

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Julio de Souza Comparini

A questão da retórica nas *Leis* de Platão

Versão Corrigida

São Paulo
2023

Julio de Souza Comparini

A questão da retórica nas *Leis* de Platão

Versão Corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho.

São Paulo

2023

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA TESE**Termo de Anuência do Orientador**

Nome do Aluno: JULIO DE SOUZA COMPARINI.

Data da Defesa: 22/09/2023.

Nome do Prof. Orientador: ROBERTO BOLZANI FILHO.

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da Comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 15/10/2023.


(Assinatura do Orientador)

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C736q Comparini, Julio de Souza
A questão da retórica nas Leis de Platão / Julio de Souza Comparini; orientador Roberto Bolzani Filho - São Paulo, 2023.
161 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Legislação. 3. Linguagem. 4. Política. 5. Retórica. I. Bolzani Filho, Roberto, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

COMPARINI, J. D. S. **A questão da retórica nas *Leis de Platão***. 2023. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil.

Data de Aprovação:

22.09.2023

Orientador e Presidente da Banca:

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

(Universidade de São Paulo)

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Paulo Francisco Butti de Lima

(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Prof. Dr. Patricio Tierno

(Universidade de São Paulo)

Prof. Dr. Alvaro Luiz Travassos de Azevedo Gonzaga

(Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)

A Mário Miranda Filho (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Roberto Bolzani Filho, grande exemplo de professor, pela acolhida e gentileza nas sempre pertinentes indicações de correções e sugestões de caminhos ao longo da elaboração da tese.

Aos professores Patricio Tierno e Sérgio Cardoso, pela participação no exame de qualificação, oportunidade em que dividiram comigo reflexões decisivas para a conclusão do trabalho.

Aos professores que integraram a comissão julgadora desta tese, pela generosidade e pelo diálogo: Alvaro Luiz Travassos de Azevedo Gonzaga, Patricio Tierno e Paulo Francisco Butti de Lima.

Aos funcionários da secretaria e professores do Departamento de Filosofia, bem como à Universidade de São Paulo, pela possibilidade de cursar o doutorado e por toda a formação precedente.

Aos meus amigos e professores de toda a vida, especialmente àqueles com quem eu pude conversar sobre este texto.

À minha família, em particular aos meus pais, João e Rita, pelo suporte de sempre.

À Hellen, meu grande amor, pelo apoio e incentivo em todas as minhas atividades e, principalmente, pela vida que temos juntos, que eu desejo viver mais uma vez e por incontáveis vezes.

À Sofia, que é tudo para mim (e em cujos olhos posso contemplar a eternidade), pela incomparável alegria de poder, como seu pai, experimentar a imensa beleza do presente.

Aquele queria saber tudo, dispor de tudo, poder tudo, tudo alterar. [...] Trepava ser o mais honesto de todos, ou o mais danado, no tremeluz, conforme as quantas. Soava no que falava, artes que falava, diferente na autoridade, mas com uma autoridade muito veloz (João Guimarães Rosa).¹

O homem deseja um mundo onde o bem e o mal sejam nitidamente discerníveis, pois existe nele a vontade inata e indomável de julgar antes de compreender (Milan Kundera).²

O universo das leis é infinitamente maior do que o do direito (Alain Supiot).³

¹ ROSA, 2015, p. 73.

² KUNDERA, 2016, p. 15.

³ SUPIOT, 2007, p. 51.

RESUMO

COMPARINI, J. D. S. **A questão da retórica nas *Leis* de Platão**. 2023. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil.

Trata-se de discutir o estatuto da retórica nas *Leis* de Platão, diálogo político em que o regime (*politeia*) proposto é um regime misto baseado em uma legislação (*nomoi*) plasmada pelos princípios da sabedoria (*phronesis*), da amizade (*philia*) entre os concidadãos e da liberdade (*eleutheria*). Nesse sentido, de um lado, as normas são associadas à racionalidade e, de outro, tem-se que o trabalho do legislador deve ser aceito de bom grado pelo povo, o que faz com que parte significativa das tarefas relacionadas ao exercício do poder consista na formulação de estratégias discursivas de persuasão. A pesquisa se inicia com a retomada dos traços fundamentais da *politeia* das *Leis* e recupera alguns elementos históricos e o posicionamento sobre o tema em outros textos do *corpus* platônico, para depois se dedicar a entender a educação (*paideia*) e a lei (*nomos*) no diálogo em questão, particularmente quanto aos seus usos retóricos, o que encaminha o estudo dos preâmbulos (*prooimia*) legislativos.

Palavras-chave: educação; ética; legislação; liberdade; linguagem; política; retórica.

ABSTRACT

COMPARINI, J. D. S. **The question of rhetoric in Plato's *Laws***. 2023. Thesis (PhD in Philosophy) – Faculty of Philosophy, Languages and Literature and Human Sciences, University of São Paulo. São Paulo, SP, Brazil.

It is about discussing the status of rhetoric in Plato's *Laws*, a political dialogue in which the regime (*politeia*) proposed is a mixed regime based on legislation (*nomoi*) shaped by the principles of wisdom (*phronesis*), friendship (*philia*) between fellow citizens and freedom (*eleutheria*). In this sense, on the one hand, norms are associated with rationality and, on the other hand, the work of the legislator must be willingly accepted by the people, which makes a significant part of the tasks related to the exercise of power consist of in the formulation of discursive persuasion strategies. The research begins with the resumption of the fundamental traits of the *politeia* of the *Laws* and recovers some historical elements and the position on the subject in other texts of the platonic *corpus*, to later dedicate itself to understanding education (*paideia*) and the law (*nomos*) in the dialogue in question, particularly regarding its rhetorical uses, which leads to the study of legislative preambles (*prooimia*).

Keywords: education; ethics; freedom; language; legislation; politics; rhetoric.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
1. <i>Phronesis, philia</i> e <i>eleutheria</i>: o regime misto das <i>Leis</i>.....	15
1.1. Arquitetura básica da <i>politeia</i>	15
1.2. Sabedoria.....	17
1.3. Amizade.....	21
1.4. Liberdade.....	24
1.5. O espaço da retórica.....	30
2. A retórica e seu posicionamento nos diálogos anteriores.....	34
2.1. Elementos de história da retórica.....	34
2.2. <i>Íon</i>	36
2.3. <i>Protágoras</i>	38
2.4. <i>Górgias</i>	40
2.5. <i>A República</i>	44
2.6. <i>Fedro</i>	48
2.7. <i>Teeteto</i>	53
2.8. <i>Político</i>	55
3. Retórica na educação.....	57
3.1. Ética e natureza humana.....	57
3.2. Sistema educativo.....	71
4. Retórica na legislação.....	80
4.1. O <i>nomos</i> e sua efetividade no <i>Críton</i>	80
4.2. O <i>nomos</i> entre a <i>bia</i> e o <i>peithos</i>	84
4.3. Prática médica e preâmbulo.....	91
4.4. Música e preâmbulo.....	96
4.5. A noção de preâmbulo nos diálogos anteriores.....	98
4.6. O debate em torno da natureza persuasiva dos preâmbulos.....	99

5. Preâmbulos em espécie.....	104
5.1. Critérios de identificação e ordenação.....	104
5.2. Preâmbulo geral.....	106
5.3. Casamento e filhos.....	109
5.4. Inalienabilidade dos lotes de terra.....	113
5.5. Caça.....	115
5.6. Paixões e sexo.....	119
5.7. Pilhagem de templos.....	122
5.8. Homicídio e parricídio.....	124
5.9. Violência contra os idosos.....	126
5.10. Violência contra os pais.....	127
5.11. Impiedade.....	128
5.12. Fraude.....	132
5.13. Comércio.....	133
5.14. Testamento.....	134
5.15. Casamento forçado.....	135
5.16. Órfãos.....	137
5.17. Honras devidas aos pais e antepassados.....	138
5.18. Drogas e feitiçaria.....	139
5.19. Julgamentos.....	140
5.20. Roubo de dinheiro.....	141
5.21. Serviço militar.....	141
5.22. Relações exteriores.....	142
5.23. Luto e funerais.....	144
Conclusão.....	146
Referências bibliográficas.....	148

Introdução⁴

Herdeiro do iluminismo, o olhar teórico contemporâneo predominante a respeito da maneira como nós, seres humanos, devemos lidar com as dinâmicas – e sobretudo com os conflitos – sociais considera o engajamento na trilha da racionalidade pura a melhor via para a solução dos nossos impasses. Nesse sentido, uma sociedade estruturada em instituições racionais seria exitosa em regular suas disputas, o que se daria mediante consensos derivados de práticas argumentativas nas quais os indivíduos, compromissados com a objetividade de análise dos discursos, viveriam imersos.⁵

Na contramão disso, boa parte da mais notória literatura política vem se dedicando a diagnosticar a crise atravessada pelas democracias liberais nas primeiras décadas do século XXI.⁶ Em que pese a agirem os atores sociais sempre, ou quase sempre, em nome de ideais democráticos, o fato é que nos vemos rodeados de pessoas cujo comportamento revela traços autoritários. Pessoas que, vale ressaltar: rejeitam, por meio de ações ou palavras, as regras do jogo democrático, notadamente as eleitorais; negam a legitimidade de oponentes; são intolerantes (chegando, às vezes, a encorajar violência); ou têm propensão a restringir liberdades civis de oponentes, inclusive a mídia (Levitsky & Ziblatt, 2018, p. 21-22). Na síntese acurada de Byung-Chul Han: “A crise da democracia é, antes de mais nada, uma crise da escuta atenta. Hoje, cada um presta homenagem ao culto de si mesmo” (Han, 2022, p. 53).

Diante desses reverses dos regimes liberais, é preciso nos interrogarmos sobre o que é necessário fazer para convencer as pessoas a se disporem a escutar umas às outras, a se respeitar e a se tolerar em toda sua diversidade e a seguir as normas e as deliberações que delas

⁴ As citações da obra de Platão são acompanhadas da referência de paginação da edição de Stephanus. As edições e traduções utilizadas estão indicadas em nota de rodapé na primeira alusão a cada texto e têm seus dados completos especificados ao final do trabalho, nas referências bibliográficas.

⁵ Sobre as concepções políticas iluministas, do século XVII aos dias atuais, confira-se a obra *Os fundamentos morais da política*, de Ian Shapiro (Shapiro, 2006). Que esse é o tipo hegemônico de leitura da vida político-social contemporânea é o que diz, entre outros autores, Vladimir Safatle (Safatle, 2017, p. 127). Um pensador que pode ser tomado como representante desse tipo de filosofia prevalecente hoje em dia é Jürgen Habermas, que defende, por exemplo, que: “Todo aquele que se envolve numa prática de argumentação tem que pressupor pragmaticamente que, em princípio, todos os possíveis afetados poderiam participar, na condição de livres e iguais, de uma busca cooperativa da verdade, na qual a única coerção admitida é a do melhor argumento” (Habermas, 1997, p. 215).

⁶ Vale aqui citar alguns dos livros sobre esse assunto lançados nos últimos anos, todos com títulos por si só bastante eloquentes: *Crises of democracy* (Przeworski, 2019), *How democracies die* (Levitsky & Ziblatt, 2018), *How democracy ends* (Runciman, 2019), *Ruptura: la crisis de la democracia liberal* (Castells, 2017) e *The people vs. democracy: why our freedom is in danger and how to save it* (Mounk, 2018). No Brasil, destacamos de modo exemplificativo as seguintes obras: *Limites da democracia: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro* (Nobre, 2022) e *Linguagem da destruição: a democracia brasileira em crise* (Bignotto, Lago & Starling, 2022). De outro lado, Pierre Rosanvallon defende que a erosão da segurança do povo nas instituições e nos representantes é o motor da democracia e que, portanto, viver em uma democracia significa viver, permanentemente, com o sentimento de crise (Rosanvallon, 2008).

procedam, mesmo quando isso seja contrário a suas escolhas, interesses e preferências particulares. Se o que está em jogo é uma necessidade de convencimento em prol de um certo regime político (e mais: um regime de vida), temos, então, em vista um problema de retórica – tema a respeito de que Platão tem bastante a nos dizer.

