhuma obra poética e musical que seja produzida sem o conhecimento desses elementos, considera o Estrangeiro, pode ser qualificada como boa. Isso significa, portanto, segundo o Estrangeiro, que a poesia deve estar subordinada à filosofia, pois todos os elementos indicados acima como necessários para a produção da boa música apontam para uma forma de saber que, visando alcançar a compreensão da natureza das coisas e do Bem, ultrapassa os conhecimentos meramente técnicos no terreno da música. É o que esclarece MORROW, 1993, p. 315:

A “música mais elevada” de Platão vai além da esfera da arte, tal como ela é usualmente concebida, e adentra a esfera da filosofia moral e política – o reino do Bem, para usar a terminologia da *República*, que ecoa aqui. Não se trata meramente de filosofia da arte (embora esta esteja claramente incluída aí), mas de filosofia na sua forma mais ampla. Tal conhecimento mais elevado coloca esses mestres da música acima não somente dos cidadãos, mas dos poetas; pois, embora um poeta precise conhecer os aspectos técnicos da harmonia, do ritmo e da arte da representação, é provável que ele não saiba, enquanto poeta, ‘se a representação é nobre ou vil’ (670e). O músico perfeito, então, é o filósofo, que sabe como harmonizar não as cordas da lira, mas os temperamentos humanos – como Platão havia expressado em seus primeiros diálogos.⁸²

Com as formulações acerca do coro de Dioniso e da sua função de supervisão intelectual da música produzida na cidade, o livro II das *Leis* se encaminha para seu final, apontando para a necessidade do conhecimento filosófico como o elemento regulador da atividade artística. O ponto central, porém, que resulta dessas reflexões e para o qual gostaríamos de chamar a atenção é o fato de que o livro II confirma e leva adiante a concepção já apresentada no livro I de que a educação é realmente um fenômeno político crucial, uma instituição indispensável para a ordem da cidade, na medida em que ela é o mecanismo principal que promove a formação dos cidadãos para a virtude que é o objetivo maior da vida na *pólis*. No contexto do livro II, como vimos, tal educação diz respeito, principalmente, ao treinamento dos afetos humanos primários relacionados aos sentimentos de prazer e de dor, no intuito de adequá-los às prescrições da lei, treinamento que encontra no poder encantatório da música e da poesia seu instrumento mais importante. Ora, como também observamos, é justamente por reconhecer na música e na poesia formas de *paideia* e, portanto, elementos que devem

⁸¹ *Leis*, II, 669a-b.

⁸² Tradução nossa.

contribuir de forma decisiva para a formação da virtude ou excelência do cidadão, que Platão não hesita em defender a censura e o controle, pelo legislador, das práticas poéticas e musicais existentes na cidade. Veremos a seguir, no próximo capítulo, como as *Leis* determinam um outro elemento como decisivo para a virtude e a formação moral dos cidadãos – a religião –, elaborando toda uma reflexão acerca do papel fundamental da teologia na vida política e na manutenção da moralidade que é essencial para o seu bom funcionamento.

CAPÍTULO 3

Politeía, areté e religião: a função da teologia como fundamento da virtude e do éthos cívico na cidade das Leis.

3.1 Religião e moralidade no projeto político-legislativo das *Leis*.

A partir das análises empreendidas nos dois capítulos anteriores, acreditamos ter evidenciado duas características decisivas do projeto de *politeía* desenvolvido por Platão em seu último diálogo. De fato, graças às investigações e leituras efetuadas, pudemos perceber com clareza duas coisas: em primeiro lugar, que Platão, nas *Leis*, pensa a política a partir de uma orientação essencialmente ética e, pensando a política a partir de uma orientação essencialmente ética, concebe a cidade e as leis que devem ordená-la como elementos cujo objetivo maior é a realização da virtude ou da excelência (ἀρετή) humana; em segundo lugar, que, ao estabelecer a cidade e as leis que devem regê-la como elementos responsáveis pela excelência humana, o filósofo é levado a atribuir à educação (παιδεία) um lugar de destaque em seu programa político, justamente porque a educação se apresenta como aquela instituição social que, mais do que qualquer outra, assume a responsabilidade pela formação do homem, determinando-se assim como o *medium* indispensável para a efetivação da virtude em nossa natureza. Nessa perspectiva, que as *Leis* pretendem explorar exhaustivamente e levar às últimas consequências, *areté e paideía* encontram-se, portanto, intimamente interligadas, o que conduz o diálogo à necessidade de conceber a educação como uma instituição eminentemente pública ou cívica. Conforme observamos no capítulo dois, Platão determinará essa educação cívica, responsável pela realização da virtude do cidadão, como um processo de disciplina dos sentimentos que visa conformar os afetos dos cidadãos àquilo que prescreve a lei e que encontra na música seu instrumento principal.

No âmbito das *Leis*, verifica-se, dessa forma, a elaboração de um projeto de *politeía* totalmente comprometido com a promoção da virtude humana e com um determinado ideal pedagógico, projeto esse que pensa, por conseguinte, a questão da organização da cidade a partir da forma como os homens deveriam viver. Como notamos no começo desta dissertação, trata-se de um modelo de reflexão filosófica sobre a *pólis* que une fortemente ética, educação e política e que, por isso, se encontra no extremo oposto daquela que será a orientação seguida pela filosofia política moderna, a qual, a partir de Maquiavel e Hobbes, abandonará inteiramente o princípio da virtude, fundamental no pensamento platônico e clássico, de um modo geral, em

prol da tentativa de elaborar uma compreensão pretensamente mais realista da natureza humana e do funcionamento da política.⁸³

Ora, o que é interessante observar é que, nas *Leis*, Platão, ao elaborar um projeto de *politeia* com forte orientação moral e pedagógica e comprometido decisivamente com a promoção da virtude ou *areté*, julgará que a religião é uma instituição crucial para a ordem da *pólis* e para o bom funcionamento da vida cívica, visto que, ao seu ver, é a religião que fornece aos valores que são a base da educação moral dos homens uma justificação sagrada e divina. A ideia platônica parece ser, assim, a de que a religião é um elemento essencial para a fundamentação da *paideia* e da moralidade que se quer implantar na cidade, na medida em que é a religião que alicerça, num plano teológico, as leis e os valores através dos quais a *paideia* e a moralidade se realizam.⁸⁴ Tal posição faz com que exista, assim, no projeto legislativo desenvolvido nas *Leis*, uma profunda simbiose entre política e religião, o que confere um caráter explicitamente teocrático ao modelo de *politeia* que ele procura descrever. Como observa oportunamente OLIVEIRA, 2011, p. 289, em relação a esse aspecto do diálogo:

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 *politeia* por ele proposta, determinando-se como a instância legitimadora última de suas práticas, suas normas e seus valores. Ou seja, a religião possui nas *Leis* uma onipresença inequívoca, revelando-se como a principal instituição da cidade, como o fundamento precípuo do *ethos* comunitário e da moralidade cívica.

Há, assim, nas *Leis* a clara proposta de um sistema político teocrático, que une fortemente política e teologia, buscando alicerçar tudo aquilo que é prescrito pela lei (o que inclui, portanto, a virtude e a educação moral dos cidadãos) no solo da religião.⁸⁵ Como é fácil ver, a solução platônica, mais uma vez, encontra-se no extremo oposto daquela que será a orientação do pensamento político moderno, que, adotando um racionalismo radical, procurará legitimar as normas morais e sociais não mais a partir de ensinamentos teológicos e religiosos,

⁸³ Deve-se observar que o fato de Maquiavel se utilizar, de maneira massiva, do termo *virtù* na elaboração de sua reflexão sobre a ação do príncipe e dos demais atores políticos não constitui uma objeção contra essa afirmação. Com efeito, o uso maquiavélico do termo *virtù* pouco tem a ver com o uso clássico e tradicional. Cf. SKINNER, 1996, p. 154-155.

⁸⁴ Sobre a questão da religião nas *Leis*, ver MORROW, 1993, p. 399-495; STALLEY, 1983, p. 166-178; BRISSON, 2003, p. 24-38.

⁸⁵ BURY, 1937, p. 315-316, também chama a atenção para esse caráter teocrático do regime político das *Leis*, com as seguintes palavras: “It is, indeed, one striking feature of the *Laws* that it is so saturated with the religious atmosphere. The State is depicted as a Theocracy; its laws are divine ordinances; the performance of social duties is doing God service, and civic life is everywhere permeated by religion.”

mas, ao contrário, por meio de princípios que a razão humana descobre em si mesma ou por si mesma. A posição moderna, dessa forma, elevando a razão humana à condição de única instância genuína de legitimação das normas, terminará por ver na religião institucionalizada um elemento descartável da vida social, uma superstição que deve mesmo ser suprimida (vide os casos de Holbach, Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud), a fim de que a racionalidade humana possa triunfar em todas as dimensões da vida social.⁸⁶ Tal é o significado do secularismo que, pouco a pouco, veio a dominar a mentalidade filosófica moderna, produzindo como seu resultado histórico mais evidente o Estado laico e liberal contemporâneo.

Pode-se dizer que o Estado laico e liberal contemporâneo é a antítese completa da *politeia* religiosa elaborada nas *Leis*. De fato, na ótica do projeto teocrático de Platão, a religião não é, como acima se viu, um elemento a ser suprimido ou descartado da esfera pública da cidade, em prol da busca de uma fundamentação puramente racional das normas políticas e morais, mas, pelo contrário, uma instituição social importantíssima, principalmente no que se refere à tarefa de justificar e conservar os princípios éticos que asseguram a *paideia* moral dos cidadãos e a boa ordem da *pólis*. Na perspectiva platônica, tal procedimento de uso da religião para fins políticos e sociais seria legítimo porque o filósofo não acreditaria na possibilidade de uma completa racionalização dos homens e da sociedade. Ou seja, Platão, ao contrário dos iluministas modernos, julgaria que a grande maioria dos homens não pode ser esclarecida e verdadeiramente convertida à racionalidade, de forma que é preciso fornecer para esses homens uma forma de virtude ou moralidade alternativa e não-racional, que encontra no discurso religioso a sua fundamentação principal.

