

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Julio de Souza Comparini

Fundamentos do direito nas *Leis* de Platão

Versão Corrigida

São Paulo

2015

Julio de Souza Comparini

Fundamentos do direito nas *Leis* de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Mário Miranda Filho.

Versão Corrigida

São Paulo

2015

Não se imagina Platão e Aristóteles a não ser trajando grandes vestes de pedantes. Eram pessoas honestas e, como os outros, rindo com os amigos. E quando se divertiram fazendo as suas leis e políticas, fizeram-no brincando. Era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida; a mais filosófica era viver simples e tranquilamente. Se escreveram sobre política, foi como para regulamentar um hospital de loucos. E se eles fizeram de conta que falavam disso como de uma grande coisa, foi porque sabiam que os loucos para quem falavam pensavam ser reis e imperadores. Entram nos princípios destes para limitar a sua loucura ao menor mal possível.¹

¹ PASCAL, Blaise. *Pensamentos* [533]. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 243.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao professor Mário Miranda Filho pelo curso que permitiu que eu chegasse ao problema que tentei enfrentar nessa dissertação, bem como por ter gentilmente aceitado me orientar na realização do trabalho. Suas aulas e instruções foram muito importantes para o meu amadurecimento intelectual e para o aperfeiçoamento da minha capacidade de ler um texto filosófico.

Agradeço a Alvaro Luiz Travassos de Azevedo Gonzaga, a Roberto Bolzani Filho e a Sérgio Cardoso, professores que participaram do exame de qualificação e da defesa dessa dissertação, pelas críticas que contribuíram para a evolução das minhas reflexões.

Também agradeço a Geni, Luciana, Maria Helena e Mariê, da Secretaria do Departamento de Filosofia, pelo atencioso e eficiente apoio na superação dos procedimentos internos da USP.

Finalmente agradeço a meus pais, João e Rita, pelo suporte que me deram não só durante este período de pós-graduação, mas por toda a vida.

RESUMO

COMPARINI, Julio. Fundamentos do direito nas *Leis* de Platão. 2015. 109 folhas. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil.

Trata-se de um estudo sobre a filosofia política platônica feito da perspectiva dos fundamentos do direito no texto das *Leis*. Apresenta-se a dicotomia existente entre a filosofia e a poesia para então demonstrar, apesar disso, como o desenvolvimento e a implementação de um filosófico, e portanto racional, regime político baseado na legalidade, para Platão, não podem prescindir, em certa medida - especificamente para sua efetividade -, da consideração e uso de instrumentos de caráter poético, ou seja, próximos do *a-logos*.

Palavras-chave: ética; legalidade; Platão; poesia; *politeia*; razão.

ABSTRACT

COMPARINI, Julio. Foundations of right in Plato's *Laws*. 2015. 109 pages. Dissertation (Master's Degree) - School of Philosophy, Languages and Literature and Human Sciences. University of São Paulo. São Paulo, SP, Brazil.

This is a study of the platonic political philosophy made by the perspective of the right's foundations in the text of the *Laws*. It begins showing the dichotomy between philosophy and poetry to then demonstrate, nevertheless, how the development and implementation of a philosophical, and therefore rational, political regime based on legality, for Plato, can not do without, to some extent - specifically for its effectiveness -, the consideration and use of instruments of poetic character, i.e., near the *a-logos*.

Keywords: ethics; legality; Plato; poetry; *politeia*; reason.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
Capítulo 1 - O direito grego tradicional e o nascimento da filosofia.....	11
A poesia como norma da civilização grega: o direito pré-filosófico, sua evolução e seus fundamentos.....	11
O nascimento da filosofia: a figura do filósofo.....	19
O nascimento da filosofia: a descoberta da natureza (<i>physis</i>).....	28
O nascimento da filosofia política: o direito natural na <i>República</i> e o programa das <i>Leis</i>	36
Capítulo 2 - A ética filosófica.....	47
Apresentação das <i>Leis</i>	47
Guerra e paz: o foco da legislação.....	51
Capítulo 3 - A antropologia e o trabalho do legislador-filósofo.....	69
O cultivo da coragem e da moderação.....	69
Educação e embriaguez.....	75
Educação e música.....	81
Os coros.....	85
A lei entre a persuasão e a violência.....	87
Conclusão - A arte de legislar, o mito de Cronos e a religião civil nas <i>Leis</i>.....	92
Referências bibliográficas.....	103

INTRODUÇÃO

As *Leis* se iniciam com a palavra “deus”² e em uma das primeiras falas do diálogo Platão afirma, por seu principal personagem, o estrangeiro de Atenas, que as legislações de Creta e de Esparta, pátrias dos seus dois interlocutores (Clínias e Megilo), “são boas por haverem sido estabelecidas pelos deuses”³. A obra é, outrossim, pródiga na distribuição de elogios à poesia - ela mesma é dita um poema a certa altura⁴ - e à música, além de apresentar uma resoluta apologia da embriaguez.

Como explicar essa - ao menos à primeira vista aparente - vertigem da razão em Platão, que se dobra ao efeito das bebidas alcoólicas, à música e à poesia religiosa? Que sentido pode ter a proposta política de autoria de um filósofo, sujeito da disciplina tipicamente associada ao *logos*, que concede, de saída, que a legitimidade⁵ do direito repousa em deus ou na religião; naquilo que envolve o desconhecido, a fé, o mistério ou, simplesmente: no que tem pelo menos algo de irracional (*a-logos*)?

Esse horizonte de proeminência do *a-logos* para o qual apontam as anotações acima é eclipsado quando se considera que há outras diversas passagens nas *Leis* - essas decerto mais afeitas e amoldadas ao que se espera de um filósofo - em que a afirmação de um direito racional resta incisiva. Por exemplo, diz o Ateniense que se deve dar “o nome de lei ao que a razão determinar”⁶; também na metáfora do homem como marionete dos deuses, consigna-se que ao “fio sagrado e de ouro da razão denominamos lei comum da cidade”⁷.

O interesse dessa dissertação está em examinar os termos da conciliação promovida por Platão nas *Leis* entre os elementos duais (o racional e os irracionais) que

² PLATÃO. *Leis*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980, p. 19, [624a].

³ PLATÃO. *Leis*, p. 31, [634e].

⁴ É o que se lê no livro VII: “Ao considerar os discursos que desenvolvemos desde cedo até agora - o que não se deu, segundo creio, sem inspiração divina - pareceu-me que eles tinham muita semelhança com a poesia” (PLATÃO. *Leis*, p. 231, [811c]).

⁵ O termo legitimidade possui raízes medievais e portanto não é recomendável - sob pena de anacronismo - o seu uso para debater internamente a obra platônica. Nesta introdução, contudo, a veiculação de tal palavra (cuja acepção moderna se deve sobretudo a Weber) é justificada pela clareza e expressividade com que ela nos remete atualmente ao problema vincutivo do direito, que ora se procura formular (Cf. LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 61).

⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 124, [714a].

⁷ PLATÃO. *Leis*, p. 43, [645a].

ele faz aproximar do direito. Tratando-se de uma obra de filosofia, a bem dizer o propósito da pesquisa é compreender o seu argumento; mais especificamente, compreender o trabalho da razão que se revela a princípio tão ambivalente, mas que, veremos, é apurado, decantado - e isso se pode dizer desde logo ante a solução peculiar que encontra para o problema dos fundamentos do direito: ao se ver impelida a formular uma *politeia* e suas respectivas leis (*nomoi*), a filosofia termina, em vista de garantir a efetividade de suas próprias deliberações racionais, por abrir espaço para o irracional que, de modos distintos, está presente na música, na poesia e na religião.

O primeiro capítulo busca indicar, ainda que de maneira bastante sumária, o que foi o direito grego tal qual delineado pela poesia e sua situação em face do surgimento da filosofia. Começa-se descrevendo as características e os fundamentos desse direito pré-filosófico, para depois, quando da exposição das qualidades da filosofia, mostrar-se como a relação entre ambos é problemática e termina por exigir que a filosofia - matéria que em sua origem pura é marcada pela descoberta da natureza e pela conseqüente depreciação do ancestral - exprima-se também como filosofia política⁸. Passar da filosofia à filosofia política responde, no caso, à necessidade de se oferecer um direito - aqui entendido no sentido amplo, abrangendo não só as leis como o próprio regime político e uma certa ética a eles vinculada - alternativo ao criticado. Na *República* essa imposição é cumprida mediante a construção de uma cidade que pode prometer aos homens a justiça perfeita para todos, já que nela quem governa com poderes absolutos é a sabedoria - encarnada na figura do rei-filósofo. As *Leis* são compostas como uma alternativa ao governo do rei-filósofo, cuja possibilidade de ocorrência, por diversos motivos, veremos, é baixa. Nessa nova versão, a filosofia encontra na instauração de um regime político alicerçado na legalidade o melhor meio disponível para que a sabedoria, pelo menos em algum nível, governe os homens. Mas, se já não se pode ostentar uma promessa de superioridade incontestada, é preciso ao menos que em comparação ao regime anteriormente vigente essa opção seja reconhecida pelos homens como mais elevada.

⁸ Dito de outro modo a filosofia deve, por assim dizer, “sujar as mãos” e examinar também os problemas internos da vida na caverna, da vida política. Claro que para isso ela deve manter os seus princípios originários, sem nunca perder de vista a advertência que foi posteriormente bem reduzida por Nietzsche a um aforismo: “Quem combate monstruosidades deve cuidar para que não se torne um monstro. E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 70).

O segundo capítulo se dedica inicialmente a apresentar as *Leis* e a exibir a sua estratégia geral por meio da análise dos primeiros trechos do diálogo. Após isso, cuida-se de aprofundar a crítica propriamente filosófica à ética da poesia, especialmente da poesia de Homero, marcada pelo elogio da coragem e da guerra. Nessas primeiras passagens da obra Platão traceja uma ética filosófica que, como não poderia deixar de ser, é capitaneada pelas noções de inteligência, prudência, razão, reflexão e sabedoria⁹.

Entabulados os ideais filosóficos que Platão institui como modeladores da sociedade que se pretende engendrar, o terceiro capítulo tem o escopo de discutir os instrumentos pelos quais esse projeto pode ser realizado, notadamente o aspecto do consentimento popular que o filósofo deve conquistar para o sucesso do plano. Para tanto, é de rigor antes de tudo investigar a natureza humana e é nesse contexto que o consumo de bebidas alcoólicas é incorporado pelo autor: a embriaguez torna o homem espontâneo e ajuda a revelar aquilo que está dentro de si, mas que por vezes ele busca esconder dos outros e até dele próprio - o legislador-filósofo, nesse passo, atua como que um médico ao diagnosticar. A partir de uma antropologia cristalinamente delineada, está-se a ponto de propor os meios de operar a alma humana para curá-la, o que politicamente significa convencê-la ou ao menos fazê-la cumprir de bom grado o direito que, como se assinalou, encaminha os homens para uma ética estabelecida pela filosofia. Nesse âmbito é que se enquadram os recursos que se examina, então, com mais detalhes: a educação musical, as leis e seus proêmios e, para concluir, a religião¹⁰.

⁹ Leia-se o dizer do Ateniense no livro V: “E qual será a melhor maneira de viver? É o que a razão nos indicará” (PLATÃO. *Leis*, p. 144, [733a]).

¹⁰ O emprego de insumos de caráter irracional, veremos melhor adiante, deve-se sobretudo ao que Platão já havia observado na *República*: a maioria dos homens é amante do espetáculo das aparências e das paixões (Cf. PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 214, [475d]). Como expõe Dixsaut: “[...] on peut constituer deux types d’homme: l’amateur de spectacles, qui est un ‘philodoxe’ car ce qu’il appelle ‘beau’ n’est que le contenu fluctuant et relatif de ce qui lui semble beau (belles voix, belles couleurs, etc.), et le ‘philosophe’. Sont réellement philosophes ‘ceux qui aspirent à [connaître] chaque être’; pour eux, la vérité est le spectacle dont ils sont amateurs” (DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001, p. 73).

CAPÍTULO 1 - O DIREITO GREGO TRADICIONAL E O NASCIMENTO DA FILOSOFIA¹¹

A poesia como norma da civilização grega: o direito pré-filosófico, sua evolução e seus fundamentos¹²

Foi com o advento da obra de Platão que questões relativas à constituição (*politeia*) e às leis (*nomoi*) passaram a ser tomadas como objeto particular de estudo da filosofia¹³, fundando o campo que hoje usualmente é denominado teoria do direito¹⁴. É bastante ilustrativa do contexto em que o filósofo se aproxima desses temas uma passagem do diálogo *Banquete*, na qual resta sugerido, pelo comentário da sacerdotisa Diotima, o grande prestígio que ele conferia ao legislador, prestígio este que aparece como equiparável ao do poeta¹⁵. Veja-se:

Homero, Hesíodo e outros grandes poetas são admirados e invejados em virtude da linhagem que deixaram, garantia de glória e lembrança imortais. Se preferes, lembro os filhos deixados por Licurgo, para o bem da Lacedemônia e, por extensão, de toda a Hélade. Renome deram também a Sólon leis por ele criadas como aconteceu também a outros em outros territórios gregos ou bárbaros, graças a obras e a virtudes geradas.

16

Segundo Platão, então, os legisladores, como Sólon e Licurgo, têm um renome que os torna dignos de assemelhamento aos poetas, até mesmo a Homero, seu

¹¹ Neste capítulo, por vezes, far-se-á menção à filosofia e ao filósofo de maneira geral. Salvo indicações específicas em contrário, tais apontamentos expressam o entendimento platônico sobre a filosofia e o filósofo. Considere-se, assim, que tais passagens do texto estão construídas quase como um discurso indireto livre.

¹² O propósito deste tópico não é tratar da matéria de modo exaustivo; o que se busca aqui, principalmente, é fornecer elementos de contraste suficientes para que se possa ter clara a dimensão da novidade da filosofia, tema que se seguirá a este.

¹³ Na abertura das *Leis*, por exemplo, tal assunto é enunciado claramente como objeto da obra: “[...] conversar a respeito de leis (*nomoi*) e formas de governo (*politeia*)” (PLATÃO. *Leis*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980, p. 20, [625a]).

¹⁴ Cf. KELLY, John. *Uma breve história da teoria do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 15 e seguintes.

¹⁵ Cf. FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato: the dialogues, second and third periods*. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 387.

¹⁶ PLATÃO. *O banquete*. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 107, [209d].

famoso antepassado. Só perceberemos a grandiosidade e a importância desta afirmação se antes pudermos conceber o que é a poesia (e, particularmente, quem é Homero) para o filósofo. Sobre isto, anota Jaeger que nem a “apaixonada crítica filosófica”¹⁷ feita por Platão impediu-o antes de tudo de reconhecer, em diversas de suas cartas e diálogos, o papel da poesia para a Grécia que conheceu e onde vivia. Às elogiosas considerações do *Banquete* reproduzidas acima, acresça-se, por exemplo, a seguinte fala de Sócrates a Gláucon no livro X da *República*, bastante incisiva:

Então, Gláucon, falei eu, quando topares com admiradores de Homero que dizem que esse poeta é o educador da Grécia e, no que diz respeito a administração e educação, é humano e vale a pena, acolhendo-o e aprendendo com ele, viver a vida toda de acordo com esse poeta; e é preciso beijá-los e saudá-los como pessoas que são tão excelentes quanto possível e conceder que Homero é o melhor poeta.¹⁸

É possível avaliar os trechos selecionados de Platão em dois registros. No mais evidente, cuida-se realmente do reconhecimento do valor da poesia para a civilização grega (de que fala Jaeger). No nível menos explícito, contudo, podemos considerar, parodiando Nietzsche¹⁹, que Platão soube ser filósofo ao não se portar de modo dogmático diante da “verdade” sobre esta dama, a poesia. De fato, o movimento mais grandioso da *República* narra a ascensão, ao “reinado”, da filosofia, o que implica em prejuízo para a poesia. Mas não se trata de desajeitada e terrivelmente descartar a poesia, que até então ocupava este posto de “governante” do mundo grego. Pelo contrário, o filósofo da *República* sabe²⁰ que é preciso se manter próximo da poesia e cortejá-la com toda a atenção e cuidado, ainda que ela não reúna mais as qualidades de

¹⁷ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 61.

¹⁸ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 398, [606e-607a].

¹⁹ Lê-se no prólogo de *Além do bem e do mal*: “Supondo que a verdade seja uma mulher - não seria bem fundada a suspeita de que os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama?” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 7).

²⁰ Neste momento da obra platônica o filósofo não é mais um especialista que, mergulhado na soberba (*hybris*) da razão, ignora “o poder obscuro das paixões - de que o poeta, ao contrário, é especialista” (MIRANDA FILHO, Mário. “Politéia e virtude: as origens do pensamento republicano clássico”. In: QUIRINO, Célia Galvão; VOUGA, Claudio; BRANDÃO, Gildo Marçal [organizadores]. *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998, p. 28).

um “discurso verdadeiro”, por assim dizer, de antigamente²¹. Ela pode ter perdido a proeminência, mas não deixou de ser absolutamente indispensável para a vida da *polis*. Para Platão, a chegada e a manutenção do poder pela filosofia não prescindem de acordo com a decaída dama, a poesia, que segue possuindo relevância para o governo (a poesia não deixa de ser, na *República* e nas *Leis*, um importante instrumento da política). Por isso, se o filósofo vai criticar a poesia, antes ele tem que afagá-la, conciliar-se com ela, tudo por reconhecer seu mérito específico:

Assim, penso eu, do poeta diremos também que, embora nada saiba senão imitar, ele consegue, por meio de palavras e frases, usar as cores de cada uma das outras artes, que outros que são como ele, vendo-as graças às palavras ditas, quer se fale do ofício do sapateiro ou segundo um metro, um ritmo e uma harmonia, julgam que ele fala muito bem quer sobre a arte militar, quer sobre outra coisa qualquer. Tal é o encantamento que, por natureza, esses fatores produzem!²²

Embora preste homenagens à poesia - as quais, como sugerido, não sabemos o quanto são sinceras e o quanto se devem apenas à insuperável necessidade - imediatamente após dizer a Gláucon que Homero “é o melhor poeta”, Sócrates se apressa a consignar que “somente hinos aos deuses e encômios aos homens de bem devem ser admitidos na cidade”, frase esta que expressa bem o sentido geral da famosa censura que Platão impõe à poesia: na justa ordenação da cidade, a liberdade do poeta encontra seu limite nas determinações do filósofo que, portanto, decidirá previamente à divulgação sobre quem são os deuses e homens “de bem”, além da adequação de seu conteúdo. Bem antes, no livro II da *República*, o filósofo já havia estabelecido a redução do arco de possibilidade criativa do poeta:

[...] nem tu nem eu somos poetas neste momento, mas fundadores de uma cidade. Aos fundadores cabe conhecer os modelos segundo os quais os

²¹ A noção de verdade da poesia é algo distante da noção de verdade da filosofia, que em termos sumários pode ser enunciada como algo que é objetivo e racional. Sobre a pré-história da verdade filosófica e suas diferenças em relação a este modelo, diz Detienne: “Funcionário da soberania ou louvador da nobreza guerreira, o poeta é sempre um ‘Mestre da Verdade’. Sua ‘Verdade’ é uma ‘Verdade’ assertórica: ninguém a contesta, ninguém a contradiz. ‘Verdade’ fundamental, diferente de nossa concepção tradicional, *Alétheia* não é a concordância da preposição e de seu objeto, nem a concordância de um juízo com os outros juízos; ela não se opõe à ‘mentira’; não há o ‘verdadeiro’ frente ao ‘falso’” (DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 23).

²² PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 389, [601a-b].

poetas devem compor os mitos, e não permitir que os componham sem ater-se a esses modelos.²³

Por ora, deixemos a filosofia de Platão um pouco de lado e voltemos na história para que possamos vislumbrar o mundo grego sob a poesia tal qual o filósofo o encontrou, o mundo grego como ele era compreendido internamente, pelo homem comum. Um pressuposto inexorável para tanto é que se abandone a noção anacrônica com que modernamente se costuma encarar a função do poeta, na medida em que naquele tempo não predominava a concepção de autonomia puramente estética da arte. Pelo contrário, “a não-separação entre a estética e a ética é característica do pensamento grego primitivo”²⁴. Assim é que como Platão, também Xenófanes, em conhecido fragmento, pode afirmar que tudo que os gregos sabem “aprenderam de Homero”²⁵.

Com efeito, a poesia fala de tudo o que se relaciona à vida humana: desde os assuntos do divino até o lado infra-humano, ou animalesco, da existência, passando pelos temas da alimentação, do amor e do corpo. A poesia, e notadamente Homero (século VIII), servia para apoiar moções políticas, opiniões literárias, sentenças dos tribunais, sentimentos religiosos e mesmo teses “filosóficas”. Em suma, a poesia tinha uma presença orgânica fortíssima, fornecia uma realidade completa, era a própria norma da vida grega²⁶. Nas palavras de Jaeger:

A obra de Homero é inspirada, na sua totalidade, por um pensamento “filosófico” relativo à natureza humana e às leis eternas que governam o mundo. Não lhe escapa nada do essencial da vida humana. O poeta contempla todo o conhecimento particular à luz do seu conhecimento

²³ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 77, [378e-379a]. Como já se disse, não se trata de ignorar a relevância dos préstimos da poesia. Vejamos como Strauss expõe as competências e a utilidade dos poetas: “The poets bring to light, for instance, the full force of the grief which a man feels for the loss of someone dear to him - of a feeling to which a respectable man would not give adequate utterance except when he is alone, because its adequate utterance in the presence of others is not becoming and lawful: the poets bring to light that in our nature which law restrains. If this is so, if the poets are perhaps the men who understand best the nature of the passions which the law restrains, they are very far from being merely the servants of the legislators; they are also the men from whom the prudent legislator will learn” (STRAUSS, Leo. “Plato” in *History of political philosophy*. 3. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1987, p. 66).

²⁴ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 61.

²⁵ XENÓFANES. “Fragmento 10”. In: BORNHEIM, Gerd (organizador). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, sem data, p. 32.

²⁶ Cf. CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental, volume I*. São Paulo: Leya, 2011, p. 45-53.

geral da essência das coisas. A preferência dos gregos pela poesia gnômica, a tendência a avaliar tudo o que acontece pelas normas mais altas e a partir de premissas universais, o uso frequente de exemplos míticos, julgados típicos e ideais imperativos, todos estes traços têm a sua origem última em Homero.²⁷

Durante aproximadamente quinhentos anos, pelo menos entre o período homérico e o início do período clássico, foi a poesia que, predominantemente, concentrou a tarefa fundamental de dar ao povo grego as normas para a vida em comum. Mais precisamente, a poesia deu aos gregos sua religião e, junto a ela, como um de seus aspectos, as normas de convivência social.

Trabattoni confirma a dependência do universo semântico da vida grega tradicional, nas suas diversas facetas, em relação à poesia e, além disso, avança sobre o conteúdo em si deste modo de vida (ou o *ethos* que se busca promover):

Os poemas homéricos constituíam para os gregos não somente um texto básico para a aquisição dos primeiros conhecimentos linguísticos, mas também representavam a principal fonte religiosa, jurídica e moral. Dessa situação nasce uma cultura que alguns estudiosos chamam de “épico-homérica”, na qual constantemente eram exaltados os cultos à coragem, à força, à honra; elogiavam-se os empenhos patrióticos, o respeito aos anciãos, a cordialidade em relação aos hóspedes e amigos; mas também a capacidade de se fazer respeitar, de punir os inimigos, e por intermédio de suas próprias atitudes obter poder e prestígio na sociedade. Esse modelo cultural era legitimado pelo comportamento dos próprios deuses olímpicos, que não faziam nada diferente do que os homens, o que oferecia uma cômoda justificação para as ações dos homens: paixões como a luxúria, a ira, a cobiça eram comuns também aos deuses de Homero, e por isso poderiam ser entendidos como aspectos lícitos e característicos da natureza humana.²⁸

Para retratar tudo o quanto disposto até aqui, tomem-se dois exemplos de Homero presentes no primeiro canto da *Odisséia*. O primeiro ocorre logo nos primeiros versos do poema, quando o poeta apresenta o embrião das noções de culpa e de castigo, ao atribuir à conduta dos companheiros de Odisseu a impossibilidade de seu regresso a Ítaca após a guerra de Troia, por determinação divina. Depois, atentemo-nos para o tipo

²⁷ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 76-77.

²⁸ TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 36-37.

específico de virtude que o poeta busca inculcar mediante o modelo de Telêmeo, filho de Odisseu, que é admoestado pela deusa Atena, através da personagem do antigo amigo e hóspede Mentos, a ir atrás de seu pai, mas mais que isso, a evoluir (da infância à vida adulta), a transformar-se ele próprio em um herói, em um homem que não aguarda a realização do direito e da justiça²⁹, mas que em prol disso age e luta:

O homem canta-me, ó Musa, o multifacetado, que muitos males padeceu, depois de arrasar Troia, cidadela sacra. Viu cidades e conheceu costumes de muitos mortais. No mar, inúmeras dores feriram-lhe o coração, empenhado em salvar a vida e garantir o regresso dos companheiros. Mas não conseguiu contê-los, ainda que abnegado. Pereceram, vítimas de suas presunçosas loucuras. Crianças! Forraram a pança com a carne das vacas de Hélio Hipérion. Este os privou, por isso, do dia do regresso.³⁰

O retorno dele [Odisseu] ao seu palácio para punir desmandos é medida que nos joelhos dos deuses aguarda decisão. Mas a ti compete tomar providências para limpar o palácio desta imundice. Agora, rogo, presta atenção ao que te digo. Pesa bem minhas palavras. [...] Minhas recomendações, se é que te interessam, são estas. Equipa uma nau de vinte remeiros, dos melhores. Colhe informações sobre teu pai, por anos ausente. Falando com pessoas, poderás ouvir a voz de Zeus, que divulga longe feitos gloriosos.³¹

Os primeiros documentos significativos nos quais se tem indícios do que poderíamos denominar, então, de direito grego, não são textos propriamente jurídicos - estes, em realidade, vieram a lume somente com os juristas romanos (não se tem notícia de qualquer “tratado” de direito grego, ou mesmo de uma ciência jurídica prática grega) - e, sim, as epopeias homéricas.

No período que se seguiu ao de Homero, são dignos de menção, no que tange ao direito, os poetas líricos, principalmente Hesíodo, este chamado por Jaeger de “profeta do direito”³². É neste momento que se registra o surgimento do uso da palavra

²⁹ Höffe esclarece que em Homero “direito e justiça formam uma unidade indistinta, pois uma única deusa, Têmis, tem competência para ambas” (HÖFFE, Otfried. *O que é justiça?*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 20).

³⁰ HOMERO. *Odisséia, volume 1: Telemaquia*. Porto Alegre: L&PM, 2010, p. 13.

³¹ HOMERO. *Odisséia, volume 1: Telemaquia*. Porto Alegre: L&PM, 2010, p. 27.

³² JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 98.

tardia mais comum para designar a lei: *nomos*³³, termo cujas ideias centrais, remetendo-se à raiz do verbo *nemo* (distribuir, repartir), são dividir ou medir (e dividir e medir, por sua vez, devendo ser entendidos nos parâmetros o mais amplo possíveis, desde a divisão das terras até as medidas das notas musicais)³⁴. Nesse diapasão é que em *Os trabalhos e os dias*, por exemplo, o poeta se insurge contra os “julgamentos tortos” (*skoliai dikai*)³⁵.

É por volta do final do século VII (Drácon) e início do século VI (Sólon e Licurgo) que aparecem na *polis* os primeiros legisladores. Beneficiados pelo aprimoramento da arte da escrita, neste período foram feitos os primeiros esforços no sentido de formular de modo permanente e público as normas que antes se revestiam de um caráter bastante mais vago de costume tradicional. A lei escrita, já então entendida como comum a todos e superior a todos, aparece dotada de maior racionalidade e, por isso, sujeita à discussão e modificação.

Mas, salienta Vernant, “nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida como sagrada”³⁶. Portanto, o chamado “período dos legisladores” opera, ainda, no registro da religião dada pela poesia. Também no dizer de Barker, “a atividade política dos legisladores históricos da Idade de Sólon seguia a inspiração délfica”³⁷. É inconteste que Sólon, antes de ser legislador, era poeta, um poeta-legislador, muito embora não

³³ Sobre o significado inicial deste termo, Mossé diz que: “[...] il n’a pas un sens juridique aussi précis et rigoureux qu’une telle définition laisserait supposer. En effet, il s’applique aussi bien aux pratiques et coutumes de caractère moral ou religieux qu’aux dispositions législatives proprement dites” (MOSSÉ, Claude. *Dictionnaire de la civilisation grecque*. Paris: Éditions Complexe, 1998, p. 344).

³⁴ Vejamos a lição de Gernet sobre o sentido que o termo adquiriu ao longo de seu desenvolvimento, até as obras de Platão e Aristóteles: “[...] il y a là un domaine que la cité reconnaît, une attribution définie par la ‘loi’, par le *nomos*, qui est règle impérative émanant de la collectivité et qui est aussi bien, étymologiquement, principe de répartition. Car c’est toute une histoire sociale et religieuse qui est évoquée ici; et dans les destinées du mot *nomos*, on reconnaît deux états successifs et antithétiques: le thème mythique des *dianomai* ou ‘répartition’ (entre les dieux notamment) suggère un principe de classification et de ‘solidarité mécanique’ par quoi se définit un équilibre entre des *technai*, c’est-à-dire entre ces détenteurs de prestiges magico-religieux dont les *géné* d’Attique prolongent encore le souvenir; à quoi s’oppose, dans le régime de la cité, un principe d’organisation, la loi qui commande et qui subordonne” (GERNET, Louis. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982, p. 290).