Começamos, inclusive, superando o mal-entendido segundo o qual Platão opõe radicalmente a filosofia à retórica, como se tais domínios fossem mutuamente excludentes em todos os sentidos. Conforme Harvey Yunis, Platão ele próprio pode ser visto como responsável por essa aparente discórdia, que, em verdade, tem a ver com sua reação à ilegítima eliminação da filosofia de sua posição – devida por natureza, na visão do pensador grego – de supremacia na política (Yunis, 2007, p. 75).⁷ Que Platão critique uma modalidade de entendimento e uso da retórica (a sofística), portanto, não implica que esta deixe de ter um lugar importante para a filosofia.

Para contextualização da questão, tenhamos em vista a cena de abertura da *República*⁸, que mostra a interação entre Sócrates e outras personagens no Pireu, por ocasião de um evento festivo de caráter religioso. O diálogo retrata, nesse momento, a conversa entre o filósofo, que é também o narrador no texto e que tenciona deixar a celebração com alguns amigos, rumo a Atenas, e Polemarco, que pretende que sigam todos juntos (e, por isso, ordena que um escravo seu agarre Sócrates pelo manto assim que o vê saindo):

Polemarco disse: – Sócrates, parece-me que vais indo embora para a cidade. – Não erraste, disse eu. – E estás vendo, disse ele, quantos nós somos? – Como não?! – Pois bem! disse. De duas, uma... Ou mostrareis que sois mais fortes que nós ou não ireis embora. – Não haverá ainda outra opção? Uma que seja? perguntei. E se vos persuadirmos de que deveis deixar-nos ir? – Poderíeis persuadir a quem não vos desse ouvidos? – De forma alguma! Disse Gláucon. – Pois bem! Não vamos ouvir, e é isso que deveis ter em mente (327C).

A passagem pode ser extrapolada para reconhecermos, com Platão, que um regime e suas leis, por mais bem edificados pela razão que sejam, não funcionam se os cidadãos não

⁷ É muito pertinente, nesse ponto, resgatarmos as observações de Friedrich Nietzsche, que, ao conceituar a retórica, lembra que a vida dos gregos antigos estava profundamente ligada a essa disciplina: “O extraordinário desenvolvimento desta corresponde a uma das diferenças específicas entre os antigos e os modernos: nos tempos recentes, esta arte é tratada com desprezo generalizado e, quando ela é utilizada, o seu melhor emprego por nossos modernos se reduz ao diletantismo e ao empirismo grosseiro. Em geral, o sentimento para o *verdadeiro* em si está muito mais desenvolvido, enquanto a retórica emerge de um povo que vive ainda em meio a imagens míticas e que ainda não conhece a absoluta necessidade da fidelidade histórica: ele prefere ser persuadido a ser instruído” (Nietzsche, 1999, p. 29). Como representantes dessa postura, bastante crítica da retórica, o autor cita obras de Immanuel Kant (Kant, 1995) e John Locke (Locke, 2013).

⁸ As citações do texto da *República* utilizadas neste trabalho são extraídas da tradução feita por Anna Lia Amaral de Almeida Prado, publicada pela editora Martins Fontes, de São Paulo.

estiverem persuadidos a defendê-los e a obedecer a eles.⁹ Essa é precisamente uma das dimensões do problema político com que o filósofo se envolve nas *Leis*¹⁰, obra que o presente trabalho pretende explorar e que se desenrola, como o título sugere, com a legislação e o legislador como protagonistas; um legislador cuja missão está em “estabelecer uma determinada legislação, a qual as populações e a maioria possam voluntariamente acolher e considerar justamente suas” (684C).

Nesse sentido, nosso primeiro capítulo busca situar as *Leis* enquanto derradeira formulação platônica do clássico tema da fundação (Bignotto, 2020, p. 119). Para tanto, discutimos os eixos estruturais do regime misto que a obra propõe (a amizade entre os cidadãos, a liberdade e, claro, a sabedoria), que contempla um papel central para as leis, com destaque para a fenda que torna a retórica fundamental nessa proposta.

O segundo capítulo toca abreviadamente na história da retórica e em alguns dos diálogos platônicos que, de modo direto ou indireto, exprimem o posicionamento do autor sobre tal fenômeno (*Íon*¹¹, *Protágoras*¹², *Górgias*¹³, *República*, *Fedro*¹⁴, *Teeteto*¹⁵ e *Político*¹⁶). Esse excursus justifica-se pelo estofamento que propicia para o enfrentamento das *Leis* nessa perspectiva, conforme ora se propõe, inclusive por comparação e contraste.

No terceiro capítulo, retornamos às *Leis* para examinar suas previsões sobre a educação, âmbito privilegiado que, mais do que envolver o ensino técnico de certos conteúdos e de uma profissão, passa pela descoberta e a operação da psique dos cidadãos em vista de sua conformação à ética (e à legislação do regime).¹⁷ O que se constata, apesar do investimento previsto para a educação em seu sentido mais elevado e rigoroso (com a previsão de estudos,

⁹ É preciso dotar o regime e suas leis de “legitimidade”, no vocabulário de Max Weber (Weber, 2000), ou de “reputação”, no vocabulário de Jürgen Habermas (Habermas, 2014).

¹⁰ As citações do texto das *Leis* utilizadas neste trabalho são extraídas da tradução feita por Carlos Humberto Gomes, publicada em três volumes pela Edições 70, de Lisboa.

¹¹ As citações do texto do *Íon* utilizadas neste trabalho são extraídas da tradução feita por Cláudio Oliveira, publicada pela editora Autêntica, de Belo Horizonte.

¹² As citações do texto do *Protágoras* utilizadas neste trabalho são extraídas da tradução feita por Daniel R. N. Lopes, publicada pela editora Perspectiva, de São Paulo.

¹³ As citações do texto do *Górgias* utilizadas neste trabalho são extraídas da tradução feita por Manuel de Oliveira Pulquério, publicada pela Edições 70, de Lisboa.

¹⁴ As citações do texto do *Fedro* utilizadas neste trabalho são extraídas da tradução feita por José Ribeiro Ferreira, publicada pela Edições 70, de Lisboa.

¹⁵ As citações do texto do *Teeteto* utilizadas neste trabalho são extraídas da tradução feita por Adriana Manuela Moreira e Marcelo Boeri, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian, de Lisboa.

¹⁶ As citações do texto do *Político* utilizadas neste trabalho são extraídas da tradução feita por Jorge Paleikat e João Cruz Costa, publicada na Coleção “Os Pensadores” pela editora Nova Cultural, de São Paulo.

¹⁷ Desde a *República*, Platão já havia percebido que as diferentes formas de constituição política não “nascem de um carvalho ou de uma pedra” (544E), mas dos diferentes tipos de costume dos homens. É bastante preciso, a esse respeito, o comentário de Ernest Barker: “political science, as the science of such society, became in the hands of the Greeks particularly and predominantly ethical. [...] the constitution is not only ‘an arrangement of offices’, but also ‘a manner of life’. It is more than a legal structure: it is also a moral spirit” (Barker, 1959, p. 5).

por exemplo, de astronomia e cálculo), é que a utilização instrumental de expedientes não exatamente demonstrativos como a música, a poesia e os mitos, por ser mais eficaz com a maioria das pessoas (de resto, já acostumadas a esse tipo de material), é indispensável para a consecução da virtude pretendida para a cidade.

O quarto e quinto capítulos são dedicados a investigar a lei e, particularmente, o viés retórico de que esse instituto se reveste, em Platão, ao incorporar preâmbulos de caráter persuasivo (ou seja, textos que devem preceder as ordens legais propriamente ditas e que, comparados, por exemplo, à música e à prática médica, têm o propósito de fazer com que os cidadãos sejam convencidos a cumprir as leis). Tal formato duplo da lei é a expressão emblemática da relação entre a persuasão e a violência na filosofia política das *Leis*, que em nenhum momento, nem mesmo em face de eventuais injustiças, olvida o caráter indisponível do cumprimento da legislação por todos os cidadãos. A parte final do trabalho inclui a análise do preâmbulo geral à legislação proposto por Platão e dos diferentes textos preambulares desenvolvidos pelo autor para regular as práticas humanas na cidade.

Giorgio Agamben diz, ao examinar o ato de criação, que o “elemento genuinamente filosófico contido numa obra – seja esta de arte, ciência, pensamento – é sua capacidade de ser desenvolvida, algo que ficou sem ser dito, ou ficou intencionalmente assim deixado, e que se trata de saber encontrar e colher” (Agamben, 2018, p. 60).¹⁸ O presente trabalho, nesse sentido, propõe-se o desafio de encontrar e colher o que há de latente nas *Leis* a respeito da retórica e de seu emprego na política.

Pelo que se colocou até aqui, tão importante quanto a atenção de Platão para com o conteúdo filosófico que guia o regime e suas leis é sua preocupação para com o meio de dotá-lo de eficiência prática. Em outras palavras, a retórica é tão capital quanto a filosofia (que, ao que parece, não alcança os seus propósitos sem o apoio daquela). Tem-se que levar em consideração, pois, a seguinte tese, cujo significado será aqui investigado: governar – e, no caso das *Leis*, legislar – é, em boa medida, persuadir.

¹⁸ O autor prossegue e, ainda tratando de sua inspiração para refletir sobre o ato de criação, diz (belamente): “Tentarei, portanto, interrogar o que permanece não dito na ideia deleuziana do ato de criação como ato de resistência e, desse modo, buscarei dar continuidade e prosseguimento – obviamente sob a minha plena responsabilidade – ao pensamento de um autor que amo” (Agamben, 2018, p. 60-61).

1. *Phronesis, philia e eleutheria*: o regime misto das *Leis*

1.1. Arquitetura básica da *politeia*

O que são as *Leis*? Os assuntos principais desse diálogo de maturidade de Platão, que transcorre no caminho de Cnossos ao antro e templo de Zeus, são enunciados claramente em uma de suas passagens iniciais: legislação (*nomoi*) e política (*politeia*) (625A-B).¹⁹ O texto tem como personagens um Atenense inominado, que é quem mais fala e quem expressa as teses mais importantes, Clínias, de Creta, e Megilo, de Esparta – três homens com larga experiência política e de idade avançada.²⁰

No desfecho do primeiro movimento da obra, formado pelos três primeiros livros, Clínias informa seus interlocutores de que foi convidado a liderar a fundação de uma nova colônia em Creta (de antemão designada de Magnésia) e, por isso, precisa efetivamente deliberar a respeito da matéria em questão. As *Leis*, portanto, para além dos propósitos filosóficos que se podem naturalmente atribuir a qualquer escrito de Platão, têm também uma assumida e imediata finalidade prática (702B-E).

Já nos dois primeiros livros, Platão indica, em linhas gerais, que os *nomoi* devem constituir a *polis* nos termos do maior bem possível (624A-628E) e que o objetivo da legislação é a virtude (*arete*), entendida como a virtude por inteiro (629A-674D). Sem perder de vista o paradigma da cidade da *República*, nas *Leis*, o filósofo tem o objetivo de construir uma *politeia* definida pela sua humanidade, isto é, a melhor *politeia* possível historicamente, aquela “que mais próxima está da imortalidade, sendo, por isso, a segunda na ordem (na instância de ser ela a realizar-se por si e em si mesma)” (739E).²¹ Cuida-se, pois, da manifestação platônica acerca

¹⁹ No mesmo sentido, veja-se a seguinte passagem do livro III: “naquilo que concerne às cidades, às várias constituições e às respectivas legislações, temas estes que constituem o cerne da presente discussão” (678A).

²⁰ As *Leis*, escritas provavelmente mais de trinta anos depois da publicação da *República*, revelam, logo em seu início, duas novidades cênicas que chamam a atenção dos leitores de Platão: ao contrário dos outros diálogos, esse não se passa em Atenas ou nos seus arredores. Além disso, e principalmente, Sócrates não aparece em nenhum momento; é interessante lembrar que, mesmo nos outros textos do *corpus* em que Sócrates não é uma personagem central, como no *Timeu*, no *Sofista* e no *Político*, tal personagem intervém e dá uma contribuição mais ou menos decisiva para o debate (Schofield, 2006, p. 74). Discussões interessantes sobre o acabamento e o estilo do texto, inclusive sobre a ausência de Sócrates, são feitas por diversos comentadores, tais como Eric Voegelin (Voegelin, 2009, p. 273), Leo Strauss (Strauss, 1992, p. 1-2), Luc Brisson e Jean-François Pradeau (Brisson & Pradeau, 2012, p. 11-21) e Paul Friedländer (Friedländer, 1969, p. 387-389).