Como viu OLIVEIRA, 2011, p. 296, dentro desse posicionamento político, constata-se que a religião e a teologia são assumidas e valorizadas por Platão não tanto pelo seu valor de verdade intrínseco quanto pelo fato de que elas podem ser eficazmente utilizadas pelo legislador como instrumentos para legitimar as leis da cidade. Em outras palavras, Platão, nas *Leis*, está interessado, a princípio, não no alcance especulativo ou cognitivo da religião, mas em sua utilidade política, isto é, no fato de que é possível utilizar o discurso religioso como instrumento que contribua para fomentar a virtude dos cidadãos e conservar o *éthos* da cidade. A religião, nesse caso, aparece como uma forma de “nobre mentira”, ou seja, como uma retórica que, apelando para os mitos e as crenças nos deuses, busca persuadir os cidadãos do caráter sagrado das leis estabelecidas. A intenção básica de Platão através do uso político da religião parece ser precisamente esta: conferir às leis da cidade uma aura de sacralidade, de forma a

⁸⁶ Sobre isso, ver o artigo de ZILLES, 2008, p. 37-54.

fazer com que os cidadãos as respeitem e as venerem de maneira incondicional.

Essa preocupação em determinar a religião como instituição política essencial para manter a ordem civil já aparece, de certa forma, no começo mesmo do diálogo, deixando claro o referencial teológico a partir do qual o Estrangeiro de Atenas e seus companheiros investigarão o problema das leis e do regime. De fato, a primeira pergunta que o Estrangeiro dirige a Clínias e Megilo é uma pergunta de natureza teológica, relacionada à origem divina das leis de Creta e Esparta:

[O Ateniense] – Um deus, forasteiros, ou algum homem é que passa entre vós como sendo o instituidor de vossas leis?

Clínias – Um deus, forasteiro; um deus, para falar com justiça. Entre nós foi Zeus; na Lacedemônia, de onde provém este amigo, isso mesmo atribuem, quero crer, a Apolo. Estarei certo?

Megilo – Perfeitamente.⁸⁷

Como nos mostra muito bem o trecho citado acima (cuja primeira palavra, no texto original grego é, não por acaso, θεός), as *Leis* partem da concepção de que as normas (νόμοι) destinadas a reger as cidades não são criadas pelos próprios homens, mas, pelo contrário, encontram sua origem nos deuses, o que significa que o legislador humano, nessa perspectiva, não é senão um intermediário entre o plano divino e a vida dos mortais. Em outras palavras, o legislador humano é um arauto do deus, um veículo da vontade divina e de suas decisões, e é como tal que ele deve se apresentar à cidade. Abrindo suas discussões com essa formulação, as *Leis* evidenciam, assim, de forma inquestionável, o espírito radicalmente teológico que as anima, delimitando a tarefa legislativa, já desde seus primeiros momentos, como uma tarefa eminentemente religiosa.⁸⁸

Enquanto tarefa religiosa, a legislação se justifica, pois, por sua referência aos deuses, o que confere às normas que dela resultam um caráter sagrado. Levando essa concepção às últimas consequências, o Estrangeiro afirmará, pois, com toda força, em um certo momento de seu discurso, a necessidade de colocar a virtude e a ordem da cidade sob a tutela da divindade, considerando que é preciso proclamar para os colonos que habitarão a colônia que está prestes a ser fundada que deus detém o “começo, o meio e o fim de tudo”, sendo acompanhado, em seu

⁸⁷ *Leis*, I, 624a. Tradução de NUNES, 1980, com modificações feitas a partir do cotejo com a versão de PANGLE, 1980.

⁸⁸ É o que observa STALLEY, 1983, p. 166: “It is not by accident that the word *theos*, ‘god’ is placed emphatically at the beginning of the first sentence of the *Laws*. The Athenian and his companions are on a pilgrimage to the cave where Minos was supposed to have received the laws of Crete from no less a being than Zeus himself. The message is pretty obvious: law-giving is a religious task and must be grounded on an adequate theology.”

séquito, pela “justiça vingadora”. Leiamos agora esta passagem fundamental para a compreensão da orientação teológica seguida pelas *Leis* na elaboração de seu sistema político:

O Ateniense – E a seguir? Admitiremos que os colonos já chegaram, e que precisamos arrematar com eles nosso discurso?

Clínias – Como não?

O Ateniense – Amigos, lhes diremos, segundo velha tradição, Deus tem em seu poder o começo, o meio e o fim de tudo o que existe e, de acordo com a natureza, marcha sempre em linha reta. No seu rastro, acompanha-o a justiça castigadora implacável dos que se deixam ficar para trás da lei divina. Quem almeja ser feliz, deverá acompanhá-la de perto, com gesto humilde e bem composto; mas, quem se insurgir, por orgulho, ou se empavonar com suas riquezas, honrarias ou beleza física, aliada à mocidade e à tolice, a alma inflamada de arrogância, como se não precisasse de superiores nem de guias de espécie alguma e fosse capaz de dirigir os outros: esse, abandonado de Deus, ficará para trás, e, aliando-se a outros iguais a ele, dará saltos desordenados e em tudo produzirá confusão. Para muita gente, parecerá alguém de importância; mas dentro de tempo relativamente curto prestará contas com a justiça, acabando por arruinar-se de todo, sua casa e a cidade. Diante de tais fatos, que deve fazer o homem de senso, ou em que meditar.

Clínias – Isto, pelo menos, é claro: incorporar-se ao séquito da divindade, é no que deve pensar todo homem sensato.⁸⁹

A retórica religiosa elaborada pelo Estrangeiro e destinada à persuasão dos futuros habitantes da cidade defende explicitamente, como se vê, uma concepção rigorosamente teocêntrica das coisas, preconizando a visão de que deus é o princípio supremo que fundamenta a justiça e a virtude humana. Seguindo essa linha de reflexão e indo mais longe, o protagonista da obra afirmará então, de maneira coerente, na continuação da passagem citada, que “deus é a medida (*métron*) de todas as coisas, não o homem, como se diz comumente, seja este quem for.”⁹⁰ Essa proposição é interessante e dotada de grande valor para o leitor das *Leis*, porque nos mostra qual é a intenção fundamental presente nas formulações teológicas elaboradas por Platão nas passagens citadas: trata-se de questionar e recusar o relativismo sofístico, que havia desenvolvido toda uma concepção política baseada justamente na contestação do valor sagrado e divino da lei. De fato, o objetivo dos sofistas com a sua célebre oposição entre lei (*vóμος*) e natureza (*φύσις*) era justamente problematizar a visão religiosa tradicional da legalidade, na tentativa de mostrar o caráter convencional e puramente humano das normas sociais.⁹¹ O ponto de partida dessa concepção sofística parece ter sido a constatação da relatividade sociológica a que estão sujeitas as regras políticas, morais e jurídicas: cada sociedade, realmente, possui sua visão particular acerca do que é bom, belo, justo e, em conformidade com essa visão, estabelece

⁸⁹ *Leis*, IV, 715e-716b.

⁹⁰ *Leis*, IV, 716c.

⁹¹ Cf. GUTHRIE, 1995, p. 57-126.

suas leis e normas, por meio de convenções. A conclusão sofística é que, na medida em que o bom, o belo e o justo dependem das convenções estabelecidas por cada sociedade, todos os princípios morais e políticos estão sujeitos, pois, à relatividade, não encontrando nenhum suporte na ordem objetiva da natureza (φύσις), que é a mesma em toda parte. Tal doutrina filosófica, como se vê, retira dos *nómoi* qualquer esteio cósmico ou divino, pretendendo pôr a nu o seu caráter meramente humano. É o que Protágoras, por exemplo, afirmou explicitamente, levando a visão sofística às suas últimas consequências, num conhecido fragmento, ao defender que o “homem é a medida de todas as coisas” (ἄνθρωπος μέτρον πάντων).

Platão via certamente nesse relativismo sofístico uma postura filosófica perigosa, do ponto de vista político, justamente porque tal postura, afirmando de maneira explícita o caráter humano das leis, retirava das normas sociais todos aqueles elementos que, tradicionalmente, faziam com que elas obtivessem o respeito e a reverência dos homens. O relativismo sofístico representava, pois, para Platão uma ameaça para a ordem cívica e um risco para a virtude e a educação cívicas. Contra tal perspectiva e em polêmica com os sofistas, ele proporá, assim, no contexto das *Leis*, uma concepção rigorosamente teológica da origem do *nómos*, afirmando que o divino, e não o homem, é a verdadeira medida de tudo e, por conseguinte, a fonte de todos os valores que sustentam a cidade.⁹² Desenvolvendo essa posição, Platão, pela boca do Estrangeiro de Atenas, na continuação do texto mencionado, afirmará assim que a virtude almejada pela cidade como sua mais elevada meta moral consiste, em última análise, no ato de se assemelhar, na medida do possível, ao deus supremo, e o ato de se assemelhar ao deus supremo se confunde, segundo ele, com a realização de uma vida de temperança, justiça e piedade, a qual requer necessariamente o exercício de todos aqueles atos religiosos previstos no culto divino.⁹³ Eis as palavras do Ateniense, que deixam suficientemente claro, mais uma vez, o espírito teocrático e religioso que inspira o seu projeto político e legislativo:

Para nós, Deus é a medida de todas as coisas, não o homem, como se diz comumente, seja este quem for. Assim, para ficar amado de Deus, terá necessariamente de tornar-se semelhante a ele, na medida de suas possibilidades. De acordo com esse princípio, o que entre nós for temperante

⁹² Ver JAEGER, 2011, p. 1342.

⁹³ Utilizamos aqui a expressão “deus supremo” porque as concepções teológicas de Platão, apesar de fazerem referência a um princípio divino máximo, não excluem o politeísmo. Isso significa que a teologia proposta por Platão, a rigor, não era monoteísta, no sentido mais ortodoxo dessa palavra, admitindo uma pluralidade de deuses. Como esclarece STALLEY, 1983, p. 166, comentando esse aspecto da teologia platônica, “Plato never seems to worry over the question whether there is one god or many”.

será amigo de Deus, por assemelhar-se-lhe, enquanto o intemperante, que não se lhe assemelha, é injusto e diferente dele, e assim com tudo o mais, segundo o mesmo raciocínio. Observemos que de quanto foi acima exposto se tira a seguinte conclusão, a mais bela e mais verdadeira sentença, segundo creio: para que o indivíduo virtuoso alcance uma vida feliz, o melhor meio, mais belo e eficaz será oferecer sacrifícios aos deuses e entrar sempre em relação com eles, por meio de preces e oferendas e todo o conjunto do culto divino; para o mau, naturalmente, será o contrário de tudo isso.⁹⁴

3.2 A lei contra a impiedade (ἀσέβεια) e a teoria dos prelúdios legais (προοίμια) como estratégia retórica de legitimação do *nómos*.