³⁵ Cf. HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 38-39.

³⁶ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 57. Mais adiante, narrando uma importante passagem para o direito, atribuída a Sólon, que foi a mudança da compreensão do estatuto do crime de homicídio - tal infração deixou de ser considerada privada e passou a ensejar um ajuste de contas entre *gene*, transformando-se em “universal” a condenação e sua decorrente expiação - reitera o historiador: “Não se poderia conceber o direito fora de um clima religioso” (p. 85).

³⁷ BARKER, Sir Ernest. *Teoria política grega: Platão e seus predecessores*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978, p. 69.

deixe de ser relevante registrar que ele, tendo se destacado no seu aspecto de legislador, fez essa figura avançar sobre aquele domínio amplo de temas de que cuidava, até então, o “puro” poeta (Homero, por exemplo): uma mudança sutil de nomenclatura, mas ainda assim importante, pelo menos porque Platão pode aproximar tais figuras e dotá-las da mesma dignidade, por assim dizer, no supracitado excerto do *Banquete* (esse é o dado que nos importa aqui). De toda maneira, a gama de matérias a que passaram a se dedicar os legisladores era aquela que antes estava a cargo dos poetas. O direito em Sólon contém leis que regulamentam as relações civis, comerciais e, também, o culto dos antepassados e outros temas da religião³⁸.

Conhecidas, em apertada síntese, as características básicas e a evolução cronológica do direito no decorrer do período homérico grego, importa a partir daqui nos voltarmos um pouco para os seus fundamentos. Acerca disso, o que já restou assinalado é que as suas primeiras manifestações surgiram como uma parte da religião ditada pelos poetas. O que, porém, significa isso? De onde vem a poesia e, portanto, o direito?

Seria a lei (*nomos*), em última instância, fruto da inventividade do gênio de homens notáveis da estirpe de Sólon ou Licurgo? Ou viria a lei antiga do sufrágio popular? A resposta à última pergunta é evidentemente negativa, pois como é notório a democracia surgiu apenas em período bastante posterior ao da ocorrência da *polis*, no início do século V; tampouco foi criação dos poetas políticos referidos, a quem se atribuía tão somente a sua tradução. Começamos a encontrar a trilha que nos levará à solução desta dúvida quando lembramos que a lei era tida como algo muito antigo e imutável, coetâneo do surgimento da própria cidade. Não podemos nos apressar e imaginar, com essa pista, que o inventor da lei seja o fundador da cidade. Dando um passo para trás, partindo dessas visões e aprofundando a investigação em direção ao passado é que podemos descobrir, ainda que não de modo preciso, quem é tido como o verdadeiro autor da lei antiga. Valhamo-nos, para expor este achado, do magistério de Coulanges:

Quando noutro lugar falamos da organização da família e das leis gregas ou romanas reguladoras da propriedade, da sucessão, do testamento e da adoção, observamos então como essas leis correspondiam exatamente, no

³⁸ Cf. COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 202.

tempo, às crenças das antigas. Se fizermos confronto entre essas leis e a equidade natural, várias vezes as encontraremos contradizendo essa equidade, e torna-se evidente não ser no conceito do direito absoluto nem no sentimento do justo que devemos ir procurá-las. Mas coloquemos essas mesmas leis em face do culto dos antepassados e do lar, comparemo-las com as diversas prescrições da religião primitiva, e reconheceremos estarem elas em perfeita concordância com tudo isso.³⁹

Assim, não foi com um exame da consciência ou com a verificação de que uma ou outra ocorrência era justa ou injusta que teve gênese a lei antiga. Esta, na realidade, como que se apresentou por si própria ao homem, enquanto produto direto e necessário da crença. A lei era “a própria religião, aplicada às relações dos homens entre si”⁴⁰ e, assim sendo, o autêntico legislador era o deus, era a crença religiosa que o homem portava. O direito era integralmente tributário do caráter sagrado da ancestralidade. Para concluir essa análise mediante o paradigma de uma nomenclatura moderna, poderíamos dizer, com Weber, que a lei grega pré-filosófica expressou um tipo de dominação “tradicional”, “cuja legitimidade repousa na crença na santidade de ordens e poderes tradicionais (‘existentes desde sempre’)”⁴¹.

O nascimento da filosofia: a figura do filósofo⁴²

³⁹ COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 204-205.

⁴⁰ COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 205.

⁴¹ WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 148.

⁴² Deixa-se de abordar na sequência o movimento da sofística. É certo que na época de Platão tal movimento já representava uma alternativa à poesia tradicional como paradigma dos gregos. Segundo o protagonista homônimo declara em *Protágoras*, de Platão, a arte da sofística consiste na capacidade de tomar boas decisões em relação às questões domésticas, para poder governar a própria casa do melhor modo possível, e em relação às questões institucionais, para se tornar o mais eficiente gestor dos negócios do estado pela palavra e pela ação (Cf. PLATÃO. *Protágoras*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1973, p. 34, [318e-319a]). Muito embora o uso prevalente da razão a aproxime da filosofia de alguma maneira, a sofística serviu-se do *logos* sobretudo para mostrar e valer-se do poder retórico da palavra, e não para analisar diretamente as normas da vida moral. De todo modo, é digno de nota que tudo o que se vier a falar sobre o questionamento do esquema grego tradicional com base na razão teve a contribuição deste movimento, que foi corresponsável pelo desenvolvimento do discurso racional. Ademais, importa registrar que, principalmente por comungarem do uso do *logos*, não é incomum haver confusão, aos olhos da sociedade civil, entre as figuras do filósofo e do sofista. Prova disso é a peça *As nuvens*, em que Aristófanes retrata Sócrates como quem torna “forte” o discurso “fraco”, típica definição do sofista. Muito embora este trabalho focalize predominantemente as relações entre a filosofia e a poesia, veremos, de passagem, que o projeto político de Platão também teve que se preocupar em superar a sofística (notadamente no livro X das *Leis*). Vejamos, como exemplo, uma descrição - ainda que, no traço de Aristófanes, um tanto quanto caricatural - da postura do sofista que Platão busca combater: “Como é doce conviver com ideias novas e engenhosas, e poder desprezar as leis estabelecidas! [...] convivo com

Como nasce a filosofia? A primeira frase da *Metafísica* de Aristóteles abre uma pista para que se possa formular uma resposta para esta indagação: “Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento”⁴³. Ou seja, o que motiva o desejo de conhecer é a natureza humana. A natureza, e isso será visto mais detalhadamente adiante, é a substância de algo, ou aquilo em que a coisa realmente consiste. Portanto, para Aristóteles, é sua própria essência que move o homem a conhecer⁴⁴. Ele prossegue:

É por força de seu maravilhamento que os seres humanos começam agora a filosofar e, originalmente, começaram a filosofar; maravilhando-se primeiramente ante perplexidades óbvias e, em seguida, por um processo gradual, levantando questões também acerca das grandes matérias, por exemplo, a respeito das mutações da lua e do sol, a respeito dos astros e a respeito da origem do universo.⁴⁵

Mas o que é, propriamente, a filosofia? A referência às suas origens feita por Aristóteles nos abriu um caminho para enfrentar essa dúvida, na medida em que associou essa atividade com o homem que começa questionando racionalmente obviedades e, paulatinamente, ascende às “grandes matérias”. Nada obstante, antes de reconhecer o que é a filosofia desde as suas próprias descobertas, ou seja, desde os seus objetos (em especial a *physis*, de que trataremos adiante), analisemos o comportamento exterior e, depois, a alma daquele “que se maravilha e está perplexo”⁴⁶ perante o mundo. Esse exame nos será útil para que possamos, posteriormente, distinguir o “espírito” do filósofo do “espírito” dos homens de comportamento comum ou ordinário, aqueles que viviam sob a poesia grega tradicional, e verificar como se dá a interação entre ambos.

Em vista deste fim, valhamo-nos a princípio daquele que é tido como o primeiro texto de Platão, a *Apologia de Sócrates*. Essa obra, e notadamente o episódio do oráculo em Delfos⁴⁷, que concentra o seu núcleo teórico, pode ser vista como uma

hábeis sentenças, palavras e pensamentos, e creio que posso provar que é justo castigar o pai” (ARISTÓFANES. “As nuvens”, in *Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 226-227).

⁴³ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: EDIPRO, 2006, p. 43, [980a22].

⁴⁴ Cf. MARÍAS, Julián. *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 5.

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: EDIPRO, 2006, p. 57-58, [982b12-18].

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: EDIPRO, 2006, p. 58, [982b18].

⁴⁷ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 71-76, [20c-23b].

espécie de “manifesto filosófico” do socratismo, eis que expõe de modo exemplar no que consiste o modo de agir do mestre de Platão. Remontemos, pois, os principais pontos de tal cena.

Sócrates, após ser comunicado de uma mensagem da Pítia, a sacerdotisa que fala em nome do deus Apolo⁴⁸, segundo quem ninguém seria mais sábio do que ele, e sem conseguir desvendar este anúncio que, assim, constitui-se em um enigma - porque era oposto ao saber que tinha sobre si próprio, qual seja o de que não era sábio - decide-se por promover uma investigação que lhe permita refutar o adivinhado. Segundo a narrativa platônica, refletiu Sócrates:

O que é que o deus está dizendo, e o que é que está falando por enigma?
 Pois bem sei comigo mesmo que não sou sábio - nem muito, nem pouco.
 O que ele está dizendo então, ao afirmar que sou o mais sábio?
 Certamente não está mentindo, pois para ele não é algo lícito.⁴⁹

Aqui se tem a primeira ação significativamente marcante do filósofo, que se desdobra em uma perspectiva até então inédita do ponto de vista conceitual e existencial: ainda que “a muito custo”, de plano, Sócrates dá prevalência à sua convicção interior, restando prejudicado, pelo menos a princípio, o enunciado exterior; mas a grande novidade à qual se pode atribuir o referido alto custo advém de se assumir tal postura sabendo que não se trata de enfrentar qualquer proposição, mas a proposição de um deus, isso em uma sociedade na qual, como vimos, a religião, dada pela poesia, determina integralmente a vida humana, oferecendo ao indivíduo desde princípios explicativos do sentido mais geral de sua existência até regras comezinhas para o seu comportamento cotidiano.

⁴⁸ Apolo é o deus da música, da poesia, da eloquência, da medicina, dos angúrios e das artes. Preside os concertos das nove musas; com elas, digna-se a morar nos montes Parnaso, Hélicon e Píero, às margens do Hipocrene. Não inventou a lira, recebeu-a de Mercúrio; mas como tem habilidade em tocá-la, encanta com seus harmoniosos acordes os festins e as reuniões dos deuses. Apolo desfruta de uma juventude eterna, possui o dom dos oráculos e inspira as Pitonisas, ou suas sacerdotisas, em Delos, Tênedos, Claro, Pátaros, Delfos sobretudo e também em Cumos, na Itália (Cf. COMMELIN, Pierre. *Mitologia grega e romana*. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 35-36).

⁴⁹ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 73, [21b-c]. Afirmar que o deus não pode mentir é algo que a nós modernos pode soar trivial, mas que representa, em face do padrão religioso poético, uma grande inovação.

Conferindo efetividade à sua resolução, Sócrates volta-se para uma investigação - relembre-se, visando provar que o deus estava errado - cujo “método” eleito é o de estabelecer diálogo com os homens que, então, pareciam ser sábios (por exemplo: poetas e políticos); com isso o filósofo esperava, simplesmente, que informaria o seguinte ao oráculo, encerrando a discussão: “este aqui é mais sábio do que eu, e você afirmava que era eu...”⁵⁰. Ocorre que no decorrer de sua pesquisa ele descobre, contra suas expectativas, que aqueles que pareciam ser sábios - para os outros e para si próprios - não o eram realmente. Com efeito, a sabedoria superior de Sócrates consiste nisto: em não imaginar saber aquilo que não sabe. A título de exemplo, vejamos como se deu o seu engajamento perante o poeta:

Depois dos envolvidos com a política, me dirigi aos poetas (aos das tragédias, aos dos ditirambos e aos restantes), para que aí sim eu viesse a me pegar em flagrante - como sendo mais ignorante que eles. Tomando então seus poemas, aqueles que me pareciam mais bem realizados, eu lhes perguntava o que estavam dizendo, para que ao mesmo tempo aprendesse também algo com eles. Tenho vergonha, varões, de lhes dizer a verdade... Porém devo falar! A bem dizer, por pouco todos os circunstantes teriam falado melhor do que eles sobre as coisas que eles próprios tinham poetado!

Em pouco tempo então também a respeito dos poetas percebi isto: que não era por sabedoria que poetavam o que poetavam, mas por uma certa natureza e inspirados, tal como os adivinhos divinos e os proferidores de oráculos, pois também esses dizem muitas e belas coisas, mas nada sabem do que dizem. Os poetas me mostraram passar também por uma situação assim. Ao mesmo tempo, percebi que eles, por causa da poesia, pensavam ser os mais sábios dos homens também nas demais coisas - nas quais não eram! Saí então também daí pensando me destacar [...].⁵¹

Este momento da *Apologia de Sócrates* concentra a gênese do debate acerca das noções de ser e parecer, que atravessa a história da filosofia⁵². Mas, informar que é

⁵⁰ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 73, [21c].

⁵¹ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 74-75, [22a-d].

⁵² A bem dizer, o problema já havia sido colocado, mesmo que de modo embrionário, por Parmênides. Seu poema é dividido em três partes: na abertura, o filósofo se vê diante da deusa que lhe promete revelar a verdade; a segunda parte consiste no próprio caminho da verdade; o encerramento da obra conta com a exposição do caminho da opinião. Vejamos um expressivo trecho do segundo momento: “E agora vou falar; e tu, escuta as minhas palavras e guarda-as bem, pois vou dizer-te dos únicos caminhos de investigação concebíveis. O primeiro (diz) que (o ser) é e que o não-ser não é; este é o caminho da convicção, pois conduz à verdade. O segundo, que não é, é, e que o não-ser é necessário; esta via, digo-te, é imperscrutável; pois não podes conhecer aquilo que não é - isto é impossível -, nem expressá-lo em

Platão, na sua *Apologia de Sócrates*, quem coloca esta distinção em voga, de modo razoavelmente formulado, pela primeira vez, implica reconhecer algo nada trivial: que se esses conceitos estavam antes presentes na sociedade grega, por certo não estava instalada essa dissociação entre eles.

De fato, até então, o critério para conferir certa qualidade a alguém era fundamentalmente externo ao indivíduo: bastava haver uma impressão geral a respeito, um acordo das opiniões correntes ou uma reputação, de modo que o parecer ser algo equivalia a ser realmente este algo. Neste quadro, a identidade de um indivíduo ou de um objeto não é independente do julgamento que os outros fazem a seu respeito; pelo contrário, é a avaliação dos outros que constitui as identidades. Assim é que o esforço esperado do homem que quisesse ser reconhecido como sábio, por exemplo, estava em construir uma imagem a esse respeito, produzir nos outros uma opinião na qual estes atribuem a ele esta qualidade, a sabedoria. Mesmo Sócrates, não nos esqueçamos, considerava os que aparentavam ser sábios como sendo verdadeiramente sábios, tanto que se inclinou a buscar neles a prova suficiente para refutar a adivinhação divina: entrevistando esses indivíduos que, sendo reconhecidos como sábios, fatalmente seriam sábios, Sócrates chegou a acreditar que justamente colheria um documento provando que era sábio quem parecia sê-lo.

Então, no movimento que segundo o planejado autorizaria o filósofo a rebater o dito oracular, validando-se o resultado esperado de antemão após a investigação de diversos sábios, dá-se uma reviravolta e acaba por surgir a oportunidade de se conciliar a verdade interior - e portanto subjetiva: Sócrates sabe que não é sábio - com a verdade divina - e portanto objetiva: ninguém entre os homens é mais sábio que Sócrates -, haja vista que se descobre que a consciência da sua quase total ignorância sobre o que é belo e bom (*kalos kai agathos*)⁵³ é o máximo de sabedoria possível para os seres humanos.

palavra” (PARMÊNIDES. “Fragmento 2”. In: BORNHEIM, Gerd [organizador]. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, sem data, p. 54-55).

⁵³ Quando Sócrates fala que conhece a sua própria ignorância, que sabe nada saber, ele não está se referindo a questões de técnica (como, por exemplo, a arte da marcenaria). Ele está se referindo, sim, ao tipo considerado ideal de homem grego: aquele que era “belo e bom” (*kalos kai agathos*). A bondade, aqui, é entendida como a beleza transportada para o campo moral, de modo que a expressão tem principalmente o sentido de carregar valores, de apontar para o que é o bem ou a virtude.

Na narrativa de Platão, Sócrates vê nesta ocorrência uma espécie de chamado do deus para que ele mostre aos demais homens aquilo que ele percebeu, e então seu caminho passa a ser revestido de novo significado: de herege questionador do deus, ele se transforma no seu maior servo e os seus interlocutores, supostos sábios de outrora, de meios de prova do erro do anúncio divino, passam a alvos prioritários de sua investigação. Ante esse evento, ele percebe que sua missão deve ser justamente a de submeter os indivíduos à realidade, ao reconhecimento do seu não-saber, denunciando a farsa das aparências exteriores, que não podem mais se confundir com o ser. Quanto à piedade de Sócrates, importa registrar, é evidente que ela é qualificada, por assim dizer; tem uma marca que a distingue da piedade tradicional, qual seja a de que é sustentada pela razão (*logos*) - e não uma submissão automática, imediata, do que é dado⁵⁴.

Em suma, Sócrates se depara com um mundo em que as opiniões são tidas como a verdade mesma. Ele próprio, aliás, por algum tempo operou dentro deste paradigma: não nos esqueçamos que seu plano original para superar o deus supunha que fossem sábios os que pareciam ser sábios. A mudança que ele promove com base na proeminência da razão (*logos*), que é uma das marcas do socratismo, prima pela crítica dos padrões exteriores de julgamento e a recusa das opiniões enquanto representativas da verdade do ser, exigindo como contrapartida uma postura de permanente exame, interrogação, investigação e, quando oportuno (como no caso das entrevistas com os que pareciam, mas não eram sábios), refutação.

Subvertendo a medida usual de hierarquização das partes da virtude vigente, o filósofo afirma ser vergonhoso militar em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), mas não só, pois ele caracteriza assim também, “negativamente”, a

⁵⁴ Vejamos um comentário de Bolzani Filho a respeito deste célebre episódio tal qual narrado por Platão: “O episódio oscila, talvez inevitavelmente, entre apontar para a atitude da investigação refutativa e interrogativa como uma consequência dos acontecimentos gerados pela resposta oracular, e partir da existência prévia de um filósofo já conhecido por sua atitude filosófica questionadora, tal como a observamos em alguns diálogos. Mas não se deve concluir disso que estamos diante de uma ‘contradição’ ou algo do gênero. Isso seria perder de vista que não se trata aí exatamente de produzir um argumento de defesa do filósofo. A função do episódio é proporcionar ao leitor uma trajetória que é também existencial, que envolve a situação mesma de Sócrates em face dos homens e do divino. Trata-se, a bem dizer, de um processo de autoconhecimento que é, ao mesmo tempo, de reconhecimento” (BOLZANI FILHO, Roberto. “Imagens de Sócrates”, in *Ensaaios sobre Platão*, p. 22-23. 2012. 131 folhas. Tese [Livre-docência] - Universidade de São Paulo).

corrida atrás da fama e da honra - tão homenageadas por Homero. A virtude está, antes, na militância “em favor da reflexão, da verdade e da alma”⁵⁵.

Caracterizado o comportamento exterior do filósofo, é justamente por meio de um exame de sua alma, de como é esse indivíduo interiormente, que se pode vislumbrar por que ele se porta conforme narramos. Para isso podemos recorrer ao texto da *República*, particularmente ao seu livro IX, no qual Platão fornece uma imagem bastante expressiva de quais são e como estão dispostos os elementos da alma e, com isso, conceber como se encaminham as diferentes composições entre tais elementos no homem, ou seja, como é a alma do filósofo e no que ela se distingue da alma dos demais tipos de homem. Vejamos:

- Pois bem! Modela a imagem de um animal que seja de muitas cores e muitas cabeças, tanto de animais mansos como de animais selvagens, dispostas em círculo, e que seja capaz de mudar essas formas tirando de si mesmo todas essas formas.

- Isso, disse, é trabalho para um hábil artista! Mesmo assim, já que o pensamento é mais moldável que a cera ou coisa semelhante, eis que já está modelada.

- Pois bem! Modela outras formas, a de um leão e a de um homem! Que a primeira seja maior e a segunda fique em segundo lugar.

- Isso, disse, é fácil, e elas já estão modeladas...

- Pois bem! Reúne essas três formas numa só, de modo que as três fiquem bem juntas umas às outras.

- Já estão juntas, disse.

- Modela para elas, pelo lado de fora, a forma de um só ser, a do homem, de forma que para alguém não capaz de ver-lhe o interior, mas apenas de ver o envoltório exterior, pareça um único animal, um homem.

⁵⁶

Segundo Platão, pois, o elemento com maior presença na alma do homem é o concupiscente ou desejante (os animais em círculo), seguido pela impetuosidade ou impulso (o leão) e por uma diminuta⁵⁷ racionalidade (o homem). O que diferencia a alma do filósofo da alma dos outros homens é que nele a parte racional, com o auxílio da parte impulsiva, domina a parte desejante e preside o indivíduo. O homem comum, por outro

⁵⁵ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 89, [29e].

⁵⁶ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 374, [588c-e].

⁵⁷ Ainda que nesta imagem apareça como o elemento com menor presença na alma humana, é certo que para Platão, ao menos em tese, a razão pode, potencialmente, ser desenvolvida.

lado, alimenta a parte desejante de sua alma, e também a impulsiva, ao passo que deixa a parte racional “passar fome”.

Para se realizar como tal, assim, o filósofo enfrenta oposições de duas ordens: interior, já que se ele não é feito de pura razão, mas também de ímpeto e desejo, terá que se esforçar para que a razão possa efetivamente comandar o seu ser⁵⁸; e social, já que ele terá de conviver, no cotidiano da *polis*, com uma maioria de pessoas cujo ordenamento da alma é diferente do seu⁵⁹. O seguinte trecho destacado da famosa alegoria da caverna (livro VII da *República*) nos dá uma mostra de como o desenvolvimento filosófico pode ser penoso individualmente (mesmo para alguém cuja alma esteja predisposta a isso):

Imagina homens que estão numa morada subterrânea, semelhante a uma furna, cujo acesso se faz por uma abertura que abrange toda a extensão da caverna que está voltada para a luz. Lá estão eles, desde a infância, com grilhões nas pernas e no pescoço de modo que fiquem imóveis onde estão e só voltem o olhar para a frente [...]. Observa agora, disse eu, como seria para eles a libertação dos grilhões e a cura da ignorância, se isso lhes ocorresse de forma natural. Sempre que um deles fosse liberado do dos grilhões e obrigado a pôr-se de pé de repente, a virar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, tudo isso o faria sofrer [...] se alguém o obrigasse a olhar para a própria luz, não sentiria doerem-lhe os olhos [...] será que ele não sofreria dores [...] e quando chegasse até a luz, com os olhos ofuscados pelo fulgor, nada seria capaz de ver [...]. Seria preciso, creio, que se habituasse [...].⁶⁰

⁵⁸ Mesmo aqueles espíritos que têm competência para o domínio e uso da razão experimentam, por vezes, alguma necessidade de satisfazer a parte desejante ou sensível da alma. Poucos são os que se comprazem tão somente com o “espetáculo da verdade”. Goethe, em uma bela passagem de *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, retrata o seu personagem principal nesse mesmo sentido; na cena, ao abordar a relação de Meister com as marionetes, podemos razoavelmente supor que se está, no fundo, a falar da vida como um todo, particularmente dessa espécie de ambiguidade que muitos carregamos, buscando satisfazer ora a parte racional, ora a parte sensível de nossas almas. Vejamos: “Se na primeira vez eu havia desfrutado a alegria da surpresa e do espanto, na segunda vez foi grande o prazer em prestar atenção e investigar. Interessava-me descobrir como tudo aquilo funcionava. Que os bonecos não falavam por si próprios, já dissera a mim mesmo na primeira vez; que tampouco se moviam sozinhos, também já suspeitava; mas, por que tudo aquilo era tão lindo, por que pareciam falar e mover-se por si mesmos e onde poderiam estar as luzes e as pessoas? Eis os enigmas que me inquietavam tanto mais quanto mais desejava estar ao mesmo tempo entre os encantadores e os encantados, tomar parte em segredo naquilo e, como espectador, desfrutar o prazer da ilusão” (GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 36).

⁵⁹ Veremos adiante como este relacionamento é complicado.

⁶⁰ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 267-269, [514a-516c].

Ora, para Platão, a conversão à filosofia é tão difícil quanto rara. No livro VI da *República*, temos Sócrates conversando com Gláucon sobre essa matéria em alguns momentos:

Uns são filósofos, Gláucon, disse eu, e outros não... Embora a discussão tenha durado muito, foi a custo que ficou evidente quem são uns e quem são os outros [...] as qualidades que convêm a eles são: coragem, magnanimidade, facilidade para aprender, memória [...] Uma natureza tal que conte com todos os pré-requisitos que são exigidos de quem vai ser um filósofo perfeito surge poucas vezes entre os homens e em pequeno número [...] Que a multidão seja filósofa, disse eu, é impossível.⁶¹

Pensa nisto! É provável que tenhas poucos filósofos... As qualidades da natureza que dissemos que eles deviam ter poucas vezes coexistem num mesmo espaço e, na maioria das vezes, ficam dispersas.⁶²

Aliás, é tão fortuita a existência de um filósofo entre os homens que Platão se refere a ele quase que como se se tratasse de um semideus: “[...] o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, torna-se ordenado e divino na medida do possível para um homem”⁶³.

De fato, a realização da vida do filósofo é a realização de um destino absolutamente excepcional, que se cumpre como que em sentido contrário ao devir humano. Vale encerrar essas considerações com um parêntesis para registrar como na modernidade houve - para usar a célebre expressão de Espinosa - uma reforma do entendimento⁶⁴ a respeito desse tema. Para Kant, por exemplo, são iluministas aqueles que se emancipam a si próprios mediante o uso autônomo da razão, modo este de se portar que ele exorta todos os homens a seguirem⁶⁵. Se ele de fato crê que todos podem fazê-lo, então, segundo Kant, todos os homens podem ser, ao menos em tese, filósofos.

⁶¹ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 225-239, [484a-494a].

⁶² PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 251, [503b].

⁶³ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 248, [500d].

⁶⁴ Cf. ESPINOSA, Bento de. *Tratado da reforma do entendimento*. Lisboa: Edições 70, 1999.

⁶⁵ Diz Kant no artigo “Resposta à pergunta: que é esclarecimento?”: “Esclarecimento [*aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento” (KANT, Immanuel. *Textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 72).

O nascimento da filosofia: a descoberta da natureza (*physis*)

Razoavelmente considerados o modo de ser e a ordenação da alma filosófica, insta que nos detenhamos, agora, sobre a descoberta constitutiva da filosofia - já insinuada quando se examinou a *Apologia de Sócrates* -, aquilo que a permitiu de fato forjar essa atitude filosófica descrita, bem como, por exemplo, os pares de noções parecer e ser e opinião e verdade⁶⁶ - pares de noções que, de resto, se para nós modernos expressam tensões razoavelmente inteligíveis, comprovam que esse pensamento elaborado há mais ou menos dois milênios e meio, de um jeito ou de outro, prosperou.

Pois bem. Aristóteles explica que os primeiros filósofos, os chamados pré-socráticos, foram físicos (*physikoi*)⁶⁷: descobriram e lidaram com a natureza (*physis*), termo que não devemos tomar aqui na acepção moderna, que tende a relacioná-lo com as ciências, com algo submissível ao poder humano e passível de ser posto à sua disposição ou, vale dizer, com o que se domina pela técnica.

Na Grécia antiga a palavra *physis* designa algo que compreende pelo menos a lógica, a ética e a própria física tal como essa disciplina é encarada hoje. Quando se fala em *physis*, fala-se no processo de surgir e desenvolver-se, fala-se na fonte originária das coisas, naquilo que subjaz à experiência sensível que nós, homens, podemos ter no mundo. Se a descoberta da natureza é a tarefa de largada da filosofia⁶⁸, o aprofundamento do fator de discriminação que se extrai desta descoberta é o que propicia o seu avanço. Diz Burnet:

Dans le langage philosophique grec, *physis* désigne toujours ce qui est primaire, fondamental et persistant, par opposition à ce qui est secondaire, dérivé et transitoire; ce qui est “donné” par opposition à ce qui est “fait” ou devient.⁶⁹

⁶⁶ No livro V da *República*, Platão dedica-se a distinguir o conhecimento verdadeiro da opinião.

⁶⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: EDIPRO, 2006, p. 49-59, [983a23-987a30].

⁶⁸ Cf. STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 71.

⁶⁹ BURNET, John. *L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot, 1952, p. 13.

Platão assevera na *República* que a marca do filósofo é justamente a aptidão para conhecer o que se acabou de definir como natureza: “[...] são filósofos os capazes de chegar àquilo que, do mesmo ponto de vista, é sempre o mesmo, e não são filósofos os que ficam vagando no meio do que é múltiplo e variável”⁷⁰.