²¹ Para Aristóteles, há uma linha de continuidade evidente entre a *República*, que trata da *polis* perfeita no plano das ideias, e as *Leis*. Segundo se diz na *Política*, “à exceção da comunidade de mulheres e de bens, todos os outros tópicos são idênticos em ambas as obras, pois ele prescreve em ambas o mesmo esquema de educação, isenta os cidadãos de tarefas servis e adota os mesmos repastos coletivos” (Aristóteles, 2021, p. 60, 1265A). Na mesma linha, Hannah Arendt diz: “The difference is negligible. What in *The Republic* is still the philosopher’s, the philosopher-king’s, direct personal claim to rule, has become reason’s impersonal claim to domination in the *Laws*

daquilo que efetivamente pode ser alcançado na vida política – aqui e agora, por assim dizer.²² Thomas L. Pangle identifica bem o escopo desse trabalho e sua posição no *corpus*, particularmente em relação à *República*:

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. Plato elaborates that study in the *Laws*, where he presents a philosopher engaged in giving direct advice to the founder of an actual political community (Pangle, 1988, p. 377).²³

De modo decisivo e explícito, então, Platão assume um inescapável hiato entre o mundo concreto e o mundo ideal, que o leva a defender, a partir do terceiro livro das *Leis*, uma *polis* em que a sabedoria, conquanto siga sendo um princípio fundamental, passe a ter sua relevância compartilhada com outros dois elementos: a amizade entre os concidadãos e a liberdade (693B-E). É o que fica claramente exposto na seguinte passagem: “Com efeito, dissemos que o legislador deveria sempre propor-se realizar três coisas no interesse da cidade, em função da qual deveriam valer as próprias leis: deveria ela ser livre, unida e governada de acordo com a razão (*eleuthera te estai kai phile heaute kai noun hexei*)” (701D).

Dito de outro modo, o arranjo político das *Leis* envolve uma acomodação articulada de tais três valores; valores que no platonismo, a rigor, não têm relação de horizontalidade do ponto de vista axiológico (esfera em que não se abre mão de tomar a sabedoria como sendo aquilo que mais importa), nem se vinculam proximamente do ponto de vista ontológico.

(Arendt, 1961, p. 113). Em acurada síntese, diz a autora que as *Leis* podem ser entendidas “como a tradução política visível das ideias de *A república*” (Arendt, 2021, p. 79).

²² Segundo Leo Strauss, o diálogo das *Leis* não apenas é o mais político de Platão como, em certo sentido, é seu único trabalho rigorosamente político, já que nele o personagem principal se engaja de modo direto na atividade política ao se dedicar a elaborar *nomoi* para uma *politeia* a ser fundada no registro temporal, a *politeia* de Magnésia. Nas palavras do autor: “The *Republic* and the *Statesman* reveal, each in its own way, the essential limitation and therewith the essential character of the city. They thus lay the foundation for answering the question of the best political order, the best order for the city compatible with the nature of man. But they do not set forth that best possible order. This task is left for the *Laws*. We may then say that the *Laws* is the only political work proper of Plato” (Strauss, 1987, p. 78).

²³ Thomas L. Pangle considera que a figura de Sócrates, ao longo dos diálogos de Platão, é representativa de uma pessoa apolítica, isso especificamente no sentido de que o *corpus* retrata alguém que raramente dá conselhos políticos à cidade ou aos governantes, seja em público, seja em privado. Com efeito, nas *Leis*, Platão apresenta um inominado e velho Ateniense, que age e fala de modo a ressoar Sócrates, e que está, agora sim, diretamente empenhado em aconselhar legisladores. Por isso, na leitura do intérprete: “In the *Laws* we learn what Socrates would have said and done if his quest for self-knowledge, and his friendships, had ever allowed him the leisure to engage in giving advice to political reformers – and if he had ever found himself in the appropriate circumstances” (Pangle, 1988, p. 379).

Vejamos, então, com mais detalhes, como Platão entende cada um desses elementos, como se dá a associação dessa tríade e como disso resulta a centralidade da retórica para a obra.

1.2. Sabedoria

A filosofia tem, desde o seu surgimento, um vínculo essencial com o exercício do *logos*.²⁴ É possível dizer que isso se deve em boa parte ao esforço discursivo de Platão, cujos diálogos podem ser tomados como um elogio multifacetado e reiterado da sabedoria, inclusive da sabedoria prática – algo que afetou profundamente sua compreensão do fenômeno político. Exemplo mais célebre do cognitivismo político de Platão é a *República*, que para Stanley Rosen pode ser assim resumida, pelo menos em parte (do ponto de vista de um filósofo): “a daydream in which Plato imagines what it would be like to be a beneficent despot” (Rosen, 2005, p. 129).

Nas *Leis*, os cidadãos possuem mais ou menos a mesma quantidade de bens e tempo livre para se dedicar aos afazeres relativos à *polis* – mas não são, evidentemente, como o governante da *República*, todos filósofos. E é justamente por isso, ou seja, porque os cidadãos não são filósofos, que as leis e sanções são tão necessárias (853C-854A): na ausência do filósofo-rei da *República*, que comanda de modo absoluto, sem ter de atender, rigorosamente, a qualquer tipo de limitação, a sabedoria necessária para o bem-estar da comunidade é derivada do trabalho do legislador, que se impõe inclusive sobre os responsáveis pelo exercício do poder (Cardoso, 2000, p. 43).²⁵

A comunicação da sabedoria (ou de seus frutos) pelo legislador aos cidadãos, nas *Leis*, ocorre por meio de três instâncias inter-relacionadas. Primeiro, por meio da educação: com o direito de plena participação política concedido a todos os cidadãos, a educação cuidadosa das massas se torna um axioma. Nesse sentido, como veremos melhor adiante, o Ateniense estabelece o curso da educação pública e obrigatória (804C-D) de todo o corpo de

²⁴ No *Teeteto*, define-se o pensar como “discurso que a alma discorre consigo mesma acerca das coisas que examina” (189E). *Logos*, então, é um termo que pode ser entendido como significando pensamento discursivo. A filosofia de Platão prevê também uma outra categoria de pensamento, supradiscursivo (não linguístico), o *nous*. Na alegoria da linha dividida da *República*, o mundo inteligível é dividido no segmento geométrico, que embora se refira a uma realidade suprassensível, é dependente dos *logoi*, pois evolui a partir de hipóteses (como figuras) que estão no domínio da sensibilidade, do visível (510C-D); e no segmento alcançado apenas pela força da dialética (511B), que abandona as hipóteses e tudo o mais que é sensível e alcança, por meio do *nous*, do pensamento não discursivo, a forma ou ideia.

²⁵ Norberto Bobbio lembra que no transcurso de “toda a história do pensamento político repõe-se com insistência a pergunta: ‘Qual o melhor governo, o das leis ou o dos homens?’”. As diferentes respostas a esta pergunta constituem um dos capítulos mais significativos e fascinantes da filosofia política” (Bobbio, 1986, p. 151). O autor enquadra Platão e Aristóteles como partidários do governo das leis, referindo-se, em relação ao primeiro, a uma passagem das *Leis* (715D).

cidadãos – homens e mulheres (804D-805D) – desde a primeira infância (788D-793E) até a idade adulta. As matérias envolvem “ginástica para o corpo e música para o benefício da alma” (795D-E), iniciando com o aprendizado da leitura e da escrita (809E-812A) e passando por poesia, música, dança, teatro cômico e trágico, matemática e astronomia (812A-822D). O texto das *Leis* é ele mesmo dito ser algo como um guia didático ideal para que os educadores o utilizem com os estudantes a certa altura do diálogo (811C-E), o que permite a conclusão de que todos os cidadãos podem acessar os princípios discursivos que conformam a *polis*.

Depois da educação, tem-se como meio de interlocução com os cidadãos as próprias ordens legais, fruto típico da atividade do legislador. A legislação, nessa *polis*, como se disse, tem a mesma posição absoluta de autoridade que o filósofo-rei, por conhecer a realidade, tem na *polis* da *República*. Por último, o legislador se dirige aos cidadãos por meio dos preâmbulos às leis – estes, a grande novidade do texto, como discutiremos oportunamente. Por ora, o que importa é traçar mais exatamente o caminho que situa a sabedoria nas *Leis*.

A esse propósito, é importante dizer que o diálogo se inicia com a desconstrução, pelo Ateniense, de uma legislação de caráter militarizado, fundada na coragem e voltada para a vitória em combate – exposta, no diálogo, por Clínia –, e que parece partir do pressuposto de que a guerra é um dado implacável da vida humana (625C-626B).²⁶ A crítica do Ateniense se coloca no sentido de que a coragem, em si, por ser elemento da virtude, “é ela verdadeiramente bela, tendo sem dúvida razão o poeta quando a exalta” (630C); mas é apenas o seu quarto item em importância, encerrando a composição da virtude inteira, ainda, “a justiça, a temperança e a sabedoria” (630A-B).

Platão se preocupa não tanto com a guerra externa, mas com a guerra interna, consistente tanto na falta de amizade entre os cidadãos, abordada no próximo tópico, como na disputa entre as partes que compõem o interior do indivíduo – as paixões e a razão (644C-645B). Nessa conjuntura, o Ateniense anuncia que pretende expor os objetivos da legislação – cuja inspiração é divina (624A-B) – em conformidade com as exigências da verdade (630D), o que significa, diz-se, contemplando a íntegra da virtude. Esta, se realmente entranhada nas leis, conduz à promoção da felicidade das pessoas, oferecendo-lhes as múltiplas espécies de bens existentes. Nas palavras vocalizadas pela personagem de Platão:

Se, de facto, tal não é o caso, será conseqüentemente necessário que as leis sejam justas, de modo a poderem garantir a felicidade de todos aqueles que a

²⁶ Walter Benjamin diz, tocando na questão da violência – de que voltaremos a falar quando do encaminhamento das investigações sobre o *nomos*: “O militarismo é a imposição do emprego universal da violência como meio para fins do Estado” (Benjamin, 2013, p. 131).

observam, concedendo-lhe elas, por seu lado, todos os bens. Existem duas espécies de bens: uns são os bens humanos; outros são os bens divinos – estes últimos sobrepõem-se sempre aos primeiros. Na eventualidade de uma cidade receber os bens superiores, também será possível que ela possa vir a adquirir os bens menores; caso não se verifique, perderá ela tanto aqueles como estes últimos. Entre os bens considerados menores, o principal é a saúde; em segundo lugar vem a beleza, em terceiro lugar encontra-se a força física, especialmente evidente nas corridas e nos outros exercícios corporais; em quarto, a riqueza, não aquela todavia que é cegamente adquirida a qualquer custo mas, antes, aquela outra que é honestamente alcançada e que por isso é interlocutora da sabedoria (*phronesis*²⁷). Entre os bens divinos, a sabedoria (*phronesis*) possui justamente um lugar proeminente, a ela cabendo por essa razão o primeiro lugar; logo em segundo, vem aquela disposição da alma em que a temperança (*sophron psykhes*) se associa à inteligência (*nous*); em terceiro, encontra-se aquele momento em que a temperança e a sabedoria se fundem com a coragem (*andreia*), gerando a justiça (*dikaiosyne*); finalmente, em quarto lugar, deparamos com a coragem (*andreia*). Seguidamente, é necessário que se declare aos cidadãos que as outras normas, a eles relativas, visarão estes mesmos bens, sendo da mesma maneira orientados os bens humanos em função dos bens divinos; sendo, por seu lado, os bens divinos encaminhados em função da inteligência (*nous*) que é suprema (631B-D).