Como podemos constatar a partir da análise efetuada acima, na perspectiva inerente ao projeto de *politeia* desenvolvido pelas *Leis*, a ordem moral da *pólis* e a virtude dos cidadãos aparecem como elementos fundamentados explicitamente na religião. Isso significa que, nas *Leis*, a religião é, antes de mais nada, uma instituição política, ou seja, um sistema público de crenças relacionadas aos deuses e ao comportamento dos homens que envolve a existência de um culto oficial, do qual os cidadãos devem participar como uma espécie de dever cívico. Pensando a política a partir desse ponto de vista teológico, a cidade das *Leis* colocará assim quase tudo que diz respeito ao seu funcionamento sob a tutela da religião – desde o estabelecimento do território e a organização urbanística e demográfica, passando pelas práticas da vida familiar e pela educação das crianças,⁹⁵ até a instituição dos órgãos públicos e a determinação dos magistrados que vão ocupá-los.⁹⁶ Um ponto importante que deve ser, porém, notado em relação a essa questão fundamental para a compreensão do projeto político das *Leis* é que Platão, ao propor de forma clara a necessidade de uma religião civil como elemento

⁹⁴ *Leis*, IV, 716c-e.

⁹⁵ Sobre a influência da religião na esfera da educação infantil, BURY, 1937, p. 316, nos fornece as seguintes e oportunas observações: “The Divine sanction is invoked to consecrate the rules of the School as well as of the home, so that good conduct becomes a form of piety, and all right education religious education. The children are to assemble for their lessons at the village temples, and their masters and mistresses, as servants of the Law, are ministers of religion. Moreover, the children’s games are inspired by a religious motive in so far as they are a training for the singing and dancing of the Choral Festivals in honour of the Gods – that σπουδαία παιδιά which, as we have seen, is incumbent upon all the citizens.”

⁹⁶ MORROW, 1993, p. 468, fornece uma excelente síntese dessa importância extraordinária do elemento religioso e teocrático nas *Leis*, com as seguintes palavras: “Religion is not something apart from other areas of life; it penetrates them all. It gives authority to the magistrates and the laws they enforce; it sanctifies family ties; it is the patron of the arts and crafts; it safeguards contracts and oaths, and the rights of strangers and suppliants; it is the partner in all recreation, dance, and song. This religious atmosphere in which all life is lived is of tremendous importance, Plato obviously thinks, for the molding of character and the training of the sentiments by which the virtues are made secure.” Cf. também OLIVEIRA, 2011, p. 293.

indispensável para a ordem da cidade, não pretende se apresentar como o profeta de uma nova religião. Pelo contrário, como viram os comentadores, Platão, na elaboração da religião cívica que sustentará a *politeía* das *Leis*, nada mais faz do que se apropriar de uma boa parte daqueles elementos já existentes na religião grega tradicional, submetendo-os, no entanto, a uma depuração moral que os tornará adequados ao ideal ético que constituirá a substância do *éthos* da cidade.⁹⁷ Ou seja, os deuses e as práticas religiosas da cidade das *Leis* são os deuses e as práticas religiosas existentes no mundo grego da época: a única diferença introduzida, a princípio, pelo diálogo nesse ponto consistirá no espírito moral diferenciado que atuará por trás de tais deuses e práticas religiosas.⁹⁸

Independentemente disso, ao propor uma articulação profunda entre política e teologia, prevendo o estabelecimento de uma religião cívica que deverá se fazer presente no funcionamento de toda a vida política, o projeto de *politeía* elaborado por Platão nas *Leis* acaba por determinar a impiedade (ἀσέβεια) – ou o ateísmo, como diríamos hoje – como um crime gravíssimo, cuja realização deve ser, portanto, duramente punida ou penalizada. Trata-se, pode-se dizer, de um procedimento perfeitamente coerente, considerando-se os princípios de caráter teocrático estabelecidos pelo diálogo. De fato, se a religião é reconhecida como um elemento essencial para a manutenção da ordem da cidade e se, como tal, ele deve ser estabelecida como uma instituição pública, dotada de um culto oficial, do qual todos os cidadãos devem participar, a impiedade, entendida como uma ofensa às práticas e crenças religiosas admitidas pela *pólis*, não pode senão ser vista como um comportamento nocivo e perigoso. Adotando essa visão, o Estrangeiro, nas *Leis*, não hesitará em propor, portanto, a elaboração de uma lei específica que tratará de todos os atos que podem ser vistos como ofensas à religião pública e aos seus dogmas fundamentais (νόμος περὶ ἀσέβειας).

Deve-se dizer, porém, que essa medida legislativa, que prevê a determinação da

⁹⁷ É o que observa, por exemplo, MORROW, 1993, 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.” Ver também os comentários de STALLEY, 1983, p. 167.

⁹⁸ Novamente, recorremos aos comentários de OLIVEIRA, 2011, p. 294, que nos fornece as seguintes explicações acerca desse ponto: “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, com o intuito de torná-la mais conforme aos ideais éticos que inspiram seu código legislativo. 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.”

impiedade como crime político, não é uma inovação platônica, mas, pelo contrário, uma prática comum das cidades gregas da época. De fato, sabe-se, desde pelo menos a grande obra de Fustel de Coulanges, que nas cidades gregas do mundo antigo a religião sempre esteve confundida à política, assumindo via de regra, em virtude disso, um caráter público.⁹⁹ É verdade que em um determinado momento de sua história a Grécia conheceu a proliferação de toda uma sorte de seitas religiosas ligadas à prática dos mistérios, seitas essas que ignoravam o universo político e propunham rituais e exercícios religiosos voltados para o desenvolvimento de um misticismo pessoal. Uma das manifestações mais conhecidas desse novo fenômeno religioso relacionado às práticas de mistério, como também se sabe, foi justamente o orfismo, credo que propunha uma visão de mundo marcada por um profundo desprezo pela vida presente e que via a salvação do homem na libertação do “ciclo das reencarnações”. No entanto, apesar disso, a religião pública, associada às práticas e aos costumes da cidade e oriunda da tradição que remontava aos poemas de Homero, jamais perdeu sua força e sua influência sobre o homem grego, tanto quanto durou o mundo da *pólis*.

É esse fato que explica porque, nas cidades gregas, a impiedade fosse vista como um crime, como uma transgressão grave, cuja punição requeria o recurso às penas mais severas. O exemplo histórico mais paradigmático no que diz respeito a isso foi precisamente o caso da condenação de Sócrates à pena capital, em Atenas, em 399 a. C. De fato, um dos elementos que levaram o filósofo à execução foi justamente a acusação de que ele “não acreditava nos deuses que a cidade admitia”, “introduzindo novas divindades”, as quais não eram reconhecidas pelo culto público.¹⁰⁰ Apesar dos esforços desenvolvidos pelo filósofo para refutar tais acusações e mostrar sua inocência (registrados magistralmente, como se sabe, na *Apologia* escrita por Platão), ele não conseguiu convencer o tribunal ateniense e acabou sendo mesmo condenado à pena máxima. O caso de Sócrates, apesar de paradigmático, não foi, contudo, um episódio isolado no que se refere à ocorrência de processos de impiedade no mundo ateniense. Como viu MORROW, 1993, p. 471, muitas outras figuras importantes na história de Atenas, como Ésquilo, Alcibíades e Protágoras, também foram acusadas desse crime, tendo por isso de se defender e se justificar diante dos órgãos de justiça da cidade. Segundo MORROW, *ibidem*, tal fato mostraria a gravidade com que o problema relacionado à questão da *asébeia* era encarado na sociedade ateniense: “a longa lista de processos por ἀσέβεια em Atenas, durante os séculos V

⁹⁹ Cf. MORROW, 1993, p. 399, n. 1: “For the Greek the state was a religious as well as a political community”.

¹⁰⁰ Cf. Platão, *Apologia*, 24b-c; Xenofonte, *Memoráveis*, 1.1.1; *Apologia*, 10.

e IV, mostra que os atenienses observavam a impiedade como uma ofensa sujeita à sanção – e uma ofensa séria.”¹⁰¹

Pode-se dizer que Platão, nas *Leis*, em perfeita conformidade com o *éthos* de seu tempo, adotará essa prática grega, prevendo, no corpo do sistema jurídico organizado para regulamentar a vida da futura cidade, uma legislação específica contra a impiedade. É o que acontece, realmente, no livro X da obra, onde o Estrangeiro de Atenas, protagonista das discussões, após tratar dos crimes relacionados às injúrias físicas e aos danos materiais, passa à elaboração da lei acerca da *asébeia*. O princípio que sustenta o desenvolvimento dessa parte de seu discurso legislativo é que a impiedade deve ser compreendida como uma grave ofensa contra os deuses da cidade e contra as crenças religiosas que constituem o credo oficial da comunidade. Tal ofensa, segundo o Estrangeiro, pode assumir, na verdade, três formas específicas: 1) crer que os deuses não existem; 2) crer que os deuses existem, mas não se preocupam com os negócios humanos; 3) crer que os deuses existem, se preocupam com os negócios humanos, mas podem ser corrompidos por meio de oferendas e sacrifícios. É o que ele afirma, de fato, de maneira explícita, nos seguintes termos:

Quem acredita, em consonância com as leis, que os deuses existem, em hipótese alguma cometerá de intento qualquer ação ímpia, nem soltará da boca expressões blasfemas, o que só poderia fazer numa das seguintes contingências: ou por não acreditar, conforme disse, na existência dos deuses; ou, e será a segunda hipótese, embora acredite que existam, acham que eles não interferem nos negócios humanos; ou, ainda, que são fáceis de dobrar com sacrifícios e de conquistar com súplicas.¹⁰²

A legislação contra a impiedade, como dissemos, tratará essas formas de ateísmo e de heresia como crimes gravíssimos contra a cidade e suas crenças, considerando os homens que a elas aderem como elementos nocivos para o *éthos* da comunidade. Isso significa que o ateísmo, nas suas múltiplas manifestações, será compreendido, pelo Ateniense, como uma forma perigosa de vício, que deve ser, por isso, combatida todas as maneiras no seio da *pólis*.