Através de um contraste retrospectivo podemos ter uma melhor noção do significado do aparecimento da possibilidade de se separar o que é primeiro, fundamental, persistente no tempo ou dado do que é secundário, derivado, transitório ou construído - em resumo, distinguir entre o que é do registro da natureza (*physis*) e o que é do registro da convenção (*nomos*). Antes da descoberta da natureza, expõe Strauss:

[...] não se fazia qualquer distinção fundamental entre costumes e modos que são sempre e em toda a parte os mesmos e os costumes e modos que variam de tribo para tribo. O modo dos cães é ladrar e abanar a cauda, a menstruação é o modo das mulheres, as loucuras feitas por loucos é o modo dos loucos, tal como não comer porco é o modo dos judeus e não beber vinho é o modo dos muçulmanos.⁷¹

Ora, a constatação da aludida diferença entre a natureza (*physis*) e a convenção (*nomos*) é suficiente da perspectiva do filósofo para colocar tudo o que é deste último domínio em xeque. A qualidade especial daquilo que pode ser dito natural resulta de sua absoluta imutabilidade, testada pela razão (*logos*) por meio de investigações (*skepsis, zetesis*), a qual por vezes pode até ser confirmada pela experiência sensível (mas que disto, em definitivo, não depende). De outro lado, vimos, a autoridade que se conferia até então às normas era caracterizada basicamente pela obediência automática do que se lhe era imposto pelo ancestral. Para o homem grego tradicional, a lei boa era boa simplesmente por ser a mesma que era transmitida pelos seus antepassados através das sucessivas gerações; isso bastava para que ela fosse reconhecida e seguida por todos.

As determinações da natureza são incontornáveis, necessárias. Por exemplo: posso achar que a mortalidade é algo bom e justo, ou ruim e injusto - nada disso afetará, contudo, o fato de que todos, inclusive eu, iremos morrer. De outra feita, é múltiplo e

⁷⁰ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 225, [484b].

⁷¹ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 72.

variável, entretanto, o modo com que se lida com os corpos daqueles que morrem antes de nós - isso está, pois, no domínio da convenção. Vejamos a descrição que Heródoto faz do experimento conduzido por Dario a respeito disso:

Um dia, Dario, fazendo vir à sua presença alguns gregos submetidos ao seu domínio, perguntou-lhes por que soma de dinheiro se decidiriam a comer os cadáveres de seus pais. Todos declararam que jamais fariam tal coisa, qualquer que fosse a quantia que lhes oferecessem. Mandou chamar, em seguida, os cários, habitantes da Índia, acostumados a comer os pais, e perguntou-lhes, na presença dos gregos, quanto queriam para queimar os pais depois de mortos. Os indianos, horrorizados com a proposta, pediram-lhe para não insistir numa linguagem tão odiosa.⁷²

O relato mostra que não apenas que existem diferentes leis que tratam dessa matéria, mas também que tais leis podem ser contraditórias⁷³. Com efeito, a história contada por Herodoto é boa, especialmente, por um outro motivo: ela revela o extremo desconforto que o homem comum experimenta quando vê questionada a sua norma.

Se um filósofo, observando o estado de coisas narrado, diria que a princípio nenhuma das normas é necessariamente melhor do que a outra, pois ambas parecem calcadas apenas na tradição imemorial da religião de cada uma das comunidades, não expressando nenhum tipo de vínculo racional com a natureza, da perspectiva de qualquer membro não filósofo de um dos povos a posição seria decerto diversa. É o que expõe o próprio Heródoto:

Se se propusesse a todos os homens escolher entre todas as leis instituídas nos diversos países as que melhor lhes parecessem, de certo que, após um exame minucioso, cada qual se decidiria pelas de sua própria pátria, de tal modo estão os homens persuadidos de que não existem leis mais belas do que as deles.⁷⁴

⁷² HERÓDOTO. *História*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 225.

⁷³ A existência simultânea de duas normas como essas em um mesmo sistema jurídico geraria o que chamamos de antinomia.

⁷⁴ HERÓDOTO. *História*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 225. No mesmo sentido, veja-se o que diz Nietzsche: “Este sinal eu vos dou: cada povo fala a sua língua do bem e do mal: o vizinho não a entende. Ele inventou para si sua língua, nos costumes e nos direitos” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 48). Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 85, [681c].

Essa divergência nos dá a ver que o aparecimento da filosofia não configura apenas um evento intelectual, como se se estivesse em um ambiente de debates onde uma nova teoria é apresentada. Quando esse uso apurado do *logos* chega à *polis*⁷⁵ e começa a reverberar na prática de alguns indivíduos exsurge o aludido desconforto para a grande maioria de pessoas que, como visto, não é guiada pela razão, mas pela sensibilidade e pelo impulso, e cujo entendimento do direito é o de que as normas boas - e que, portanto, devem ser cumpridas - são aquelas dadas pela sua ancestral tradição. O problema é que tal desconforto traduz-se em uma violenta reação: lembre-se de como Heródoto descreveu as respostas de gregos e indianos quando confrontados com costumes diferentes dos seus - afirmavam que jamais teriam a conduta do outro, reputando-a de odiosa.

A condenação à morte de Sócrates é o exemplo mais famoso da violenta oposição da cidade à filosofia. Para ficar em uma outra ocorrência relativa ao culto dos mortos, de que falávamos, veja-se o que conta Coulanges:

Não nos devemos surpreender quando vemos os atenienses a mandarem matar aqueles generais que, depois de uma vitória no mar, negligenciaram o enterramento dos seus mortos. Estes generais, discípulos dos filósofos, talvez já distinguíssem entre alma e corpo, e, deste modo, por não acreditarem que a sorte de uma estivesse presa à do outro, teriam assim pensado que ao cadáver tanto importaria decompor-se na terra como na água. Não tinham portanto querido arrostar com a tempestade só pela vã formalidade de recolher e enterrar os seus mortos. Mas a multidão, mesmo em Atenas, presa da velha tradição, imediatamente vem acusar estes mesmos generais de impiedade, e fá-los morrer.⁷⁶

⁷⁵ Lembre-se que isso remonta a sofística; a filosofia recrudescer essa prática e a volta não só contra os valores exaltados na poesia homérica, mas também contra o convencionalismo dos sofistas.

⁷⁶ COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 11. Segundo Strauss: “A forma originária de se duvidar da autoridade e, por conseguinte, a orientação originária que a filosofia tomou, ou a perspectiva a partir da qual se descobriu a natureza, foram determinadas pelo carácter originário da autoridade. O pressuposto de que há uma diversidade de códigos divinos depara-se com dificuldades, já que os diferentes códigos se contradizem. [...] A ideia de que os deuses nasceram da terra não é conciliável de que a terra foi criada pelos deuses. Assim, surge a questão de saber qual é o código recto e qual é a explicação das coisas primeiras que é verdadeira? A autoridade já não é garantia do modo recto; torna-se numa questão em aberto ou no objecto de uma investigação” (STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 75).

O que se nota, portanto, é que a primeira forma da filosofia é uma espécie de solipsismo: o filósofo se basta nas suas pesquisas e permanece alheio e indiferente aos reflexos que sua atividade causa na *polis* onde vive. Caracterizada pela soberba (*hybris*) da razão, não entende a origem e a ordem do universo como dados da religião presente na poesia: tais temas passam a merecer um exame que termine em uma resposta qualificada, sem mistério, publicamente inteligível e reconhecível. Por exemplo: nas *Nuvens*, Aristófanes retrata Sócrates dando uma explicação puramente mecânica para as trovoadas, cuja causa não é mais atribuída à vontade de Zeus⁷⁷, algo muito diferente daquilo que consta dos mitos da poesia tradicional.

Por não se importar com terceiros, o filósofo esquece que colocar em dúvida os deuses da cidade é colocar em dúvida todas as leis da cidade, eis que aqueles garantem essas no esquema tradicional. A filosofia surge mostrando que aquilo que a comunidade política pratica e aquilo em que ela acredita, realmente, não possui qualquer fundamento que a razão possa reconhecer; que, ademais, para além - e acima - do que é primeiro para nós, das nossas convenções (*nomoi*), existe o que é primeiro por natureza (para a filosofia, a natureza é a norma superior). Mas esse questionamento reiterado do valor do ancestral pela filosofia gera um grave curto-circuito na sociedade, que como se anotou contra-ataca violentamente. Strauss expressa bem a delicada situação que o aparecimento da filosofia termina por ensejar:

Philosophy or science, the highest activity of man, is the attempt to replace opinion about “all things” by knowledge of “all things”; but opinion is the element of society; philosophy or science is therefore the attempt to dissolve the element in which society breaths, and thus it endangers society.⁷⁸

A sociedade, pautada pelo ancestral cujo programa não se impõe pela racionalidade, como anotado, vê-se acuada pela filosofia, para quem os poetas e políticos, os expoentes da cultura tradicional, não têm nenhum direito de assumir

⁷⁷ Cf. ARISTÓFANES. “As nuvens” in *Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 193-194.

⁷⁸ STRAUSS, Leo. “On a forgotten kind of writing”, in “*What is political philosophy?*” and other studies. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 221.

posições normativas⁷⁹. E manifesta sua discordância e insatisfação simplesmente aniquilando-a. Isso porque duvidar do fundamento das normas vigentes torna insustentável a vida da sociedade da maneira em que ela mesma se enxerga: aduziu-se acima através da pertinente metáfora de Strauss que fazer isso equivale a retirar o ar em que o homem respira; daí a “justiça” da reação violenta⁸⁰. A lição que podemos aprender ao observar esse filósofo originário, segundo Miranda Filho, é que:

Confiado em seu *logos* (razão), ele se esquece do poder deste *a-logos* (irracional) que é a base da família, da camaradagem, das relações humanas amorosas, em suma, da cidade em seu dia-a-dia. Esquece-se, portanto, de que está à mercê da força, de uma força superior à sua e de que esta força é, por vezes, a *ultima ratio* e como tal o derradeiro argumento (*logos*) da cidade. O fundamento desta força irracional se encontra, é claro, nas profundezas da alma humana; mas também no fato de que a maioria dos homens são, acima de tudo, membros desta comunidade de base, da família como vimos em Aristóteles, e não de uma comunidade de sábios que investigam a natureza a qualquer preço!⁸¹

É impossível que a maioria das pessoas seja filósofa, já anotamos, e portanto é impossível que a maioria das pessoas possa compreender e concordar com ações e posições cuja justificativa tenha lastro apenas na racionalidade. Uma situação narrada no canto XXXI da *Divina comédia* ilustra bem o que se quer com isso dizer. Na cena, Dante e Virgílio descem para atingir o nono círculo do inferno e se deparam com o gigante

⁷⁹ É o que Sócrates procurou demonstrar em sua defesa perante o tribunal, como vimos na *Apologia* de Platão.

⁸⁰ Tal postura talvez pudesse, no limite, segundo o linguajar penal contemporâneo, ser caracterizada como uma espécie de legítima defesa, o que é suficiente para excluir sua ilicitude.

⁸¹ MIRANDA FILHO, Mário. “Politéia e virtude: as origens do pensamento republicano clássico”. In: QUIRINO, Célia Galvão; VOUGA, Claudio; BRANDÃO, Gildo Marçal (organizadores). *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998, p. 27-28. A literatura de Bernhard nos dá mais um testemunho do olhar moderno sobre o tema, bastante distante da compreensão que acabamos de expor. Em *Extinção*, o narrador e protagonista Franz-Josef Murau mostra-se bastante irritado e pouco condescendente em relação à (maioria da) humanidade que não sai da caverna: “[...] já muito cedo havia por assim dizer aberto meus olhos para o resto do mundo, havia chamado minha atenção para o fato de que além de Wolfsegg e fora da Áustria existia algo a mais, algo ainda mais grandioso, algo ainda mais colossal, e que o mundo não consistia, como é costume geral presumir, de uma só família, mas de milhões de famílias, não de um só lugar, mas de milhões de lugares semelhantes, não de um só povo, mas de centenas e milhares de povos, e não de um só país, mas de muitas centenas e milhares de países, que todos, tomados isoladamente, eram os mais belos e os mais relevantes. A humanidade inteira é infinita, com todas as suas belezas e possibilidades, dizia meu tio Georg. Só os imbecis acreditam que o mundo termina onde eles próprios terminem” (BERNHARD, Thomas. *Extinção*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 26-27).

Nemrod, que tenta com eles conversar, mas após proferir algumas palavras, ininteligíveis, Virgílio se dirige a Dante expondo esse problema e eles simplesmente seguem caminhada, ignorando o monstro. Vejamos:

“*Raphael may amech zabi almi*”,
começou a gritar a fera boca,
que doce salmo não daria de si.

E pra ele o meu guia: “Ó alma oca,
cata essa trompa que te desafoga
quando ira ou paixão outra te toca:

encontrarás no teu pescoço a soga
que a amarra, e a acharás, alma confusa,
sobre teu peito onde pendendo joga”.

E a mim, depois: “Ele mesmo se acusa;
ele é Nemrod, por cuja má investida
no mundo uma língua já não se usa.

Larguemos dele e de prosa perdida,
porque pra ele é assim qualquer linguagem
qual pra outrem é a sua, desconhecida”.⁸²

O discurso racional da filosofia é para a sociedade como a fala do gigante para Dante e Virgílio: incompreensível. A natureza da alma da maioria das pessoas não permite que elas compreendam exatamente as razões⁸³ que instruem novas posturas que surgem na cidade; o que dialoga com os homens, sim, são as manifestações exteriores ou sensíveis, que é no fundo o que os pauta. E muitas dessas novas - e filosóficas - posturas contrariam ou infringem as normas ancestrais e colocam em risco a civilização como um todo.

O comediógrafo Aristófanes, na peça *As nuvens*, alerta exemplarmente a filosofia para a crise de valores que o exercício inconsequente da razão encaminhou:

⁸² ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia: inferno*. São Paulo: Editora 34, 1998, p. 207-208.

⁸³ Aponta Nietzsche: “Aquilo que um dia a plebe aprendeu a acreditar sem razões, quem poderia derrubá-lo com razões? E no mercado se convence com gestos. Mas razões tornam a plebe desconfiada” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 275).

com algumas poucas lições de retórica, um jovem podia afirmar a inexistência de deus e justificar a agressão física cometida contra seu pai⁸⁴.

Enfim, o modo inaugural da filosofia fez desmoronar o edifício da poesia grega tradicional, e o vazio resultante mostrou-se nefasto, tanto para a sociedade como para o filósofo. Aquela parece não poder prescindir de princípios claros e sólidos que orientem a sua existência, o seu agir. E é exatamente nisso que a religião incide, pois que organiza e simplifica o mundo, tornando-o algo coerente - ainda que careça de um fundamento racional. Dostoiévski, em uma das mais belas passagens da literatura universal, o episódio do “grande inquisidor”, fala sobre a necessidade de viver sob normas de que padece o homem:

Não há preocupação mais constante e torturante para o homem do que, estando livre, encontrar depressa a quem sujeitar-se. Mas o homem procura sujeitar-se ao que já é irrefutável, e irrefutável a tal ponto que de uma hora para outra todos os homens aceitam uma sujeição universal a isso. Porque a preocupação dessas criaturas deploráveis não consiste apenas em encontrar aquilo a que eu ou outra pessoa deve sujeitar-se, mas em encontrar algo em que todos acreditem e a que se sujeitem, e que sejam forçosamente todos juntos. Pois essa necessidade de convergência na sujeição é que constitui o tormento principal de cada homem individualmente e de toda a humanidade desde o início dos tempos.⁸⁵

O entendimento de Merleau-Ponty sobre o tema vai no mesmo sentido. Discutindo o episódio da condenação de Sócrates, ele diz:

Sócrates acredita na religião e na Cidade em espírito e em verdade - eles acreditavam à letra. Ele e os juizes não estavam *no mesmo plano*. Se se tivesse explicado melhor, teriam compreendido que não procurava novos deuses nem desprezava Atenas: limitava-se a dar-lhes sentido, a interpretá-los. O pior é que esta operação não é tão inocente como isso. É no universo do filósofo que se salvam os deuses e as leis, compreendendo-as, e, para baixar à terra o *plano* da filosofia, foram

⁸⁴ Afirma o personagem Estrepsíades: “[...] Zeus não existe, e no lugar dele agora reina o Turbilhão!” (ARISTÓFANES. “As nuvens”, in *Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 193).

⁸⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*. Volume 1. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 352. É interessante notar como essa profunda necessidade de algum tipo de norma ou orientação exterior conflita em alguma medida o gosto humano pela liberdade, tão reforçado a partir da modernidade (pelo que vimos, pode-se especular, até, sobre um desejo de heteronomia). Este parece ser o sentido da brincadeira de Leminski no poema de *Distraídos venceremos*: “no fundo, no fundo, / bem lá no fundo, / a gente gostaria / de ver nossos problemas / resolvidos por decreto / a partir desta data, / aquela mágoa sem remédio / é considerada nula [...]” (LEMINSKI, Paulo. *Toda poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 195).

justamente precisos filósofos como Sócrates. Para outros, religião interpretada é religião suprimida; a impiedade é o ponto de vista dos outros sobre ele. Indica razões para obedecer às leis, mas ter razões para obedecer é demais; a essas razões outras se opõem e o respeito desaparece. O que esperam dele é o que ele lhes não pode dar: a concordância sem considerações.⁸⁶

Assim é que se a filosofia combate aqueles que pensam ser sábios e de fato não o são, e com base nesse inexistente saber supõem ter o direito de promover e impor normas de comportamento⁸⁷, ela aprende - não sem consideráveis sacrifícios - que não pode se bastar nisso. Então, a filosofia deve aprender a se preservar enquanto minoria, o que equivale a dizer que a filosofia deve respeitar o nível da opinião no qual a sociedade se baseia - mas respeitar opiniões é algo totalmente diverso de aceitá-las como a verdade.

Em suma, a primeira forma de filosofia - alheia aos anseios e necessidades dos não filósofos e despreocupada com a política - culminou na crise da civilização grega tradicional, em um processo que foi trágico para ambas as partes: o filósofo e a sociedade. Por isso Platão inaugura um novo modelo de filosofia⁸⁸, no qual o conhecimento que se procura não se justifica por si só (ou no qual o saber pelo saber é importante, mas não suficiente). Trata-se de uma proposta que visa identificar os princípios éticos gerais fundamentais, os únicos aptos a proporcionar o bem-estar do homem, seja na vida privada, seja na vida social. Em última instância, a filosofia de Platão promete fornecer à sociedade um modo de vida melhor do que o oferecido até então pela poesia grega tradicional⁸⁹.

O nascimento da filosofia política: o direito natural na *República* e o programa das *Leis*

O vazio que resulta da demolição filosófica dos fundamentos das normas da civilização grega tradicional dada pela poesia é perigoso: uma *polis* sem *nomos* revela-se

⁸⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Elogio da filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1961, p. 54-55.

⁸⁷ Cf. TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 36.

⁸⁸ Para Aristóteles, Platão sucede os primeiros filósofos ao apresentar um novo sistema que aderiu ao pensamento de seu mestre, Sócrates, e confinava seu estudo às questões éticas (Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: Edipro, 2006, p. 60, [987a29-987b2]).

⁸⁹ Cf. TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 27-29.

um universo de animais⁹⁰. Tanto que uma das marcas mais vivas da nova filosofia elaborada por Platão, uma filosofia política, é o apreço pela legalidade: até mesmo uma lei injusta pode ser melhor do que a inexistência de leis (*a-nomos*)⁹¹.

Sócrates afirma antes do seu julgamento, na *Apologia*: “À lei devo obedecer, e devo me defender”⁹². A prova cabal de que tal assertiva não é meramente retórica vem depois, narrada no *Crítion*: ao filósofo é oferecida a possibilidade de furtar-se da execução da decisão que, legalmente, condenou-o à morte. Mas Sócrates, superando a sentença de Camus, que lembrando Nietzsche diz que “um filósofo, para ser estimado, deve pregar com seu exemplo”⁹³, ficou na prisão e tomou a cicuta, cumprindo a lei. Nos termos de Merleau-Ponty: “[...] podemos obedecer às leis desejando que elas mudem, do mesmo modo que podemos lutar na guerra desejando a paz. Isto, não porque as leis sejam boas, mas porque são a ordem, sendo preciso que exista para ser alterada”⁹⁴.

A filosofia, portanto, assumirá para si a tarefa de dar leis à sociedade - as leis comerciais e penais, por exemplo. Mas, sobretudo, mais do que elaborar leis no sentido estrito, a filosofia irá propor uma *politeia* (constituição), palavra que no contexto antigo significava não a lei fundamental do país, mas antes a fonte de todas as leis (inclusive da lei constitucional), a distribuição factual do poder em meio a uma comunidade de uma maneira específica, a determinar uma forma de governo ou regime⁹⁵. Sobre o termo, ensina McIlwain:

Of all the varied meanings of which our word “constitution” is susceptible, the greek *politeia* conforms to one of the most ancient. It means above all the state as it actually is. It is a term which comprises all the innumerable characteristics which determine that state’s peculiar nature, and these include whole economic and social texture as well as matters governmental in our narrower modern sense. It is a purely descriptive term, and as inclusive in its meaning as our own use of the

⁹⁰ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 303, [875a].

⁹¹ É como diz Strauss, a respeito do debate entre Sócrates e as Leis presente no *Crítion*: “How far does the duty of obedience to the law extend according to the Laws? They say nothing about any limits to that obedience. We must then assume that they demand unqualified obedience, passive and active” (STRAUSS, Leo. “Plato’s *Apology of Socrates and Crito*” in *Platonic political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 62).

⁹² PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 68, [19a].

⁹³ CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 17.

⁹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Elogio da filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1961, p. 52-53.

⁹⁵ Cf. STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 118-119.

word “constitution” when we speak generally of a man’s constitution or of the constitution of matter.⁹⁶

Ora, a forma de governo ou o regime, para os filósofos políticos clássicos, é o que, fundamentalmente, determina o modo de vida da sociedade⁹⁷. E quem forma o governo, quem administra o regime, reunindo o poder, é naturalmente aquele que encarna do modo mais cristalino e intenso os valores morais adotados na comunidade, ou seja, é aquele a quem se atribui, efetivamente, autoridade.

Na Grécia antiga inexistia uma delimitação nítida que separasse a ética da política; o homem vivia imerso na comunidade, da qual por vezes participava de modo ativo politicamente. Configurava-se, por isso, uma via de mão dupla: os comportamentos privados assumiam uma valência pública e a política influenciava decisiva e diretamente as normas éticas⁹⁸.

Assim é que o filósofo postula o poder para dar à sociedade grega os fundamentos de um novo modo de vida - preenchendo o vazio que resultou da crítica da poesia -, o que compreende não só as leis (*nomoi*) em sentido estrito (leis civis, leis penais ou mesmo a lei constitucional), mas especialmente leis que imprimem à sociedade um perfil moral determinado - um *ethos*. É por isso que parte substantiva dessas leis, veremos, trata de educação e religião, os instrumentos ou mecanismos mais hábeis para inculcar e reiterar para a comunidade os valores eleitos.

Em suma, para além da tarefa negativa de desmascarar os falsos saberes que caracterizou a primeira forma da filosofia, o grande desafio da disciplina passa a ser responder à pergunta: qual o gênero de vida devemos, então, adotar? É essa a dúvida urgente que Adimanto coloca a Sócrates na *República*: “[...] que qualidades um homem

⁹⁶ MCILWAIN, Charles. *Constitutionalism: ancient and modern*. Stevens Point: Worzalla Publishing Company, sem data, p. 26.

⁹⁷ É esclarecedora a lição de Strauss sobre o tema da *politeia*: “Regime is the order, the form, which gives society its character. Regime is therefore a specific manner of life. Regime is the form of life as living together, the manner of living of society and in society, since this manner depends decisively on the predominance of human beings of a certain type, on the manifest domination of society by human beings of certain type. Regime means that whole, which we today are in the habit of viewing primarily in a fragmentized form: regime means simultaneously the form of life of a society, its style of life, its moral taste, form of society, form of state, form of government, spirit of laws” (STRAUSS, Leo. “What is political philosophy?” in “*What is political philosophy?*” and other studies. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 34).

⁹⁸ Cf. TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 165-166.

deve ter e que caminho deve percorrer para levar a vida a termo da melhor maneira?”⁹⁹.
Como viver uma vida boa?

A dramaticidade do problema se evidencia quando lembramos que de modo algum Sócrates compartilha a *hybris* dos primeiros filósofos, que pretendiam nada menos que elaborar um saber racional total sobre o *cosmos*. A marca da sabedoria socrática expressa um *logos* humano modesto (ainda que sólido), que antes de tudo reconhece os seus limites. Como diz Miranda Filho: “limites representados não só pelo sujeito cognoscente, mas sobretudo pelo caráter misterioso do universo”¹⁰⁰.

Mas a situação que se apresenta, na formulação de Strauss, é que se por um lado a filosofia não pode ser identificada à sabedoria positiva, sendo mais próxima a uma atividade de busca constante da sabedoria - e, assim, a evidência das soluções é necessariamente menor do que a evidência dos problemas¹⁰¹ -, de outro lado “[...] the political questions of great urgency do not permit delay: must be answered by all means even if all the evidence needed for an adequate answer is not yet in”¹⁰².

Nesse sentido, na *República*, Sócrates - que outrora já havia argumentado que sua única sabedoria era a consciência da ignorância acerca do que é belo e bom (*kalos kai agathos*), em outras palavras, acerca das matérias mais importantes e, assim, tacitamente admitira sua incompetência em assuntos políticos - apresenta uma teoria sobre a natureza da política¹⁰³.

A *politeia*¹⁰⁴ de Platão é a incorporação, na realidade histórica, da ideia de bem (*agathon*). Uma ordenação política que dessa ideia de bem resulta só pode ser implantada por quem antes viu o bem e deixou sua alma por ele ser ordenada¹⁰⁵: o

⁹⁹ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 57, [365a-b].

¹⁰⁰ MIRANDA FILHO, Mário. “A tradição filosófica dos direitos humanos e da tolerância”, in *RIDH - Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*. Bauru, v. 1, n. 1, dez. 2013, p. 20.

¹⁰¹ Cf. STRAUSS, Leo. “Restatement on Xenophon’s *Hiero*”, in “*What is political philosophy?*” and other studies. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 116.

¹⁰² STRAUSS, Leo. “On Plato’s Republic” in *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 106.

¹⁰³ Cf. BLOOM, Allan. “Interpretative essay”, in *The republic of Plato*. 2. ed. New York: Basic Books, 1991, p. 308-309.

¹⁰⁴ Aqui a palavra *politeia* é empregada no seu outro sentido possível, a saber: indicando a “melhor” *politeia*, ou seja, a melhor forma de governo, o melhor modo de dispor o poder, o melhor regime.

¹⁰⁵ Ou seja, por aquele que exatamente por amar a sabedoria não se interessa muito pela política: “They know that the life not dedicated to philosophy and therefore even political life at its best is like life in a cave, so much so that the city can be identified with the cave. The cave-dwellers, i.e. the non-philosophers, see only the shadows of artifacts (514b-515c). That is to say, whatever they perceive they understand in

filósofo (note-se como a noção de bem já está afastada da identificação com a tradição ancestral, como ocorria na sociedade sob domínio da poesia). Assim, as bases da *República* são essas¹⁰⁶: o governo do rei-filósofo e a ideia do bem¹⁰⁷.

O “método” da atuação do filósofo, como vimos, é partir das opiniões contraditórias dos habitantes da caverna para buscar superar os limites desta mediante a dialética e ascender ao conhecimento coerente e verdadeiro da natureza das coisas. A *politeia* platônica está nesse registro: trata-se de uma cidade apresentada de acordo com a natureza (*kata physin*) e com a ideia de bem (*agathon*). Isso significa dizer, do ponto de vista jurídico, que há um direito (*nomos*), a determinar o que é o certo e o que é o errado (ou o que é justo e injusto), cujo fundamento é a *physis*, ou seja, um direito que é válido em todo lugar e sempre (também desde sempre, ou seja, antes de qualquer convenção humana ou mesmo determinações divinas)¹⁰⁸.

Platão aponta, axiomáticamente¹⁰⁹, que são quatro¹¹⁰ os bens (ou partes da virtude) da cidade perfeita: sabedoria, coragem, temperança e justiça. A sabedoria significa a ciência que delibera “sobre a cidade como um todo, procurando fazer ver como estabeleceria da melhor maneira as relações entre seus cidadãos e com as outras cidades”¹¹¹. A coragem é o combate e a defesa em nome da cidade, consubstanciada na preservação “da opinião, formada sob a ação da lei e por intermédio da educação, sobre o que e quais são os perigos”¹¹². Já a temperança é um acordo ou harmonia entre os

the light of opinions sanctified by the fiat of legislators, regarding the just and noble things, i.e. of fabricated or conventional opinions, and they do not know that their most cherished convictions possess no higher status than that of opinions” (STRAUSS, Leo. “On Plato’s *Republic*” in *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 125).

¹⁰⁶ Cf. PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 209-276, [471c-502c e 502d-521c].

¹⁰⁷ Cf. VOEGELIN, Eric. *Ordem e história, volume III: Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 108.

¹⁰⁸ Não deixa de ser curioso notar como a expressão lei natural (*nomos tes physeos*), na sua raiz, é uma contradição de termos: como vimos, a descoberta da natureza (*physis*) se dá forjando uma distinção entre ela, a natureza (*physis*), e a convenção (*nomos*) (Cf. STRAUSS, Leo. “On natural law”, in *Platonic political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 138).

¹⁰⁹ Comenta Bloom: “Nothing has been done to establish that these four - and only these four - virtues are what makes a city good. Nor is there any indication that the interlocutors know what wisdom, moderation, and courage are, any more than they know what justice is. These virtues have not been thematically discussed here (BLOOM, Allan. “Interpretative essay”, in *The republic of Plato*. 2. ed. New York: Basic Books, 1991, p. 373).

¹¹⁰ Cf. PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 146, [427e].

¹¹¹ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 148, [428d].

¹¹² PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 149, [429c].

prazeres e desejos presentes na cidade, de modo a garantir que ela seja “senhora de si mesma”.