A passagem reproduzida é extremamente importante para o programa das *Leis* porque, nela, Platão anuncia os parâmetros éticos aos quais a legislação deve estar submetida. Trata-se, como se vê, de uma ética filosófica, que valoriza, antes de tudo, a inteligência e a sabedoria. Mas como justificar que um filósofo faça das virtudes da filosofia as mais relevantes da cidade (sem que isso seja considerado “corporativismo”)? Enquanto operação da capacidade discursiva racional (*logos*) que propicia a descoberta da natureza (*physis*) das coisas, a filosofia termina por determinar a natureza humana. Nesse caminho, explica Leo Strauss, é possível desvendar as partes interiores do indivíduo e sua hierarquia, sendo a vida que busca compreender, ou a vida refletida, a marca própria da humanidade e o que, aliás, distingue os homens dos animais selvagens (Strauss, 2009, p. 111).²⁸ Por isso, então, a *phronesis* e o *nous* são as pedras angulares do sistema: seja como bem mais importante (*phronesis*), seja como

²⁷ No livro VI da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles distingue cinco disposições do pensamento: *tekhne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia* e *nous*. *Phronesis*, palavra geralmente traduzida para o português como discernimento, prudência ou sabedoria prática, representa, segundo o autor, a capacidade de uma pessoa de “deliberar bem acerca do que é bom e conveniente [...] acerca das espécies de coisas que nos levam a viver bem de um modo geral” (Aristóteles, 2020, p. 153, 1140A).

²⁸ Aristóteles, na *Política*, diz: “A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a sociedade” (Aristóteles, 2021, p. 26, 1253A).

primado supremo de tudo (*nous*).²⁹ Em diversos momentos do diálogo, tais traços são rediscutidos e reiterados, como veremos, por exemplo, no segundo livro, que passa mais diretamente pela ética ao cuidar do que deve ser a educação dos cidadãos de Magnésia. Já no quinto livro, o Ateniense assinala que a melhor maneira de viver deve ser sempre objeto de exame, de investigação racional (733A).

A visão sobre os bens – e particularmente a proeminência da “razão” – aproxima a *República das Leis*. Ora, naquele texto muito se debate a educação, algo que, no diálogo aqui em exame, segue central, como vimos, e a que se soma a legislação – entendida como um complexo que envolve as prescrições acompanhadas das sanções e os preâmbulos.³⁰ O citado protagonismo da legislação nas *Leis* encontra fundamento, então, no fato de que Platão apresenta, uma vez após outra, a lei como expressão da razão (e, portanto, também da virtude).³¹ A associação surge, por exemplo, no primeiro livro, quando da exposição da metáfora do homem como marionete dos deuses, que trata do dever de se fazer prevalecer “aquele comando de ouro adornado, o comando divino da razão: aquilo que é dito ser a lei comum para toda a cidade” (645A). Depois disso, no quarto livro, o Ateniense estabelece ainda mais incisivamente – e poeticamente, a partir de um jogo sonoro de palavras entre *nomos* e *nous* – que se deve “obedecer a todos aqueles preceitos instituídos e sempre de acordo com os princípios de natureza imortal, a fim de nos ser possível existir segundo esse modo referido [...] e neste ponto [...] outorgará a razão (*nous*) a tudo isso o nome de ‘lei’ (*nomos*)” (713E-714A).

Para encerrar, é interessante recuperar uma imagem forte que aparece no terceiro livro, em que se aborda a origem e a história das constituições, e sobretudo se examinam dois tipos constitucionais, o da Pérsia e o de Atenas. Nesse ínterim, investigando o passado de sua própria cidade, o Ateniense termina por elaborar uma apologia da escravidão (*douleian archousi*) dos homens às leis (698B-C). Ora, as *Leis* aceitam a instituição da escravidão de pessoas como parte da cidade, sendo rigorosa e severa a descrição platônica do relacionamento adequado entre um senhor e um escravo: deve-se ter, de um lado, uma autoridade inquestionável

²⁹ A insuficiência da virtude da legislação de uma *polis* que seja voltada para a guerra está em falhar gravemente na promoção do autocontrole dos prazeres e da moderação (em que pese ao êxito na preparação dos indivíduos para a coragem e para o domínio das dores e medos). Nesse sentido, veja-se o que diz Megilo: “parece-me que o legislador da Lacedemônia tem razão em aconselhar um certo afastamento dos prazeres” (636E). Então, por exemplo, enquanto Creta e Esparta proíbem os prazeres da bebida, em Atenas o consumo de álcool – e até mesmo a embriaguez, sob certas condições – é estimulado como meio para se desenvolver a moderação.

³⁰ Na *República*, a questão da legislação também aparece, mas com menor centralidade e tematizada de modo mais vago (425C-426E). A diferença em relação às *Leis* é de prioridade: se nesta obra a legislação está acima de todo e qualquer governante, naquela as leis eventualmente existentes podem ser modificadas ou suplantadas pelo filósofo-rei sem reserva – afinal de contas, não faz sentido limitar a ação da sabedoria atual.

³¹ Como diz Malcolm Schofield: “In calling it *Laws* Plato indicated not only its main topic, but the vantage point from which it is written” (Schofield, 2006, p. 75).

e, de outro lado, uma deferência insuspeita. Nenhum tipo de preocupação com a humanidade dos escravos se desvela; pelo contrário, a preocupação explícita é com a maneira de agir dos senhores de escravos com quem nenhum homem que não seja livre pode estabelecer relação de amizade (Lima, 2004, p. 61). Diz-se: “Toda palavra dirigida a escravos deve consistir numa ordem (*epitaxin*), não sendo aconselhável gracejar em nenhuma ocasião” (777E-778A).³²

Assim, a ênfase na escravidão como instituto social que envolve um tipo de respeito qualificado presta-se a iluminar a metáfora da relação que Platão defende ser o tipo de relação adequada entre os cidadãos e as leis. Diz-se que aquele que “melhor obedece às leis da sua cidade, devemos nós recomendá-lo à proteção dos deuses” (715C). E conclui: “Na eventualidade de apelidar ‘servidores das leis’ aqueles denominados ‘governantes’ na atualidade, tal não sucede devido ao prazer de forjar uma novíssima nomenclatura. Na verdade, a salvaguarda da cidade dependerá disso” (715C-D).

É certo que Platão tem ciência do impacto de tais palavras, que pretendem impor uma condição de submissão a cidadãos livres de um estado; cidadãos que se vangloriam justamente de não serem escravos de nenhuma pessoa e de possuírem escravos reais e que são encorajados, como se viu, a manter uma atitude de desprezo e domínio sobre eles. Seu propósito, assim, ao que se vê, é o de marcar do modo mais contundente possível a relevância que a sabedoria – enraizada nas leis – e a virtude como um todo têm na *politeia* das *Leis*.³³

1.3. Amizade

O mérito da amizade interior da cidade é certificado em inúmeros momentos do diálogo das *Leis*. Em um dos mais categóricos, o Ateniense anuncia que o escopo primacial da legislação consiste em “proporcionar a todos os cidadãos a maior felicidade possível, partilhada numa amizade mútua” (743C). Ainda no início do texto, antes mesmo de enunciar o citado sistema hierárquico de bens divinos e humanos (631B-D), o Ateniense especula, ao discutir maneiras de solucionar conflitos, sobre a situação hipotética de uma família – que é o espelho,

³² O uso do *logos* com os escravos deve ser diminuto; as ordens, portanto, devem ser breves. Como diz Paulo Butti de Lima: “Platão coloca-se entre os que ‘privam os escravos de *logos*’, se por isto entendermos a limitação dos *discursos* na relação de domínio” (Lima, 2004, p. 67).

³³ Como destaca José Arthur Giannotti, a relação entre o cidadão e o escravo foi um dos elementos nucleares da democracia ateniense. Ecoando as lições de Hannah Arendt, o autor sublinha que a democracia, em Atenas, era “um amplo foro de discussão entre homens livres, de sorte que a essência da democracia seria a própria liberdade. Logo vem a pergunta: como foi possível tanto lazer para que as pessoas pudessem se dedicar à vida pública? Quantos deveriam trabalhar por elas? O número de escravos em Atenas até hoje é uma questão duvidosa. Se no século V a.C. sua população total era de 200 mil habitantes, calcula-se que por volta de 50% eram escravos, no entanto somente 10% gozava de plena cidadania; outros eram comerciantes estrangeiros etc.” (Giannotti, 2017, p. 21-22).

percebe-se, de uma comunidade qualquer³⁴: dos muitos irmãos nascidos da mesma mãe e do mesmo pai, diz ele, nada há “para admirar quanto à possibilidade de ser injusta a sua maioria enquanto que a minoria, justa” (627C). Nesse contexto, a equalização de eventuais litígios entre os filhos injustos e justos, prossegue, deve se dar naturalmente pela lei, que assenta o caráter do que é certo ou do que é errado (627D).

O interesse maior do exemplo está em notar que Platão defende que o responsável por decidir o caso, ou seja, pela imposição da prevalência factual do que é certo, não deve eliminar os injustos³⁵, nem tampouco submetê-los completamente aos ditames dos justos.³⁶ O *dikastes* que se patrocina nas *Leis* é o que, “depois de ter conseguido reconciliar os seus membros, conceder-lhes-ia as leis para no futuro poderem todos eles perdurar numa amizade duradoura” (628A).³⁷

Da perspectiva social, como se organizar uma comunidade para que disputas, mesmo que duras e profundas, não abalem a amizade entre os cidadãos? Nas *Leis*, Platão

³⁴ No livro IV, recoloca-se, em termos explicitamente políticos, problema análogo: “Quando despoletou a luta pelo poder, aqueles que venceram logo se apropriaram da missão de tratar dos assuntos relacionados com o governo. Procederam de tal modo a fim de não deixar réstia de autoridade por exercer para os vencidos ou para os seus descendentes. Ambos os partidos passaram a vigiar-se mutuamente, já que um temia o outro ao agir – sob forma de revolta ou ameaça declarada de tomar o poder – em represália pelos erros cometidos no passado. Esta situação nunca poderá originar – conforme agora reiteramos – regime político algum; nem tão pouco nestas condições podem as leis ser devidamente elaboradas, em especial aquelas que se relacionam com o bem-estar comum de toda a cidade” (715A-B).

³⁵ Essa saída parece estar atrelada à perspectiva de que o objetivo maior da lei deve ser promover o bem e erradicar completamente o mal. Por mais atraente que isso seja, Platão revela alguma desconfiança quanto a essa possibilidade em diversas passagens de sua obra, sobretudo nas *Leis*, na qual está dito que, “nas cidades que têm como governante um mortal, e não um deus, os cidadãos de modo algum podem escapar aos males e sofrimentos” (713E).

³⁶ Essa variação, por sua vez, parece equivaler ao regime da *República*, em que o filósofo reina sozinho, impondo aos cidadãos – não só por coação, mas também pela persuasão – os seus comandos sempre justos; modelo que, ao menos para os fins do projeto das *Leis*, deve ser tomado como de inviável implementação (472D-E).

³⁷ Platão afasta expressamente os dois modelos de solução acima citados, como se viu, mas é interessante notar como também fica rejeitado um terceiro modelo de solução, o modelo que pode ser dito tradicional por recorrer à ancestralidade, aos pais. Nesse sentido, Thomas L. Pangle anota que: “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 from the authority of tradition and precedent as much as circumstances allow” (Pangle, 1988, p. 383; Strauss, 1992, p. 5). Também interessante a observação de Mark Blitz: “The natural starting point for discussion with Socrates, and for human concern, is parents’ worries about their children. Three dialogues begin or almost begin with fathers’ concerns about their sons’ education. Many others consider whether fathers can educate sons or wards and what it means that they cannot. These concerns make evident that authoritative direction for bringing up sons no longer clearly exists. The practical question, or the need for advice, does not arise where customs are transmitted without tension. One worries then about whether one is living up to a divine code but not about whether, or even how, to do so. The fathers’ questions in Plato’s discussions, however, are radical” (Blitz, 2010, p. 10-11). Por fim, vale notar que esse tema, com variadas formulações, foi retomado muitas vezes na história da filosofia. Veja-se, por exemplo, o que Thomas Hobbes dita como sendo a décima primeira lei de natureza no *Leviathan*: “if a man be trusted do judge between man and man, it is a precept of the law of nature, that he deale equally between them. For without that, the controversies of men cannot be determined but by warre” (Hobbes, 1996, p. 77).

tenciona alcançar esse propósito mediante o estabelecimento de normas de igualdade, ainda que proporcional, de acesso aos bens materiais e ao poder político.³⁸

A preocupação quanto à distribuição dos bens passa, sobretudo, pela divisão da área da cidade em lotes, algo que deve instituir equilíbrio entre os cidadãos e estabilidade à sociedade: de um lado, alerta Platão, a desigualdade extremada é causa de dissensão (744D); de outro, assume o filósofo, as diferenças de riquezas são inevitáveis (seja por mérito, seja por sorte) – e não faz sentido buscar eliminá-las, mas, sim, limitá-las. De maneira objetiva, então, propõe-se que o cidadão mais pobre nunca possa ter menos que a propriedade de um lote, e que o mais rico nunca possa ter mais que cinco vezes tal montante. E o Ateniense assevera, categoricamente: “Quem chegar a possuir mais do que isso [...], que o leve a ultrapassar o teto estabelecido, oferecerá o excedente à cidade e às suas divindades” (744E-745A).³⁹

Também o acesso ao poder político é pensado nesses termos, já que, muito embora se considere que “não podem ser conferidas iguais distinções entre os incapazes e as pessoas de merecimento” (757E), porque se tratando de pessoas desiguais, a igualdade se transforma em desigualdade, a constituição sugerida nas *Leis* – escapando das críticas que Platão tece no oitavo livro da *República* (555B-562C) – é razoavelmente informada pela democracia. Isso se confirma pela possibilidade que todos os cidadãos têm de participar da assembleia (753B) que elege os membros do conselho (756B-E) e uma série de outros magistrados, como os guardiões das leis (753B-E), os zeladores dos templos (759E-760A), os inspetores da *polis* e do mercado (763D-764A), os árbitros dos concursos (765C-D) e os supervisores (945E-946E). A assembleia de cidadãos também vota para eleger aquele que, segundo o Ateniense, ocupa o cargo de maior responsabilidade na *polis*: o de diretor geral da educação dos jovens (765D-E).