No entanto, é preciso observar que, na elaboração de semelhante lei, o Ateniense julga que o legislador deve, antes de estabelecer o comando proibitivo e determinar as respectivas sanções e penas no caso de sua transgressão, redigir um preâmbulo de caráter persuasivo que procure convencer os homens tentados pelo ateísmo acerca do caráter errôneo de suas crenças. Ou seja, o Ateniense julga que, antes de punir o ímpio, a lei deve procurar persuadi-lo de seu comportamento equivocado. Defendendo a necessidade desse prelúdio

¹⁰¹ Tradução nossa.

¹⁰² *Leis*, X, 884b.

(προοίμιον) legal, de caráter persuasivo, como um recurso prévio à ameaça de punição, o Estrangeiro de Atenas, na verdade, não está introduzindo uma ideia nova nas discussões, mas, pelo contrário, reafirmando um procedimento já advogado por ele em outros momentos do texto no que diz respeito à estrutura de todas as normas legais que comporão o código que regulamentará a vida da futura cidade.

De fato, a ideia de que a norma legal teve ter uma estrutura dupla, constituída por um preâmbulo, de natureza mais retórica, e por um comando, acompanhado do enunciado das penas, é recorrente nas *Leis* e constitui uma das principais inovações dessa obra em relação à questão da legislação. A passagem fundamental para se compreender esse elemento do diálogo encontra-se no livro IV, em um longo trecho em que o Estrangeiro procurará justamente delimitar melhor como deve ser a prática do legislador em relação aos cidadãos.¹⁰³ Percebe-se que sua preocupação, no tratamento desse problema, tem a ver com a tentativa de obter do cidadão o máximo de adesão possível àquilo que as leis determinam – o que só se torna viável se a lei não se restringe à mera coerção. A fim de explicar isso para os seus interlocutores, o Estrangeiro comparará então o modo de proceder do legislador ao modo de proceder do poeta e do médico. Segundo ele, de fato, enquanto o poeta pode dizer, sobre um único e mesmo assunto, coisas contraditórias, sem se preocupar com a coerência, o legislador deve agir de maneira inteiramente oposta e se esforçar por manter a mais absoluta coerência, dizendo sempre o mesmo sobre as mesmas coisas.¹⁰⁴ Porém, acrescenta o Estrangeiro, o fato de o legislador ter de ser absolutamente coerente não significa que o seu discurso tenha de ser simples. Para ilustrar isso, ele lança mão do exemplo extraído do comportamento de dois tipos radicalmente opostos de médicos – o médico de escravos e o médico de homens livres: enquanto o primeiro médico, observa o Ateniense, não esclarece seu paciente nem lhe dá maiores explicações sobre o seu caso, mas limite-se a prescrever, de forma bruta, violenta e sucinta, um tratamento, o segundo age de maneira contrária e, antes de prescrever o tratamento, procura esclarecer o doente e convencê-lo da necessidade de seguir a terapia indicada.¹⁰⁵ Segundo o Estrangeiro, o legislador, na medida em que pretende ser também um educador, deve agir como o médico de homens livres e não como o médico de escravos: as leis por ele prescritas para os cidadãos não devem ser, pois, simples, compondo-se apenas de um comando e do enunciado da pena, mas duplas, contendo, além do comando e do enunciado da pena, um prelúdio (προοίμιον) que busque

¹⁰³ *Leis*, IV, 718c-723d. Sobre esse passo, ver os comentários de BRISSON, 2003, p. 28-29.

¹⁰⁴ *Leis*, IV, 719a-e.

¹⁰⁵ *Leis*, IV, 720a-d.

convencer os cidadãos da legitimidade daquilo que é prescrito. Em outras palavras, na medida em que a lei possui uma finalidade pedagógica, ela deve ser constituída por uma adequada combinação de persuasão (πειθώ) e força (ou violência) (βία).¹⁰⁶ Leiamos, agora, a parte final dessa reflexão proposta pelo Estrangeiro acerca da necessidade dos preâmbulos persuasivos:

O fato é que, desde que começamos a conversar e a manhã cedeu lugar ao meio-dia, alcançamos este aprazível pouso sem falar em outra coisa a não ser de leis; no entanto, somente agora principiamos a entrar no assunto propriamente dito, pois tudo o que ficou para trás constitui apenas o proêmio às leis. E por que me exprimo desse modo? Pelo desejo de acrescentar a observação de que todo discurso, ou melhor, tudo o de que a voz participa compõe um prelúdio e, por assim dizer, uma espécie de exercício preparatório que vale como exórdio, de grande vantagem para o que se pretende desenvolver. É assim que as odes com acompanhamento de cítara, a que damos o nome de nomos ou leis, e as outras composições musicais principiam sempre por um prelúdio admiravelmente trabalhado. Mas, a respeito das leis de verdade, que denominamos de leis políticas, nunca ninguém falou em prelúdio, nem nenhum compositor o deu a conhecer, como se, por natureza, não devesse existir. Porém, o que nossa conversação de hoje demonstra, me parece, é que existem. Conforme vimos, as leis por nós consideradas comportam apenas uma dupla redação, mas constam, realmente, de duas partes: a lei e o prelúdio à lei. A prescrição que denominamos tirânica e que comparamos às dos médicos por nós tidos na conta de escravos, é lei pura; a que [foi] mencionada antes e recebeu o qualificativo de persuasiva, porque de fato visa a persuadir, corresponde à porção introdutória do discurso. Para que o cidadão a quem a lei é destinada receba com simpatia e benevolência a prescrição que é a própria lei: eis o que me parece ser o fim a que visava o autor do discurso tendente à persuasão. Por isso mesmo, segundo penso, o nome que lhe cabe, à justa, é o de prelúdio, não o de razão da lei. Exprimindo-me desse modo, que mais fora lícito acrescentar? O seguinte: que o legislador jamais proponha leis não precedidas de proêmio, o que as deixará tanto mais diferentes entre si como diferem os dois métodos mencionados há pouco.¹⁰⁷

A fim de obter o consentimento dos cidadãos e predispor-los à aceitação daquilo que a lei prescreve, a norma legal deve, portanto, conter um prelúdio de caráter persuasivo e não se limitar à simples coerção. Em outras palavras, as exigências do *nómos* devem ser precedidas pelo trabalho da *peithó*, trabalho esse que se confunde com uma forma de pedagogia retórica que atua sobre os sentimentos e as disposições dos cidadãos.¹⁰⁸ É preciso, porém, compreender adequadamente a natureza desses prelúdios que as *Leis* concebem como um elemento fundamental para a correta elaboração do código legislativo. Como viram alguns comentadores, tais prelúdios não são discursos de caráter racional, que procurariam explicitar, por meio de argumentos e demonstrações filosóficas, as razões daquilo que a lei prescreve, mas constituem,

¹⁰⁶ *Leis*, IV, 722a-723d.

¹⁰⁷ *Leis*, IV, 722d-723b.

¹⁰⁸ Sobre isso, cf. as boas análises de BRISSON & PRADEAU, 2012, p. 85-92.

na maioria dos casos, enunciados puramente retóricos, que, valendo-se de mitos e motivos de ordem religiosa, tratam de exortar os cidadãos a obedecer ao *nómos* e fazer o que ele comanda.¹⁰⁹ Isso significa que a maioria dos preâmbulos legais do diálogo constitui uma estratégia oratória que visa alcançar o consentimento dos cidadãos não por meio do puro *lógos*, mas através do *mýthos*, não podendo ser vistos, assim, como uma tentativa de racionalizar os homens.

A lei contra a impiedade presente no livro X das *Leis* é elaborada de acordo com os princípios mencionados acima e manifestará, assim, a preocupação de mesclar persuasão e coerção em sua estrutura. Como tal, essa legislação conterà, portanto, além do comando e do enunciado da pena correspondente, um prelúdio que busca persuadir os ímpios do seu erro. No entanto, ao chegar a esse ponto, deparamo-nos com um elemento de importância fundamental, porque, à diferença do que ocorre com os outros preâmbulos legais que, como vimos, têm um caráter puramente retórico, o preâmbulo à lei contra a impiedade se organizará como uma verdadeira demonstração (ἀπόδειξις), lançando mão de argumentos filosóficos (λόγοι) que tentarão provar, contra o que afirmam os ateus, a existência dos deuses. Isso significa que o preâmbulo à lei contra a impiedade possui um caráter *sui generis*, porque ele é o único estruturado de um modo genuinamente filosófico, levando à constituição de uma teologia de caráter racional.¹¹⁰ Segundo a explicação elaborada por OLIVEIRA, tal coisa acontece, no contexto das *Leis*, porque o ateísmo é encarado nessa obra como uma postura intelectual mais elaborada e sofisticada, resultante de uma visão filosófica do que é a natureza (φύσις), e contra a qual o discurso religioso tradicional, portanto, parece impotente. Na medida em que o ateísmo assim compreendido não pode ficar sem uma resposta, uma vez que ele é uma séria ameaça para a ordem da *pólis* e para a religião cívica que a sustenta, é preciso, pois, adotar, em relação a ele, um outro procedimento, que, indo além da teologia popular, recorra às ferramentas próprias do *lógos*. Nos termos de OLIVEIRA, 2011, p. 300-301:

¹⁰⁹ Ver STALLEY, 1983, p. 42-43; BRISSON, 2003, p. 30; OLIVEIRA, 2011, p. 282-286; BRISSON; PRADEAU, 2012, p. 90-92.

¹¹⁰ Cf. MORROW, 1993, p. 477: “In conformity with his principles that the legislator should not be content with commands and prohibitions, but must attempt to persuade his citizens, Plato introduces his law against impiety with a prelude intended to persuade offenders of the error of their impious beliefs. It is the longest of all such preludes in the *Laws*, and it differs markedly from all the others in professing to demonstrate as well as persuade. There are hortatory passages in it, but its main part is concerned with the establishment of premises, in the dialectical manner familiar from the other Platonic dialogues, and with the drawing of conclusions from them by logical inference.” Ver também, mais uma vez, os esclarecimentos de BRISSON, 2003, p. 31.