Finalmente, a justiça é, diz Mattéi, simplesmente, “para cada uma das virtudes consideradas, a posse de seu bem próprio e o cumprimento de sua única tarefa”¹¹³. A justiça parece ser algo singular, expresso na presença das outras três virtudes na cidade. De fato, tal elemento da virtude parece não ter um conteúdo positivo como os demais; é uma sutileza o papel que a torna especialmente relevante, qual seja o de articular a presença das demais partes da virtude em uma certa ordem. Como ensina Bloom:

Justice seems to involve doing good to others, but busybody or meddler is somehow an imperfect type. In this city, if each does what properly is his to do, he also does good to others. Each keeps and does his own while benefiting others.¹¹⁴

Ora, a vida política é caracterizada, basicamente, pela afirmação simultânea, por diferentes partes, de reivindicações opostas. Quem faz uma reivindicação geralmente acredita que ela é boa para si. Em muitos casos se acredita - e, independentemente disso, na larga maioria dos casos se diz - que o pleito em questão é bom para a comunidade como um todo. Praticamente sempre os pedidos são instruídos, sinceramente ou não, em nome da justiça. As partes colocam argumentos que sustentam suas opiniões sobre o bom ou justo, que no geral não resultam em acordo amigável. Governar a cidade é arbitrar conflitos de modo sábio, dando a cada parte o que cada parte merece¹¹⁵.

Na *politeia* platônica, como se disse, o governante por excelência é o filósofo. É ele quem bem exerce a coordenação das diversas visões existentes e bem decide as controvérsias que são a essência da vida política. Faz isso por ser sábio, por conhecer a natureza e por ter tido a experiência do bem (*agathon*). A sabedoria, como vimos, é o aspecto da virtude que por definição considera a totalidade da cidade. Assim, não é que o

¹¹³ MATTÉI, Jean-François. *Platão*. São Paulo: Editora Unesp, 2010, p. 136.

¹¹⁴ BLOOM, Allan. “Interpretative essay”, in *The republic of Plato*. 2. ed. New York: Basic Books, 1991, p. 374.

¹¹⁵ Cf. STRAUSS, Leo. “On classical political philosophy”, in “*What is political philosophy?*” and other studies. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 80-81.

filósofo dê a melhor solução prescindindo de vantagens particulares em prol do bem comum: o bem comum ou o bem de todos, para ele, é idêntico ao bem particular¹¹⁶.

Como assevera Bloom¹¹⁷, Platão entende a filosofia como necessária para a cidade perfeita. Ele não está, na passagem da *República* em que elabora o governo do filósofo, referindo-se à filosofia como a atividade humana mais elevada; o tema da discussão não é a filosofia, mas a justiça, e mais precisamente a cidade justa. O argumento, nesse sentido, torna-se bastante singelo: a filosofia é necessária para o regime, para o melhor regime, porque sem a filosofia o regime não dispõe de um governante imparcial que tenha noção apropriada da distribuição do bem.

Já dissemos: o filósofo é o único habitante da *polis* cuja atenção está voltada para a sua totalidade (contemplar o todo é a característica da sabedoria). Portanto, para Platão, a cidade deveria não só tolerar como encorajar a filosofia, que por isso merece uma defesa da perspectiva política¹¹⁸. A marca distintiva da *politeia* está menos no fato de nela o governo ser ocupado por filósofos - o que a princípio é o que chama atenção - do que no fato de nela o governo, por ser composto por filósofos, é verdade, visar o bem de todos os homens.

Na cidade perfeita, assinala Strauss, os homens sábios governam os não sábios “with absolute power, assigning to each of them what is by nature just, i.e. what is by nature good for him”¹¹⁹. Como o filósofo (a sabedoria viva, por assim dizer) está cotidianamente no exercício do poder, o governo tem competência para resolver caso a

¹¹⁶ Cf. TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 175-176.

¹¹⁷ Cf. BLOOM, Allan. “Interpretative essay”, in *The republic of Plato*. 2. ed. New York: Basic Books, 1991, p. 391.

¹¹⁸ Nesse sentido é questionável a posição de comentadores que, como Arendt, defendem que recai predominantemente sobre aspecto da autodefesa o verdadeiro motivo da proposta do rei-filósofo: “The reason Plato wanted the philosophers to become the rulers of the city lay in the conflict between the philosopher and the *polis*, or in the hostility of the *polis* toward philosophy, which probably had lain dormant for some time before it showed its immediate threat to the life of the philosopher in the trial and death of Socrates. Politically, Plato’s philosophy shows the rebellion of the philosopher against the *polis*. The philosopher announces his claim to rule, but not so much for the sake of the polis and politics (although patriotic motivation cannot be denied in Plato and distinguishes his philosophy from those of his followers in antiquity) as for the sake of philosophy and the safety of the philosopher” (ARENDR, Hannah. “What is authority?” in *Between past and future: six exercises in political thought*. New York: The Viking Press, 1961, p. 107). O próprio Platão aventa a possibilidade de uma relativa felicidade do filósofo vivendo mais ou menos isolado na cidade injusta (Cf. PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 242-243, [496d]).

¹¹⁹ STRAUSS, Leo. “On natural law”, in *Platonic political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 139.

caso e com justiça qualquer tipo de conflito que venha a surgir, sendo, portanto, desnecessária a legislação em sentido estrito¹²⁰. Sobre isso, reflete Koyré:

O poder para os reis-filósofos... No fim de contas, esta ideia de Platão é, na verdade, assim tão paradoxal e estranha? Não é, pelo contrário, muito natural, ou pelo menos muito razoável, confiar o poder àquele que sabe distinguir entre o bem e o mal, a verdade e o erro, o real e a falsa aparência?¹²¹

Ocorre que, como já visto, o surgimento de um verdadeiro filósofo-rei na história é improvável. Além disso, por mais de uma vez Platão anotou que dificilmente a reunião absoluta de poder em um ser humano não acarretaria sua usurpação, e portanto injustiça¹²². Tanto é assim que, lembremos, ele trata o verdadeiro filósofo quase que como um deus¹²³. Nesse sentido, a *politeia* platônica, conquanto desejável e possível por ser conforme à natureza, é extremamente improvável. Não fosse pela dificuldade da existência de um verdadeiro filósofo, a *politeia* seria também improvável pela dificuldade que o sábio enfrentaria para convencer a sociedade a livremente obedecer-lhe pela sua sabedoria¹²⁴.

Não há neste cenário qualquer inconveniente para a *República*. Este não é exatamente um projeto político pensado por Platão para se realizar tal qual. Sócrates em nenhum momento sugere que a *politeia* desenhada de acordo com a natureza seja testada na prática. O seu propósito expresso é definir a essência da justiça¹²⁵: apenas com este escopo o filósofo engendra a cidade perfeita, que nesse contexto não tem outra função que não a de paradigma. É o que se registra no final do livro IX:

- 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.

¹²⁰ Diz Platão: “Se porventura em qualquer tempo nascesse algum homem dotado, pela graça divina, de natureza capaz de compreender o alcance de tais princípios, não haveria necessidade de leis para dirigi-lo, porque não há leis nem instituições superiores ao conhecimento [...]” (PLATÃO. *Leis*, p. 304, [875c-d]).

¹²¹ KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988, p. 71.

¹²² Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 124, [713d].

¹²³ Cf. PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 248, [500d].

¹²⁴ Cf. STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 122.

¹²⁵ Diz Sócrates, no início do livro II: “Então, Gláucon e os outros começaram a pedir que, usando todos os recursos, eu a socorresse e não desistisse da discussão, mas, ao contrário, examinasse a fundo o que é a justiça [...]” (PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 61, [368c]).

- Mas, disse eu, talvez no céu haja um modelo para quem queira vê-la e, de acordo com 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.¹²⁶

Na falta de um governante divino (um filósofo verdadeiro) que consiga chegar ao poder, diz Cardoso:

[...] apenas um governo de leis sábias, promulgadas por um legislador impregnado de filosofia, poderá imitar ou refletir no mundo dos homens as ordenações divinas (que numa cidade ideal, como aquela imaginada na *República*, seriam objeto dos decretos de um governante filósofo), fornecendo à *polis* referências estáveis para a prática da justiça, da justa medida entre a falta e o excesso (segundo a norma do bem imutável), que promove o ajuste e a harmonia entre os elementos heterogêneos que compõem a cidade.¹²⁷

As *Leis* são a obra em que Platão oferece um regime (constitucional) cuja função é tentar substituir, na medida do possível, o melhor regime. Como o próprio nome sugere, trata-se de colocar um ordenamento jurídico na posição que antes era do filósofo. É evidente que há uma perda nesta transição, e como diz Strauss: “only a diluted version of that political order which strictly corresponds to natural right can in reason be expected”¹²⁸. Segundo Pangle:

The *Republic* teaches about politics by examining the nature of justice, which appears to be the goal of political life, and by showing that the full realization of justice is impossible in politics. In this way the *Republic* circumscribes and defines the limitations of politics. Thus the central discussion in the *Republic* is the essential prelude, but only the prelude, to a study of what can be achieved through political action in the best circumstances.¹²⁹

¹²⁶ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 379, [592a-b].

¹²⁷ CARDOSO, Sérgio. “Que república? Notas sobre a tradição do ‘governo misto’”. In: BIGNOTTO, Newton (organizador). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 43.

¹²⁸ STRAUSS, Leo. “On natural law”, in *Platonic political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 139.

¹²⁹ PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 377.

Ora, as *Leis* são exatamente uma proposta de verificar o que a filosofia pode de fato alcançar na ação política¹³⁰. Em tal diálogo os interlocutores estão na posição de se engajar para efetivamente fundar uma cidade. Como diz Joly, “dans le *Lois*, le philosophe cède en un sens la place au législateur”¹³¹. É uma obra que oferece uma solução para o problema grave em que a filosofia se viu enredada após a crise da civilização grega tradicional fundada na poesia.

A tarefa que nos propomos agora é a de seguir de perto esse texto platônico para conhecer quais são os fundamentos ou princípios do direito nas *Leis*, o que será feito basicamente em duas etapas: primeiro mostrando a crítica que a filosofia faz dos valores políticos praticados com base na tradição poética e a ética que ela propõe que passe a ocupar este espaço; isso estabelecido, trata-se então de averiguar os meios hábeis a concretizar tal projeto político-filosófico.

Veremos que a última parte desse esforço, para Platão, depende da investigação sobre a natureza humana e sobre os meios de operá-la para que os homens se voltem para a virtude e vivam bem, felizes. O que se busca verificar, em última instância, é como, para Platão, muito embora o governo não possa dispensar os mitos, ou seja, a poesia, bem como a religião, o fundamento último do direito, por se encontrar na natureza, é passível de ser acessado e conhecido pelo homem enquanto tal (ou pelo menos para alguns dos homens, aqueles cuja disposição racional é prevalente: os filósofos)¹³². Dito de outro modo, notaremos como a relação do homem com este objeto, o direito, é substancialmente nova e direta, porque feita mediante a competência do seu *logos*.

Essa mudança pode ser retratada por meio da comparação que Platão faz entre o legislador-filósofo e o médico livre e entre o legislador de outro tipo (como os que vieram antes dele) e o médico de escravos: o mau legislador é como o médico de escravos, que corre de um enfermo para outro e, sem se dar ao trabalho de examinar cada

¹³⁰ Cf. GONZAGA, Alvaro Luiz Travassos de Azevedo. *O direito natural de Platão na República e sua positivação nas Leis*, p. 161-163. 2011. 174 folhas. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

¹³¹ JOLY, Henri. *Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis*. Paris: Vrin, 2000, p. 365.

¹³² Ou seja, o uso de tais expedientes tem um sentido instrumental.

um dos casos e expor as respectivas razões, retira as ordens de medicação da própria experiência ou da tradição.

Por outro lado, o bom legislador é como o médico livre, que discorre “em termos quase filosóficos, para subir à origem das doenças, até alcançar a constituição natural do corpo humano”¹³³. Tal imagem é oportuna para concluir essas observações gerais sobre o problema colocado porque para Platão, veremos, a política é algo como a medicina da alma¹³⁴.

¹³³ PLATÃO. *Leis*, p. 282, [857d].

¹³⁴ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 50, [650b].

CAPÍTULO 2 - A ÉTICA FILOSÓFICA

Apresentação das *Leis*

Platão abre as *Leis* com um questionamento algo abrupto - feito pelo Ateniense aos outros dois participantes do diálogo, Clínias e Megilo¹³⁵ - acerca da procedência das leis. Mas a pergunta não é formulada abertamente, eis que já na primeira palavra do texto a figura do deus¹³⁶ é mobilizada. Vejamos: “Deus [*theos*], forasteiros, ou algum homem é que passa entre vós outros como sendo o instituidor de vossas leis?”¹³⁷.

Clínias, da ilha de Creta, responde em nome de ambos que é deus que passa como instituidor das leis. Ele cita que para os cretenses esse deus é Zeus e em Esparta, terra de Megilo, o deus responsável pela instituição das leis é Apolo. O meio pelo qual se materializa essa instituição ou responsabilidade divina é dado na sequência:

O Ateniense - E aceitas, porventura, aquilo de Homero, quando nos diz que de nove em nove anos Minos procurava a companhia do pai e, segundo os seus oráculos, elaborava as leis com que brindou vossas cidades?

Clínias - Realmente, é o que dizem entre nós [...].¹³⁸

¹³⁵ Sobre isso, dizem Brisson e Pradeau: “Os três personagens do diálogo, experientes em assuntos cívicos, são de três pólis diferentes, cujos costumes e opiniões não são idênticos: o Ateniense vem de Atenas, Clínias vem de Creta e Megilo, de Esparta. Como explica a primeira página do diálogo, as três pólis de que são cidadãos foram escolhidas devido à fama de suas legislações. Trata-se, pois, de uma conversação entre homens experientes e de encontrar através deles o que os gregos elaboraram de mais bem-sucedido e de mais renomado no que se refere à legislação e à constituição. São três concepções distintas da pólis e de suas leis que procurarão se entender. [...] sob a autoridade incontestada do anônimo Ateniense, que se distingue de Megilo e de Clínias por seu saber jurídico, mas também por outras aptidões de sabedoria, pois ele se mostra capaz de conceber um projeto educativo completo para a futura colônia e também porque nada desconhece das diferentes ciências nem do modo pelo qual se pode ter acesso ao conhecimento da verdadeira realidade” (BRISSEON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *As Leis de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 25).

¹³⁶ Segundo Brisson e Pradeau, a noção de deus (*theos*) em Platão tem um “significado ainda mais amplo que a noção tradicional que ele recupera e critica. [...] tudo o que pode ser considerado imortal vê-se por ele qualificado de ‘divino’ ou chamado ‘deus’. O divino abarca, então, não somente os deuses e *daimons* tradicionais, mas também a espécie intelectual da alma, presente na alma humana” (BRISSEON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 31).

¹³⁷ PLATÃO. *Leis*, p. 19, [624a].

¹³⁸ PLATÃO. *Leis*, p. 19, [624a-b].

Assim, não se coloca absolutamente em dúvida a resposta dada sobre a origem divina das leis e tampouco a metodologia exposta na poesia de Homero, segundo quem esta gênese divina das leis se perfaz quando o legislador vai até o templo do deus buscar direção ou inspiração para realizar seu trabalho.

Aliás, o Ateniense, ao passo que sugere um avanço da discussão a respeito das leis (*nomoi*) e das formas de governo (*politeia*), revela que o contexto e a ocasião para que se dê tal diálogo é justamente a ida dos três homens que estão a conversar ao templo sagrado de Zeus. Ou seja, o tema da conversa não é casual, não foi escolhido a esmo e não decorre de mera curiosidade intelectual: trata-se justamente de três legisladores indo à presença do deus em vista da elaboração legislativa, o que se presta a reiterar sua confiança nas respostas anotadas acerca da origem das leis¹³⁹.

Desde logo fica evidente, então, que o propósito de Platão nas *Leis* não é o de abrir fogo diretamente contra a tradição poética. O que ele faz é verificar, no interior dos parâmetros dessa tradição, como a filosofia pode trabalhar. Se não é possível, como visto, que a maioria das pessoas deixe a caverna e se torne filósofa, cuida-se de compelir a filosofia a se ocupar, ela mesma, também da escuridão da caverna e das necessidades daqueles que não são filósofos, a lidar com a política como ela é¹⁴⁰. Ensina Goldschmidt:

Como a *República*, as *Leis* reservam o conhecimento da Realidade suprema a uma ínfima elite. Mas para que a unidade da Cidade seja assegurada, todos os cidadãos, de perto ou de longe, por ciência ou por opinião, deverão aproximar-se do Bem. E, uma vez que não poderia tratar-se de despertar todas as consciências para a filosofia, não se pode mais definir o dever específico do homem como a dialética.¹⁴¹

Ora, é fato que para Platão nem todo homem tem a oportunidade de viver dialeticamente, ou seja, de ser filósofo, de ter contato com o bem. Por outro lado, para

¹³⁹ Diante disso, inclusive, Pangle observa, acerca da indagação que inaugura a obra, que: “It is most unlikely that this question is prompted by simple ignorance, for Plato immediately shows us that the Athenian already knew the answer which the Homeric tradition, at least, provides. Besides, how could the Athenian be ignorant of the significance of the cave-sanctuary toward which he and the others are walking?” (PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 379).

¹⁴⁰ Cf. PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 381-382.

¹⁴¹ GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970, p. 116.

que a vigência de uma legislação filosófica - vale reiterar, uma legislação que tenha em vista a totalidade da cidade, uma legislação cujo fim, em última instância, diz Platão, é “deixar os cidadãos tão felizes quanto possível e amigos uns dos outros”¹⁴² - seja viável, é imprescindível em alguma medida a aderência ou o consentimento da maioria não filósofa a este projeto¹⁴³.

É justamente para promover o consenso em torno de si e sua eficácia que a legislação, fundada na razão, prevê o uso de estímulos irracionais ou sensíveis¹⁴⁴, muitos deles inspirados na poesia tradicional. Nesse sentido, a estratégia do filósofo não passa por qualquer esforço de desvincular a religião do direito. Pelo contrário, desde a primeira palavra do texto temos evidências recorrentes da deificação das leis por Platão. Sem desmentir explicitamente a poesia tradicional, Platão recorre a seus mitos e símbolos - impregnados no imaginário da civilização -, alterando-os de modo mais ou menos sutil, para moldar um regime e leis que, conquanto filosóficas, sejam palatáveis a todos. Com este quadro referencial em vista é que o Ateniense afirma, por exemplo, que:

[...] 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.¹⁴⁵

Segundo Pangle:

Through the opening scene Plato teaches that to understand the full potential of politics one must imagine what would happen if a philosopher respectfully encountered the phenomenon of law in its fullest and most awesome expression - in a regime admired by mankind and

¹⁴² PLATÃO. *Leis*, p. 156, [743c].

¹⁴³ Lembre-se que a dificuldade de convencer a maioria era um dos entraves principais para a realização da cidade da *República*. Como ensina Strauss: “Os poucos homens sábios não podem governar muitos insensatos pela força. A multidão insensata tem de reconhecer os sábios enquanto sábios e obedecer-lhes livremente em virtude da sua sabedoria. Mas a capacidade dos sábios de persuadir os insensatos é extremamente limitada: Sócrates, que vivia de acordo com o que ensinava, fracassou na tentativa de governar Xantipe. Por conseguinte, é extraordinariamente improvável que se reúnam as condições exigidas para o governo dos sábios” (STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 122-123).

¹⁴⁴ Cf. TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 289.

¹⁴⁵ PLATÃO. *Leis*, p. 127-128, [716d-e].

endowed, by the chief among poets, with the timeless authority of the highest god.¹⁴⁶

O filósofo não pode se fiar unicamente na razão para intervir na *polis* e modificar a tradição. Como se mostrou, a filosofia sofreu graves castigos por apostar inicialmente em um projeto desse tipo (ou, pelo menos, por supor que sua atitude nova poderia conviver pacificamente, e sem qualquer mediação, com a atitude tradicional). Ao aprender que o *a-logos* é inexorável e mesmo predominante na maioria dos indivíduos, o filósofo termina por concluir que a melhor maneira de suplantar a tradição é desde o seu interior, operando-a e torcendo-a, aqui e ali, com cautela e precisão cirúrgica, para que ela passe a expressar ou a perseguir, neste nível do *a-logos*, na medida do possível, os ditames do *logos*. Assim, no que diz respeito especificamente à religião, por exemplo, o Ateniense defende enfaticamente a poesia tradicional - como veremos, qualquer contrariedade e mudança proposta pelo filósofo nesta matéria é justificada em um suposto erro da interpretação humana, e jamais um equívoco do divino:

Quer se trate da fundação de uma nova cidade, quer da restauração de uma cidade antiga, porém decadente, no que diz respeito aos deuses e os santuários a serem fundados e os nomes dos deuses e dos demônios por que tenham de ser designados, quem tiver bom senso não introduzirá a menor modificação no que já ficou estabelecido pelo oráculo de Delfos ou o de Dodona ou o de Amão, ou por antigas tradições, de algum modo, aceitas, e oriundas de aparições ou de mensagens tidas como de inspiração divina.¹⁴⁷

A esse respeito, Goldschmidt lembra que a “aceitação da tradição, tão pouco conforme ao espírito dialético, que rejeita toda autoridade, tem um lugar importante na ‘religião de Platão’”¹⁴⁸. Afinal de contas, leis dadas apenas no registro da própria razão são ininteligíveis para a maioria das pessoas, ou seja, são inócuas - a não ser que impostas pela força. E se há algo que o filósofo aprendeu é que os homens vivendo em sociedade, acima de tudo, precisam de normas efetivas, estáveis, válidas. Vejamos:

¹⁴⁶ PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 381.

¹⁴⁷ PLATÃO. *Leis*, p. 150, [738b-c].

¹⁴⁸ GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970, p. 115.

[...] as leis são necessárias aos homens e estes precisam viver de acordo com elas, sem o que em nada se diferenciariam dos animais selvagens. E a razão é que não há natureza humana capaz de saber por si mesma o que é útil ao homem para viver em sociedade, e se o soubesse, suficientemente dotada para decidir-se a pô-la em prática.¹⁴⁹

Platão cuida diretamente da religião apenas no livro X das *Leis*, e fá-lo no contexto do exame do direito criminal. Não obstante, veremos a seguir como a poesia religiosa paira, de modo fundamental, sobre toda a obra: o filósofo constantemente refere a natureza do homem e de suas instituições comunitárias a deus, em especial na metáfora do homem como marionete dos deuses (entendendo marionete dos deuses como modelo do cidadão que se pretende formar) e na alusão ao mito de Cronos, sendo assim o divino o símbolo dominante das *Leis*¹⁵⁰.

Guerra e paz: o foco da legislação

Acertado o tema geral do debate que se dará a caminho do templo divino (leis e formas de governo), passa o Ateniense, a seguir, a um questionamento mais particular, típico da filosofia do direito: pergunta-se a respeito do intuito de determinados dispositivos legais específicos em vigor em Creta, quais sejam: refeições masculinas em comum, exercícios físicos e uso de armas. Supõe-se que se as leis foram instituídas sob influência divina, devem possuir finalidades adequadas.

¹⁴⁹ PLATÃO. *Leis*, p. 303, [874e-875a]. Nesse sentido, também, estão as lições de Strauss em seu ensaio “Jerusalém e Atenas”: “A ligação entre o homem pré-diluviano e a revelação da Torá é fornecida pelo primeiro pacto solene entre Deus e os homens, o pacto que se seguiu ao dilúvio. O dilúvio foi a punição correta para a extrema e quase universal perversidade dos homens pré-diluvianos. Antes do dilúvio o homem viveu, pode-se dizer, sem repressão, sem lei. Enquanto nossos primeiros pais ainda estavam no jardim do Éden, a eles nada era proibido exceto comer da árvore do conhecimento. O vegetarianismo dos homens pré-diluvianos não se devia a uma proibição explícita (Gn 1:29); sua abstenção de carne assim como sua abstenção de vinho (Gn 9:20) eram reminiscências da simplicidade original do homem. Após a expulsão do jardim do Éden, Deus não puniu o homem, salvo a punição relativamente leve que Ele infringiu a Caim. Ele tampouco estabeleceu juízes humanos. Deus concebeu a espécie humana para viver livre de lei. Esta experiência, assim como a experiência na qual os homens permaneciam como crianças inocentes, terminou em fracasso. O homem decaído ou despertado precisa de repressão, precisa viver sob a lei. Mas esta lei não deve ser simplesmente imposta. A lei precisa ser parte de um pacto solene no qual Deus e o homem são igualmente, ainda que não iguais, sócios” (STRAUSS, Leo. “Jerusalém e Atenas” in *Revista IDE*. São Paulo, v. 36, n. 56, jan. 2013, p. 28-29).

¹⁵⁰ Cf. VOEGELIN, Eric. *Ordem e história, volume III: Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 286.

A resposta de Clínias, além de fornecer explicações minuciosas para os expedientes mencionados - considerando, por exemplo, a estratégia militar e a geografia -, oferece uma reveladora exposição acerca das intenções ou propósitos últimos da lei cretense:

Tudo isso foi estabelecido com vistas à guerra, e foi com os olhos nela, quero crer (...). 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 (...). 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.¹⁵¹

O que se vê na fala de Clínias é a articulação da tese de que a guerra é uma constante incontornável da condição humana e, nesse sentido, a vitória na guerra é ou deve ser a meta preferencial das leis estabelecidas. Não deixa de ser interessante notar como esse legislador de Creta é em certa medida mais radical do que um pensador moderno como Hobbes¹⁵², pois para ele, como se mostrou, a guerra não se encerra com a fundação do estado, permanecendo sempre mesmo com a instituição das leis, por imperativo da natureza, sendo a paz nada mais do que um nome sem conteúdo, por assim dizer.

O Ateniense extrai do citado comentário de Clínias a seguinte proposição, o que faz com assentimento dele e de seu outro interlocutor: “uma cidade bem constituída deve ser organizada para vencer na guerra as demais cidades”¹⁵³. Mas, mais que isso, ele

¹⁵¹ PLATÃO. *Leis*, p. 20-21, [625d-626b].

¹⁵² Para Hobbes, “[...] durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra, e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. [...] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz” (HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 109).

¹⁵³ PLATÃO. *Leis*, p. 21, [626b-c].

desenvolve e aplica esse mesmo tipo de raciocínio sobre outros níveis de relação social, como para as aldeias e para as famílias, mas também para o homem isoladamente considerado, instância em que a ideia da presença inexorável da guerra é reforçada ainda mais:

O Ateniense - E tudo isso é válido apenas para as cidades, sendo outras as relações entre as aldeias?

Clínias - De forma alguma!

O Ateniense - Serão, portanto, iguais?

Clínias - Sem dúvida.

O Ateniense - Como! E o mesmo passa com relação às famílias da aldeia, umas com as outras, e os homens, isoladamente considerados?

Clínias - Exato.¹⁵⁴

Nos chamados diálogos de juventude de Platão, Sócrates, seu mestre e mais famoso personagem, desenvolve os comentários iniciais de seus interlocutores a respeito de determinado tema e acaba dando conta de que, levados ao limite, eles revelam contrassensos ou incongruências. Se em tais diálogos, também denominados socráticos (*logoi sokratikoi*), Platão se satisfaz com as aporias, nas obras de maturidade a dialética, forma do pensamento do filósofo por excelência, encaminha a proposição de uma alternativa positiva, e fundamentalmente superior e verdadeira, às opiniões (que de regra restam refutadas pelo exame racional). Isso porque a dialética, ensina Dixsaut:

[...] est la forme que prend la pensée quand elle cesse d'exprimer des affects ou des opinions, quand elle ne cherche ni à démontrer ni à argumenter - bref quand elle pense, c'est-à-dire veut comprendre ce qui est. La pensée appelle la position d'êtres qui sont ce qu'ils sont et rien d'autre - des essences, et le travail dialectique consiste non seulement à avoir l'intelligence de ce qu'est chaque être, mais à découvrir et déterminer le plus possible de relations, d'articulations entre les êtres. Platon n'élabore donc pas une ou plusieurs méthodes en fonction d'exigences logiques, la dialectique est la forme naturelle du *logos*, de la pensée et du savoir; *logos*, pensée et savoir ont une destination dialectique.¹⁵⁵

¹⁵⁴ PLATÃO. *Leis*, p. 21, [626c].

¹⁵⁵ DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001, p. 9.

É exatamente isso o que se passa neste primeiro momento argumentativo do texto das *Leis*. No caso, o Ateniense se vale ademais de um outro recurso tipicamente platônico, já mobilizado acima, a saber: o princípio do paralelismo estrutural. Uma célebre apresentação de tal princípio, que visa estabelecer a simetria entre a alma humana e a cidade, está na imagem usada por Sócrates no livro II da *República*, onde se pode ler:

Alguém manda que pessoas que, de maneira alguma, enxergam bem leiam letras bem pequenas, vendo-as de longe... Depois alguém percebe que é possível ler as mesmas letras também em outro lugar, mas em tamanho maior e com maior espaçamento. Para tais pessoas, creio, será como um achado, primeiro lê-las em tamanho maior e, depois, examinar se as menores coincidem com elas.¹⁵⁶

O cenário desenhado pelo Ateniense sob a influência do cidadão de Creta a respeito da legislação desta *polis* enfoca o aspecto das suas relações exteriores, notadamente o que Clíncias considera ser um estado natural insuperável de permanente guerra de todos contra todos. Nesta perspectiva, todos creem que o corolário da legislação só pode ser a vitória nesta guerra. Não obstante, após o Ateniense observar que o estado de guerra se reproduz em outros níveis, inclusive no patamar individual, um novo elemento é mencionado por Clíncias. Veja-se:

[...] a vitória sobre si mesmo é a primeira e a mais bela das vitórias, como a pior e a mais vergonhosa das derrotas é ser alguém vencido por si mesmo; tudo isso indica que dentro de nós há um estado permanente de guerra contra si mesmo.¹⁵⁷

Esta fala do cretense, em primeiro lugar, valida a estratégia do paralelismo entre a alma humana e a cidade e outras instâncias, eis que o conflito existente nesses diversos níveis mostra-se, estruturalmente, o mesmo: partes dissonantes lutando para se superarem umas às outras. Com efeito, sendo a disputa que se passa no interior do indivíduo exemplar (a vitória nesta guerra é “a primeira e a mais bela das vitórias”), o

¹⁵⁶ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 61, [368d].