Tal equivalência entre os cidadãos é reforçada pelo aproveitamento comum das atividades mais importantes da vida social: a educação, as festas, as refeições e os ritos religiosos. É evidente que são previstos alguns mecanismos oligárquicos na *polis*, de modo a temperar seu aspecto democrático e, assim, impedir que tanto os mais pobres como os mais ricos dominem completamente, mas a cidade das *Leis* é basicamente presidida pela lógica da divisão do poder e do revezamento das pessoas que ocupam cargos públicos, cujos mandatos têm, via de regra, prazos limitados e predefinidos. Esse espírito da igualdade política que se

³⁸ Essa afirmação, bem como o que se segue, sem dúvida, é algo surpreendente para os leitores habituados ao que consta na obra mais famosa de Platão, a *República*.

³⁹ Pode-se aproximar essa previsão platônica, pelo menos parcialmente, da proposta de justiça como equidade defendida por John Rawls em *A theory of justice*, obra publicada na metade final do século XX. Ao definir seu segundo princípio de justiça, afirma o autor: “social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone’s advantage, and (b) attached to positions and offices open to all” (Rawls, 1999, p. 53).

pretende enraizar fica evidente quando o Ateniense define os cidadãos perfeitos como aqueles que são competentes para “saber tanto autogovernar-se como simultaneamente submeter-se à justiça” (643E).⁴⁰

Aliás, se todos os cidadãos, como se viu, têm propriedade de terra, é preciso sublinhar que existe, simultaneamente, uma proibição de envolvimento com o artesanato e o comércio, afazeres que ficam reservados para os escravos, os estrangeiros residentes ou os não cidadãos: mais do que pelo equilíbrio material desejado, isso se deve ao fato de que ser um cidadão nessa *polis* é quase que uma ocupação em tempo integral. Tem-se aí, então, uma igualdade que ultrapassa o aspecto material, envolvendo também a estrutura do cotidiano, ou o tipo de vida que cada cidadão leva a termo. Diz o Ateniense que o cidadão deve se ocupar de apenas uma arte, qual seja a de assegurar e manter a ordem na cidade, o que demanda muito estudo e prática, não podendo ser tal tipo de afazer tomado como secundário (846D).

Esse último regramento, inclusive, permite que se tenha um claro vislumbre da densidade do igualitarismo defendido nesse diálogo por Platão: se, na *República*, por exemplo, é cogitada a amizade entre pessoas com existências tão diferentes como um cidadão e um escravo (590D), isso se mostra impossível no programa das *Leis*, que afirma e reafirma que “a igualdade gera sempre a amizade” (757A).⁴¹

1.4. Liberdade

Se o elogio da sabedoria e uma visão edificadora acerca da *philia* são recorrentes na filosofia platônica desde os diálogos de juventude e, como se viu, aparecem nas *Leis* desde o primeiro livro, o mesmo não se pode dizer a respeito do último denominador da equação do

⁴⁰ Aristóteles, na *Política*, diz: “costumamos elogiar os homens que tanto sabem mandar quanto obedecer, e parece que a excelência do cidadão consiste em ser capaz de mandar e obedecer igualmente bem [...]. Existe, porém uma forma de autoridade pela qual um homem governa pessoas da mesma raça, e homens livres (assim definimos a autoridade política), e o futuro governante aprende esta forma enquanto é governado [...]. Fala muito bem, portanto, quem diz que é impossível comandar bem sem haver sido comandado” (Aristóteles, 2021, p. 96, 1277A-B). De outro lado, lembre-se que, na *República*, Platão leva a termo uma crítica profunda da democracia, dizendo, por exemplo, contra a igualdade ora defendida, que “a uns, por natureza, cabe ocupar-se com a filosofia e ter o comando da cidade e a outros, abster-se dela e obedecer ao que tem o comando” (474C).

⁴¹ Aristóteles, na *Ética a Nicômacos*, diz: “Realmente diz-se que as pessoas devem amar os seus melhores amigos, e nosso melhor amigo é aquele que nos deseja o bem por nossa causa, mesmo que ninguém venha a saber disto; estes atributos se encontram principalmente na atitude de uma pessoa em relação a si mesma, e acontece o mesmo com todos os outros atributos pelos quais se define um amigo, pois como já dissemos é a partir desta relação que todas as outras características da amizade se estendem ao próximo. Todos os provérbios também comprovam isto (por exemplo, ‘Uma só alma’, ‘Os bens dos amigos são comuns’, ‘Amizade é igualdade’)” (Aristóteles, 2020, p. 238, 1168A-B).

regime (*politeia*) proposto por Platão, a liberdade (*eleutheria*), que, até o terceiro livro, não é tematizada na obra.

Aliás, o que se tem sobre a liberdade em sua conotação política na pretérita *República*, vale lembrar, é uma célebre descrição de seu papel deletério no contexto da e para a democracia, que termina por encaminhar a *polis* para a *anarkhia* (560E). Como explica Constantin Despotopoulos, o problema para o Platão da *República* não está exatamente no apego da democracia à liberdade, mas, sim, na desfiguração que o regime democrático impõe a esse princípio, degradando sua substância e violando sua função (Despotopoulos, 1997, p. 111). Em que pese à democracia ensejar uma comunidade que pode parecer ser a mais bela de todas (557C), o que se tem, na prática, é um mundo que não reconhece a diferença de valor existente entre o conhecimento verdadeiro e as contraditórias e mutantes opiniões, ou seja, um mundo caoticamente relativista – em que, por exemplo, condenados pelos piores crimes podem eventualmente ser vistos como heróis (558A). Segundo Stanley Rosen, Platão vê, na *República*, a democracia como o regime cujo mote é a liberdade negativa que os homens (se não todos, ao menos os assim designados produtores) podem opor à cidade, vale dizer, a permissão que cada um tem para viver o seu dia a dia “cedendo ao desejo do momento” (561C-D). Essa valorização da esfera privada do homem, no entanto, é uma emboscada para a vida social: “in the case of the democracy, the dominance of privacy is not because the shame at one’s lust or greed, but the exact opposite. Where everything is permitted, there is nothing of which to be ashamed” (Rosen, 2005, p. 316).⁴²

Nas *Leis*, é no âmbito de uma narrativa sobre as guerras médicas que o Ateniense diz que um bom legislador deve buscar salvaguardar um certo modelo de cidade “que é livre até os alicerces e legitimamente governada segundo a razão” (693B), além de amiga de si mesma. Para entender melhor o significado dessa proposta, vale destacar que ela ocorre no terceiro livro, que, como destacam Luc Brisson e Jean-François Pradeau, procura compreender a origem e a história política das constituições com o escopo de identificar “se não existiu no

⁴² Esse parece ser um ponto de vista acertado sobre a *República*, desde que, como fica sinalizado pelo vocabulário utilizado, leve-se em conta um conceito de liberdade muito mais próximo da modernidade do que dos gregos eles mesmos. Da perspectiva estritamente platônica (política, por assim dizer), explica Harvey Yunis que: “In the *Republic* all sections of the populace have the kind and amount of freedom and education that they can make good use of. A few philosophers live without constraints and rule absolutely and benevolently over the subject masses. The mass of citizens have virtually no freedom, no political privileges and responsibilities, and no education beyond what is necessary for their tasks; in fact they can hardly be considered citizens” (Yunis, 2012, p. 212). Nesse sentido, no livro III da *República*, Sócrates atribui aos guardiões o papel de “escrupulosos artífices da liberdade da cidade, sem se ocuparem com nada que não contribua para isso, sem fazer ou imitar outra coisa” (395B-C).

passado uma legislação que favoreceu uma educação que conduzia à virtude plena projetada pelos dois primeiros livros” (Brisson & Pradeau, 2012, p. 44).

De fato, o terceiro livro abarca uma investigação dos modos de vida nas *poleis* após o dilúvio (677A-680A), o que compreende, primeiro, o sistema patriarcal (680B-681D) e a fundação e a queda de Troia (681E-682E) e, depois, as monarquias dóricas (682E-687B). Diante da diversidade do repertório passado a limpo, o Ateniense suspende brevemente o estudo dos acontecimentos pretéritos para relacionar, de modo sistematizado, os sete títulos que, segundo se diz, autorizam alguém a governar legitimamente: a condição de ser pai, a condição de ser nobre pelo nascimento, a condição de ser o mais velho, a condição de ser o senhor, a condição de ser o mais forte, a condição de ser o mais sábio e a condição de ser o escolhido por sorteio (690A-C).

Em seguida, e vendo-se em aporia diante de um cenário complexo, o Ateniense questiona: “Quantas formas de governo existem, então, e qual será a razão por que se opõem entre si?” (690D). O interesse da pergunta, claro, está em se identificar a melhor *politeia* que um legislador pode conceber para o mundo. E, retornando ao plano histórico com a lembrança da constituição de Esparta (691B-692C), terra de Megilo, uma solução se anuncia, qual seja a do regime misto. Conforme conta o Ateniense, Esparta foi agraciada pelo deus com o nascimento de gêmeos na família real, cisão que simboliza a moderação no exercício do poder. A esse poder já dividido por dois, somou-se ainda um conselho de homens experientes (*gerousia*) e um outro dos éforos.⁴³

O mérito do regime espartano está, diz o Ateniense, na “distribuição do poder [...] que é, afinal, uma espécie de mistura proporcionada daqueles elementos fundamentais e por isso tão necessários” (692A). Importa notar que, por mais que Platão tenha percebido a existência de uma certa separação institucional do poder em Esparta, o que mais lhe chama a atenção no modelo não é esse aspecto, o da ordenação específica das magistraturas, mas algo que, a seu ver, é mais profundo e valioso que isso: sua estabilidade. A partir desse achado, então, ele conclui: “Na verdade, mostrou o deus qual deveria ser a aquela forma de constituição (que, aliás, ainda hoje se verifica) destinada a perdurar enquanto tal durante mais tempo” (692B).

⁴³ Na leitura de Leo Strauss: “Thus the Spartan regime became properly mixed (out of kingship, aristocracy, and democracy); its ingredients are strength on the basis of birth, sobriety (moderation) of the old, and election by lot; all seven titles to rule, with the exception of course of the rule of masters over slaves, seem to have been used for the mixture” (Strauss, 1992, p. 48).

Norteadado pelo paradigma do regime misto, o Ateniense se volta para a análise histórica daqueles que são constatados como os dois regimes fundamentais, dos quais todos os outros existentes derivam: a monarquia e a democracia; a primeira associada à sabedoria, e a última, à liberdade. O que se dá é que um bom arranjo entre os elementos que conferem força e significado a cada um desses modelos expressa exatamente os contornos principais do regime misto arquitetado nas *Leis*, que se situa entre a democracia, cujo valor – nesse texto enfatizado em suas nuances mais positivas, em comparação com o que se tem na *República* – é a liberdade, e a monarquia, cujo valor é a sabedoria (693D). Como bem mostra Sérgio Cardoso, o que Platão defende é “uma mescla de princípios: aquele da sábia autoridade e o da liberdade; uma adequada associação entre as aspirações – legítimas, mas insuficientes e instáveis – da monarquia e da democracia” (Cardoso, 2018, p. 60).