Uma vez (...) 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 em seu tratamento com os ateus um tipo de procedimento discursivo diferenciado: ele não poderá se contentar com as meras admoestações e exortações próprias à retórica religiosa convencional, mas deverá recorrer a argumentos (λόγοι) que se articulem, em alguma medida, sob a forma de uma demonstração (ἀπόδειξις, ἐπίδειξις) 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 dos deuses, valendo-se, na medida do possível, apenas dos recursos argumentativos do *lógos*.

Ao ouvir, no diálogo, a proposta do Ateniense de elaborar semelhante *lógos*, refutando as opiniões dos ateus e defendendo os ensinamentos da religião tradicional, Clíncias reage de maneira entusiasmada, afirmando que esse discurso seria “o mais belo e excelente prelúdio para nossas leis”.¹¹¹ A reação e a resposta de Clíncias são importantes, do ponto de vista interpretativo, porque elas constituem um elemento literário que mostra muito bem como, nas *Leis*, a questão relacionada ao ateísmo e à contestação da religião é encarada como algo extremamente grave, requerendo como tal, para a sua resolução, a elaboração de um *lógos* filosoficamente mais sofisticado. Na seção a seguir, procuraremos examinar os principais elementos desse *lógos* desenvolvido pelo Estrangeiro no livro X das *Leis*, buscando compreender como ele pretende desconstruir a visão de mundo proposta pelo ateísmo, desembocando em uma verdadeira justificação da religião cívica.

3.3 A demonstração da existência dos deuses no livro X das *Leis* e a condenação da impiedade.

O ponto de partida do Estrangeiro, na elaboração da lei contra a impiedade, é, como vimos, a construção de um prelúdio que, recorrendo a argumentos, procurará persuadir os ateus ou ímpios do equívoco de sua postura intelectual. O Estrangeiro considera, porém, que, para fazer isso de uma maneira correta, é preciso, antes de qualquer outra coisa, estabelecer com clareza e de maneira consistente os termos principais da visão de mundo que sustenta a opinião dos ímpios. A ideia por detrás desse procedimento parece ser a de que só assim a contestação

¹¹¹ *Leis*, X, 887c.

do ateísmo poderá ser vista como algo filosoficamente satisfatório, e não como uma mera repreensão retórica, cujo principal apoio encontrar-se-ia nas crenças próprias à piedade tradicional. Como mostra o Ateniense, o que caracteriza o ateísmo como visão de mundo é justamente o fato de que ele constitui uma certa compreensão do que é, realmente, a natureza (φύσις), envolvendo, como tal, uma explicação elaborada de como se deu, portanto, a origem ou a gênese de todas as coisas. Em outras palavras, o ateísmo é, numa primeira abordagem, fundamentalmente uma cosmologia, isto é, um *lógos* que pretende nos fornecer um ensinamento verdadeiro acerca da ordem geral do mundo e das causas primeiras que a sustentam. Evidentemente, se o ateísmo é assim entendido, percebe-se que a sua refutação envolve necessariamente a elaboração de uma visão do que é a natureza ou *phýsis* radicalmente contrária àquela por ele preconizada. Ou seja, à cosmologia proposta pelos ímpios, é preciso opor um outro tipo de cosmologia, de caráter não materialista e que abra espaço para o reconhecimento dos deuses e de causas divinas na explicação das coisas.

Estabelecendo esses elementos e dando início à sua exposição do que é o *lógos* defendido pelos ímpios, o Estrangeiro observa que esse *lógos* encontra-se desenvolvido e elaborado em determinados escritos que circulam por várias cidades gregas, mas que inexistem em Creta e em Esparta, graças à ordem imposta nessas cidades por um bom regime. Ora, o que é próprio de tais escritos, prossegue ele, é a apresentação de uma doutrina que é tida por muitos, principalmente pelos mais jovens, como a expressão da mais elevada sabedoria, doutrina que atribui a gênese das coisas a três causas principais: a natureza (φύσις), a arte (τέχνη) e o acaso (τύχη).¹¹² De fato, conforme a explicação proposta pela referida doutrina, as coisas maiores e mais belas são produzidas pela ação da natureza e do acaso, ao passo que as coisas menores ou mais insignificantes são resultado da arte. Esclarecendo melhor o que isso significa para seus interlocutores, o Ateniense observa que, segundo o que afirmam os ímpios, “o fogo, a água, a terra e o ar são produto da natureza e do acaso” e que de tais elementos materiais primitivos se formaram posteriormente, através das combinações entre o quente e o frio, o seco e o úmido, o duro e o mole, os corpos mais complexos, como o sol, a lua e os astros, “totalmente privados de vida”.¹¹³ A gênese do céu, portanto, se explica, na ótica dessa concepção ateia, por meio da mescla mecânica, natural e totalmente fortuita dos elementos físicos. Ora, prossegue o Estrangeiro, a partir da formação dos corpos celestes e dos seus movimentos surgem as estações do ano e, com elas, as plantas (mundo vegetativo) e os animais. Todo esse processo ocorre, na

¹¹² *Leis*, X, 886b-888e.

¹¹³ *Leis*, X, 889b.

opinião dos ateus, enfatiza o Estrangeiro, “sem interferência da inteligência ou de alguma divindade ou da arte, mas pela natureza e pelo acaso.”¹¹⁴ A arte aparece apenas em um momento posterior, como uma invenção precária de criaturas mortais, restringindo-se à produção de divertimentos e simulacros que participam muito pouco da verdade. Na realidade, complementa o Estrangeiro, as únicas artes que produzem algo de sério e valioso são aquelas que associam sua capacidade à força da natureza, como, por exemplo, a medicina, a agricultura e a ginástica. Na linha de raciocínio seguida pelos ateus, a política e seu maior produto, a legislação, aparecem como elementos que participam minimamente da natureza, e é por esse motivo que, segundo esse raciocínio, suas proposições carecem inteiramente da verdade.¹¹⁵

Como Clínias não compreende adequadamente o significado das últimas proposições, o Ateniense lhe esclarece que o que os ateus afirmam antes de mais nada, a partir dos argumentos desenvolvidos antes, é que os deuses não existem por natureza (φύσει), mas apenas graças à arte (τέχνη) e à lei (νόμω). Sendo assim, a maneira como eles são concebidos varia de um lugar para outro, de acordo com a variação das convenções em que se apoiam os legisladores. O mesmo se passa com os valores morais (o belo, o justo, o nobre), que, enquanto produtos da arte e, portanto, da convenção, não encontram fundamento na natureza e se modificam de acordo com a mudança das sociedades.¹¹⁶

Como se vê pela exposição do Ateniense, o *lógos* ateu que representa uma ameaça para a religião da cidade segue o seguinte desenvolvimento: num primeiro momento, ele constrói uma cosmologia rigorosamente materialista, que explica a formação do mundo como resultado casual de forças físicas atuando cegamente, sem qualquer intervenção de um desígnio ou de uma inteligência, vendo na arte um produto tardio e secundário no processo de gênese das coisas; num segundo momento, a partir dos termos da cosmologia materialista estabelecida, ele reduz tudo que diz respeito aos valores e à legislação à arte, entendida como frágil produto da ação humana, recusando à esfera da política e da moralidade qualquer fundamento na natureza. Para o Ateniense, o resultado filosófico da concepção cosmológica proposta pelos ateus é, assim, a defesa explícita de uma oposição profunda entre natureza e lei, defesa que constitui um grande perigo para a ordem da cidade, uma vez que, afirmando o caráter falso e convencional das leis, dos deuses e dos valores que a sustentam, cria a oportunidade para o desenvolvimento de atitudes imoralistas, que desprezam os princípios éticos socialmente

¹¹⁴ *Leis*, X, 889b-c.

¹¹⁵ *Leis*, X, 889c-d.

¹¹⁶ *Leis*, X, 889e-890a.

admitidos, em nome de uma vida em conformidade com a natureza. Ou seja, o grande perigo do ateísmo é a corrupção moral que ele pode produzir, comprometendo, dessa forma, a virtude e a educação dos cidadãos. Como explica BRISSON, 2003, p. 35, comentando esse aspecto da argumentação do livro X das *Leis*:

A técnica (*tékhne*), que é o último produto da natureza (*phýsis*) e do acaso (*túkhe*), encontra-se aqui, no que diz respeito aos deuses e aos valores, assimilada à lei. Tal concepção cria a possibilidade de um conflito entre a natureza e a lei, que se encontra do lado da técnica, pois certos valores são atribuídos à natureza e outros, à lei. No entanto, enquanto a natureza é a mesma em toda a parte, as leis que resultam da técnica diferem conforme as legislações. Por conseguinte, os valores são convencionais e, assim, mutáveis, já que, tendo eles uma origem, terão um fim. O legislador e os dirigentes da cidade não podem pretender possuir uma arte verdadeira, de origem divina. Como, então, os cidadãos poderiam sentir-se obrigados por essas leis? Nesse contexto, todo projeto de legislação fundado no reconhecimento de valores indiscutíveis e, por conseguinte, universais deve ser abandonado logo de saída.

O discurso proposto pelos ateus representa, pois, um grande perigo para a ordem moral da cidade e para a legislação, ameaçando a *areté* e a *paideia* tradicionais. O cretense Clínias, no diálogo, ao ouvir o término da exposição feita pelo Atenense dos conteúdos desse discurso, dá-se perfeitamente conta disso, manifestando grande perplexidade diante da ousadia manifestada pelos ateus ao negar abertamente a existência dos deuses e dos valores: “Que doutrina nos expuseste, forasteiro”, diz ele, “e que peste ataca os moços a esse ponto, conforme disseste, na vida pública e até mesmo no interior dos lares”.¹¹⁷ Uma vez que grave é a ameaça constituída pelo discurso dos ateus, o legislador deve, portanto, tratar de elaborar um contradiscurso, que refute as suas teses e prove a existência da divindade, explicitando com isso o caráter não convencional dos valores. A estratégia seguida pelo Estrangeiro para alcançar esse objetivo consiste em inverter os termos em que o argumento dos ateus foi estabelecido, determinando que aquilo que é realmente natural e, portanto, primordial na ordem do mundo é não os elementos físicos (água, ar, terra e fogo) e seus movimentos mecânicos, mas sim o intelecto e a arte. Em outras palavras, trata-se de elaborar uma cosmologia não materialista, em que a *phýsis* seja identificada com a razão (*voûς*), não com o acaso, evidenciando, dessa forma, que o desígnio e a atividade inteligente possuem uma primazia sobre o que é puramente material.¹¹⁸

Na perspectiva do Atenense, a elaboração de uma cosmologia desse tipo envolve,

¹¹⁷ *Leis*, X, 890b.