¹⁵⁷ PLATÃO. *Leis*, p. 22, [626e].

homem em si passa a ser o registro privilegiado a partir do qual se discutirá a *politeia* e os *nomoi* ao longo do diálogo. Segundo Strauss:

[...] the Athenian, considering that each man is not simply one, asks Kleinias whether victory will not also be best in the relations between the parts of each man. To the Athenian's surprise, Kleinias enthusiastically agrees: the individual is indeed the proper starting point to the understanding of the city.¹⁵⁸

Além disso, se em um primeiro momento, como se disse, o problema maior da legislação aparentava se restringir à busca pela vitória na guerra em todos os âmbitos - o que conduz à conclusão de que a coragem é o aspecto mais valioso da virtude -, ao se expor a matéria sob o ponto de vista das famílias e do indivíduo, faz-se menção a um sentimento de vergonha, que passa a orientar o desenrolar do diálogo. O Ateniense e Clínias desenvolvem o ponto:

O Ateniense - Então, voltemos a nosso argumento. Uma vez que cada um de nós ora é superior, ora inferior a si próprio, admitiremos a mesma coisa com relação às famílias, às aldeias e às cidades? Ou não?

Clínias - Com isso querer dizer que ora uma é superior, ora inferior a si mesma?

O Ateniense - Exato.

Clínias - Essa pergunta, também, parece justa, pois é fora de dúvida que nas cidades se observa exatamente a mesma coisa: os lugares em que os cidadãos de prol vencem a plebe e as classes inferiores, podem ser considerados, com acerto, como superiores a eles mesmos, fazendo jus, e com razão, aos maiores elogios por tão grande vitória; o contrário se dará nos casos contrários.¹⁵⁹

Ora, como é possível falar em vitória na guerra sobre si mesmo e em vergonha por ser derrotado por si mesmo? Evidentemente, nada disso faz sentido se pensarmos na guerra externa entre duas entidades - duas cidades - com o mesmo status: aquela que dominar a outra, que vencer a guerra, ninguém duvida, seria declarada vencedora ou superior. A luz para compreender o problema colocado está precisamente

¹⁵⁸ STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 4.

¹⁵⁹ PLATÃO. *Leis*, p. 22, [627a-b].

na observação de Clínicas de que as praças em que os cidadãos de prol vencem a plebe e as classes inferiores, podem ser tomadas, acertadamente, como superiores a elas mesmas.

Não se trata, pois, no interior da cidade, de uma guerra entre partes que se possam dizer iguais: há uma parte de antemão melhor e outra inferior, de modo que o que importa não é a vitória em si, mas a vitória da melhor parte sobre a pior, sendo que um cenário outro que não este ensejaria vergonha.

Isso é tão ou mais evidente no caso do indivíduo, que como a cidade pode ser pensado como uma unidade. Se as partes em conflito, seja na cidade, seja no indivíduo, fossem tomadas como equivalentes, sempre se chegaria ao contrassenso da derrota e vitória, bem como da inferioridade e superioridade concorrentes. Vejamos: suponha-se que “a” e “b” compõem o indivíduo “x” e guerreiam entre si, no interior de “x”, resultando na vitória de “a”, por exemplo. O indivíduo “x” pode ser considerado superior na medida em que é composto por “a”, mas também pode ser considerado inferior na medida em que é composto por “b”.

Assim, a contradição só pode ser resolvida se considerarmos que às partes que compõem o indivíduo são atribuídos de saída valores distintos, sendo uma em si superior e outra em si inferior. Voltando à suposição acima e imaginando que de início saiba-se que “a” é superior e “b” é inferior, temos que o indivíduo “x” só será superior a si mesmo se “a” vencer “b” na guerra interna que o constitui. Por outro lado, se “b” vencer “a”, o cenário é o de inferioridade, da pior e mais vergonhosa das derrotas. Da mesma maneira, o que importa na cidade não é a vitória em si, mas a vitória da classe tida como superior sobre a inferior.

Como não se está colocando uma oposição de um contra outro, mas sim de partes no seio de uma unidade, e o que se busca evitar sobretudo é a vergonha de se ter uma unidade inferior a si mesma, o autodomínio, mais do que a coragem propriamente dita, é o tema essencial deste momento do texto. É oportuno lembrar o tratamento que o filósofo havia dispensado a esse ponto na *República*:

A temperança, disse eu, é ordem e domínio de certos prazeres e desejos, segundo afirmam, nem sei como, os que usam a expressão “senhor de si mesmo” [...] não é ridícula? Quem é mais forte que si mesmo também seria, claro, mais fraco que ele mesmo, pois é da mesma pessoa que se

diz isso [...] parece-me que essa expressão significa que, no interior do mesmo homem, em sua alma, existe algo que é melhor e algo que é pior, e, se o que é melhor por natureza tem o domínio sobre o que é pior, a expressão usada é “senhor de si mesmo”¹⁶⁰.

Isto estabelecido, o problema que o Ateniense tem que enfrentar é o de como evitar que a situação de vergonha ocorra, ou seja, como evitar que a parte inferior vença a superior, tornando a unidade inferior a si mesma. A partir deste ponto, passa-se a identificar a derrota da parte superior como uma injustiça, o que não é senão mais um agravante para uma consideração presente na filosofia platônica desde o seu princípio: a de que em um grupo de pessoas, de regra, a maioria se revela injusta, e a minoria, justa. Veja-se o que diz Koyré sobre a cidade que condena - por escolha da maioria - Sócrates, retratada na *Apologia* de Platão: “Ela condena-o porque, sendo injusta, não pode suportar o justo no seu seio”¹⁶¹. No caso das *Leis*, toma-se o âmbito da família para analisar essa situação da injustiça perpetrada pela maioria e as soluções possíveis para resolvê-la.

O caso exemplificativo é que, narra o Ateniense, em uma família de muitos irmãos nascidos do mesmo pai e da mesma mãe, não seria “de admirar que a maioria deles se revelasse injusta, e a minoria, justa”¹⁶². Ante essa situação, ele se questiona como a lei deveria resolver isso, e propõe que a maneira de fazê-lo é determinar a “natureza do que é certo ou do que é errado”¹⁶³. Para tanto, ele se propõe a investigar qual seria o melhor juiz para o contexto. E, cuidando-se de um conflito familiar, anota Pangle, é digno de nota, antes de tudo, que o Ateniense não mencione os pais como juízes para a briga entre irmãos:

[...] the Athenian ignores the claim to authority based on the parental, the ancestral. Platonic political science adopts the perspective of a founder, who in laying down the fundamental political rules attempts to escape

¹⁶⁰ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 151, [430e-431a].

¹⁶¹ KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988, p. 70.

¹⁶² PLATÃO. *Leis*, p. 22, [627c].

¹⁶³ PLATÃO. *Leis*, p. 23, [627d]. Evidentemente que a resposta não pode residir na força, porque neste caso a minoria justa invariavelmente sucumbiria à maioria injusta. Pangle atribui especial importância à passagem da família, que estamos a examinar: “This is the first step in what gradually unfolds as his conspiracy to become the molder of a new regime with new laws and new gods, and in his analogy he foreshadows the character of his political project in the *Laws* as a whole” (PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 383).

from the authority of tradition and precedent as much as circumstances allow.¹⁶⁴

Estabelecido que não é a tradição ancestral que fundamenta a lei, o Ateniense apresenta três possíveis juízes:

E qual seria o melhor juiz: o que mandasse matar os maus e determinasse que os bons se governassem por si mesmos, ou o que entregasse o poder aos bons e deixasse os maus viver, com a condição de se submeterem voluntariamente àqueles? Na escala de valores, mencionemos ainda um terceiro juiz - se for concebível algum nessas condições - que, encontrando uma família dividida a esse ponto, não somente não sacrificasse nenhum dos seus membros, como reconciliasse todos para sempre, graças às leis por ele estabelecidas, a que todos obedeceriam em perfeita concórdia.¹⁶⁵

A primeira alternativa parece estar atrelada à visão de que o objetivo maior da lei deve ser promover a vitória na guerra, o que termina na erradicação da parte perdedora. E é atraente a ideia de extirpar o mal, mas Platão testemunha contra a possibilidade disso em diversos momentos de sua obra¹⁶⁶. A segunda alternativa parece equivaler à do regime proposto na *República*, em que o filósofo reina absoluto submetendo os demais indivíduos ao seu comando. Um juiz deste tipo, viú-se, conquanto seja possível (e virtuoso ao máximo), é improvável.

A introdução anterior do elemento da vergonha havia nos indicado que, nas *Leis*, a vitória na guerra em si não é o que mais importa; a vitória valiosa é aquela qualificada, a vitória da melhor parte¹⁶⁷. E se, como indicado, não está mais em jogo a

¹⁶⁴ PANGLE, Thomas. "Interpretative essay", in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 383. Strauss também observa algo nesse sentido (STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 5).

¹⁶⁵ PLATÃO. *Leis*, p. 23, [627e].

¹⁶⁶ Veja-se a seguinte passagem, por exemplo: "[...] a cidade não governada por um deus, mas por homens, não consegue livrar-se dos trabalhos e das desgraças" (PLATÃO. *Leis*, p. 124, [713e]). Exemplo moderno desta opção encontra-se no pensamento de Marx e Engels, para quem: "[...] nos períodos em que a luta de classes se aproxima da hora decisiva, o processo de dissolução da classe dominante, de toda a velha sociedade, adquire um caráter violento e agudo [...] a existência da burguesia não é mais compatível com a sociedade [...] a burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis" (ENGELS, Friedrich & MARX, Karl. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998, p. 49-51).

¹⁶⁷ Vejamos o interessante comentário de Despotopoulos a esse respeito: "D'après Platon, donc, c'est la paix et non pas la guerre qui est le but suprême de la vraie politique et de la vraie législation. Le grand philosophe idéaliste, après avoir exposé, et d'une façon si vigoureuse, la vision réaliste de la guerre,

possibilidade de eliminação total do mal, e tampouco a submissão forçada das partes inferiores, a vitória e a superioridade da melhor parte só podem implicar, de fato, na conciliação entre ela, a melhor parte, e as partes inferiores, promovida pelas leis. Trata-se da elaboração de um estado de coisas em que cada parte seja amiga da outra (na medida do possível, claro, pois são heterogêneas). Assim sendo, o melhor ajuste é o do terceiro juiz¹⁶⁸, o que cria leis que possam estabilizar o sistema de competição entre as partes. Como diz Strauss: “The concern is no longer with superiority to outsiders but with the right kind of inner structure”¹⁶⁹.

Por tudo o que se observou, contrariando a proposição inicial, a meta preferencial do legislador não pode ser a vitória da cidade na guerra contra as demais cidades, mas a harmonia ou paz interna e a benevolência recíproca entre os homens, identificadas como o maior bem. Para que se tenha clara a hierarquia de valor entre as metas mencionadas, basta notar que o sucesso na guerra externa está essencialmente relacionado a apenas uma parte da virtude, como já se sugeriu: a coragem - e a relatividade da importância da coragem entendida como a parte da virtude que proporciona a vitória na guerra se atesta na verificação de que é possível contratar mercenários para atingir esse tipo de fim. De outro lado, o alcance da paz interna depende não só da coragem, mas do plexo composto da virtude que inclui a justiça, a temperança e a sabedoria¹⁷⁰.

Na sequência, exclama Clínicas sua admiração por verificar que as legislações dos países dos três interlocutores é disposta segundo uma ética militarizada¹⁷¹, engrandecendo antes a coragem que qualquer outro aspecto da virtude, em franca

procède à la position du problème de la guerre du point de vue axiologique; et c'est ainsi qu'il renverse la conception réaliste, que la guerre, et non pas la paix, soit le but principal de la politique. Mais ce jugement de valeur implique une constatation ontologique sur les possibilités de l'histoire. Platon est le dernier à se laisser entraîner à des conceptions utopiques. Son attitude morale a pour fondement son idéalisme; mais son idéalisme n'est qu'un réalisme absolument profond. En tant qu'idéaliste en ce sens, Platon est assez de liberté pour que l'initiative de l'homme, le combat pour l'idéal, soit toujours de quelque façon possible, que, en d'autres termes, existe toujours ce que Marx a appelé 'die aktive Seite der Geschichte'" (DESPOTOPOULOS, Constantin. *La philosophie politique de Platon*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1997, p. 155-156).

¹⁶⁸ A opção por um regime de leis parece ser a mais evidente também quando lembramos que são eles mesmos, os que dialogam, legisladores.

¹⁶⁹ STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 5.

¹⁷⁰ PLATÃO. *Leis*, p. 25-26, [630a-c].

¹⁷¹ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 24 [628e].

oposição às conclusões do diálogo. A saída encontrada pelo Ateniense para dissipar o iminente mal-estar dos interlocutores pelas posições a que chegaram e poder continuar a conversa é a de criticar um poeta menor de origem ateniense, Tirteu, que propagava esse mesmo tipo de postura. Vejamos a análise de Pangle sobre esta escolha do Ateniense:

Kleinias realizes that what has been said by the “stranger” is not in accord with the venerable Dorian laws. The Athenian avoids a fight by ceasing to examine Kleinias, or Minos, or Lycurgus, and turning instead to a poet, a poet who lived and flourished among the Spartans but who was, after all, an Athenian by birth. He asks Kleinias and Megillus to help him interrogate the poet. The potential dispute between an Athenian and the Dorian lawgivers is transformed into a muted dispute between two Athenians, one of whom was a turncoat poet. It is almost the Athenian stranger’s patriotic duty to interrogate Tyrtaeus. Plato begins to teach us the craft rhetoric employed by a philosopher who wishes to bring about fundamental political change.¹⁷²

O equívoco de Tirteu - e, a bem dizer, da tradição poética (Licurgo, Minos, etc.) - é exaltar apenas uma parte da virtude total, diz o Ateniense. A coragem em si, por ser parte da virtude, “é bela, não há dúvida”¹⁷³; mas é apenas o seu quarto elemento em importância¹⁷⁴, ou seja, sobrevalorizam-na em prejuízo da justiça, da temperança e da sabedoria. Mesmo com o desvio de foco do Ateniense para uma figura de sua pátria, seus interlocutores demonstram certo desconforto com as teses que acabam de descobrir. E lembre-se que se cuida aqui não de pessoas comuns, mas de homens preparados intelectualmente, de legisladores experimentados. Mesmo assim, eles resistem a admitir que aquilo a que estavam acostumados não se mostra sustentável após um exame racional, e como vimos é isso o que a filosofia faz: mostrar que nem todo costume ou visão antiga é bom ou conforme a natureza¹⁷⁵. Ante as conclusões anotadas, Clínius diz,

¹⁷² PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 385.

¹⁷³ PLATÃO. *Leis*, p. 26, [630c].

¹⁷⁴ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 26, [630d].

¹⁷⁵ Diz Strauss que com a filosofia, a “identificação primeva do bem como o ancestral é substituída pela distinção fundamental entre o bem e o ancestral; a procura do modo recto ou das coisas primeiras é doravante a procura do bem por contraposição ao ancestral. Acabará por se revelar como a procura do que é por natureza bom em contraposição ao que é bom apenas por convenção” (STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 75).

com um misto de insatisfação e preocupação: “Desse modo, forasteiro, colocamos nosso legislador na categoria mais baixa”¹⁷⁶.

A insistência de Clínias em trazer à tona a contradição dos resultados do debate em relação ao preceituado pela poesia induz o Ateniense a forjar um novo argumento para que de um lado ele não se arrisque tecendo uma crítica aberta à tradição, mas de outro para que ele não tenha que recuar em suas análises: não são Licurgo e Minos que estão errados em suas elaborações; o problema está naqueles que, como Clínias, professam que tais legisladores estatuíram suas normas “tendo em vista exclusivamente a guerra”¹⁷⁷.

Lembremos que o debate começou supondo-se que se as leis foram instituídas sob influência divina e que por isso devem possuir finalidades adequadas. Outrossim, que uma cidade bem constituída deve ser organizada para vencer na guerra as demais cidades. Ora, não se trata, por motivos estratégicos, de questionar diretamente a premissa acerca da influência divina e da finalidade adequada. Para o escopo perseguido pelo Ateniense de moldar um novo regime com uma nova perspectiva (uma ética filosófica), é mais proveitoso defender um suposto erro de interpretação sobre a finalidade elencada como adequada (a organização para vencer a guerra), mantendo o aparato divino que a suporta. Assim, ele advoga que se houve um erro, ele consistiu na interpretação redutora das prescrições oferecidas¹⁷⁸.

Nesse sentido, importa agora ao Ateniense expor quais seriam os objetivos das leis atribuídas aos deuses, e reduzidas à formulação por homens exemplares como Licurgo e Minos, “de acordo com a verdade”¹⁷⁹, contemplando a virtude como um todo. Antes, uma nota sobre a noção de virtude: a virtude para Platão é a excelência ou o exercício perfeito na função própria da coisa - seja objeto ou ser vivo. Em suma, virtude é a coisa bem feita, a função bem desempenhada¹⁸⁰. E a virtude como um todo, se contemplada nas leis, ajuda a promover a felicidade dos indivíduos que sob tais normas

¹⁷⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 26, [630d].

¹⁷⁷ PLATÃO. *Leis*, p. 26, [630d].

¹⁷⁸ Cf. TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 287.

¹⁷⁹ PLATÃO. *Leis*, p. 26, [630e].

¹⁸⁰ Cf. BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 72-73.

vivem¹⁸¹, oferecendo-se-lhes - aos virtuosos - todas as espécies de bens existentes, de acordo com a seguinte hierarquia:

[...] 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 [*phronesis*]. Na ordem dos bens divinos, esta é a que se encontra em primeiro lugar, a sabedoria [*phronesis*]¹⁸²; em segundo, segue-se-lhe a temperança [*sophron psykhes*] aliada à inteligência [*nous*]; em terceiro, a justiça [*dikaiosyne*], quando houver certa mistura dessas mesmas virtudes com a coragem [*andreia*]; e em quarto, a própria coragem [*andreia*]. Esses últimos bens precedem naturalmente àqueles, sendo nessa ordem que o legislador deve classificá-los. De seguida, precisará esforçar-se para que as demais prescrições impostas aos cidadãos fiquem coordenadas de tal modo, que as humanas olhem para as divinas, e as divinas para a inteligência [*nous*], que tem o primado de tudo.¹⁸³

¹⁸¹ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 27, [630b]. Ainda que Platão aqui critique o fato de a legislação poética apenas contemplar uma parte da virtude, ele não exatamente identifica a correção das leis com a virtude como um todo, mas com a sua capacidade de produzir a felicidade naqueles que estão sob sua regência. Sobre isto, anota Pangle: “As we have come to expect, the criterion of ‘correct laws’ is not that they promote virtue. It is rather that they bring about happiness, because happiness requires ‘human goods’ in addition to the virtues. This might imply that the city ruled by good laws may sometimes secure more happiness at the price of less virtue, in circumstances where much-needed ‘human goods’ like wealth and strength can be secured only by relaxing the demands of certain virtues” (PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 386).

¹⁸² A palavra grega traduzida por Carlos Alberto Nunes (Editora da Universidade Federal do Pará) como sabedoria tem em Platão um sentido que a aproxima da noção de prudência. Tanto é assim que as diversas traduções dividem-se a respeito de que palavra utilizar ao se verter o texto original. Como o referido tradutor brasileiro, Benjamin Jowett (Cambridge University Press) e R. G. Bury (Harvard University Press) traduzem o termo como “wisdom”. Por outro lado, Thomas Pangle (The University of Chicago Press) prefere “prudence”, mesma palavra utilizada nas versões francesas de Victor Cousin (Rey et Gravier Libraires) e Émile Chambry (Les Belles Lettres). Luc Brisson e Jean-François Pradeau (Flammarion), por seu turno, valem-se da palavra “réflexion”.

¹⁸³ PLATÃO. *Leis*, p. 27, [631b-d]. Note-se que a piedade não integra o pacote da virtude platônico, uma ausência significativa que veladamente consubstancia uma prova da mudança na tradição que está a ser articulada. Sobre a virtude, ensinam Brisson e Pradeau: “Platão forja a lista das quatro virtudes ditas ‘cardinais’, que definem a excelência respectiva das quatro principais disposições humanas [...]. Em primeiro lugar está a temperança (*sophrosyne*), que é ao mesmo tempo uma capacidade de bem julgar, um bom senso, e um autodomínio que adota sobretudo a forma de um domínio dos prazeres; depois, a coragem (ou virilidade, *andreia*), que é uma capacidade de julgar perigos temíveis; e a sabedoria (*sophia*), que é a excelência do conhecimento. Enfim, a justiça pode ser definida como a quarta virtude que acompanha o exercício exclusivo, de cada um, de sua função própria; ela é a virtude que significa o perfeito ordenamento das partes num todo: na alma humana, das três funções psíquicas (alma racional, irascível e apetitiva), e na cidade, dos três grupos funcionais (os governantes, os guardiões e os artífices)” (BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 74).

O que se tem de vislumbrar acerca dessa fala do Ateniense é que esse sistema de bens é essencialmente anterior à legislação, pois que está a refletir um caráter moral determinado: um caráter moral filosófico. E a filosofia opera, como visto, mediante o *logos*, descobrindo a natureza das coisas. Ora, para descobrir a natureza do que é bom para o homem, ou o que é o bem humano natural, a filosofia antes determinou o que é a natureza do homem. E é a ordem hierárquica inscrita na constituição natural do indivíduo que termina por fornecer o fundamento do direito natural. Segundo Strauss:

O que distingue a alma humana das almas dos animais selvagens, o que distingue o homem dos animais selvagens, é a palavra ou a razão ou o entendimento. Por conseguinte, o próprio homem consiste em viver reflectidamente, em compreender, e na acção pensada. [...] A vida de acordo com a natureza é a vida da excelência ou da virtude humana, é a vida de uma pessoa de “classe superior”, e não a vida do prazer pelo prazer.¹⁸⁴

Esse apontamento filosófico de que a razão é o que distingue o homem serve tanto para explicar por que a razão é competente para descobrir e ser fiadora do sistema de bens e virtudes que informa a legislação, como para justificar o fato de ser ela mesma, a razão (*logos*) - ou elementos cingidos e que com ela por vezes se confundem, como a sabedoria ou prudência ou reflexão (*phronesis*) e a inteligência (*nous*) - a pedra angular dentro do sistema platônico, seja como seu maior bem (sabedoria ou prudência ou reflexão), seja como, e principalmente, o “primado de tudo” (inteligência).

Exposto o sistema racional de bens a ser considerado na redação das leis, o Ateniense passa a dar exemplos mais específicos da tarefa do legislador, baseado no desenrolar ordinário da vida humana: a lei deve cuidar, por exemplo, do arbítrio dos

¹⁸⁴ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 111. Aristóteles, nesse mesmo sentido, diz que: “Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que outros animais são, como nós, capazes. A natureza deu-lhes um órgão limitado a este único efeito; nós, porém, temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, objetos para a manifestação dos quais nos foi principalmente dado o órgão da fala. Este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil” (ARISTÓTELES. *A política*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 5).

apetites (“as tristezas dos cidadãos, seus prazeres, e veemência das paixões amorosas”¹⁸⁵), da raiva e do medo (“perturbações geradas na alma pela adversidade”¹⁸⁶) e de questões econômicas¹⁸⁷. O que importa é que, dentro dos parâmetros do sistema de bens delineado, em qualquer caso o legislador deverá “definir e ensinar o que é bom e o que é mau na disposição de cada um”¹⁸⁸.

Contemplado em linhas gerais o trajeto do ciclo humano¹⁸⁹, que culmina com a morte - e sobre este evento é imperioso que se determine “como deverá processar-se o sepultamento dos mortos e que honrarias tocarão a cada um em particular”¹⁹⁰ -, o Ateniense faz uma observação a respeito do que o legislador deve prever a título de manutenção da ordem legal:

Considerando em conjunto suas disposições, instituirá guardas o legislador para a manutenção das leis, deixando-se guiar alguns pela razão, e outros pela opinião verdadeira, para que todo esse corpo de leis, mantido coeso pela inteligência, se revele dirigido pela temperança e pela justiça, não pela riqueza e pela ambição.¹⁹¹

Começemos a analisar esta proposição pelo seu fim. Desde a *Apologia de Sócrates*¹⁹², como visto, Platão se insurge contra uma sociedade cujos valores maiores sejam a ambição e a riqueza, fatores que em última análise são exteriores e superficiais para a natureza humana. Nas *Leis*, anotou-se, a riqueza por exemplo é um bem humano de última ordem, e ainda assim só pode ser tida como um bem se aliada à sabedoria ou prudência.

Estabeleceu-se ainda que a sociedade ancorada essencialmente na coragem e orientada para a guerra externa também merece restrições. Com efeito, demonstrou-se que o legislador, ao legislar, não deve ter os olhos voltados apenas para uma porção da

¹⁸⁵ PLATÃO. *Leis*, p. 27-28, [632a].

¹⁸⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 28, [632a].

¹⁸⁷ PLATÃO. *Leis*, p. 28, [632b-c].

¹⁸⁸ PLATÃO. *Leis*, p. 28, [632a-b].

¹⁸⁹ Lembre-se que a palavra *politeia* remete antes à administração de pessoas do que de bens ou coisas.

¹⁹⁰ PLATÃO, *Leis*, p. 28, [632c]. Strauss bem observa que não há qualquer menção ao além da morte, tema preferencial da religião (Cf. STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 9).

¹⁹¹ PLATÃO, *Leis*, p. 28, [632c].

¹⁹² Cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 89, [29e].

virtude, mas à virtude como um todo, e expôs-se um complexo sistema de bens a respeito dessa matéria. Mas, e é isso o que precisa ficar claro aqui, que o legislador faça as leis considerando a virtude como um todo não significa que se espera que a cidade como um todo seja plenamente virtuosa.

De fato, ao optar pelo terceiro juiz, vale dizer, ao optar pelo regime constitucional-legal, havia-se dispensado duas alternativas que, realmente, correspondiam a regimes mais elevados no que tange à virtude - em um deles, rememoremos, o mal seria extirpado, e no outro as partes inferiores da cidade seriam totalmente submetidas às partes superiores.

No regime das *Leis*, o objetivo confesso das normas é deixar felizes todos aqueles que delas se utilizam¹⁹³, aqueles que sob elas vivam, e isso se dá não imobilizando as partes não virtuosas da cidade em favor das partes virtuosas, e sim promovendo a sua conciliação, sua convivência harmônica - ainda que para isso tenha-se que sacrificar, em alguma medida, a realização da virtude total. O regime eleito tem, pois, em termos de virtude, uma meta relativamente mais modesta, conquanto superior à da cidade organizada para a guerra: que a cidade seja justa e temperante - não uma comunidade de sábios e nem mesmo uma comunidade que, dirigida diretamente por sábios, determine uma existência com padrões de exigência rigorosíssimos cujo escopo seja antes a virtude total que a felicidade. Sobre o nível de exigência do regime das *Leis*, comenta Strauss:

[...] we understand that the whole legal order must, according to the Athenian, be subservient to justice and moderation, i.e., not to good sense, let alone Intellect. Good sense and Intellect must be effective in legislation and to some extent even in the execution of the laws, but they are not that to which legislation is ordered. In legislation the higher is in service of the lower, and this is strictly speaking against nature. This is the fundamental crux of the city.¹⁹⁴

¹⁹³ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 27, [631b].

¹⁹⁴ STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 9. Como já havíamos anotado, em um regime de leis, apenas uma versão diluída do direito natural pode ser esperada (Cf. STRAUSS, Leo. "On natural law", in *Platonic political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 139).

Finalmente, é preciso cuidar da manutenção das leis. O Ateniense observa, no início do livro VI das *Leis*, que ainda que a cidade possua um bom ordenamento jurídico, o risco de sua ruína persiste se considerarmos a hipótese da administração ser atribuída a magistrados ineptos. É contra isso que se prevê que uma assembleia, composta por todos aqueles que “carregarem armas”¹⁹⁵, ou seja, pelos adultos, deve eleger, mediante um complexo e multifásico mecanismo, trinta e sete homens que terão como atribuição principal vigiar a guarda das leis¹⁹⁶. Diz Friedländer:

The legislative sketch that is part of the great plan in Book I provides at the end for custodians to guard the laws. They should embody the principle of the “leader reason” as the inner bond and highest goal in the state. They are to guarantee that all the laws aim at self-discipline and justice, not wealth and ambition. This means that the true order of values is guaranteed only by the institution at the top of the whole structure.¹⁹⁷

Nada obstante essa previsão feita no momento da obra em que são dispostas as diversas magistraturas da cidade, é no final do livro XII, como último argumento das *Leis*, que o Ateniense apresenta uma instituição realmente apta a garantir a irreversibilidade da legislação filosófica: um conselho noturno composto por dez dos mais antigos guardiões das leis, alguns homens que detenham distinções de honorabilidade na cidade, bem como cidadãos que viajaram ao exterior e tenham tido acesso a aprendizado sério, além de jovens notáveis que garantirão a perpetuidade do grupo¹⁹⁸.