Perceba-se que a calibragem de princípios sugerida por Platão para a construção de uma cidade no tempo histórico inevitavelmente supõe um distanciamento, derivado da instanciação material, do regime proposto em vista da virtude em seu máximo grau (um regime que efetive a virtude excelente depende da proeminência exclusiva e integral do *nous*, o que só deve poder se realizar no plano das ideias). As *Leis*, por mais que se estruturam nos termos de uma sabedoria filosófica, não podem evitar o reconhecimento, como finalidade da legislação, da necessidade de se “deixar os cidadãos tão felizes quanto possível” (743C).⁴⁴ Com efeito, a crítica elaborada pelo Ateniense em face da preexistente ética militarizada, defendida pelos seus interlocutores e apresentada acima quando da discussão da sabedoria, não resta abalada por essa diferença entre a cidade de regime misto das *Leis*, fundada no tempo, e a cidade da virtude total da *República* (comparativamente, a *politeia* proposta nas *Leis* segue sendo a mais próxima possível, no nível da sensibilidade, da *politeia* proposta na *República*). Pode-se, então, considerar que, apesar da decalagem em relação àquilo que se tem na *República*, que faz com que Platão considere o regime misto das *Leis* como o segundo melhor (739E), o modelo proposto segue pautado em uma ética filosófica, uma ética filosófica que é também, então, uma ética para as práticas sociais do homem no mundo.

Diante disso, o que exatamente significa liberdade na *polis* das *Leis*? O que se deve desde logo assinalar é que a liberdade em face de estados estrangeiros, algo que muito preocupa tanto a Clínia, como a Megilo, não se afigura um problema grave para Platão, que soluciona

⁴⁴ Seja como for, são abundantes, na obra, passagens em que Platão defende que a felicidade é uma decorrência da *arete* (conferir, por exemplo: 631B, 742D-E, 743C e 816D), ou seja, que felicidade e virtude devem estar articuladas. Voltaremos a tratar da temática da felicidade abaixo, quando da investigação a respeito da ética das *Leis* no contexto da educação (662D-663A).

tal questão, como veremos melhor depois em preâmbulos próprios, prevendo a formação de um exército forte (942A-943A) e de uma política exterior isolacionista (949E-950D). A questão central, reformulada de maneira mais precisa, é: em que medida os cidadãos são livres no interior dessa *polis*?

Na alegoria da caverna, momento dos mais célebres da *República* (514A-517C), Platão associa a liberdade do indivíduo ao esforço pelo conhecimento, ou seja, ao exercício da capacidade racional do homem. Em oposição a isso, o que se tem é o homem agrilhado ou, melhor dizendo, o escravo, caracterizado pela dependência, fraqueza e inferioridade. Essa é a compreensão sobre a liberdade que, ao que parece, o autor procura sustentar também nas *Leis*: ao examinar a história de Atenas, o filósofo rememora tempos em que na cidade prevaleceu a liberdade regulada pela predisposição de se viver moderadamente, ou seja, segundo uma submissão voluntária à autoridade das leis (698B-700D). Indica-se, então, que a derrocada da cidade se deu justamente no contexto de sua democracia em que se desintegrou tal concepção e paulatinamente se adotou a visão da liberdade como algo avesso às regras, licencioso (pautado, a bem dizer, pelo critério dos prazeres), o que, para Platão, aproxima-se muito mais da barbárie do que de um regime verdadeiramente livre (700D-701D), como indicamos acima.

A esse propósito, em uma passagem de recapitulação no fim do terceiro livro das *Leis*, Platão constrói a noção de liberdade justamente em oposição à de escravidão:

Com efeito, dissemos que o legislador deveria sempre propor-se realizar três coisas no interesse da cidade, em função da qual deveriam valer as próprias leis: deveria ela ser livre, unida e governada de acordo com a razão. [...] Por conseguinte, quanto a este ponto, seleccionámos nós dois tipos de regime: aquele que é o mais despótico (*despotikotaten*), por um lado, e aquele outro que, pelo contrário, é o mais liberal (*eleutherikotaten*); sendo, para além disso, nossa intenção agora examinar qual deles seja o melhor. Quando tomamos os Persas como exemplo, com especial referência ao despotismo, ou os Atenienses, naquilo que à liberdade concerne, verificámos que reinava no momento apropriado, tanto num como no outro, uma prosperidade que na altura se revelava propícia. Todavia, quando ambos os regimes foram levados até ao limite extremo – um até a fronteira da escravidão (*douleias*) enquanto que o outro, na via absolutamente oposta – nunca mais coisa alguma pode ser justamente alcançada nestes dois regimes (701D-E).

É preciso, pois, buscar uma maneira de compatibilizar uma disposição de se viver em rigorosa obediência às leis, para a qual Platão chega a se valer da metáfora da escravidão, como vimos acima, com a liberdade que é literalmente conceituada a partir de sua oposição à escravidão (*douleias* [...] *de tounantion*) (701E). E a coordenação entre esse par – que, na aparência, para alguns, é um par de opostos – parece residir no entendimento de que existe uma

única possibilidade em que a submissão expressa liberdade: a submissão às leis, que são a autoridade legítima, já que resultantes, como se viu, do trabalho do *nous*.⁴⁵

Seja como for, o sucesso da acomodação de ideais discrepantes como escravidão e liberdade depende, veremos, da retórica. Inclusive porque, como explica Paulo Butti de Lima, o limite da analogia entre a condição do homem livre perante a lei e a situação do escravo perante o senhor está no fato de que, para o primeiro, para o cidadão, há uma via distinta e superior à da simples ordem e dos castigos, que é a admoestação (Lima, 2004, p. 64).⁴⁶ Se os cidadãos obedecem às leis – ainda que tenhamos em vista as melhores leis, expressão da razão e da virtude – simplesmente por temerem as sanções associadas ao seu descumprimento (ou por serem a isso coagidos exteriormente de algum outro modo), não se pode dizer, de fato, que haja liberdade. Ameaças, conforme dito acima, são um método típico de controle de escravos, não de cidadãos livres (o que fica ainda mais evidenciado, notaremos, por meio da metáfora médica apresentada por Platão para discutir os preâmbulos).

Ora, para que a *polis* seja livre, os cidadãos devem livremente escolher seguir as leis.⁴⁷ E o problema do diálogo em exame é precisamente esse, na formulação de André Laks: como conhecimento e razão podem governar com consentimento das pessoas, dos cidadãos (Laks, 2005, p. 103)? Na *República*, a massa (os produtores) se submete completamente, no âmbito político, ao filósofo-rei, e tem, em sua vida privada, por assim dizer, uma ampla margem de direcionamento pessoal. Para as *Leis*, esse cenário é inviável: como se viu, a amizade é assegurada pela distribuição de bens e de responsabilidade cívica de modo mais ou menos igual entre os cidadãos. Tem-se, pois, um deslocamento da assimetria de poder que marca a *República*, ficando fora de esquadro a imposição de leis por um setor a outro da sociedade, uma vez que a dinâmica da prescrição compulsória e dura de decisões e normas destoa de relacionamentos pautados na amizade entre cidadãos, que é também um dos pleitos de Platão para essa cidade. De outro lado, não sendo os cidadãos filósofos, a probabilidade de a massa

⁴⁵ John Locke, em famosa passagem de *The second treatise of civil government*, diz: “The end of law is not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge freedom. For in all the states of created beings capable of law, where there is no law, there is no freedom” (Locke, 1988, p. 386).

⁴⁶ Como bem pontua o autor: “‘Castigar’ e ‘admoestar’ são, às vezes, aproximados, mas pode ser também especificada qual é a diferença entre estes termos: se o castigo é aplicado em crianças livres, estas não devem ser levadas à ira. Outras vezes, a diferença se manifesta de modo claro: deve-se castigar ‘com palavras’ (*dià lógon*), o que equivale à admoestação. O ato de admoestar é ligado, portanto, à educação (*didakhêi kai nouthetései ánthropon*) e seus atributos são a sabedoria e a moderação, seus correlatos a persuasão e a súplica” (Lima, 2004, p. 64-65).

⁴⁷ A formulação das leis, contudo, como já está claro, não passa pelos cidadãos. Estamos distantes, aqui, então, do conceito de liberdade tipicamente moderno, centrado em uma (suposta) autonomia do sujeito. Como exemplo disso de que o platonismo se distancia, considere-se Jean-Jacques Rousseau, para quem “a obediência à lei que o homem prescreveu a si mesmo é liberdade” (Rousseau, 2011, p. 71).

encampar espontaneamente as leis racionais, sem desvio ou entrevero, é baixa (como se disse, é no perfil dos cidadãos que reside, exatamente, a necessidade de leis).

Ante o exposto é que se diz que o plano das *Leis* se forja também na retórica: trata-se de explorar os meios discursivos disponíveis para persuadir os cidadãos a consentirem com a legislação. Se a persuasão for efetiva, a cidade atua alinhada com os ditames da razão e, ao mesmo tempo, vivifica-se a amizade entre os cidadãos, bem como sua experiência de liberdade.⁴⁸ É interessante notar que, no modelo propugnado por Platão na *República*, a retórica ocupa um espaço discreto, muito embora a dupla condição da concretização de tal projeto seja justamente a investidura do filósofo no poder e a obediência das pessoas às suas ordens (499B-502D).⁴⁹ Nas *Leis*, diversamente, a retórica é algo tão importante que, como se mencionou acima, tem-se, até mesmo, a adoção de um tipo novo de discurso político: os preâmbulos às leis (Yunis, 2005, p. 217).

1.5. O espaço da retórica

Moses I. Finley defende que “cabalar, angariar votos, persuadir eleitores, permutar serviços, recompensas e benefícios, fazer ajustes e alianças, são as técnicas essenciais da política na vida real” (Finley, 1985, p. 67) e a isso contrapõe o pensamento de Platão, a quem atribui um certo purismo inadequado. O equívoco dessa parte final do comentário, talvez menos evidente na *República*, mas facilmente verificável nas *Leis*, encontra-se no fato de que, principalmente nesse diálogo, Platão admite a necessidade – decorrente do caráter ao menos relativamente liberal da obra – de que a legislação seja aceita de bom grado pelo povo (684C). E é dessa condição insuperável de aceitabilidade das leis pela multidão, viu-se, que decorre a relevância da retórica para o trabalho final do filósofo. Não se trata, pois, da propositura de um tratado demonstrativo de teoria política: o referido problema da aquiescência impõe para as *Leis* o recurso à comédia, à tragédia, aos mitos e a outros expedientes desse quilate (o que acontece, portanto, menos por capricho de Platão do que pela falta de efetividade de outras alternativas). Com o valor da liberdade tornando-se central para o êxito da cidade, o empenho do autor é o

⁴⁸ Um significado de liberdade proposto contemporaneamente que, ao que parece, aproxima-se daquilo que decorre das *Leis*, como poderemos confirmar no curso deste trabalho, é o ventilado por Jacques Derrida em uma de suas últimas conferências (transformada em ensaio): “Ce qu’il faut penser ici, c’est cette chose inconcevable ou inconnaissable, une liberté qui ne serait plus le pouvoir d’un sujet, une liberté sans autonomie, une hétéronomie sans servitude, bref quelque chose comme une décision passive” (Derrida, 2003, p. 210).

⁴⁹ A um determinado reconhecimento da necessidade de aprendizado com a sofística se deve, possivelmente, a restauração do relacionamento entre Sócrates e Trasímaco por iniciativa do filósofo (498D), no livro VI, depois de um longo interregno de ausência de comunicação iniciado no aporético e tenso diálogo entre ambos que marca o fim do primeiro livro da obra (336B-354C).

de encontrar meios de se produzir, em cada alma, um *pathema* favorável, se não exatamente à filosofia, pelo menos ao cumprimento dos preceitos legais dela procedentes.