¹¹⁸ Cf. STALLEY, 1983, p. 169.

antes de tudo, a demonstração da prioridade da alma (ψυχή) e de tudo que diz respeito a ela em relação aos corpos (σώματα). Segundo BRISSON, 2003, p. 35, isso significa que o *lógos* desenvolvido pelo Ateniense tentará, pois, fornecer “uma prova de que o movimento ordenado do mundo é obra de uma alma dotada de razão”. O ponto de partida de tal *lógos* é a constatação de que no cosmo há, além de coisas em repouso, coisas que se encontram em movimento (κίνησις). Ora, de um modo geral, o movimento pode ser de dois tipos: 1) o movimento que é causa do movimento de outras coisas, mas não de si mesmo, e 2) o movimento que se move a si mesmo, ao mesmo tempo em que move outras coisas (o movimento automotor).¹¹⁹ Argumenta o Ateniense que o primeiro tipo de movimento, aquele que produz o movimento de um outro mas não o seu próprio, não pode ser considerado como o mais primordial (πρῶτον). De fato, segundo ele, para percebermos isso, basta pensarmos na seguinte hipótese: imaginemos uma situação em que todas as coisas do universo caiam na imobilidade; nessa situação, é evidente que o primeiro movimento que se manifestará e que romperá a imobilidade geral é o movimento que é causa de si mesmo, o movimento automotor, não o movimento oposto, isto é, aquele que é causado por um outro. A ideia do Ateniense é, pois, clara: o movimento que se move a si mesmo é necessariamente anterior ao movimento que é produzido por um outro.¹²⁰

Levando adiante seu argumento, o Estrangeiro de Atenas faz ver a Clíncias, por meio de um rápido diálogo, que aquilo que é capaz de se mover a si mesmo é necessariamente algo vivo ou animado e que o que é vivo ou animado é, por definição, aquilo que possui uma “alma” (ψυχή). Aceitos esses pontos, conclui ele, não há, então, como não se admitir que a alma é o movimento capaz de se mover a si mesmo, o movimento verdadeiramente automotor.¹²¹ E se se admite que a alma é o movimento automotor e, como tal, por conseguinte, o movimento mais primordial do universo, aquele que é o princípio primeiro (ἀρχή) da geração das coisas e de todos os demais movimentos, não há como não reconhecer também que ela é, necessariamente e por natureza, algo anterior ao corpo, de forma que tudo aquilo que diz respeito à sua essência, isto é, pensamentos, memórias, desejos, volições etc., é anterior aos atributos corpóreos: largura, comprimento, profundidade, força.¹²²

Por meio de uma análise do fenômeno do movimento, o Estrangeiro julga ter provado, assim, a concepção de que a alma é a causa primeira do movimento do universo e, conseqüentemente, o princípio que detém uma primazia sobre o corpo. Mas, para o protagonista

¹¹⁹ *Leis*, X, 893c-894c.

¹²⁰ *Leis*, X, 895a-b.

¹²¹ *Leis*, X, 895c-896a.

¹²² *Leis*, X, 896b-d.

do diálogo, isso ainda não é suficiente. De fato, uma vez que alma, enquanto princípio psíquico, pode ser benévola ou maligna, resta determinar que tipo de alma é responsável pelo controle dos movimentos observados no universo: a alma boa ou a alma má.¹²³ O Ateniense pretende resolver tal questão por meio de um raciocínio, fundado nos seguintes desenvolvimentos:

- 1) Os movimentos do céu e dos astros são absolutamente circulares e uniformes;
- 2) Os movimentos circulares uniformes são os mais próximos do intelecto (νοῦς) e, portanto, os mais racionais, uma vez que são aqueles que se realizam da maneira mais regular e harmoniosa possível, desenvolvendo-se sempre da mesma maneira e de acordo com o mesmo ritmo;
- 3) Segue-se daí que os movimentos dos corpos celestes e dos céus são a expressão do intelecto, o que significa que a alma que os produz é necessariamente boa.
- 4) Dizer que a alma boa, racional, é a causa responsável pelos movimentos do universo, significa, para o Estrangeiro, que a divindade de fato existe e que ela é o princípio que governa todas as coisas, uma vez que todos os movimentos ordenados existentes no cosmo podem ser explicados pela presença dessa *psykhé* benévola.¹²⁴

Mas o Estrangeiro não se detém nessa última proposição: de fato, indo além, ele afirma que, na medida em que a boa *psykhé* é realmente racional, divina e causa de tudo, ela não pode deixar de cuidar das coisas humanas, ao mesmo tempo em que se revela como um princípio absolutamente justo e inflexível, que não pode ser corrompido por sacrifícios e oferendas feitos pelos homens.¹²⁵

Com esse argumento, que deverá servir de prelúdio à lei acerca da impiedade, o Estrangeiro de Atenas pretende ter refutado a tese ateísta que via a ordem do mundo como produto do acaso e da natureza (entendida de maneira puramente materialista) e estabelecido o ponto de vista contrário, que vê a ordem do mundo como produto da razão, da alma, do desígnio e, portanto, de algo divino. Tal argumento, segundo ele, será dirigido a todos os ímpios que habitam a cidade. Ora, prossegue o Ateniense, aqueles ateus que, apesar não serem persuadidos pela argumentação, se mostrarem, porém, corrigíveis, deverão, de acordo com a lei, ser recolhidos a uma prisão, onde permanecerão presos por cinco anos. Nessa prisão (sugestivamente chamada de *sophronistérion* – “Casa da Volta à Razão”),¹²⁶ localizada fora da cidade, esses ímpios receberão apenas a visita dos membros do Conselho Noturno, órgão

¹²³ *Leis*, X, 896e-897a.

¹²⁴ *Leis*, X, 897c-899d

¹²⁵ *Leis*, X, 899d-905c.

¹²⁶ Ver BRISSON, 2003, p. 37.

intelectual supremo de Magnésia,¹²⁷ que procurarão educá-los e convencê-los de seu erro por meio de argumentos filosóficos. Para o Estrangeiro de Atenas, a lei deve determinar que se, ao fim desses cinco anos, algum ímpio não se deixar persuadir e pretender insistir em sua visão errônea acerca dos deuses, ele deverá ser considerado como incorrigível e condenado à pena capital.¹²⁸

Como se vê, a abordagem assumida pelas *Leis* no tratamento do problema do ateísmo é, sem dúvida alguma, radical e rigorosa, principalmente se levamos em conta os padrões da sociedade liberal moderna. No entanto, o que nos interessa observar é que essa abordagem nos mostra, com suficiente clareza, como, na obra em questão, Platão concebe a religião como uma instituição realmente essencial para a ordem da cidade, sem a qual não seria possível à cidade, portanto, garantir uma fundamentação mais sólida para as suas leis, sua *paideia* e os seus valores. A aposta platônica é que a religião possui, assim, uma função moral e política decisiva, na medida em que ela confere ao *nómos* e ao *éthos* de uma *pólis* um caráter sagrado e mesmo divino, assegurando, num plano teológico, a virtude dos cidadãos e a *paideia* moral por eles recebida. Religião, moralidade, educação e política encontram-se, pois, no âmbito dessa reflexão, rigorosamente articuladas e é essa articulação que caracterizará de maneira expressiva a ordem teocrática própria à *politeia* descrita nas *Leis*.

¹²⁷ Sobre o Conselho Noturno, ver BRISSON & PRADEAU, 2012, p. 145-149.

¹²⁸ *Leis*, X, 908b-909a.

CONCLUSÃO

Ao chegar ao término desta dissertação, acreditamos ter explorado e elucidado, com o devido cuidado analítico, alguns aspectos teóricos relevantes das *Leis* que, a nosso ver, corroboram a proposta de interpretação que adotamos na leitura dessa obra. De fato, como afirmamos inicialmente, o impulso fundamental que deu origem às nossas pesquisas foi a pretensão de tentar compreender melhor o caráter essencialmente ético e pedagógico do projeto político elaborado por Platão em seu último e mais vasto diálogo, as *Leis*. Dizendo de maneira mais precisa, a ambição primordial que orientou nossa investigação consistiu em tentar ver como Platão, nas *Leis*, se esforça para desenvolver uma proposta de *politeia* ou de organização da cidade e de suas leis que, ao estabelecer a realização da virtude ou da excelência humana (ἀρετή) como o seu objetivo mais elevado, resulta na determinação da educação (παιδεία) como uma instituição crucial da vida política. Assumindo essa ambição, consagramo-nos, então, à leitura desse importantíssimo texto platônico e pudemos ver como, realmente, o pensamento político aí articulado, possuindo uma orientação essencialmente axiológica ou moral, promove uma profunda e substancial conexão entre as dimensões da política, da ética e da educação.

Esses elementos, segundo cremos, aparecem já claramente elaborados no livro I das *Leis*, cujos conteúdos foram o objeto de análise de nosso primeiro capítulo. De fato, vimos, na parte inicial desta dissertação como Platão, no livro I das *Leis*, partindo de uma crítica ao caráter militarista dos regimes de Creta e Esparta e ao ideal bélico de virtude por eles promovido, chega à concepção de que a meta suprema de uma boa *politeia* e das leis a ela inerentes é não a realização de uma forma isolada de excelência (a coragem), mas, ao contrário, a promoção da excelência humana completa (πᾶσα ἀρετή), isto é, a excelência tomada em sua integralidade, a qual inclui em si as quatro principais virtudes (sabedoria, temperança, justiça e coragem). Levando adiante a análise desse livro, pudemos verificar que, para Platão, a determinação da excelência completa como meta da legislação exige que a educação (παιδεία) seja compreendida como um mecanismo fundamental na estruturação da cidade, uma vez que é por meio da educação e de seus procedimentos que os cidadãos são formados para a vida excelente ou virtuosa. Isso significa, então, de acordo com o que o livro I nos ensina, que a lei escrita (νόμος) pode ser compreendida como um mecanismo pedagógico e que o legislador é, pois, um educador. Na seção final desse primeiro capítulo, observamos enfim como Platão compreende essa educação para a excelência humana como uma forma de autocontrole ou de domínio da razão sobre os afetos, que encontra na lei sua expressão pública e na prática dos banquetes uma ocasião singular para o seu aperfeiçoamento.