As competências dos membros do conselho noturno tais quais descritas pelo Ateniense assemelham-se àquelas que expusemos, com base na *Apologia de Sócrates* e na *República*, como sendo dos filósofos. Se não, vejamos:

[...] deverão ser capazes não apenas de dirigir o olhar para o múltiplo, como também esforçar-se para alcançar o uno e, depois de conhecê-lo, considerar o todo numa visão conjunta [...] será lícito dizer a mesma coisa de todos os assuntos importantes, e que, para ser um legítimo

¹⁹⁵ PLATÃO. *Leis*, p. 166, [753b].

¹⁹⁶ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 167, [754d].

¹⁹⁷ FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato: the dialogues, second and third periods*. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 440.

¹⁹⁸ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 404, [961a].

guarda das leis é preciso conhecer a verdade inerente a todas elas, saber interpretá-las por meio do discurso e acompanhá-las na prática, bem como opinar a respeito da beleza ou da maldade das coisas, de acordo com a natureza.¹⁹⁹

Sobre o tema, comentam Brisson e Pradeau:

[...] para que a pólis viva excelentemente, para que seja governada de modo a ser virtuosa, ela deve exercer uma forma de reflexão própria, e portanto possuir uma faculdade ou uma instância que dispense os saberes necessários a essa vida virtuosa. A observância das leis, até mesmo sua modificação ou sua supressão, é possível somente sob a condição de que ela repouse sobre uma reflexão e sobre um saber legislativo e políticos. Nesse quesito, o argumento que Platão faz valer para a pólis é exatamente o que sua ética não cessa de defender para os indivíduos humanos: somente o saber torna virtuoso. A pólis, por ser considerada um ser vivo, possui não apenas um corpo, mas também uma alma provida de um intelecto; ela pensa e pode adquirir um saber. Não apenas porque ela é o sujeito de uma reflexão, mas ainda mais precisamente porque as *Leis* lhe atribuem, como vimos há pouco, um intelecto: o conselho noturno.²⁰⁰

Sendo, assim, os membros do conselho noturno, para a cidade, aquilo que o intelecto é para o organismo, é possível reconhecer sua função como próxima daquela exercida pelos governantes na *República*. O conselho noturno é a última e mais importante magistratura da cidade. É o órgão que funciona como o centro e ao mesmo tempo como o repositório do *logos* na *polis*²⁰¹, reservado àqueles que têm reconhecida capacidade para a astronomia e as matemáticas, disciplinas cujo estudo aprofundado “não é ocupação da maioria, senão de muito pouca gente”²⁰². Conhece a meta própria da

¹⁹⁹ PLATÃO. *Leis*, p. 410-411, [965b-966b].

²⁰⁰ BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *As Leis de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 145-146. Veja-se também o comentário de Benardete a esse respeito: “If the nocturnal council, with its mind, eyes, and ears, is comparable to the soul and head of an animal, its goal could be its own salvation along with the city’s; and if the city is the trunk, with the army its feet and the craftsmen its hands, and incapable of being more than healthy (964e), then the virtue of the city belongs solely to the nocturnal council, while the healthy of the city, which is not to be taken as a virtue of soul, is its law-abidingness (BENARDETE, Seth. *Plato’s Laws: the discovery of being*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000, p. 341).

²⁰¹ Contemporaneamente, os membros das cortes constitucionais dos diversos países atuam como intérpretes finais das respectivas constituições, sendo sua composição deliberadamente aristocrática do ponto de vista intelectual (a Constituição Federal brasileira, por exemplo, em seu artigo 101, exige que os juízes do Supremo Tribunal Federal, eleitos pelo presidente da República, tenham “notável saber jurídico e reputação ilibada”). Por isso, em alguma medida, tais cortes aproximam-se da ideia do conselho noturno platônico.

²⁰² PLATÃO. *Leis*, p. 238, [818a].

constituição política, bem como a unidade da virtude e, portanto, pode evitar que a cidade desvie dos fins estabelecidos, especialmente da qualidade - intrínseca às suas leis racionais - de cuidado com o bem comum²⁰³. Segundo Strauss: “Only the members of the nocturnal council can be truly rulers, or magistrates, of the whole city”²⁰⁴.

²⁰³ Uma das funções do conselho noturno é a de lidar com a impiedade nas diversas formas em que ela aparece, indicadas no livro X. A respeito dessa incumbência do conselho, comenta Voegelin: “[...] um tribunal espiritual que julga as infrações ao credo. Os descrentes nos deuses serão confinados durante cinco anos num reformatório. Nessa reclusão, eles receberão visitas apenas dos membros do conselho noturno, que tentarão influenciá-los e despertar seu discernimento espiritual. Se o esforço educativo ao longo dos cinco anos não surtir efeito, eles serão condenados à morte” (VOEGELIN, Eric. *Ordem e história, volume III: Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 321).

²⁰⁴ STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 184. Para Trabattoni, o conselho noturno é formado por pessoas capazes daquele “conhecimento que é, para Platão, o grau mais elevado da filosofia: um dar conta, fundado em procedimentos de análises e sínteses, capaz de identificar o belo e o bom presente em cada coisa (TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 310).

CAPÍTULO 3 - A ANTROPOLOGIA E O TRABALHO DO LEGISLADOR-FILÓSOFO

O cultivo da coragem e da moderação

Depois de sumarizar o sistema completo de bens tal qual um “verdadeiro legislador”, o Ateniense propõe que se considere cada uma das partes da virtude isoladamente, de modo que se possa compreendê-la em si e também perceber sua função e o lugar que ocupa na totalidade do esquema normativo.

Inicia-se esse percurso, então, com a avaliação da coragem, elemento que já estava em pauta no início do diálogo e que é mais familiar aos dois interlocutores do Ateniense. O sujeito com quem preferencialmente, nesse momento, trava-se a conversa é Megilo, e assim o que se terá, em suma, é a análise da legislação espartana a respeito desse quesito. Em Esparta, observa-se como forma de promover a coragem o cultivo da faculdade de suportar a dor, o que se dá mediante práticas das mais diversas, por exemplo, pelo exercício do pugilato, do andar descalço no inverno, do andar despido e do dormir no chão limpo.

Contudo, assim como havia ocorrido ao se investigar a finalidade da legislação com Clínicas, logo se vê que essa visão da coragem de Megilo é redutora, pois aponta apenas para os meios de desenvolver habilidades para vencer a guerra externa. Nessa linha, o Ateniense conduz seu interlocutor a conceder que mais importante do que não se deixar dominar pela dor é preocupar-se em não ficar vencido pelos prazeres, já que o homem a quem isso acontece é “muito mais vergonhosamente inferior a si mesmo do que quem o é pelos sofrimentos”²⁰⁵.

Sintomaticamente, ao contrário do que ocorre com a questão da dor, em que a legislação referida por Megilo prepara efetivamente o cidadão para que seja corajoso, suportando-a bravamente, quanto aos prazeres nada se encontra nas disposições normativas de Esparta no sentido de se impor a convivência com eles para que se aprenda a sobrepujá-los quando assim for necessário.

²⁰⁵ PLATÃO. *Leis*, p. 30, [633e].

Uma longa ressalva promovida pelo Ateniense²⁰⁶ - que insiste não haver problemas na crítica à legislação, desde que feita em um ambiente em que apenas estejam presentes os homens experientes, e nunca os jovens - prenuncia as duras considerações que ele pretende colacionar sobre as determinações da tradição que proíbem qualquer tipo de contato com o prazer, impondo a completa abstenção de fruição do mesmo.

Basicamente, repõe-se o argumento da dor trazido por Megilo e busca-se aplicá-lo ao caso dos prazeres: se aquele que melhor enfrenta a dor é aquele que desde cedo se exercitou nesse sentido, por que com o prazer haveria de ser diferente? Ainda que a legislação estudada tenha o mérito de promover a coragem por meio do cultivo da resistência à dor e ao medo, é de se notar seu silêncio no que tange ao cultivo da resistência aos prazeres. Segundo o Ateniense, eis o que pronuncia o verdadeiro legislador:

Deverá ter falado a sós consigo: se desde a mocidade nossos concidadãos ficarem desconhecendo os grandes prazeres e, por falta de exercício, não se habituarem a dominar os apetites, sem nunca descambarem para a prática de algum ato vergonhoso, a que pode levá-los a agradável sensação dos prazeres, acontecerá com eles o mesmo que com os que se deixam vencer pelo medo: por maneira mais torpe, ainda, tornar-se-ão escravos dos que são suficientemente fortes para se manterem senhores de si mesmos no meio dos prazeres, e dos que tiveram oportunidade de prová-los.²⁰⁷

Para que se prossiga na conversa, alerta o Ateniense, impende que se faça uma discussão sobre outra parte da virtude, a temperança. Antes, contudo, ele faz um

²⁰⁶ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 30-32, [634c-635e]. Sobre isto, anota Pangle: “The most important point made by this turn in the drama is the emphatic and essential absence of the young from the discussion. The exclusion of the young at the beginning of the *Laws* is a mirror image of the exit of Cephalus at the beginning of the *Republic*. A central purpose of Plato in the *Laws* is to investigate how a philosopher may intervene directly in the most momentous political action, founding or refounding. We begin now to learn the first massive lesson: to understand political action is to try to understand, to write and speak primarily for, the *old*. The powers that be are characteristically the old men, because they, as fathers, control the families and property and, what is more, are the custodians of all-powerful traditions and religious beliefs. The drama in the *Laws* is the greatest psychological-political study of old age that has ever been undertaken” (PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 393).

²⁰⁷ PLATÃO. *Leis*, p. 32, [635c-d].

alerta cético²⁰⁸ quanto à política, registrando que é difícil, tanto na teoria como na prática, que se desenvolvam instituições que não mereçam qualquer tipo de objeção. Dito isso, compara-se o estado a um corpo, sobre o qual é custoso, mesmo conhecendo seu temperamento, indicar um regime único: se por um lado os exercícios de ginástica e as refeições masculinas em comum podem ser muito úteis para a cidade em certos pontos, em outros são prejudiciais, como no caso das sedições e também em razão da tendência desse quadro em favorecer a perversão do uso natural dos prazeres do amor. Essa passagem serve de prelúdio para uma afirmação importante do Ateniense:

Quando os homens se põem a especular sobre leis, todo seu estudo deve girar em torno do prazer e da dor, tanto em relação com os costumes públicos como com os particulares. São duas fontes abertas pela natureza.

²⁰⁹

Tal período é mais um indicativo de que Platão vê entre o homem e a cidade um paralelismo estrutural. Ademais, expressa inequivocamente que as leis que se está buscando estabelecer são filosóficas, eis que a especulação a seu respeito deve girar em torno do que a natureza oferece (e a natureza é descoberta pelo *logos*). A afirmação é surpreendentemente direta, ante todo o contexto que sugere cuidado e sutileza ao cuidar-se do tema dos fundamentos da legislação. Conforme a tradição, seria de se esperar que a discussão sobre as leis levasse em consideração a poesia religiosa - não a natureza. Prosseguindo, o Ateniense acrescenta:

²⁰⁸ Ainda que as reticências de Platão quanto às possibilidades da política tenham ligação principalmente com a natureza humana, encontra-se na obra, de quando em quando, lampejos de um ceticismo político que transcende esse domínio, apontando para aquilo que de toda maneira é imponderável para o homem, como se nota no seguinte excerto do livro IV: “[...] sempre o acaso e os mais disparatados acontecimentos que chovem em cima de nós é que decidem todas as leis [...] todos os negócios humanos dependem essencialmente da fortuna” (PLATÃO. *Leis*, p. 118, [709a-b]).

²⁰⁹ PLATÃO. *Leis*, p. 33, [636d]. Platão não pretende ancorar as exigências universais da legislação da cidade no patamar da natureza filosófica. Na *República*, ele já sabia que: “Para a maioria das pessoas, o bem é o prazer, mas para os mais requintados é a inteligência” (PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 254, [505b]). Vejamos, ainda a esse respeito, a observação feita por um famoso personagem de Wilde, Lord Henry Wotton, no romance *The picture of Dorian Gray*: “‘Pleasure is the only thing worth having a theory about’, he answered in his slow melodious voice. ‘But I am afraid I cannot claim my theory as my own. It belongs to Nature, not to me. Pleasure is Nature’s test, her sign of approval. When we are happy, we are always good, but when we are good, we are not always happy’” (WILDE, Oscar. *The picture of Dorian Gray*. London: Penguin Classics, 2008, p. 23).

É feliz quem se utiliza da fonte certa, quando e quanto convém, o que é válido não apenas para as cidades e os indivíduos como para todos os seres vivos em universal. Quem procede sem discernimento e oportunidade, viverá de maneira contrária à do homem feliz.²¹⁰

Talvez o Ateniense realmente tenha se excedido na franqueza em suas observações, pois na sequência Megilo expressa da maneira enfática não estar de acordo com o que restou assentado no que tange aos prazeres, insistindo na defesa das leis de sua pátria:

[...] sou de parecer que andou bem o legislador da Lacedemônia em determinar que fugíssemos do prazer. [...] As de Esparta, se me afiguram as mais belas do mundo, no que tange aos prazeres, os gozos imoderados, as violências e loucuras de toda espécie a que os homens são propensos, nossas leis baniram de todo o território.²¹¹

Outrossim o Ateniense não cede e menciona que em uma das diversas colônias de Esparta, Tarento, a sociedade mantém costumes como o de se embriagar em festas dionisiacas e que “tais costumes, muito longe de serem censuráveis, fundam-se na razão”²¹². Megilo, a essa altura, manifesta grande incômodo com a visão propalada pelo Ateniense. Atingido pela defesa dos costumes de uma colônia em desfavor de seus próprios modos ancestrais, responde com um argumento de força física²¹³: “Mas toda essa gente, meu caro, nós pomos em fuga, mal peguemos em armas”²¹⁴.

Para poder seguir a conversa, e aproveitando o que já se havia dito sobre não ser a guerra externa a verdadeira finalidade do bom legislador, o Ateniense convoca o interlocutor para debater tal costume no nível da racionalidade. Aduz que para o exame das instituições não se deve tomar como critério as vitórias e as derrotas, mas elas em si e por si mesmas²¹⁵. Segue-se, então, uma conversa que investiga o direito comparado

²¹⁰ PLATÃO. *Leis*, p. 33, [636e].

²¹¹ PLATÃO. *Leis*, p. 33, [636e-637a].

²¹² PLATÃO. *Leis*, p. 34, [637c].

²¹³ Segundo Walton: “A falácia *ad baculum* é definida, tradicionalmente, como um apelo à força ou uma ameaça para que alguém aceite a conclusão de um argumento. *Ad baculum* significa, literalmente, ‘com o báculo ou porrete’. [...] A ameaça da força não deixa as opções em aberto e tenta bloquear as possibilidades de um diálogo livre” (WALTON, Douglas. *Lógica informal: manual de argumentação crítica*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 130).

²¹⁴ PLATÃO. *Leis*, p. 34, [638a].

²¹⁵ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 35, [638a-b].

acerca do consumo de bebidas alcoólicas. O tema, à primeira vista, é marginal. Contudo, veremos, através das poderosas imagens que ele permite mobilizar, é possível obter valiosas lições antropológicas.

Adianta o Ateniense que “os divertimentos”²¹⁶ vinculados à obtenção de prazer merecerão elogios se houver moderação e não abuso. Tal conclusão não reproduz um mandamento ancestral, pois que advém de método inteligente²¹⁷, cujo modelo aliás pode ser utilizado para se investigar todos os costumes e instituições que se queira (inclusive a própria *polis*).

Trata-se, então, de examinar o assunto mediante expediente alternativo aos preconceitos que existem tanto a favor, quanto contra a embriaguez, todos eles inábeis para falar algo da embriaguez mesma - grande parte das posições contrárias à bebida, por exemplo, decorre da associação que se faz da prática de beber com a desordem e os distúrbios, o que o Ateniense mostra na sequência não proceder.

O caso dos banquetes é privilegiado pois revela, considerando as fontes abertas pela natureza, que a coragem - e de resto, de modos diferentes, cada uma das partes da virtude - consiste, em verdade, no controle correto do prazer e da dor. Segundo Brisson e Pradeau:

Será então dada a oportunidade ao Ateniense de explicar que tipo de atitude os cidadãos e o legislador devem adotar em relação aos prazeres e às dores: não se trata de fugir deles nem de censurá-los, discriminando aqueles que seria ou não permitido experimentar. Trata-se antes de controlá-los, isto é, de conhecê-los, de experimentá-los e de conseguir por si mesmo decidir, de acordo com as circunstâncias, como eles devem ou não ser experimentados: simplesmente fugir dos prazeres e das dores seria condenar-se a não os conhecer e a deixar-se vencer por eles no dia em que for preciso enfrentá-los.²¹⁸

Já se consignou quais são os elementos da alma e como eles podem se compor internamente de diferentes maneiras. Via de regra, a excelência não é simplesmente dada, mas deve ser conquistada. Assim, se a aquisição da virtude está condicionada a exercícios ou práticas, a função dos simpósios com bebida é a de ajudar o

²¹⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 34, [637b].

²¹⁷ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 35, [638d-e].

²¹⁸ BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *As Leis de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 37.

legislador conhecer a fundo o homem para que se possa, então, propor atividades adequadas. Para que a cidade atinja a justiça e a temperança que almeja, vale dizer, para que cada cidadão possa ser justo e temperante, é necessário o estabelecimento de uma pedagogia pelas leis. Nesse diapasão é que o banquete é uma instituição boa quando bem ordenada.

De início, o Ateniense registra que o que muitas vezes parece ser apenas circunstancial pode ser, de fato, central para resultado de qualquer prática. Exemplifica-se: para ser piloto não basta possuir a ciência náutica, ou seja, não basta que o indivíduo dedique-se à pesquisa da matéria por anos a fio; há de se certificar que o incômodo do enjoo não acometa essa pessoa. Da mesma maneira, para um general não basta ser um grande estrategista teórico se, de outro lado, padecer de covardia²¹⁹.

Nesse contexto, o argumento que se propõe é que não só um exército em guerra, mas toda associação de pessoas para qualquer propósito deve ter um presidente²²⁰, e assim, pois, também as assembleias, notadamente as assembleias nas quais usualmente se consomem bebidas alcoólicas, os banquetes, ainda que se cuide de eventos de amigos em tempos de paz. Aliás, o fato de haver embriaguez em jogo recrudescer a necessidade de direção, porque uma reunião desse tipo pode suscitar tanto ou mais distúrbio que uma guerra.

O indispensável chefe para tal tipo de ocasião, abstêmio e sábio, deve cuidar da manutenção e, se possível, favorecer o incremento da amizade entre os indivíduos²²¹. Os banquetes são um espelho da comunidade política como um todo. Esta, afinal de contas, também constitui uma associação de pessoas com um fim determinado, e é por isso que o diretor dos banquetes deve trabalhar pela conciliação entre as partes que sob sua tutela se relacionam²²². Com efeito, a sabedoria que se exige do presidente de um banquete não é a de um filósofo (*logos*), mas é aquela mesma prudência mínima que se

²¹⁹ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 36, [639a-c].

²²⁰ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 37, [640a]. O diálogo *Banquete* nos fornece um exemplo de simpósio bem presidido: a função fica a cargo primeiro de Fedro e depois de Alcibiades.

²²¹ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 38, [640d].

²²² Cf. PANGLE, Thomas. "Interpretative essay", in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 397.

exige de um magistrado responsável pela manutenção das leis, a qual é afeita à opinião verdadeira²²³.

Educação e embriaguez

A última parte do primeiro livro das *Leis* de Platão é dominada por um tema que, como já se assinalou, pode parecer menos importante à primeira vista. Contudo, é preciso atentar para sua dimensão simbólica. O evento em que se bebe álcool, no fundo, integra de um experimento antropológico que serve de teste para a virtude. O uso deste evento aparentemente trivial, assim, funciona como uma ferramenta de avaliação dos ajustes que a política estatal, mediante as leis (especialmente as leis que tratam da educação), deve promover. Destaca Strauss: “[...] a well-ruled symposion makes a major contribution to education (*paideia*), a much less ambiguous good for the city than victory, which may well breed *hybris*, the opposite of moderation”²²⁴.

Nessa linha, o Ateniense, instado a expor as vantagens que adviriam dos bons banquetes, ou seja, dos banquetes praticados com regras²²⁵, oferece uma resposta que justamente aponta para este horizonte mais amplo, cujo significado e importância superam o mero proveito de uma ocasião deste tipo em particular: “[...] 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”²²⁶.

Mas, para falar dos simpósios em que o fator da embriaguez está presente “em sua estrutura natural”²²⁷ é preciso antes falar da arte da música (cantos acompanhados de instrumentos) e para falar desta, por seu turno, é preciso antes falar sobre a educação como um todo, sendo essa longa digressão indispensável, alerta o

²²³ Cf. PLATÃO, *Leis*, p. 28, [632c].

²²⁴ STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 15.

²²⁵ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 38, [641b].

²²⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 39, [641c]. Sem qualquer prejuízo para os seus propósitos, o Ateniense aproveita para afagar seus interlocutores, para torná-los simpáticos à sua perspectiva, vinculando a defesa do instituto em questão a algo que lhes é muito caro: a vitória na guerra.

²²⁷ PLATÃO. *Leis*, p. 40, [642a].

Ateniense²²⁸. Educação, entretanto, não deve ser aqui entendida no plano especificamente técnico. É certo que quem deseja adquirir capacidade seja no que for, uma *techne*, deve começar desde criança praticando tudo o que se relacione a esse objetivo. Contudo, a preocupação do Ateniense nesse momento ultrapassa a esfera profissional:

[...] 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. [...] 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.²²⁹

Essa mobilização da educação como um meio para se alcançar a virtude e para se realizar a justiça vai ser o mote para que se introduza no diálogo uma poderosa imagem, que tem o condão de aperfeiçoar e recrudescer o argumento de que ao legislar o bom legislador deve se valer das categorias do prazer e da dor que, pois que são aquilo que a natureza se lhe oferece. Avança o Ateniense:

E, juntamente com elas [prazer e dor], a opinião sobre os fatos por vir, que tem o nome geral de expectativa e o específico de medo nos casos de probabilidade de dor, ou o de confiança, quando se trata do contrário disso. Sobre essas paixões preside a reflexão, a fim de pronunciar-se acerca do que tenham de bom ou de mal, recebendo suas conclusões o nome de lei, quando se tornam decreto comum da cidade.²³⁰

Veja-se o que diz Strauss sobre a antropologia platônica:

Moderation, self-control, implies that man while being one, is twofold, nay, manifold. He has in himself irrational counselors opposed to one another, in the first place, pleasure and pain, and then opinions or

²²⁸ Cf. STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 16.

²²⁹ PLATÃO. *Leis*, p. 42, [643e-644a].

²³⁰ PLATÃO. *Leis*, p. 43, [644c-d].

expectations of future evil or good. Superimposed upon all these is reasoning or calculation as to what is better or worse.²³¹

Ora, por tudo o que já vimos até aqui, temos que relativizar essa fala do Ateniense: que a reflexão presida as paixões é mais uma intenção do que um dado da natureza humana (ao menos no que atine à natureza humana ordinária). Isso será encenado dramaticamente através da referida imagem que, então, aparece (e aparece articulada ao mito dos metais, de resto já utilizado anteriormente na obra platônica²³²).

Pede-se, nesse sentido, que se imagine que cada um de nós, enquanto ser vivo (e enquanto uma unidade), não passa de um boneco nas mãos dos deuses. Não se sabe dizer o motivo pelo qual fomos formados, talvez por divertimento ou mesmo por uma intenção séria, isso não é relevante aqui e nem podemos sabê-lo. O que importa é reconhecer que no nosso íntimo as duas paixões referidas, o prazer e a dor, agitam-se à maneira dos nervos ou fios que puxam em sentido contrário, sugerindo-nos, por isso, a prática de ações diversas e por vezes opostas, ora virtuosas, ora viciosas. Esses dois conselheiros ou paixões, contudo, não estão sós em nós, em cada unidade, pois há também a razão:

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 [...]. 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.²³³

Conclui-se, sobre os homens e as cidades:

[...] ao atingirem o conhecimento da verdade do fio que neles existe, devem viver de acordo com a sua linha de tração; a cidade que tiver recebido de alguma divindade esse conhecimento ou de pessoa experiente, o elevará à categoria de lei, para pautar, de acordo com ela, tanto a sua própria administração como suas relações com outras cidades.

²³¹ STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 17.

²³² Cf. PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 129, [415a-d].

²³³ PLATÃO. *Leis*, p. 43, [644e-645a].

Dessa maneira, faríamos com mais precisão a distinção entre o vício e a virtude.²³⁴

O homem como marionete dos deuses é o paradigma da educação nas *Leis*. Não há conflito entre o que é bom para o homem individualmente e o que é bom para a cidade. A alma humana e a cidade são concebidas por Platão como idênticas. Especialmente, diz Pangle: “[...] in the most important respect: the law is reason (‘calculation’ or *logismos*)”²³⁵. Tendo ciência de como funciona a alma humana - basicamente influenciada pelo prazer e pela dor, mas também com alguma vocação, ainda que diminuta, para a racionalidade - é que o legislador poderá determinar a *paideia* que potencialize o seu aspecto racional ao menos na medida suficiente para que suas paixões não entrem em desacordo com a lei comum da cidade. Platão se mostra aqui interessado em descobrir e operar racionalmente nas profundezas da irracionalidade que prevalece na natureza humana. Vejamos como Jaeger resume e interpreta este ponto:

[...] quer tenhamos sido criados para simples juguete de Deus quer para uma elevada finalidade - e isto não o podemos saber por nós próprios - o certo é que os impulsos e as representações da nossa alma são os fios que de nós partem em várias direções. A perspectiva de gozar um prazer ou sofrer uma dor move a nossa vida instintiva na forma de sentimentos de coragem e de medo; a reflexão valorativa indica-nos qual dessas sensações é melhor ou pior. Quando esta reflexão constitui um acordo comum da *polis*, damos-lhe o nome de lei. [...] Deus ou quem O conhece dá o *logos* à *polis*, que o instaura como lei, a qual em seguida regula as relações da *polis* com ela própria e com os outros Estados. A obediência da alma ao *logos* é o que denominamos domínio de si. Com isto fica esclarecido o que é a *paideia*: é a direção da vida humana pelo fio do *logos*, manejado por Deus.²³⁶

A imagem reitera que a visão de Platão a respeito do homem não é em nada triunfalista: se na *República* havia o retrato do homem como animal formado por uma pequena porção de razão que, invariavelmente, acabaria tomada pelos impulsos

²³⁴ PLATÃO. *Leis*, p. 43-44, [645b-c].

²³⁵ PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 400.

²³⁶ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 1314-1315.

irascíveis e principalmente pelos desejos²³⁷, nas *Leis* o homem “foi feito para servir de brinquete nas mãos da divindade, no que, aliás, consiste todo seu merecimento”²³⁸. Laks, apesar de reconhecer isso, interpreta este retrato do humano de uma maneira menos sombria:

Mais outre que ce divertissement divin ne saurait, dans une perspective platonicienne, avoir rien de malin, la marionnette humaine est d’abord l’ordre du prodige, un objet d’émerveillement (comme on sait, c’est le sens premier du mot *thauma*). En l’occurrence, l’émerveillement que provoque la marionnette humaine vient de ce que, tout en étant le lieu d’une certaine désarticulation (c’est le conflit entre les deux instances rationnelle et irrationnelle), ou plutôt *parce qu’elle* est le lieu d’une telle désarticulation, elle est *aussi* capable d’harmonie. Or et fer, rationalité et irrationalité, peuvent, en certaines circonstances, tirer dans le même sens.

²³⁹

Isso exposto, temos mais uma vez - e agora do modo mais cristalino encontrado por Platão - elaborado o argumento de que não é o domínio dos outros mediante a violência exterior a meta preferencial da legislação, mas o domínio de si. Com efeito, fica mais fácil para os interlocutores do Ateniense descobrirem o valor da embriaguez: ao intensificar os prazeres, as dores, as paixões e o amor, ao passo que debilita as percepções, a memória, as opiniões e os pensamentos (tornando o estado da alma do homem que bebe precário, próximo ao de uma criança), a embriaguez fornece um precioso contraste com esta qualidade primordial: o domínio de si, a obediência ao “fio sagrado e de ouro da razão”.

Com o que vimos, o Ateniense é capaz de mostrar com mais precisão os benefícios para a alma humana dos banquetes em que há consumo de bebidas alcoólicas. O exemplo dado em relação ao corpo, que traz a lembrança de que as pessoas que se dedicam aos exercícios físicos e aos trabalhos de força no início ficam fracas (a dor), mas depois se colocam em um estado melhor do que aquele em que inicialmente se encontravam, indica que o Ateniense de fato persistirá na sua posição original em favor da embriaguez e buscará uma positividade nela.

²³⁷ Cf. PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 373-374, [588b-589a].

²³⁸ PLATÃO. *Leis*, p. 222, [803c].

²³⁹ LAKS, André. *Méditation et coercition: pour une lecture des Lois de Platon*. Villeneuve-d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 47.

De plano, já se pode consignar que ao contrário da ginástica, o uso do vinho não causa qualquer dor. Ao lado disso, o Ateniense considera que há dois tipos de medo: o medo do mal que pode acontecer e um outro medo mais específico: a vergonha, definida como o medo “da opinião alheia que nos dá como capazes de fazer ou de dizer o que não seja honesto”²⁴⁰. Esse último sentimento parece ser o fator decisivo para Platão, talvez o mais duro fio de ferro da marionete. É a vergonha que o legislador deve manipular para conseguir orientar os homens no mesmo sentido do fio de ouro da razão²⁴¹.