A força virtuosa dessa *politeia* está no horizonte de qualidades que devem envolver o cumprimento das leis (se não por todos, pela maioria dos cidadãos), que não são simplesmente obedecidas, mas obedecidas da maneira certa, por assim dizer, o que envolve ter o entendimento certo ou os sentimentos certos. Ser persuadido a fazer o que é certo, em vez de ser obrigado a isso mediante ameaças de penas dolorosas, mais do que uma cortesia, é condição para a realização do projeto das *Leis*, que, reitera-se, tem a ver com a abertura de Platão para a noção de liberdade – no caso, a liberdade política daqueles que são não apenas os destinatários das leis, mas que podem ocupar postos de comando na cidade. Se alguém foi convencido a fazer o que é certo, o que se tem, pode-se dizer, é uma ação livre, voluntária, e não uma ação compulsória.

Todas essas preocupações determinam e encaminham, como se viu, o caráter fulcral de dois expedientes, a educação e a legislação. A educação visa a treinar os cidadãos não apenas para fazer as coisas certas, mas para desfrutar disso, de modo que uma vida próxima da virtude se lhes pareça agradável e feliz, e a vida oposta, próxima do vício, repulsiva – é o que aprofundaremos em capítulo posterior. Essa mesma lógica informa o funcionamento da legislação, que também será abordada em capítulos próprios e, ademais, nas *Leis* é concebida por Platão de maneira a emanar não apenas a noção acima desenvolvida da lei enquanto produto do *nous*, mas também uma função persuasiva.

A título introdutório, diga-se que, no quarto livro das *Leis*, o Ateniense propõe que os legisladores fixem preâmbulos à legislação. Vislumbra-se, pois, sua dupla dimensão estrutural, competindo à lei regular, ora por meio da persuasão, ora obrigando, com recurso da violência, os que se mostrarem refratários ao preâmbulo (718B). Com os preâmbulos, a legislação se estabelece a partir de uma relação de complementaridade e diferença entre a força e a persuasão, algo que já estava no horizonte de Platão, ainda que de modo incipiente, na *República*. Nesse diálogo, Sócrates diz que a lei tem o papel de harmonizar os cidadãos, “quer pela persuasão, quer pela coação” (519E).⁵⁰

As leis propriamente ditas, consistentes na descrição de condutas que devem ou não ser adotadas, seguidas da indicação de penas para a sua desobediência, expressam a força, enquanto que os preâmbulos existem para persuadir: o contato com o preâmbulo, espera-se, faz

⁵⁰ No mesmo sentido: “Uma pessoa assim torna-se um inimigo da discussão, um estranho às musas e, se não se serve mais da persuasão por meio de argumentos, é pela violência e selvageria como um animal que se desincumbe de tudo” (411D-E).

com que “o cidadão a quem a lei é destinada receba com simpatia e benevolência a prescrição” (723A), ou seja, faz com que ocorra algo como um ajuste no estado de espírito para que se alinhe a previsão legal com a vida prática de cada indivíduo.

Aliás, cumpre registrar que a fórmula em questão é seguida no próprio diálogo, que é estruturado como um código precedido de um elaborado e persuasivo preâmbulo geral. No mais, diversas passagens sobre a regulação de condutas importantes para a cidade explicitam tal fórmula e serão objeto de posterior investigação; os temas, variados, passam, por exemplo, por casamento e filhos, caça, paixões e sexo, pilhagem de templos, impiedade, fraude, drogas e feitiçaria, luto e funerais.

Diante de tudo o que se falou, o que se deve encaminhar, agora, é a perscrutação acerca de qual é exatamente a retórica inscrita por Platão na educação e nas leis de Magnésia (e que desde logo se justifica enquanto meio que permite à *polis* viver virtuosamente). De modo mais preciso, nossa questão principal é: que recursos a retórica provê para que as pessoas não só cumpram as leis, mas antes comprometam-se com elas (com o legislador e, em última análise, com a própria *polis*)?⁵¹

Para que se possa tentar levar adiante adequadamente essa dúvida, convém que, previamente ao exame do diálogo em questão, sejam recuperados tanto os aspectos elementares da história da retórica que provocam Platão, como alguns momentos de outros textos do autor que já exprimem sua reação ao fenômeno da retórica (*Íon*, *Protágoras*, *Górgias*, *República*, *Fedro*, *Teeteto* e *Político*). A tematização de tais obras no capítulo seguinte, mesmo que sem grande detalhamento e simplesmente pontual, justifica-se pela riqueza das reflexões que a partir disso se adquire para o estudo das *Leis*, inclusive por comparação e contraste.

A seleta de diálogos de Platão não é exaustiva, visto que a discussão sobre a retórica está presente – mesmo que indiretamente – em quase todas as suas outras obras. Por exemplo: já nas primeiras linhas da *Apologia de Sócrates*⁵², tido como o primeiro trabalho de Platão, a personagem de Sócrates se defende de acusações perante quinhentos jurados, restando enunciada uma oposição entre o discurso convincente e o verdadeiro:

Não sei, Atenienses, que impressão vos causaram os meus acusadores. Pela minha parte, ao ouvi-los, estive quase a esquecer-me de quem sou, a tal ponto

⁵¹ Essa questão continua central para a filosofia contemporânea. É interessante verificar que, por exemplo, três importantes livros publicados no século XXI a respeito da matéria, ainda que com enfoques diferentes e inspirados por matrizes teóricas que não dialogam diretamente entre si, recorrem todos a aspectos trazidos direta ou indiretamente da obra Platão: *Desobedecer* (Gros, 2018), *The force of law* (Schauer, 2015) e *Why people obey the law* (Tyler, 2006).

⁵² As citações do texto da *Apologia de Sócrates* utilizadas neste trabalho são extraídas da tradução feita por Manuel de Oliveira Pulquério, publicada pela Edições 70, de Lisboa.

eles foram persuasivos. E, no entanto, se assim me posso exprimir, não disseram uma só palavra verdadeira. Mas, entre as muitas mentiras que proferiram, uma me deixou verdadeiramente espantado: foi quando disseram de devíeis ter cuidado em não vos deixardes iludir pela minha hábil eloquência. O facto de não se envergonharem de ser imediatamente desmentidos por mim, quando eu mostrar que não tenho o mínimo jeito para falar, pareceu-me neles o cúmulo da impudência, a menos que eles chamem eloquente àquele que diz a verdade. Se é este o sentido em que falam, posso admitir que sou um orador, mas não à sua maneira. Portanto, repito, eles não disseram quase nada ou nada de verdadeiro. De mim ireis ouvir toda a verdade (17A-B).

Nessa primeira fala de Sócrates no tribunal, fica posta uma disputa importante sobre o significado da retórica: o discurso hábil é o discurso do orador que convence a qualquer custo? Ou é aquele que tem a ver com dizer a verdade? Para Platão, a última posição prevalece, pois, na sequência, Sócrates clama para que se deixe sua “maneira normal de falar, seja ela pior ou melhor” (18A) de lado, para que apenas a justiça e a verdade de seu discurso sejam consideradas. Assim, desde a abertura da obra platônica, podemos constatar e entrever uma certa tensão entre a necessidade de convencimento, ou a retórica, e a verdade⁵³, algo que, como se notará, segue ocorrendo ao longo do *corpus*.

⁵³ A rivalidade enunciada na *Apologia de Sócrates* opõe, de um lado, a filosofia, representada por Sócrates, e, de outro, os envolvidos com política e trabalhadores, representados por Anito, os poetas, representados por Meleto, e os oradores, representados por Lícon (23E-24A). Seja como for, é preciso atentar para o dado de que esse discurso que propõe um afastamento categórico entre a retórica e a verdade, no qual a última prevalece sobre a primeira, pode bem ser, ele mesmo, visto como um expediente retórico – se esse apontamento for precedente, como parece, já na fase inicial de sua obra Platão sinaliza que a distância entre a filosofia e a retórica não é, ou ao menos não deve ser encarada, no campo da prática, como sendo radical (ainda que ontologicamente, é certo, ambas sejam diferentes).

2. A retórica e seu posicionamento nos diálogos anteriores

2.1. Elementos de história da retórica

O que é a retórica? Enquanto o uso da linguagem para persuadir é, sem dúvida, coetâneo ao próprio aparecimento da linguagem, a retórica, entendida mais rigorosamente como uma técnica que ensina alguém a persuadir outrem independentemente dos conteúdos em voga (ou seja, como técnica que torna possível defender qualquer causa ou tese) e, ainda, como teoria acerca dessa atividade, é uma disciplina inventada pelos gregos que, na sua primeira versão, está voltada para disputas judiciárias. Por volta do século V a.C., na Sicília, um discípulo de Empédocles, Córax, e um aluno seu, Tísias, elaboraram um código com regras de aplicação prática para que aqueles que se viam envolvidos em processos nos tribunais tivessem instrumentos para persuadir – desde então se fala em uma *tekhne rhetorike*.⁵⁴ As duas palavras gregas que se combinam para formar a retórica são *tekhne* (arte ou habilidade) e *rhetor* (orador), e esse último termo denotava a classe específica de pessoas que frequentemente apresentavam moções na assembleia geral e nos tribunais.⁵⁵

Ora, para que um litígio judiciário faça jus à atenção e preocupação das pessoas, é porque não há, via de regra, uma verdade evidente em cena. A bem dizer, esse tipo de evento é marcado por duas (ou mais) argumentações contrapostas, ambas marcadas por algum grau de verossimilhança (*eikos*) e, mais precisamente, estimadas a partir da seguinte relação (inversamente proporcional): quanto menos verossimilhante a causa ou tese a ser defendida, maior a necessidade de uma apurada arte retórica; de modo que o melhor *rhetor* é o que tem sucesso em tornar forte o argumento visto a princípio como fraco.

O que se vê, então, é que o estabelecimento da retórica é caracterizado, desde a sua gênese, por uma tensão com a verdade. Não é que a retórica rejeite, desde sempre e necessariamente, a existência da verdade; mas, do ponto de vista fático, é inequívoco que uma verdade não reconhecida por todos enquanto tal dá margem para o surgimento de posições mais

⁵⁴ Aristóteles narra que a retórica de Córax explora os limites da verossimilhança, o que se pode verificar no exemplo da força (que mostra, na parte final, o provável se transformando, pela retórica, em improvável, a partir de uma insinuação de que o verdadeiro criminoso pretendeu arditamente explorar a verossimilhança a seu favor): “se um homem não dá pretexto a uma acusação, por exemplo, se, sendo fraco, for acusado de violências (porque não é provável); mas se der azo a uma acusação, por exemplo, se for forte (dir-se-á que não é provável, justamente porque ia parecer provável)” (Aristóteles, 2012, p. 166, 1402A).

⁵⁵ Thomas Cole questiona tal narrativa sobre a evolução histórica da retórica e discute a possibilidade de Platão ter, ele próprio, inventado a “retórica” (já que, comprovadamente, a primeira aparição do termo ocorre em seu *Górgias*). Recorrendo também a Edward Schiappa, o autor diz que é improvável que Tísias tenha elaborado algo como uma apresentação sistemática de técnicas ou teorias retóricas que uma noção acabada de arte retórica (*rhetorike*) demanda (Cole, 1991, p. 72-73).

ou menos verossimilhantes que a ela se antagonizam – o campo de trabalho da retórica, então, é justamente o campo das zonas de alguma incerteza. Nesse mesmo sentido, Aristóteles acentua: “Nós deliberamos sobre as questões que parecem admitir duas possibilidades de solução, já que ninguém delibera sobre as coisas que não podem ter acontecido, nem vir a acontecer, nem ser de maneira diferente; pois, nesses casos, nada há a fazer” (Aristóteles, 2012, p. 16, 1357A).

A obra (e a sabidamente notável figura) de Górgias, sofista que também foi pupilo de Empédocles, faz surgir uma faceta estética da retórica. Em *Elogio de Helena*, exemplo inaugural de uma prosa composta com beleza literária, o orador defende a esposa de Menelau por se ter deixado raptar por Páris, episódio que, como se sabe, desencadeou uma longa guerra entre gregos e troianos. Górgias enumera variados motivos que poderiam justificar o ocorrido – como em nenhuma das hipóteses admitidas Helena agiu livremente, por nada pode ela ser responsabilizada (Górgias, 2013).