No segundo capítulo de nossa dissertação, buscando dar continuidade e mais consistência à nossa leitura, voltamo-nos para o livro II das *Leis*, no intuito de ver de que maneira, nesse momento da obra, Platão aprofunda sua reflexão sobre as relações entre política, educação e legislação. Assim fazendo, pudemos observar como o filósofo, no livro II, partindo de uma concepção antropológica sumamente realista, que vê o homem, tomado em sua condição mais primitiva, como um ser meramente sensorial e de afetos, concebe a educação elementar como um treinamento das sensações de prazer e de dor. Na perspectiva pedagógica e antropológica elaborada por Platão nessa parte da obra, educar o homem significa, portanto, antes de mais nada, conferir uma disciplina moral às suas paixões, de forma a fazer com que ele ame aquilo que deve amar e tenha aversão por aquilo que ele deve odiar. Ademais, vimos também, nesse contexto, como Platão, desenvolvendo sua reflexão, considera que a música cumprirá um papel decisivo nesse treinamento dos afetos, na medida em que ela, aproveitando-se do encantamento produzido pela percepção do ritmo e da harmonia, pode atuar sobre as paixões humanas e discipliná-las, adequando-as àquilo que a lei prescreve como o mais correto. A música aparece, assim, como um instrumento fundamental de *paideia* e, por conseguinte, como uma arte dotada de inequívocas funções morais e políticas. Finalmente, verificamos, na última etapa desse capítulo, como o livro II das *Leis*, ao conceber a música como um instrumento de *paideia* e como uma forma de arte dotada de funções políticas e morais, é levado a defender a necessidade de um controle, por parte da cidade, das produções poéticas e musicais elaboradas na cidade. O argumento platônico, como vimos, para justificar isso, é que se a música é capaz de influenciar decisivamente as paixões humanas e conformar o caráter e a sensibilidade dos cidadãos, ela não pode ser abandonada ao capricho dos poetas, mas deve se sujeitar ao governo da *pólis* e aos interesses do legislador.

Finalmente, no terceiro capítulo deste trabalho, dedicamo-nos à análise de um outro elemento fundamental no projeto político das *Leis* e que é visto por Platão como um instrumento indispensável para assegurar a virtude e a educação dos cidadãos, garantindo, assim, o *éthos* responsável pela boa ordem da cidade. Tal elemento é a religião, que, como mostramos no referido capítulo, constitui uma instituição decisiva na estruturação do sistema político elaborado pelas *Leis*, encontrando-se presente em todos os âmbitos da vida civil, como a base que sustenta e legitima a *paideia* e a *areté* dos cidadãos. Desenvolvendo a abordagem desse problema, constatamos que o tipo de *politeia* que Platão propõe nessa obra pode ser caracterizado como uma autêntica teocracia, isto é, como um regime que funde de maneira substancial política, moral e religião, concebendo a divindade (θεός) como o verdadeiro

fundamento das leis e valores que regem a cidade. Nessa concepção, como observamos igualmente, a crença nos deuses é considerada, portanto, como um fator essencial para desenvolver e conservar a moralidade necessária à cidade, aparecendo o ateísmo e a impiedade como atitudes intelectuais maléficas para a ordem política, as quais devem, pois, ser punidas como crimes extremamente graves.

Acreditamos que a análise das questões e dos conteúdos mencionados rapidamente acima evidencia que as *Leis* são, de fato, um texto de suma importância para se compreender mais adequadamente a reflexão que Platão propõe acerca da cidade, contendo um projeto político e legislativo que, assumindo como referencial máximo a virtude ou excelência humana, possui uma inequívoca dimensão ética e pedagógica. A nosso ver, no momento de crise que agora vivemos, a confrontação de tal reflexão e das questões fundamentais por ela produzidas pode ser um procedimento filosófico extremamente salutar e instigante, levando-nos ao reconhecimento de que o pensamento platônico conserva, apesar dos séculos, indiscutíveis vigor e atualidade.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

ALMEIDA PRADO, Anna Lia de. *Platão. A República: [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Tradução; revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. 2a ed. São Paulo, Martins Fontes – Selo Martins, 2014. (Coleção Paideia).

BLOOM, Allan. *The Republic of Plato*. Translated, with notes, an interpretive essay, and a new introduction. 2nd ed. New York, Basic Books, 1991. [¹1968]. (Philosophy and Political Theory).

BLUCK, R. S. *Plato's Meno*. Edited with introduction and commentary. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. [¹1961].

BRISSON, Luc. *Platon. Apologie de Socrate, Criton*. 2e éd. Introductions, traduction et notes. Paris, Flammarion, 2005. (Collection GF Philosophie).

_____. *Platon. Les Lois. I à VI*. Paris, Flammarion, 2006. (Collection GF Philosophie).

_____. *Platon. Les Lois. VII à XII*. Paris, Flammarion, 2006. (Collection GF Philosophie).

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Platon. Le Politique*. Traduction, introduction et notes. Paris, Flammarion, 2003. (Collection GF Philosophie).

CANTO, Monique. *Platon. Gorgias*. Traduction, introduction et notes. Paris, Flammarion, 1987. (Collection GF Philosophie).

_____. *Platon. Ménon*. Traduction, introduction et notes. Paris, Flammarion, 1993. (Collection GF Philosophie).

CASTEL-BOUCHOUCI, Anissa. *Platon. Les Lois (extraits)*. Traduction, introduction et notes. Paris, Gallimard, 1997. (Collection Folio/Essais).

CHAMBRY, Emily. *Platon. Œuvres complètes. Tome. VI: La République, livres I-III*. Édition bilingue: grec ancien, français. Texte établi et traduit; introduction de Auguste Diès. 10e tirage. Paris, Les Belles Letres, 2002. [¹1932]. (Collection des universités de France. Série grecque).

_____. *Platon. Œuvres complètes. Tome. VII, 1re partie: La République, livres IV-VII*. Édition bilingue: grec ancien, français. Texte établi et traduit. 11e tirage. Paris, Les Belles Letres, 2002. [¹1931]. (Collection des universités de France. Série grecque).

_____. *Platon. Œuvres complètes. Tome. VII, 2e partie: La République, livres VIII-X*. Édition bilingue: grec ancien, français. Texte établi et traduit. 10e tirage. Paris, Les Belles Letres, 2003. [¹1934]. (Collection des universités de France. Série grecque).

CROISET, Alfred. *Platon. Œuvres complètes. Tome. III, 2e partie: Gorgias - Ménon*. Édition bilingue: grec ancien, français. Texte établi et traduit avec la collaboration de L. Bodin. 18e tirage. Paris, Les Belles Letres, 2003. [¹1923]. (Collection des universités de France. Série grecque).

DES PLACES, Edouard. *Platon. Œuvres complètes. Tome XI, 1re partie: Les Lois, livres I-II*. Édition bilingue: grec ancien, français. Texte établi et traduit; introduction de Auguste Diès et Louis Gernet. 5e tirage. Paris, Les Belles Letres, 2003. [¹1951]. (Collection des universités de France. Série grecque).

_____. *Platon. Œuvres complètes. Tome XI, 2e partie: Les Lois, livres III-VI*. Édition bilingue: grec ancien, français. Texte établi et traduit. 5e tirage. Paris, Les Belles Letres, 2003. [¹1951]. (Collection des universités de France. Série grecque).

DIÈS, Auguste. *Platon. Œuvres complètes. Tome IX, 1re partie: Le Politique*. Édition bilingue: grec ancien, français. Texte établi et traduit. 6e tirage. Paris, Les Belles Letres, 2003. [¹1935]. (Collection des universités de France. Série grecque).

_____. *Platon. Œuvres complètes. Tome XII, 1re partie: Les Lois, livres VII-X*. Édition bilingue: grec ancien, français. Texte établi et traduit. 4e tirage. Paris, Les Belles Letres, 2003. [¹1956]. (Collection des universités de France. Série grecque).

DIÈS, Auguste; DES PLACES, Edouard. *Platon. Œuvres complètes. Tome XII, 2e partie: Les Lois, livres XI-XII. Epinomis*. Édition bilingue: grec ancien, français. *Les Lois*, livres XI-XII, texte établi et traduit par DIÈS; *Epinomis*, texte établi et traduit par DES PLACES. 3e tirage. Paris, Les Belles Letres, 2003. [¹1956]. (Collection des universités de France. Série grecque).

FERREIRA, Roberto Leal. *Jean-Jacques Rousseau. Emílio, ou, Da educação*. Tradução. 4a ed. São Paulo, Martins Fontes – Selo Martins, 2014. [¹1995]. (Coleção Paideia).

GOMES, Carlos Humberto. *Platão. Leis. Vol. I*. Tradução. Lisboa, Edições 70, 2004. (Coleção Textos Filosóficos).

IGLÉSIAS, Maura. *Platão. Mênon*. Tradução e notas. Edição bilíngue: grego, português. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. 4a ed. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2007. [¹2001]. (Coleção Bibliotheca Antiqua).

LOPES, Daniel R. N. *Platão. Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas. Texto estabelecido por John Burnet. São Paulo, Perspectiva: FAPESP, 2011. (Coleção Textos).

NUNES, Carlos Alberto. *Diálogos de Platão. Volumes XII - XIII. Leis e Epinomis*. Tradução. Belém, UFPA, 1980. (Coleção Amazônica. Série Farias Brito).

_____. *Platão. A República*. Tradução. 3a ed. Belém, EDUFPA, 2000. [¹1973].

PALEIKAT, Jorge; CRUZ COSTA, João. *Platão. Diálogos*. Tradução. São Paulo, Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores). p. 205-269.

PANGLE, Thomas Lee. *The Laws of Plato*. Translated, with notes and an interpretive essay. Chicago, The University of Chicago Press, 1988. [¹1980].

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Platão. A República*. Tradução, introdução e notas. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1996.

PINHEIRO, Ana Elias. *Xenofonte. Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução do grego, introdução e notas. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2008. (Coleção Autores Gregos e Latinos. Série Textos).

_____. *Xenofonte. Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009. (Coleção Autores Gregos e Latinos. Série Textos).

PRADEAU, Jean-François. *Platon. Gorgias*. Édition bilingue: grec ancien, français. Édition, introduction et annotations; traduit par Alfred Croiset. Paris, Les Belles Letres, 1997. (Classiques en poche).

PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. *Platão. Górgias*. Tradução, introdução e notas. 7a ed. Lisboa, Edições 70, 2010. (Coleção Clássicos Gregos e Latinos).

SAUNDERS, Trevor Jones. *Plato. The Laws*. Translated with an introduction. Harmondsworth, Penguin Books, 1975. [1970]. (Penguin Classics).

Fontes secundárias

BRISSON, Luc. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão. *Kriterion* 107 (2003) p. 24-38.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *As Leis de Platão*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, Edições Loyola, 2012. (Coleção Estudos Platônicos).

BURY, R. G. The Theory of Education in Plato's *Laws*. *Revue des Études Grecques* 50 (1937) p. 504-520.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo, Paulus, 1995. (Coleção Filosofia).

HAVELOCK, Eric Alfred. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas, Papirus, 1996.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 5a ed. 2a tiragem. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011. [1986]. (Coleção Clássicos WMF).

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. 3a ed. Lisboa, Editorial Presença, 1988.

LISI, Francisco L. A política platônica: o governo e a cidade. In: FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc. (orgs.). *Platão: leituras*. São Paulo, Edições Loyola, 2011. p. 203-216.

MORROW, Glenn. The Demiurge in Politics: the *Timaeus* and the *Laws*. *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association* 27 (1954) p. 5-23.

_____. *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princenton, Princenton University Press, 1993. [1960].

MOUZE, Letícia. Educar o humano no homem: a obra estética e política do filósofo. In: FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc. (orgs.). *Platão: leituras*. São Paulo, Edições Loyola, 2011. p. 179-186.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. São Paulo, Edições Loyola, 2011. (Coleção Filosofia).

SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada*. Vol. II. As questões clássicas. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994. (Série Fundamentos).

SAUNDERS, Trevor J. The Structure of the Soul and the State in Plato's *Laws*. *Eranos* 60 (1962) p. 37-55.

_____. The Socratic Paradoxes in Plato's *Laws*. *Hermes* 96 (1968). p. 421-434.

_____. *Notes on the Laws of Plato*. London, University of London / Institute of Classical Studies, Bulletin Suppl. n. 28, 1972.

_____. Penology and Escathology in Plato's *Timaeus* and *Laws*. *Classical Quarterly* 23 (1973) p. 232-244.

SCOLNICOV, Samuel. Como ler um diálogo platônico. *Hypnos* (2003). p. 49-59.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

STALLEY, Richard F. *An Introduction to Plato's Laws*. Oxford, Basil Blackwell, 1983.

STRAUSS, Leo. *The City and Man*. Chicago; London, The University of Chicago Press, 1992. [1964].

_____. *Direito natural e história*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa, Edições 70, 2009. (Coleção Biblioteca de Teoria Política).

ZILLES, Urbano. A crítica da religião na modernidade. *Interações - Cultura e Comunidade*. v. 3, n. 4 (2008) p. 37-54.

Textos instrumentais (catálogos, léxicos e demais obras de referência)

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 2a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BRANDWOOD, Leonard. *A Word Index to Plato*. Leeds, Maney & Son, 1976.

_____. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção Vocabulário dos filósofos).

DES PLACES, Edouard. *Léxique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris, Les Belles Lettres, 1964.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KONINGS, Johan. *Vade-mécum para pesquisa e redação em Filosofia e Teologia*. Belo Horizonte: FAJE, 2012. Apostila não publicada. Disponível em <http://faculdadejesuita.edu.br/documentos/documento-DlpgrLT5JHDC2fls.pdf>; acessado 10 fevereiro 2015.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Grupo de estudos sobre a República de Platão*. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, mar-jul. 2009. Notas de aula do professor.

_____. *Seminário sobre as Leis de Platão*. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, ago-dez. 2009. Notas de aula do professor.

_____. *Curso de Filosofia Social e Política*. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, ago-dez. 2011. Notas de aula do professor.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8a ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, s/d.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia grega e romana*. vol. IX. Léxico da filosofia grega e romana. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. São Paulo, Edições Loyola, 2014.

SAUNDERS, Trevor Jones. *Bibliography on Plato's Laws*. Revised and completed with additional bibliography on the *Epinomis* by Luc Brisson. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000.

SCHÄFER, Christian (org.). *Léxico de Platão. Conceitos fundamentais de Platão e da tradição platônica*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo, Edições Loyola, 2012.

DICIONÁRIO da Língua Portuguesa Caldas Aulete, acessível em <http://www.aulete.com.br/>

PERSEUS Digital Library, acessível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

VOCABULÁRIO Ortográfico da Língua Portuguesa, acessível em <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=23>

ANEXO

Para alcançar a sua mais elevada estatura, o homem tem de viver na melhor das sociedades, na sociedade que conduz mais seguramente à excelência humana. A essa sociedade os clássicos chamavam a melhor *politeia*. Com esta expressão indicavam, antes de mais, que, para ser boa, a sociedade tem de ser civil e política, tem de ser uma sociedade onde tem de haver governo dos homens e não apenas uma administração das coisas. Normalmente, *politeia* traduz-se por “constituição”. Mas quando usam o termo “constituição” num contexto político, os homens modernos referem-se quase inevitavelmente a um fenómeno legal, a algo como a lei fundamental do país, e não a algo como a constituição do corpo ou da alma. Porém, a *politeia* não é um fenómeno legal. Os clássicos serviam-se do termo *politeia* por contraposição a “leis”. A *politeia* é mais fundamental do que quaisquer leis; é a fonte de todas as leis. Corresponde mais à distribuição factual de poder no seio da comunidade do que às estipulações da lei constitucional que dizem respeito ao poder político. A *politeia* pode ser definida pelas leis, mas não tem de o ser. As leis relativas a uma *politeia* podem ser enganadoras, de forma não propositada ou até propositada, quanto ao seu verdadeiro carácter. Nenhuma lei, e por isso nenhuma constituição, pode ser o facto político fundamental, porque todas as leis dependem de seres humanos. As leis têm de ser adoptadas, preservadas e administradas por homens. Os seres humanos que constituem uma comunidade política podem ser “organizados” de modos muito diferentes no que diz respeito ao controlo dos assuntos comuns. *Politeia* refere-se primordialmente à “organização” factual de seres humanos na sua relação com o poder político.

A constituição americana não é a mesma coisa que o modo de vida americano. *Politeia* significa mais o modo de vida de uma sociedade do que a sua constituição. Porém, não se trata de um acidente que a tradução insatisfatória “constituição” seja normalmente preferida à tradução “modo de vida de uma sociedade”. Quando falamos de constituição, pensamos no governo; não pensamos necessariamente no governo quando falamos do modo de vida de uma comunidade. Quando falavam de *politeia*, os clássicos pensavam no modo de vida de uma comunidade na medida em que era essencialmente determinado pela sua “forma de governo”. Traduziremos *politeia* por “regime”, a que atribuiremos a acepção mais alargada da palavra tal como quando por vezes falamos, por exemplo, do *Ancien régime* francês. A ligação intelectual entre “o modo de vida de uma sociedade” e a “forma de governo” pode ser provisoriamente enunciada nos seguintes termos: O carácter, ou o tom, de uma sociedade depende do que aos meus olhos é mais respeitável ou mais digno de admiração. Mas ao atribuir o maior respeito a

certos hábitos ou atitudes, uma sociedade reconhece a superioridade, a superior dignidade, dos seres humanos que as encarnam da forma mais perfeita. Isso vale por dizer que toda a sociedade considera um determinado tipo humano (ou uma determinada mistura de tipos humanos) como portador de autoridade. Quando o tipo humano portador de autoridade é o homem comum, é perante ele que tudo tem de se justificar; o que não encontra justificação perante o homem comum torna-se suspeito ou menosprezado, ou é, na melhor das hipóteses, simplesmente tolerado. E mesmo aqueles que não reconhecem esta jurisdição são, apesar de tudo, moldados pelos seus veredictos. O que vale para a sociedade governada pelo homem comum vale também para as sociedades governadas pelo padre, pelo rico mercador, pelo senhor da guerra, pelo gentil-homem, e por aí em diante. Para serem verdadeiramente portadores de autoridade, os seres humanos que encarnam os hábitos e atitudes admirados devem ter uma voz decisiva no seio da comunidade à vista de todos: têm de formar o regime. Quando os clássicos se interessavam principalmente pelos diferentes regimes, em particular pelo melhor regime, estavam a sugerir que o fenómeno social primordial é o regime, e que só os fenómenos naturais são mais fundamentais do que o regime.*

Fonte: STRAUSS, 2009, p. 118-120.

* Platão, *República* 497a3-5, 544d6-7; *Leis* 711c5-8. Xenofonte, *As rendas* 1.1; *Educação de Ciro* I.2.15; Isócrates, *To Nicocles* 31; *Nicocles*, 37; *Areopagiticus*, 14; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1181b12-23; *Política* 1273a40 ss., 1278b11-13, 1288a23-24, 1289a12-20, 1292b11-18, 1295c1, 1297a14 ss.; Cícero, *República*, I.47; *Leis*, I.14-15, 17, 19; III.2. Cícero indicou a superior dignidade do “regime”, por oposição às “leis”, contrastando as circunstâncias em que se desenrolam os diálogos na *República* e nas *Leis*. As *Leis* pretendem ser uma continuação da *República*. Na *República* Cipião, o jovem, um filósofo-rei, tem uma conversa com alguns dos seus contemporâneos sobre o melhor regime e que dura três dias; nas *Leis*, Cícero tem uma conversa durante um dia com alguns dos seus contemporâneos sobre as leis mais apropriadas ao melhor regime. A discussão na *República* tem lugar no Inverno: os intervenientes procuram o sol (*sic*); além disso, a discussão tem lugar no ano da morte de Cipião: as coisas políticas são analisadas à luz da eternidade. A discussão nas *Leis* tem lugar no Verão: os intervenientes procuram a sombra (*República*, I.18; VI.8, 12; *Leis*, I.14, 15; II.7, 69; III.30; *Deveres*, III.1). A título de ilustração comparar, *inter alia*, Maquiavel, *Discorsi*, III.29; Burke, *Conciliation with America, in fine*; John Stuart Mill, *Autobiography* (ed. “Oxford World’s Classics”), pp. 294 e 137.