A vantagem da vergonha está em que ela atua não só em oposição “às dores e a outros objetos do medo, como também aos maiores e mais numerosos prazeres”²⁴². Assim é que a vergonha nos encaminha não apenas à moderação, mas revela estar em consonância com a virtude como um todo²⁴³. Tomemos o exemplo da coragem: nas guerras, para se obter vitórias, além da coragem em face do inimigo, o que conta muito para o homem é o receio de ficar desonrado perante os conhecidos, ou seja, a vergonha. Por isso, recomenda o Ateniense, cada um de nós deve ser, a um só tempo, destemido e medroso²⁴⁴.

Que a vergonha possa, no sentido aludido, colaborar com a virtude humana, está comprovado. Mas é preciso que esse medo seja apurado, seja fortalecido. Para isso o homem deve ser exposto e deve aprender a lutar contra todos desejos e prazeres que possam fazê-lo hesitar; que possam fazê-lo superar a vergonha e praticar atos desonestos e injustos, em desacordo com a razão²⁴⁵.

Nesse íterim é que se revela a importante função do vinho. O vinho é capaz de gerar atrevimento e intrepidez exagerados, de fazer com que o homem seja franco e

²⁴⁰ PLATÃO. *Leis*, p. 46, [646e-647a].

²⁴¹ Nietzsche parece não discordar da importância que o sentimento teve para o homem até o momento em que ele escreve. Veja-se: “Vergonha, vergonha, vergonha - eis a história do ser humano!” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 84).

²⁴² PLATÃO. *Leis*, p. 46, [647a].

²⁴³ Nesse sentido, diz Pangle: “To show drunkenness helps the soul, the Athenian introduces a thematic consideration of shame, which appears to be the principal iron cord the legislator (647a) should manipulate so as to assist the golden cord within his citizens. The sense of shame can be the source of the citizen’s ‘moderation’ and, to a considerable extent, his courage and even justice (647a-b, 647d, 648c-e)” (PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 401).

²⁴⁴ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 46, [647b].

²⁴⁵ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 47, [647d].

desembaraçado, até o limite de perder totalmente o medo e “de dizer o que lhe vem à cabeça e de comportar-se por maneira equivalente”²⁴⁶. Em outras palavras, é um prazer que coloca em xeque o autodomínio do homem. Desse modo, um banquete bem presidido, em que não haja perigo de graves consequências, é o laboratório ideal para se conhecer a exata disposição das partes da alma dos diferentes homens, o espaço privilegiado em que o legislador pode verificar se as pessoas, afetadas pelo prazer, são capazes de algo selvagem e injusto²⁴⁷.

A embriaguez assim, tem nas *Leis* o papel de teste do material humano sobre o qual o legislador deve se debruçar. Conhecendo em profundidade os percalços da realidade humana, o legislador pode ajustar e definir o tipo de educação de que a cidade necessita para que seus habitantes possam fazer com que suas paixões e prazeres não entrem em conflito com a razão, tanto a sua própria como a razão da cidade - a lei. A embriaguez, na medida em que permite conhecer a natureza e a disposição das almas, diz o Ateniense: “[...] é o que há de mais útil para a arte que delas cuida, a saber: a política”²⁴⁸. A mútua imbricação entre a cidade e o homem faz com que a tarefa preferencial do legislador seja a de tratar a alma, e assim a definição da política não pode ser outra além da indicada, vale repetir: uma terapia da alma (*psychotherapeia*)²⁴⁹.

Educação e música

No livro I, o Ateniense havia dito que para cuidar de modo completo da estrutura da embriaguez era necessário antes falar da arte da música, esta entendida

²⁴⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 49, [649b].

²⁴⁷ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 49, [649e-650a].

²⁴⁸ PLATÃO. *Leis*, p. 50, [650b].

²⁴⁹ É preciso reiterar algo: também por conhecer bem a natureza humana é que Platão não recomendaria a ninguém, provavelmente, que depositasse todas as suas esperanças na política (algo que, modernamente, aliás, muitos de nós costumamos fazer). De certo modo, pode-se dizer que o trabalho político-legislativo é ingrato: se de um lado ele é absolutamente necessário, de outro sabe-se que seu perfeito acabamento é impossível. Como diz Vegetti: “Qualquer regime político, por mais próximo que esteja da perfeição, está porém destinado à crise e à transição para outras formas. Isto deve-se, em primeiro lugar, à instabilidade ontológica estrutural da época histórica e à instabilidade estrutural antropológica da natureza humana, natureza esta exposta - apesar dos condicionamentos educativos - à pressão dos componentes irracionais do *eu* e, além disso, às contradições que são inevitavelmente inerentes a qualquer sistema de governo” (VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 39).

como um importante campo da educação²⁵⁰. É justamente desta arte que trata o livro II. Já se consignou que educar é, em um primeiro sentido, levar o indivíduo, desde criança, a adquirir a competência técnica seja em que área for: construção, guerra, pastoreio, etc., isso até o ponto em que ele ame aquilo que o tornará perfeito na virtude de sua profissão²⁵¹. A excelência na técnica, porém, não é seu escopo mais relevante; o papel fundamental da educação é revelar para a criança o caminho da virtude no sentido político do termo, ou seja, despertar nela o desejo de se tornar um cidadão perfeito, capaz tanto de comandar como de ser comandado ou obedecer²⁵².

O Ateniense retoma este tema assinalando que “o prazer e a dor são as primeiras percepções da criança, e que é por seu intermédio que a verdade e o vício se apresentam inicialmente ao espírito”²⁵³. Assim, resta evidente que a educação deve apelar às emoções, e não à razão. Por isso a educação pode ser definida, mais propriamente, como o “cultivo dos sentimentos para o prazer e a dor”²⁵⁴. No que concerne à sabedoria e às opiniões verdadeiras e bem fundamentadas, afirma-se que é feliz “quem consegue alcançá-las, embora apenas na velhice”²⁵⁵. Quando do “advento da razão”²⁵⁶ na alma do homem, caso ele tenha sido bem educado nas emoções, verifica-se presente uma harmonia entre os hábitos adquiridos por meio desta com o que a razão preceitua. Insta notar que a razão a que o Ateniense se refere aqui não é exatamente a das ciências matemáticas e da dialética, mas a uma razão por assim dizer política, que é aquela inscrita na palavra da lei “proclamada de comum acordo pelo saber de experiência feito, dos mais velhos e virtuosos cidadãos”²⁵⁷.

Sobre esses avanços de argumento do Ateniense, veja-se o que diz Jaeger:

[...] enquanto na *República* se dava a maior importância à fase suprema da *paidéia* e Platão procurava desligar o mais possível do conceito de *pais* o de *paidéia*, nas *Leis*, pelo contrário, é da primeira infância que ele parte. O que aqui interessa cada vez mais ao autor é captar o enraizamento do estrato consciente, racional, da *paidéia* - o que

²⁵⁰ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 40, [642a].

²⁵¹ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 41, [643b-d].

²⁵² Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 41-42, [643d-e].

²⁵³ PLATÃO. *Leis*, p. 51, [653a].

²⁵⁴ PLATÃO. *Leis*, p. 52, [653c].

²⁵⁵ PLATÃO. *Leis*, p. 51, [653a].

²⁵⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 51, [653b].

²⁵⁷ PLATÃO. *Leis*, p. 59, [659d].

poderíamos chamar o seu elemento verdadeiramente filosófico - na camada pré-racional, inconsciente ou semi-consciente da vida. [...] o curioso é Platão, nas *Leis*, concentrar-se tão tenazmente no *como* psicológico. O que na *paidéia* é fundamental - diz-nos agora - é uma boa educação da criança. Esta educação deve despertar na alma infantil o desejo do que amanhã deverá desabrochar e chegar a bom termo na alma do homem.²⁵⁸

Todos os animais experimentam, desde o nascimento, o desejo natural de incessantemente movimentar o corpo e emitir sons vocais. Contudo, apenas os seres humanos “têm o sentido de ordem e desordem nos movimentos, a que damos o nome de ritmo e harmonia”²⁵⁹, o que lhes é agradável, prazeroso. É precisamente por causar prazer que a música, então, é um elemento não rejeitado, mas primordial para que o legislador alcance o seu fim. Afinal de contas, Platão sabe desde a *República* que o homem que gosta de algo invariavelmente torna-se similar a este algo de que ele gosta²⁶⁰.

No decorrer da obra, fica cada vez mais evidente a disposição do filósofo em trabalhar no universo do *a-logos* que pauta a maioria das pessoas. Comenta Friedländer:

[...] pleasure, or enjoyment, is of enormous significance in the education of young boys. Enjoyment is the criterion for judging music now and always. From this point of view, however, it is all the more important to make sure that the criterion is not some arbitrary, accidental state of pleasure that would make any valid judgment impossible.²⁶¹

Mas esse expediente de uso do irracional deve ser muito bem encaminhado pela razão, eis que é muito poderoso. Já na *República* Sócrates alertava que “a educação pela música é muito eficiente principalmente porque o ritmo e a harmonia penetram no íntimo da alma e com muita força a tocam”²⁶². Um cuidado importante, nessa linha, é

²⁵⁸ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 1311.

²⁵⁹ PLATÃO. *Leis*, p. 52, [653e].

²⁶⁰ Veja-se: “- [...] Ou acreditas que, quando se convive com o que se admira, há como não imitá-lo? - É impossível, disse” (PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 248, [500c]).

²⁶¹ FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato: the dialogues, second and third periods*. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 405.

²⁶² PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 110, [401d]. Leia-se o apontamento que Bloom faz acerca da nossa maneira usual de ler Platão: “In the past, students, good liberals that they always are, were indignant at the censorship of poetry, as a threat to free inquiry. But they were really thinking of science and politics. They hardly paid attention to the discussion of music itself and, to extent that they even thought about it, were really puzzled by Plato’s devoting time to rhythm and melody in a

afastar a simplicidade da noção comum de que “a verdadeira essência da música consiste na propriedade de proporcionar prazer à alma”²⁶³. Ao rejeitar essa definição de música, no fundo Platão quer rejeitar outra visão muito comum de que algumas experiências podem ser simultaneamente prazerosas e ruins, no sentido moral do termo²⁶⁴. Se é indubitável que a experiência prazerosa pauta a música, com Platão há uma qualificação da matéria, e esse prazer não pode ser qualquer prazer. Diz o Ateniense:

Até certo ponto, estou de acordo com a maioria, sobre dever a música ser julgada pelo prazer que proporciona, porém não a qualquer pessoa, indiscriminadamente; a mais bela Musa é a que deleita as pessoas melhores e de formação esmerada, principalmente a que constitui as delícias de quem se distinguiu dos demais, pela educação e pela virtude.

²⁶⁵

Assim como vimos no início do texto ocorrer na *República*, pois, também nas *Leis* os poetas sofrerão censura da filosofia e das leis: serão obrigados em seus trabalhos a “proclamar que o homem de bem, pelo fato de ser justo e temperante, é feliz”²⁶⁶. Essa virtude do homem a ser exaltada pela poesia remete diretamente ao sistema hierárquico de bens exposto no livro I²⁶⁷. O filósofo está ciente do poder e, conseqüentemente, da responsabilidade que é cuidar do teor das artes musicais:

[...] o legislador pode fazer as almas jovens acreditarem no que se 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 fábulas e nos discursos.²⁶⁸

serious treatise on political philosophy. Their experience of music was an entertainment, a matter of indifference to political and moral life. Students today, on the contrary, know exactly why Plato takes music so seriously. They know it affects life very profoundly and are indignant because Plato seems to want to rob them of their most intimate pleasure” (BLOOM, Allan. *The closing of the american mind*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, sem data, p. 70).

²⁶³ PLATÃO. *Leis*, p. 54, [655d].

²⁶⁴ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 55, [656a].

²⁶⁵ PLATÃO. *Leis*, p. 58-59, [658e-659a].

²⁶⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 61, [660e].

²⁶⁷ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 61, [661a-c].

²⁶⁸ PLATÃO. *Leis*, p. 64-65, [664a].

No mesmo passo que admite que a filosofia recorra a uma ferramenta irracional por excelência, a música, Platão promove a elevação dos seus padrões de maneira a permitir que haja uma convergência entre esses e o sistema de bens e da virtude delineado, este sim, pela pura razão do filósofo no exercício dialético que o permite conhecer a natureza. Esse novo nível de exigência entabulado não deve recuar diante de nada, nem mesmo caso o único expediente disponível seja a mentira, desde que esta se preste a fazer com que os homens trilhem o caminho do bem²⁶⁹.

Os coros

Prosseguindo na exposição sobre a música, o Ateniense propõe um modelo tripartite de coros musicais cujo fim é um só: “a educação para a virtude por meio de práticas miméticas”²⁷⁰ (em cada um deles, há um grau distinto de verdade introjetada na música). A persuasão da música deve acometer a toda cidade e apontar para a prática da virtude como um todo, o que, especialmente para aqueles que estão na mais tenra idade, equivale simplesmente a controlar os prazeres e as dores segundo os preceitos da lei.

O primeiro coro é o das Musas, frequentado por meninos que tenham entre sete e catorze anos, e sua atuação consistirá basicamente em cantar que “para os deuses a vida mais agradável é também a mais justa”²⁷¹. O segundo coro é aquele para os que possuem até trinta anos. Patrocinado por Apolo, sua exibição almeja que se insuffle uma força persuasiva nos cantos dos mais jovens²⁷².

O último coro é o de Dioniso, formado de cidadãos de trinta até sessenta anos e se inscreve, de fato, em uma dimensão mais elevada de educação. O Ateniense começa a revelar sua intenção neste módulo e logo seus interlocutores, notadamente Clíneas, mostram-se confusos sobre a proposta. Neste ponto, o Ateniense faz uma das críticas mais duras e francas à tradição poética de todo diálogo, ao mesmo tempo que expõe a natureza deste coro:

²⁶⁹ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 64, [663d-e].

²⁷⁰ BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *As Leis de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 38.

²⁷¹ PLATÃO. *Leis*, p. 65, [664b].

²⁷² Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 65, [664c-d].

Compreende-se, pois é fato que nunca chegastes ao canto mais belo. Vossa constituição é mais de acampamento; não foi feita para moradores de cidade; criais a juventude como fazeis com rebanhos de potros no pasto. Ninguém separa do grupo seu animal, por mais selvagem e arisco, nem o confia a algum palafrenero particular, para afagá-lo e deixá-lo manso, alimentando-o e aplicando em sua educação os métodos indicados para crianças. Com isso, faria dele não apenas um cidadão de préstimo como alguém capaz de administrar a contento os negócios públicos e particulares, um indivíduo, em suma, como dissemos no começo, que fosse um guerreiro mais prestimoso do que os de Tirteu e não considerasse a coragem a primeira, senão a quarta virtude, sempre e em toda parte, assim para os particulares como para a cidade.²⁷³

Duas são as marcas distintivas deste coro de Dioniso em relação aos outros: em primeiro lugar, ele não se volta para a cidade reunida²⁷⁴. Ademais, como o próprio nome da divindade patrocinadora sugere, neste coro há livre consumo de vinho até a embriaguez²⁷⁵.

Ora, lembremos que ao final do livro I havia se estabelecido que a embriaguez era um teste para a virtude. Nesse sentido, para o coro de Dioniso, o vinho tanto serve para “amenizar a austeridade da velhice”²⁷⁶ e para amenizar a alma dos jovens²⁷⁷, permitindo-os falar com liberdade, como, e especialmente, serve para mediar - pelo que se pode supor - a admissão do cidadão no conselho noturno²⁷⁸. Este coro é formado não para a persuasão de terceiros, nem tampouco para a autopersuasão: sua difícil meta é formar indivíduos com competência para decidir sobre o conteúdo mesmo da persuasão. Friedländer resume o esforço do argumento até aqui e descreve essa complexa missão que acomete os integrantes do coro em questão:

“Right” music is not that which aims pleasure, but that which reproduces a likeness of the original, ultimately, of the beautiful. Thus, the best poetry must be not only enjoyable, but “right”. As with every work of art, the first question asks what is represented, the second asks if it is right, and the third asks if it is represented well. Music as the highest of the arts is the most difficult in all these respects. Word, melody, and rhythm must

²⁷³ PLATÃO. *Leis*, p. 68, [666e-667a].

²⁷⁴ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 68, [667b].

²⁷⁵ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 66-67, [665d-e].

²⁷⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 67, [666b].

²⁷⁷ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 73, [671b-c].

²⁷⁸ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 404, [961b].

agree with the original and with each other, for they are imitating a unit.
279

Em suma, anotou-se como para Platão uma educação para a virtude depende da função poética, o que inclui a música: trata-se de um meio essencialmente irracional, mas apto a produzir nos indivíduos um encantamento que os faz trilhar sutilmente o caminho ético de antemão definido. Outrossim, tal poder encantatório persuade os homens de que esse modo de vida virtuoso, que por si só já faria jus a todos os encômios, é também o mais feliz e prazeroso²⁸⁰.

A lei entre a persuasão e a violência

A noção de lei que se havia formulado mediante a imagem do homem como uma marionete dos deuses a definia simplesmente como um ditame da razão²⁸¹. E vimos que Platão constata que na alma humana a razão é conduzida por um único fio, de ouro e assim maleável, motivo pelo qual se conclui ser necessário manejar os diversos outros fios, duros e de ferro, relacionados ao prazer e à dor, que estão igualmente inscritos na alma humana, para que estes não conflitem com os mandamentos daquele.

Ora, a lei da cidade é um ditame da razão e portanto se comunica ou se identifica com aquilo que há de racional na alma do homem. Este, entretanto, é constituído por elementos irracionais que no geral superam em força e número o seu elemento racional. Por isso a política deve ser compreendida como uma terapia da alma, ou seja, como uma ciência cuja atividade seja moldar, naquilo que for possível, a expressão das partes irracionais do homem para que esta esteja em conformidade com a sua parte racional. A embriaguez ajuda o filósofo a desnudar a alma humana, a revelar o que é de fato o homem sem maquiagem. Isto conhecido, a educação se vale da poesia, notadamente da música, para dirigir a alma no sentido da razão assinalado. O fim da

²⁷⁹ FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato: the dialogues, second and third periods*. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 406-407.

²⁸⁰ Cf. TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 289.

²⁸¹ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 43, [644e-645a].

legislação racional não é outro que não o de ensinar ou persuadir as pessoas a viverem uma vida feliz e virtuosa (justa e moderada, basicamente)²⁸².

Nesse sentido a música ocupa ainda outra função específica no projeto de implantação da legislação filosófica na cidade, em complemento à sua proeminência geral na *paideia*: ela deve estar presente, de algum modo, na formação da própria lei. Esta não satisfaz o projeto platônico se for somente um discurso racional prescritivo de comportamentos. Mais precisamente, por tudo o que se descobriu sobre a natureza humana, a efetividade das leis não pode depender apenas do exercício conveniente da parte racional da alma. Prevendo a eventual falta do uso pleno ou mesmo do uso meramente suficiente do elemento racional da alma, é preciso tentar convencer os cidadãos de que é preciso cumprir ou obedecer as prescrições legais por vias infrarracionais. Assim que, diz o Ateniense, a estrutura da norma deve incorporar um “prelúdio admiravelmente trabalhado”²⁸³, ou seja, um texto musical que anteceda as prescrições racionais e encante os destinatários da lei²⁸⁴. Afinal, como bem lembra Mouze, sabemos que a dor e especialmente o prazer são os elementos naturais insuperáveis que o legislador deve considerar na sua atividade:

L’adjonction de la persuasion propre aux préambules, ainsi qu’aux autres types de discours dont fait usage le législateur, au discours contraignant, violent, de la loi, est analogue à l’attention portée par le législateur aux effets de plaisir et à leur maîtrise qui s’ajoute à celle qu’il porte à la maîtrise de la peur. En effet, bien que les préambules ne jouent pas toujours sur l’affect de plaisir, bien qu’ils fassent parfois appel à la peur, précisément, il n’en reste pas moins que l’entreprise persuasive que représente leur introduction dans la législation a davantage partie liée avec le plaisir qu’avec la peur.²⁸⁵

²⁸² E o legislador deve buscar operar, diz Platão, para que os cidadãos sejam “muito dóceis no aprendizado da virtude” (PLATÃO. *Leis*, p. 129, [718c]).

²⁸³ PLATÃO. *Leis*, p. 134, [722e].

²⁸⁴ Segundo Lima: “O resultado desta possibilidade de uma ‘dupla’ redação é singular: para dizê-lo em breve, esta põe em primeiro plano o papel persuasivo das leis, valorizando, assim, o que é essencialmente momento ‘retórico’ do discurso. Sucessivamente, o próprio diálogo consistirá, em parte, na exposição das leis e de seus ‘proêmios’, de modo que a sua função persuasiva participará da ‘persuasão’, por parte do Ateniense, de seus interlocutores. A ‘retórica’ das leis, que devia ser dirigida aos futuros habitantes da cidade de Magnésia, evoca a relação entre os interlocutores do diálogo, que são *persuadidos* pelo estrangeiro de Atenas; e evoca, enfim, a relação de persuasão entre o autor e os leitores do diálogo, também estes *persuadidos* pela ‘voz’ das leis” (LIMA, Paulo Butti de. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 70-71).

²⁸⁵ MOUZE, Létitia. *Le législateur et le poète: une interprétation des Lois de Platon*. Villeneuve-d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 105.

Destacado o papel dos preâmbulos na direção da efetividade das leis, é preciso, contudo, diz o Ateniense, lembrando o poeta Hesíodo, considerar que:

[...] é plano o caminho da maldade, que o homem percorre sem suar, e eminentemente curto, ao passo que no da virtude, conforme declara, “os imortais colocaram o suor”. Longa e escarpada é a picada que pode levar à virtude, e, no começo, muito áspero. O cimo, porém, alcançado, fácil se torna, por mais que antes fosse bastante penoso.²⁸⁶

Dito de outro modo, conquanto o legislador se esforce ao máximo para dominar os procedimentos próprios da irracionalidade humana em favor do cumprimento da lei, é bastante provável que grande parte das pessoas enverede para outro caminho, e desse modo não se pode descartar, para fins de efetividade do direito, a eventual necessidade de se recorrer àquilo que é genético a esta matéria, a saber: a coerção ou a violência sem as quais a lei jamais pode ser dita lei. É o que destaca Strauss: “[...] his earlier statement that law is dispensation effected by the intellect is manifestly insufficient, since it is silent on the compulsion or coercion without which there can be no law”²⁸⁷.

O cumprimento ou a efetividade é uma *conditio sine qua non* da legislação. A especificidade fundamental do direito está justamente na possibilidade de ser imposto aos seus destinatários. É claro que a norma, no interior do projeto platônico das *Leis*, deve ser pensada como um discurso ético que visa educar ou moldar os costumes humanos em consonância com o sistema de bens indicado pela filosofia. Mas, por definição, o direito não deixa de ser sobretudo algo que se deve aplicar. Então, ainda que seja de importância notável o elemento retórico das leis, a este é sempre sobreposto, se necessário for, o elemento despótico, tirânico ou violento que as permite serem aplicadas

²⁸⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 130, [718e].

²⁸⁷ STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 60.

²⁸⁸. Em nenhum momento Platão dá qualquer indicativo de que em política é possível prescindir da coercibilidade ou da força. Pelo contrário, como diz Pangle:

Nevertheless, Plato does not for a moment let us forget that in politics the despotic mode cannot be dispensed with. The Athenian does not advocate using the “single” method of rational persuasion; the only choice is between the single despotic method and the “double” method of despotic command mixed with rational persuasion.²⁸⁹

Para ilustrar essa dupla dimensão do fenômeno normativo, o Ateniense se vale da analogia com a arte médica. Diferencia, nesses termos, dois tipos de médicos, que têm em comum o fato de aprenderem “o ofício segundo as instruções do mestre, vendo-o trabalhar e experimentando seus remédios”²⁹⁰. Em verdade, só um desses tipos é verdadeiramente médico: aquele livre e que trata de homens livres. O outro tipo é no máximo um ajudante de médico e trata tão somente de escravos: não discute as doenças com seus clientes e sequer busca ouvi-los, saber de suas explicações; o que faz apenas é prescrever medicamentos “como verdadeiro tirano [...] como se estivesse bem enfronhado na matéria, para sair correndo, sempre”²⁹¹. O médico livre, diferentemente:

[...] de regra, só trata de clientes livres; examina os doentes, acompanha-lhes desde o início os incômodos em sua marcha natural, troca ideias com eles e pessoas de casa, e, ao mesmo tempo que amplia seus conhecimentos, esclarece o paciente na medida do possível, sem receitar-lhe nada antes de o haver persuadido. A esse modo, e sempre com o recurso da persuasão, consegue acalmar o doente e alcançar a meta ambicionada, com reconduzi-lo à saúde.²⁹²

²⁸⁸ Diz-se no livro IX: “Mas, como não vivemos como os antigos, que faziam leis para filhos de deuses, ou seja, os heróis, conforme se diz hoje, e que sendo também descendentes de deuses elaboravam leis para filhos de deuses como eles, mas somos homens que redigem leis para filhos de homens, ninguém pode censurar-nos por temermos que entre nossos concidadãos nasça alguém com coração de chifre, naturalmente duros, a ponto de não ser possível amolecê-los [...]” (PLATÃO. *Leis*, p. 277-278, [853c-e]).

²⁸⁹ PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 447. Nesse aspecto Maquiavel parece estar bastante próximo de Platão: “[...] todos os profetas armados vencem, ao passo que os desarmados se arruinam. Pois, além do que já foi dito, a natureza dos povos é inconstante, sendo fácil persuadi-los de uma coisa, mas difícil mantê-los nessa persuasão; portanto convém estar preparado para convencê-los pela força, quando já não estiverem convencidos por si mesmos” (MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, p. 64).

²⁹⁰ PLATÃO. *Leis*, p. 131, [720b].

²⁹¹ PLATÃO. *Leis*, p. 132, [720c].

²⁹² PLATÃO. *Leis*, p. 132, [720d-e].

Recorre-se ao exemplo do casamento para mostrar como se dá a articulação entre força e persuasão: a prescrição é simplesmente a de que para se casar deve-se ter entre trinta e trinta e cinco anos; descumprida a regra, sofre-se a sanção disposta²⁹³. A fórmula legal defendida pelo Atenense, contudo, supõe um preâmbulo no qual se expõe que o “gênero humano se desenvolve em íntima correlação com o tempo”²⁹⁴ e que o homem é dotado de um certo instinto de imortalidade, cujo principal meio de satisfação é a geração de filhos. Sendo este o meio pelo qual a raça mantém a unidade no decorrer do tempo, é algo de que o homem piedoso não se pode privar.

Com efeito, o legislador de Platão recorre a todos os meios disponíveis (educação musical, preâmbulos, etc.) para evitar a violência. Ainda que provavelmente poucos homens, em qualquer *polis* que se considere, estejam aptos a acessar os motivos racionais que verdadeiramente subjazem a uma ou outra prescrição, para o funcionamento do sistema, como vimos, é suficiente que os homens tenham uma opinião verdadeira sobre a matéria, ou mesmo que, movidos por impulsos irracionais, simplesmente cumpram a lei. Tenta-se conferir, em alguma medida, liberdade²⁹⁵ para que se consinta em seguir a direção racional da lei. Dada a precariedade da natureza humana (pelo menos ante o ideal filosófico que se pode tomar como paradigma), porém, o aspecto essencial das leis não deixa de ser o coercitivo. De todo modo, esse duplo caráter do *nomos* é uma das características que torna a *politeia* das *Leis* bastante particular, como os leitores do texto notam desde Aristóteles: um regime misto, que combina democracia e tirania²⁹⁶.

²⁹³ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 133, [721b].

²⁹⁴ PLATÃO. *Leis*, p. 133, [721c].

²⁹⁵ No contexto das *Leis*, pode-se dizer que o homem é livre quando escolhe, sob a influência do autocontrole, aquilo que a razão aponta. A liberdade é compreendida como uma concordância dos desejos com a razão (cf. PLATÃO. *Leis*, p. 96 e 145, 689d e 733e-734b). Bem se vê, assim, que a noção de liberdade dos antigos é algo distante da atual. É evidente que para nós, hoje, é muito difícil pintar essa proposta política de Platão como particularmente aberta para a liberdade. Sobre a evolução do conceito, muitos analistas assinalam que a transformação de uma civilização de caráter predominantemente guerreiro em uma civilização de caráter predominantemente mercantil foi uma das causas centrais para tanto. Entre os diversos estudos sobre o tema, vale destacar a famosa conferência de Constant - “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes” - proferida no Ateneu Real de Paris em 1819 (Cf. CONSTANT, Benjamin. *Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1997).

²⁹⁶ Cf. ARISTÓTELES. *A política*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 273, [1266a].

CONCLUSÃO - A ARTE DE LEGISLAR, O MITO DE CRONOS E A RELIGIÃO CIVIL NAS *LEIS*

Toda a análise que foi feita até aqui da filosofia política platônica, mais precisamente dos fundamentos do direito proposto nas *Leis*, orbitou basicamente em torno da tensão existente entre a racionalidade (*logos*) e a irracionalidade (*a-logos*) que compõem o homem e que, portanto, ante o paralelismo estrutural, também estão presentes na cidade e em seu governo. O objetivo expresso de Platão na obra, já anotamos, é fornecer uma *politeia* virtuosa e que permita a felicidade dos cidadãos. A proposta do filósofo é a de que isso é possível mediante a implantação de leis que distribuam entre todos os cidadãos a justiça e a temperança, tornando-os assim, eles próprios, justos e temperantes. Não se trata, pois, de buscar implantar uma comunidade de sábios ou por sábios austeramente dirigida para a máxima virtude - como a da *República*. Nesta cidade o problema do direito, ou da eficácia do direito, não se coloca, eis que se teria, para cada conflito, a solução perfeita: a *República*, afinal, pode ser lida como um sonho desperto no qual Platão imagina como seria viver sob o governo de um déspota-filósofo benevolente²⁹⁷.

Não sendo este o caso, mas sim o de uma cidade que seja governada sob um regime de legalidade, a posição do filósofo também é outra: ele não mais detém o poder total da *República* (reunindo em si os poderes executivo, judiciário e legislativo), devendo se concentrar no exercício da função legislativa. O escopo das *Leis*, descoberto pela atividade filosófica, repita-se, é uma *polis* justa e temperante e que permita que a totalidade dos homens que nela habitam seja feliz, que permita o bem comum. O desafio do filósofo neste trabalho é confeccionar normas que, dotadas deste escopo virtuoso e racionalmente definido, consigam transpor os poderosos componentes irracionais do homem e manejá-lo nesse sentido.

Talvez o dilema fundamental a ser equacionado pelo filósofo resida no fato de que aquilo que torna a raça humana tão extraordinária, como se evidencia com o

²⁹⁷ Cf. ROSEN, Stanley. *Plato's Republic: a study*. New Haven: Yale University Press, 2005, p. 129.

surgimento da filosofia - o *logos*²⁹⁸ - conviva necessariamente com outros elementos, esses não tão especiais - porque mais próximos daquilo que se encontra em outras espécies animais, por exemplo -, mas no mais das vezes, pelo menos segundo Platão²⁹⁹, dotados de força o bastante para sobrepujá-lo.

Assim é que a solução encontrada por aquele ser cuja razão é distintamente o elemento dominante da alma, o filósofo, está em mergulhar no irracional e, a partir dele, modular o homem para a virtude. O *a-logos* é o avesso do *logos*: comandado pelos desejos, pelas paixões, pelo prazer (e pela busca por evitar a dor), é o espaço da contradição, da multiplicidade, da variabilidade - não é nada por definição, e por isso pode se aparentar a qualquer coisa, a depender apenas da construção de uma opinião a tal ou qual respeito. No fim das contas, o grande mérito dos poetas na civilização que esteve sob sua tutela durante séculos desde Homero está precisamente em terem sabido governar valendo-se de sua competência encantatória.

Platão reconhece essa engenhosidade e por isso aposta na poesia como meio de realizar os fins éticos próprios da filosofia. Se a crítica filosófica mostrou que o modo de vida proposto pela poesia não tinha qualquer fundamento na razão, o próprio poeta - aptidões à parte - encontra-se em alguma medida sujeito à instabilidade estrutural da natureza humana - os fios de ferro e duros que puxam em sentido contrário, levando à prática de ações contraditórias, opostas. Por conseguinte, o filósofo pode, preservando suas qualidades, orientá-lo em suas atividades para o caminho que lhe interessa: o da verdadeira virtude descoberta pela razão.

A partir da referida chave interpretativa da antropologia, as *Leis* preveem uma *paideia* repleta de dispositivos relacionados à dor, às paixões e aos prazeres, notadamente a música (as leis, inclusive, são dotadas de preâmbulos musicais), tudo no intuito de educar os homens, de fazê-los consentir, de persuadi-los, a caminhar na

²⁹⁸ Nessa linha, e referindo-se a Platão, Aristóteles e Cícero, Strauss diz: “O que distingue a alma humana da alma dos animais selvagens, o que distingue o homem dos animais selvagens, é a palavra ou a razão ou o entendimento. Por conseguinte, o próprio do homem consiste em viver reflectidamente, em compreender, e na acção pensada” (STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 111).

²⁹⁹ A aposta de Kant, vimos, vai em outro sentido. Para ele a escolha individual de se deixar guiar pela razão parece ser bastante mais fácil do que para Platão.

estrada delineada pela razão, que é a instância que sabe o que é a virtude e, assim sendo, define as prescrições normativas³⁰⁰.

Sem qualquer prejuízo para a importância em si dos aduzidos expedientes na obra, vimos que há um outro elemento que prepondera e, a bem dizer, organiza a condução do diálogo pelo Atenense: a vinculação imediata do deus ao direito, expressa desde o argumento de abertura do texto e durante todo o seu desenrolar, com destaque para o mito do homem como marionete divina que aparece na parte final do livro I. Importa, assim, a título de conclusão, aprofundar a pesquisa sobre a teologia das *Leis*, oportunidade em que veremos que é ela, afinal de contas, a grande responsável por conferir efetividade às normas elencadas pelo legislador-filósofo, até porque, vale registrar, é a religião que, basicamente, preenche de conteúdo moral a poesia tradicional - e isso não é diferente na *politeia* filosófica.

Primeiramente vale reunir algumas imagens ou símbolos que dão o tom marcadamente religioso da *politeia* que se propõe: de saída, rememoremos o cenário ou o pano de fundo do diálogo, que é a peregrinação pelo caminho que dá na caverna sagrada do deus. Almejam o Atenense e seus interlocutores imitar Minos, o legislador de Creta, que frequentava este local para receber de Zeus a revelação das leis³⁰¹.

Ademais, consigna-se que cada região da cidade será vinculada ao patrocínio de algum deus ou semideus³⁰², sendo que mesmo a terra é tributária de sentimentos sagrados³⁰³. Ainda em relação à terra, dada a sua aproximação com o divino, ficam proibidos os enterros nos campos férteis para a agricultura, entendendo-se que tal conduta equivaleria desprezar um bem que o deus dá aos homens³⁰⁴. O centro da cidade deve ter uma acrópole, protegida por muros, que abrigue santuários para os deuses e seja

³⁰⁰ As leis são, em última análise, um reflexo social da razão - um reflexo degradado, diluído, porque não expressam o puro resultado do movimento dialético, mas incorporam elementos de persuasão e, para os casos em que isso não seja o bastante, a previsão de coercibilidade.

³⁰¹ Por meio de um recurso literário empregado aqui por Platão, fica claro o caráter integrado dos seus textos: enquanto a *República* apresenta o filósofo realizando sua natureza específica, por assim dizer, de busca da verdade, o que se dá muitas vezes em prejuízo das opiniões que guiam a sociedade, escapando da caverna e de sua escuridão, nas *Leis* os debatedores caminham pelo sol, mas buscam as sombras para conversar - provisoriamente as sombras das copas das árvores e definitivamente a escuridão da caverna (a significar que a vida política é uma vida na caverna, mas para que seja boa deve se dar não em uma caverna qualquer, mas em uma caverna divina).

³⁰² Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 150, [738d].

³⁰³ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 152, [740a].

³⁰⁴ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 401, [958c-e].

um recinto privilegiado das celebrações e festas religiosas³⁰⁵. Privilegiado, mas de modo algum o único: toda a cidade deve ser repleta de templos, do “sopro divino”³⁰⁶. Mesmo os eventos políticos cujo propósito imediato não seja venerar os deuses devem estar sob salvaguarda da religião: as eleições para as diversas magistraturas³⁰⁷ e mesmo para o conselho noturno³⁰⁸ ocorrem em santuários.

Indicada a indumentária que cobre a cidade, pode-se vislumbrar que a intenção subjacente de Platão é fazer coincidir o funcionamento da vida civil - desde os seus eventos cotidianos mais banais até as ocorrências mais significativas - com a disposição ou a supervisão divina. Dito isso, podemos agora nos debruçar sobre o sentido do fenômeno religioso nas *Leis*.

No livro IV, ao pretender finalmente solucionar a dúvida sobre qual forma de governo ou regime a legislação deve estabelecer para a cidade, o Ateniense diz que é preciso aludir a um mito para que a resposta a essa pergunta seja satisfatória³⁰⁹. O mito em questão é o mito de Cronos (a que Platão já havia recorrido antes, no diálogo *Político*³¹⁰), que remonta um tempo no qual:

[...] houve um reinado e uma forma de governo eminentemente feliz, não passando de simples imitação os melhores governos de nossos dias [...] eram felizes os homens [...] viviam na abundância e sem despender esforço.³¹¹

³⁰⁵ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 158, [745c].

³⁰⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 161, [747e].

³⁰⁷ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 180, [766b].

³⁰⁸ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 386, [945e].

³⁰⁹ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 123, [713a].

³¹⁰ Cf. PLATÃO. *Político*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980, p. 45-46, [268d-270b]. Sobre isto, anota Strauss que: “When another stranger tells the same story to the young Athenian mathematician Socrates in much greater detail but with not altogether dissimilar intent, he states explicitly that in the present age, the age of Zeus, the divine caring for human beings has ceased, men must therefore take care of themselves and have to be ruled by human beings; the Athenian stranger who speaks to two old Dorian statesmen is silent on this vanishing of divine providence. He limits himself to drawing the conclusion that there will be no escape from evils for the cities if they are ruled by a mortal and not by a god” (STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato’s Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data, p. 58).

³¹¹ PLATÃO. *Leis*, p. 123, [713b-c]. Vale aqui apontar um dado que revela todo o cuidado de Platão com o aspecto dialógico e literário de seus textos, nos quais ele consegue - de modo impressionante - fazer coincidir mesmo as circunstâncias aparentemente mais marginais com a sua filosofia: se na *República* o sol é o símbolo do Bem, o diálogo das *Leis*, por seu turno, ocorre no solstício de verão (683c), em um dia de calor escaldante (625b); não bastasse isso, pela indicação horária que se fornece no livro IV, em 722c, podemos supor que a conversa durou em seu todo 24 horas, e que a menção ao governo de *daemons* providenciado aos homens por Cronos se deu ao meio-dia, momento em que o sol fica na sua posição mais

O sucesso deste regime, diz o Ateniense, é devido à benevolência do deus Cronos: sabendo que “a natureza do homem não se compadece com a direção perfeita dos negócios humanos, sem vir a inflar-se de arrogância e injustiça”³¹², colocou ele no governo dos homens não homens, mas seres divinos e superiores a eles: os *daemons*. O raciocínio empregado pelo deus para tanto foi o de que se não colocamos bois para governar bois, sendo o rebanho dirigido por uma raça superior, a humana, também os próprios homens merecem a direção de seres mais elevados, os citados semideuses³¹³. Com efeito, afora esta hipótese de que a cidade seja governada por seres assemelhados aos deuses, diz o Ateniense em célebre e já citada passagem, a cidade “não consegue livrar-se dos trabalhos e das desgraças”³¹⁴. Assim é que:

[...] devemos procurar imitar por todos os meios a vida tal como se diz ter sido no tempo de Crono, e a obedecer ao que em nós houver de imortal, tanto nas relações públicas como na vida privada, na administração de nossas casas e da cidade, e dando o nome de lei ao que a razão determinar.³¹⁵

Platão identifica uma maneira disponível de nos aproximarmos do bom modo de vida dos homens da época de Cronos, quando éramos governados por semideuses: agir de acordo com o que há de imortal em nós, o que se traduz, na prática por ele aduzida, em que os mandamentos da razão sejam definidos como lei. A esperança humana, assim, reside no acesso ao deus - e a tudo aquilo de bom que dele pode advir - que está aberto à nossa inteligência e que também se realiza quando se cumprem as leis que ela ordena. De outra feita, assevera o Ateniense:

alta no céu (Cf. BENARDETE, Seth. *Plato's Laws: the discovery of being*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000, p. 1).

³¹² PLATÃO. *Leis*, p. 124, [713c]. Observa Pangle que o início do mito, segundo este é narrado pelo Ateniense, já nos revela que é a natureza humana, e não a hostilidade ou insuficiência da natureza em si, a principal responsável pela infelicidade dos homens (Cf. PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 442).

³¹³ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 124, [713d].

³¹⁴ PLATÃO. *Leis*, p. 124, [713e].

³¹⁵ PLATÃO. *Leis*, p. 124, [713e-714a]. Nesse sentido, considerando que a lei é uma determinação da razão e encontra suporte na autoridade divina, o Ateniense diz que o governo da cidade deve ser entregue a quem poderíamos qualificar de verdadeiramente piedoso, ou seja, a quem visa o interesse da comunidade como um todo, a quem “se revelar mais submisso às leis e vencer todos os seus concidadãos nesse gênero de competição” (PLATÃO. *Leis*, p. 126, [715c]).

[...] se um indivíduo ou qualquer governo, oligárquico ou democrático, tiver a alma propensa para os prazeres, consumidas de desejos e ávida de satisfazê-los; se estiver sofrendo de algum mal sem cura e insaciável: alguém nessas condições, quando chegar a dirigir a cidade espezinhará as leis e - torno a insistir nesse ponto - não oferecerá nenhuma esperança de salvação.³¹⁶

É evidente a interlocução do mito das marionetes com essa apresentação que o Ateniense elabora do mito da era de Cronos: tanto neste quanto naquele relato, a lei é uma expressão da razão, do fio de ouro e maleável que está presente nos homens e cuja direção eles devem seguir para estabelecer o direito para a cidade com salvaguarda do divino. Nada obstante, os homens são constituídos também por diversos outros fios, de ferro, que são conduzidos não pela razão, mas pelos desejos e paixões - e que por isso, como aludimos, tendem a agir em contradição e oposição.

Assim, a dificuldade está em que, de um lado, é inevitável reconhecer que esses últimos fios são mais numerosos e a princípio mais fortes nos homens, pelo menos na maioria dos homens, naqueles que não são filósofos - já se havia consignado que as fontes que a natureza abre ao homem para o debate sobre as leis são o prazer e a dor -, e de outro lado, uma vez mantida essa equação de predomínio dos desejos e prazeres sobre a razão, ou seja, uma vez que o controle da marionete não esteja sob o que o deus aponta, não há salvação para a *polis*.

Já notamos diversos aspectos exteriores da religião elaborada por Platão para a *politeia*: muito embora em seu aspecto formal ela seja, no geral, idêntica à da poesia, e assim deve ser, para poder se valer do poder encantatório desta, o seu conteúdo ou substância é bastante inovador em relação à tradição, e ela aparece em consonância não só com a inteligência e razão, conforme acabamos de perceber na referência aos dois mitos, mas mantém contato com todo o sistema de bens e da virtude adotado pelo legislador-filósofo.

É hora de verificar com mais vagar a particular relevância e destrinchar as características da religião proposta na obra, isso porque nesse ponto da conversa o Ateniense se vê impelido a refutar uma tese cujo enfrentamento é fundamental para a

³¹⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 124, [714a].

sobrevivência do seu projeto - a importância estratégica de superar tal entendimento acompanha Platão desde a *República*³¹⁷: a de que o direito - ou a justiça, no caso da *República* - é simplesmente a expressão daquilo que é de interesse ou vantajoso para o mais forte, para aquele que ocupa o poder³¹⁸. Pangle formula o problema em uma pergunta:

[...] even if we are eventually persuaded that these laws are ordained by intellect, and based on a rational understanding of man's natural needs, what guarantees that they are in the interest of all, and not merely of those few who possess the most intelligence?³¹⁹

Mesmo após a dupla narrativa mítica associando deus à razão, esta ligação ainda parece frouxa, o que se justifica, talvez, na sua incipiência perante o imaginário popular. Mas antes de seguir para a resposta no nível da caverna, é preciso lembrar que a questão já havia sido superada no nível do *logos*. Por definição, lê-se na *República*, a sabedoria é - na sua vertente política - a ciência que delibera sobre a cidade como um todo³²⁰. Assim, se a lei é uma expressão do *logos*, ela necessariamente é republicana³²¹, ou seja, tem em vista a cidade como um todo (e não apenas visa privilegiar uma de suas facções). Inobstante, a essa altura já está bem assentado que isso não é suficiente: o argumento puramente racional encontra limites na recepção pelo público geral, não sendo mais que um solilóquio do filósofo. Só quem é sábio pode efetivamente compreender a natureza da sabedoria e, assim, compreender que ela implica necessariamente na consideração do bem comum.

³¹⁷ Veja-se o que diz Trasímaco a Sócrates: “[...] em cada cidade, o governo estabelece as leis tendo em vista sua própria vantagem: o governo democrático estabelece leis democráticas, o tirânico leis tirânicas, o aristocrático, as leis aristocráticas, e os outros da mesma forma. Estabelecidas as leis, declaram que o vantajoso para eles é o justo para os subordinados e punem quem infringe essa norma, como transgressor da lei e culpado de injustiça. Eis, portanto, excelentíssimo, o que eu digo ser justo sempre, em todas as cidades sem exceção: o vantajoso para o governo estabelecido. É ele que tem o poder e, para quem raciocina corretamente, em todos os lugares, o justo é sempre a mesma coisa, a vantagem do mais forte” (PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 20, [338e-339a]).

³¹⁸ Cf. PLATÃO. *Leis*, p. 125, [714c-e].

³¹⁹ PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 443.

³²⁰ Cf. PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 148, [428d].

³²¹ A palavra “republicana”, aqui, deve ser entendida na sua denotação latina básica, significando “bem comum”.

Sendo de rigor persuadir disso a sociedade como um todo, Platão precisa recrudescer a representação que tenta elaborar e transmitir desde o início do texto das *Leis*: a de um deus que é afeito às características do *logos* e da *physis* (e, então, também do *nomos*): imutável, invariável, permanente, persistente, primário, sempre o mesmo, uno³²². Nessa linha, afirma o Ateniense: “[...] 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”³²³.

Então, se o *logos* não toca o universo dos homens a ponto de fazê-los conhecer e reconhecer a adequação das normas racionais ao interesse comum e, assim, cumprir tais normas, ao direito Platão trata de incorporar a roupagem do divino, revestindo-se de sua retórica, de maneira que o que era antes uma apologia para que todos se tornem servidores da lei por um motivo racional, ou seja, que escapa à maioria, passa a ser outrossim uma apologia para que todos se tornem servidores do deus. A fórmula de Platão, com isso, atinge seu objetivo instrumental: o direito cujas prescrições são racionais, sustentado pelo deus, cala fundo na alma humana, e atende uma das duas fundamentais raízes do impulso religioso. Expõe Pangle:

[...] our admiration for, our desire to meditate upon and imitate, a Being that exists in harmonious, undisturbed fulfillment, who is somehow the source and explanation of all being, and especially conscious being, but who cannot be understood as directly involved in our daily lives and whose splendor dwarfs our significance as individuals.³²⁴

De mais a mais, o deus descrito pelo Ateniense vem acompanhado por uma justiça que castiga implacavelmente os “que se deixam ficar para trás da lei divina”³²⁵. Tal justiça, então, diferentemente do deus, mas associada a ele, intervém na vida dos homens para punir aqueles que renunciam à lei divina, notadamente aqueles que agem como se não precisassem de superiores, “nem de guias de espécie alguma e fossem

³²² A religião de Platão em nada lembra, substantivamente, a religião de Homero, na qual os deuses são apaixonados, cometem adultério, enganam-se mutuamente, etc.

³²³ PLATÃO. *Leis*, p. 127, [715e-716a].

³²⁴ PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 445.

³²⁵ PLATÃO. *Leis*, p. 127, [716a].

capazes de dirigir os outros”³²⁶. A previsão desse tipo de expediente vinculado ao divino corresponde à outra raiz fundamental do impulso religioso de que padece o homem: nossa esperança de que haja um ser ou seres preocupados conosco e que estejam sempre dispostos a compensar qualquer tipo de afronta que indevidamente tenhamos que suportar³²⁷. Dito de outro Podemos encerrar com o exame da passagem que se segue no desenvolvimento do texto e que de certo modo coroa a teologia civil das *Leis*:

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 será amigo de Deus, por assemelhar-se-lhe, enquanto o intemperante, que não se assemelha, é injusto e diferente dele.³²⁸

A imagem de um deus racional fica sedimentada na sua identificação com a noção de medida, termo que evoca um caráter matemático, de resto já presente em outras obras de Platão, como no *Timeu*, onde o demiurgo é caracterizado como aquele “que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento”³²⁹. Mas amarrar o conceito do deus com a ideia de “medida” ainda se presta a permitir uma intimidade maior do homem comum com a religião (ou mesmo a viabilizá-la), eis que com isso Platão subordina a sua concepção do deus também àquela parte da virtude que, diferente da sabedoria, o filósofo pode razoavelmente esperar que todos os habitantes da *polis* alcancem: a temperança. A medida do deus é a medida que o homem deve ter como paradigma e procurar para si; tendo deus como horizonte, o indivíduo pode tentar copiá-lo ou ao menos se moderar nesse sentido. Nas palavras de Pangle: “God does men good only by providing a model for them to imitate”³³⁰.

³²⁶ PLATÃO. *Leis*, p. 127, [716a].

³²⁷ Cf. PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 445.

³²⁸ PLATÃO. *Leis*, p. 127, [716c-d].

³²⁹ PLATÃO. *Timeu*. Coimbra: ECH, 2011, p. 96, [29a-b]. Igualmente, não podemos ignorar a influência do pensamento de Pitágoras sobre Platão. Como anota Aristóteles, Pitágoras foi o precursor do desenvolvimento da matemática e acreditava que os princípios dela são os princípios de tudo (Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: EDIPRO, 2006, p. 55-56, [985b25-30]).

³³⁰ PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 444.

Com isso afigura-se completo o projeto político de Platão nas *Leis*, tanto no seu meio de sustentação perante a *polis* - que, acabamos de ver, depende em última instância da religião - quanto no princípio de seu conteúdo, que pode ser bem resumido na fórmula que faz o *nomos* derivar do *nous*, continuamente trazida a lume por Platão ao longo do diálogo - ou seja, o que se tem é um direito essencialmente racional. Veja-se uma última passagem com este tom:

Dentre todos os conhecimentos, o que mais eleva o espírito de quem neles se aplica é o estudo das leis, sempre que bem feitas; sem o que careceria de sentido o nome que aplicamos à ordenação desses dispositivos legais e que lembra a inteligência coordenadora.³³¹

Há, porém, uma disputa derradeira na qual o filósofo deve se lançar e que para os nossos propósitos basta indicar. Tal combate, travado no livro X, já estava subjacente à sentença segundo a qual “deus é a medida de todas as coisas”: trata-se justamente do enfrentamento da posição de que não é deus a medida de todas as coisas, e mais, do ateísmo no geral. Se a religião é fiadora da proposta ético-legislativa do filósofo, o maior perigo para a sua estabilidade reside no surgimento de posições ateias, porque essas, se não refutadas, podem vir a esvaziar o componente de consentimento popular para com as normas dadas, ou seja, podem vir a lhe ferir a legitimidade, reduzindo-as ao convencionalismo que Platão critica tanto quanto a antecedente civilização pautada nas normas constantes da poesia.

Ocorre que o ateísmo não é algo que se possa curar com recurso à persuasão dos elementos musicais e poéticos ordinários que a legislação prevê. Trata-se mesmo de uma posição filosófica madura, e que assim só é contestável no mesmo nível, vale dizer, mediante uma demonstração racional³³². De fato, reconhece Clínicas, um tal discurso seria “o mais belo e excelente prelúdio para nossas leis”³³³. Segundo Brisson e Pradeau:

[...] o livro X, com exceção de algumas partes, é totalmente ocupado por um preâmbulo legislativo cuja particularidade é não ser de tipo retórico e sim consistir em uma vasta demonstração racional. Com efeito, esta é

³³¹ PLATÃO. *Leis*, p. 400, [957c].

³³² PLATÃO. *Leis*, p. 316, [887a].

³³³ PLATÃO. *Leis*, p. 316, [887c].

dirigida a determinados cidadãos: aqueles que não creem na existência dos deuses por terem seguido um ensinamento científico que os persuadiu que tudo no mundo era constituído por elementos e movimentos corporais, sem presença ou intervenção dos deuses. O livro X [...] propõe a eles, assim como a todos os cidadãos em geral, uma prova racional da existência dos deuses.³³⁴

Ora, a impiedade prejudicial à legislação se articula ou a partir da crença de que deus não existe, ou a partir da crença de que deus não é como tais normas o descrevem: de todo modo, cabe ao filósofo defender que a razão está do seu lado e que essa posição divergente, portanto, só expressa uma ignorância. De uma teologia meramente instrumental, por assim dizer, passa-se a uma teologia com fundamento no *logos*, uma teologia natural³³⁵, que como anota Pangle calha de realizar, no patamar mais elevado e rigoroso, a função corretiva ou educativa das leis³³⁶ - tão bem simbolizada, no diálogo, pela imagem do político como médico da alma.

³³⁴ BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *As Leis de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 149.

³³⁵ Perguntado sobre as razões que justificam a fé nos deuses, responde o Ateniense: “Uma, foi o que dissemos a respeito da alma, que é mais antiga e divina do que todos os seres a que o movimento conferiu existência eterna ao nascimento. A outra, é a ordem observada na revolução dos astros e dos demais corpos governados pela inteligência coordenadora do universo” (PLATÃO. *Leis*, p. 412, [966d-e]).

³³⁶ Cf. PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 502.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PLATÃO. *Leis*. Traduzido por Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *Laws*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

_____. *Laws*. Translated by Benjamin Jowett. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. *Laws*. Translated by Thomas Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

_____. *Lois*. Traduit par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2006.

_____. *Lois*. Traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

_____. *Lois*. Traduit par Victor Cousin. Paris: Rey et Gravier Libraires, 1851.

_____. *A república*. Traduzido por Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *The republic*. 2. ed. Translated by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1991.

_____. *La république*. Traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

_____. *Apologia de Sócrates*. Traduzido por André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. *O banquete*. Traduzido por Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. *Político*. Traduzido por Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *Protágoras*. Traduzido por Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1973.

_____. *Timeu*. Traduzido por Rodolfo Lopes. Coimbra: ECH, 2011.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia: inferno*. São Paulo: Editora 34, 1998.

ARENDT, Hannah. *Between past and future: six exercises in political thought*. New York: The Viking Press, 1961.

ARISTÓFANES. “As nuvens” in *Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ARISTÓTELES. *A política*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Metafísica*. Bauru: EDIPRO, 2006.

BARKER, Sir Ernest. *Teoria política grega: Platão e seus predecessores*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.

BENARDETE, Seth. *Plato's Laws: the discovery of being*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

BERNHARD, Thomas. *Extinção*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BLOOM, Allan. “Interpretative essay”, in *The republic of Plato*. 2. ed. New York: Basic Books, 1991.

_____. *The closing of the american mind*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, sem data.

BOLZANI FILHO, Roberto. *Ensaio sobre Platão*. 2012. 131 folhas. Tese (Livre-docência) - Universidade de São Paulo.

BORNHEIM, Gerd (organizador). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, sem data.

BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *As Leis de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

BURNET, John. *L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot, 1952.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

CARDOSO, Sérgio. “Que república? Notas sobre a tradição do ‘governo misto’”. In: BIGNOTTO, Newton (organizador). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental, volume I*. São Paulo: Leya, 2011.

COMMELIN, Pierre. *Mitologia grega e romana*. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

CONSTANT, Benjamin. *Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1997.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CROPSEY, Joseph & STRAUSS, Leo. *History of political philosophy*. 3. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

DESPOPOULOS, Constantin. *La philosophie politique de Platon*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1997.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

ENGELS, Friedrich & MARX, Karl. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

- ESPINOSA, Bento de. *Tratado da reforma do entendimento*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato: the dialogues, second and third periods*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- GERNET, Louis. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- GONZAGA, Alvaro Luiz Travassos de Azevedo. *O direito natural de Platão na República e sua positivação nas Leis*. 2011. 174 folhas. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *A history of greek philosophy, volume V: the later Plato and the academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- HERÓDOTO. *História*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HÖFFE, Otfried. *O que é justiça?*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- HOMERO. *Odisséia, volume I: Telemaquia*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JOLY, Henri. *Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis*. Paris: Vrin, 2000.

KANT, Immanuel. *Textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

KELLY, John. *Um breve história da teoria do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

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

LAKS, André. *Méditation et coercition: pour une lecture des Lois de Platon*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

LEMINSKI, Paulo. *Toda poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LIDDELL, Henry George & SCOTT, Robert. *Liddell and Scott's greek-english lexicon, abridged: the little Liddell*. London: Simon Wallenberg Press, 2007.

LIMA, Paulo Butti de. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

MAINE, Henry James Sumner. *Ancient law: its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*. Tucson: The University of Arizona Press, 1986.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

MARÍAS, Julián. *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

MATTÉI, Jean-François. *Platão*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

MCILWAIN, Charles. *Constitutionalism: ancient and modern*. Stevens Point: Worzalla Publishing Company, sem data.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Elogio da filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1961.

MIRANDA FILHO, Mário. “A tradição filosófica dos direitos humanos e da tolerância”, in *RIDH - Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*. Bauru, v. 1, n. 1, dez. 2013.

_____. “Politéia e virtude: as origens do pensamento republicano clássico”. In: QUIRINO, Célia Galvão; VOUGA, Claudio; BRANDÃO, Gildo Marçal (organizadores). *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

MOSSÉ, Claude. *Dictionnaire de la civilisation grecque*. Paris: Éditions Complexe, 1998.

MOUZE, Létitia. *Le législateur et le poète: une interprétation des Lois de Platon*. Villeneuve-d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PANGLE, Thomas. “Interpretative essay”, in *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PRADEAU, Jean-François & BRISSON, Luc. *As Leis de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ROSEN, Stanley. *Plato’s Republic: a study*. New Haven: Yale University Press, 2005.

SCOTT, Robert & LIDDELL, Henry George. *Liddell and Scott’s greek-english lexicon, abridged: the little Liddell*. London: Simon Wallenberg Press, 2007.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Platonic political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data.

_____. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data.

_____. *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, sem data.

_____. *"What is political philosophy?" and other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

_____ & CROPSEY, Joseph. 3. ed. *History of political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.

VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e história, volume III: Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2009.

WALTON, Douglas. *Lógica informal: manual de argumentação crítica*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

WILDE, Oscar. *The picture of Dorian Gray*. London: Penguin Classics, 2008.