Com Górgias, que dá nome também a um importante diálogo de Platão, abordado abaixo, um vínculo notável e persistente entre a sofística e a retórica se desvela; outras personalidades importantes, nesse contexto, são Protágoras e Hípias, que igualmente intitulam diálogos de Platão. Sofistas são como se conhecem os educadores particulares que, no decorrer do século V, representam um incremento da educação tradicional grega, ensinando aos estudantes – via de regra, integrantes da elite – cultura geral em nível avançado e, notadamente, uma habilidade específica: a habilidade de falar bem em público.

Importa fixar que a retórica, a partir desse momento, torna-se uma disciplina associada ao pressuposto protagórico de que o homem é a “medida de todas as coisas”, registrado, por exemplo, no *Teeteto*, de Platão (151E-152A). Em outras palavras, para os sofistas, o critério da verdade não é outro que não o que aparece a cada homem, o que equivale a dizer, então, que, se tudo pode ser verdade, não há mais, no sentido rigoroso, verdade alguma. Olivier Reboul desenvolve o assunto e expõe as consequências dessa virada sofística da retórica:

[...] o mundo do sofista é um mundo sem verdade, um mundo sem realidade objetiva capaz de criar o consenso de todos os espíritos, para dizerem que dois e dois são quatro e que Tóquio existe... Privado de uma realidade objetiva, o *logos*, o discurso humano, fica sem referente e não tem outro critério senão o próprio sucesso: uma aptidão para convencer pela aparência de lógica e pelo encanto de estilo. A única ciência possível é, portanto, a do discurso, a retórica. Concretamente, o que muda? Muda que o discurso não pode mais pretender ser verdadeiro, nem mesmo verossímil, só poderá ser eficaz; em outras palavras, próprio para convencer, que no caso equivale a vencer, a

deixar o interlocutor sem réplica. A finalidade dessa retórica não é encontrar o verdadeiro, mas dominar através da palavra; ela já não está devotada ao saber, mas sim ao poder (Reboul, 2004, p. 9-10).

Platão, como se sabe, refuta as teses da sofística. Por meio da avaliação dos diálogos do *corpus* que se segue nesse capítulo, pretendemos vislumbrar os principais momentos de crítica e distanciamento de Platão em relação à retórica tal qual praticada pelos pensadores desse movimento. Isso deve viabilizar o aparecimento de ingredientes importantes para a investigação a respeito da retórica nas *Leis*, que ocupa os demais capítulos do presente trabalho.

2.2. *Íon*

Íon é um diálogo de juventude de Platão que tematiza diretamente a poesia. O recurso a esse texto é oportuno, para o nosso trabalho, porque permite que se tracem algumas aproximações entre a poesia e a retórica. Inicialmente, anote-se que a personagem que dá nome à obra é um rapsodo, ou seja, alguém que recita poesia. Para além da recitação, Sócrates conta com a anuência do próprio Íon ao pontuar, logo no início da conversa, que também “deve o rapsodo se tornar, para os ouvintes, intérprete do pensamento do poeta. Porém, fazer isso bem, sem conhecer o que diz o poeta, é impossível” (530C).

No entanto, depois de se assumir conhecedor e, ademais, o melhor exegeta da poesia de Homero, a quem toma como sendo aquele que fez (*poein*) os melhores poemas, Íon declara ter pouca competência e interesse em outros poetas, como Hesíodo e Arquíloco (531A-D). Isso acarreta uma incongruência importante, considerando-se o que se disse acima, uma vez que, para ser realmente um bom intérprete dos poemas de Homero, Íon precisa conhecer aquilo de que Homero trata; e conhecendo-o, ele deve estar em posição de igualmente avaliar os pronunciamentos de outros poetas que se manifestam sobre os mesmos objetos abordados por Homero (até para que possa com propriedade julgá-lo o melhor poeta). Assim, por exemplo, relembre-se que Homero fala muito a respeito de como a guerra é travada – nos termos precitados, se é realmente conhecedor de Homero e afirma que tal poeta foi quem mais belamente tocou nesse assunto, Íon deve poder explicar os motivos pelos quais Homero acertou e Hesíodo ou Arquíloco, digamos, equivocaram-se. Nas palavras de Sócrates: “se tu reconheces aquele que fala bem, também reconhecerias que os que falam mal falam mal” (532A-B).

Ora, interpretar Homero significa, em primeiro lugar, fazer afirmações verdadeiras acerca da poesia de Homero; além disso, se um intérprete reputa Homero como o melhor entre os poetas, isso significa que o intérprete entende que Homero é quem declarou a verdade sobre

determinado assunto – para retomar o nosso exemplo, a guerra. Havendo abordagens distintas entre os poetas acerca da matéria, para decidir entre eles, é de rigor que seja aberta uma discussão baseada na técnica (*tekhne kai episteme*), o que, no caso da guerra, envolveria a consulta a generais e outros especialistas. Tem-se, então, que “aquele que não tiver uma técnica não será capaz de avaliar as coisas bem ditas ou feitas em virtude dessa técnica” (538A).

Considerando-se a vastidão temática da poesia de Homero, que passa não só pela guerra, mas pelas relações dos homens uns com os outros, os deuses e suas relações uns com os outros e com os homens, os acontecimentos celestes e o Hades, a gênese de deuses e de heróis etc., é flagrante que nem Homero, nem Íon conseguem amparar suas perspectivas na *tekhne kai episteme* e, portanto, não podem, a rigor, sustentar que um ou outro poema – sobre a guerra ou o que mais for – seja o mais belo.

Como defender, nesse cenário, as atividades do poeta e do rapsodo, uma vez tendo ficado evidente que não se pode falar que sejam dotados de qualquer tipo de conhecimento técnico? Sócrates passa a argumentar que tais figuras são dotadas não de conhecimento, e sim de uma certa inspiração ou poder divino (*theia dynamis*). A musa (*he mousa*) inspira todos os bons poetas e, por um mesmo tipo de concessão, os bons rapsodos interpretam as obras desses poetas – os poetas são intérpretes dos deuses e os rapsodos, intérpretes dos poetas, ou intérpretes dos intérpretes (*hermeneon hermenes*) (535A). Nesse registro, Sócrates se assume um leigo (*idioten anthropon*) (532E), condição oposta à do *sophos*: sábios são os rapsodos, os atores cômicos e trágicos, os poetas, os videntes; em suma, aqueles que têm algum tipo de acesso privilegiado ao divino (Kerferd, 1981, p. 24). Trata-se, ao que parece, de um esforço para diferenciar a sabedoria (ora entendida como algo referido ao divino) da filosofia (entendida como algo referido exclusivamente ao homem), o que exprime uma perspectiva do filósofo como alguém que se projeta contra a tradição que, como se disse, associa a poesia e a sabedoria sofística.

Ao explicar para Íon a relação entre os deuses, os poetas e os rapsodos, Sócrates introduz uma poderosa imagem:

Eu vejo mesmo, Íon, e vou te mostrar o que isso me parece ser. Pois isso existe, não sendo, todavia, uma técnica, em você, de falar bem acerca de Homero, como acabei de dizer, mas um poder divino que te move, como na pedra que Eurípedes chamou de magnética, mas muitos chamam de pedra de Hércules. Pois essa pedra não apenas atrai os próprios anéis de ferro, mas também coloca nos anéis um poder tal que eles são capazes de fazer isto do mesmo modo que a pedra: atrair outros anéis; de tal modo que, às vezes, numa grande série, os anéis de ferro pendem totalmente uns dos outros; mas, para todos, esse poder depende daquela pedra (533C-E).

A passagem sinaliza algo importante para o que identificaremos, depois, como sendo a retórica: na história da pedra de Hércules, o auditório daquilo que é posto pelos deuses e transmitido mediatamente pelos poetas e imediatamente pelos rapsodos “é o último dos anéis” (535E). E isso impõe que não só o rapsodo, ao recitar, fica fora de seu juízo e tem sua alma entusiasmada pelo divino, como admite Íon, que relata que quando diz algo digno de piedade tem os olhos tomados de lágrimas, e que quando diz algo “temível ou terrível, os cabelos ficam em pé de medo e o coração palpita” (535C), mas também que a recitação arrebatava completamente os espectadores (535B), que, ainda segundo Íon, e a depender da matéria em questão, são igualmente tomados pelo choro, lançam olhares terríveis e seguem as palavras com estupor (535E).

Sócrates, então, assinala algo notável: “o deus, por meio de todos esses anéis, arrasta a alma dos homens para onde quiser, fazendo o poder pender entre eles” (536A). Na leitura de Éric Alliez, a poesia e a sofística aparecem para Platão como associadas e são as grandes rivais da filosofia “dans sa capacité de faire surgir un monde, de l’être, d’un effet de dire – il s’agit du poète *en tant qu’il reconduit à l’élément qui produit et nourrit le sophiste* (la sofistique est la poétique du point de vue spéculatif de son redoublement *phantastique* ou *logogique*)” (Alliez, 1992, p. 221). O vínculo entre a poesia e a retórica, veremos depois, é afirmado explicitamente no *Górgias*.

2.3. *Protágoras*

Protágoras é um diálogo que tem, no seu horizonte, a discussão acerca da unidade das virtudes e da possibilidade de seu ensino aos jovens. No momento do texto que nos interessa aqui, o célebre sofista discute o assunto recorrendo primeiro a um mito e depois ao *logos*. Ao apresentar sua versão do mito de Prometeu⁵⁶, Protágoras recorda que Hermes, enviado por Zeus, concedeu justiça e pudor a todos os homens, o que o leva a defender que, em matéria de “arte política” (depois reposicionada como “virtude política”), diferentemente do que ocorre com as artes técnicas, qualquer um pode proferir conselhos (320C-323C).

De todo modo, deve ficar claro que o que o divino provê para os seres humanos é uma capacidade para a arte política, algo como um pré-requisito para que as pessoas possam, com trabalho, de fato, ser justas e pudicas. Em outras palavras, a efetividade da virtude política “não é dada por natureza nem surge espontaneamente, mas pode ser ensinada e advém em quem

⁵⁶ O mito de Prometeu, irmão de Epimeteu e filho do titã Jápeto, narra a constituição da raça humana e aparece pela primeira vez na *Teogonia*, de Hesíodo (Hesíodo, 2022, p. 73-81, 507-616).

advier pelo empenho” (323C). Realmente, a prova de que a virtude pode ser ensinada está na punição que as sociedades infligem àqueles que praticam atos injustos e impiedosos. Diz Protágoras que quem “procura punir (*kolazein*) de forma racional pune não em vista do ato injusto já consumado – pois o que foi feito está feito –, mas visando ao futuro [...] pensa que a virtude pode ser instruída: pune-se, sim, em vista da dissuasão” (324B).

Com efeito, a abordagem de Protágoras a respeito da educação primária – que passa pela ginástica para o corpo, pela música e pela poesia para a alma (325E-326E)⁵⁷ – envolve a admoestação e o ensino dos filhos no que concerne ao justo e ao injusto (325C), o que se espera que proporcione aos pais a situação de a criança obedecer a tais ditames voluntariamente; “caso contrário, como a uma árvore torta e recurva, eles a corrigem com ameaças e açoites” (325D).⁵⁸

Vale destacar, por fim, que, depois de concluída a “tremenda exibição” (328D) de Protágoras na defesa da possibilidade de ensino da virtude, Sócrates toma a palavra e aponta:

É muito importante para mim ter ouvido o que acabei de ouvir de Protágoras, pois, até então, eu considerava que não era humano o empenho pelo qual os homens bons se tornam bons. Mas agora estou persuadido disso. Há, no entanto, uma pequena dificuldade que Protágoras evidentemente resolverá com facilidade, visto que nos ensinou inúmeras outras coisas. Com efeito, se alguém consultasse qualquer um dos oradores a respeito desses mesmos assuntos, ouviria, talvez, discursos do mesmo gênero, seja de Péricles, seja de qualquer outra pessoa apta a discursar. Mas, se esse indivíduo insistir em lhes perguntar sobre alguma questão, eles, como livros, não sabem responder nem interrogar: se alguém lhes fizer uma pergunta, por mais trivial que seja, sobre algum ponto do discurso, os rétores, assim com o bronze forjado que ressoa continuamente até que alguém o toque, estendem o discurso numa longa tirada, mesmo quando indagados sobre questões triviais (328D-329B).

Platão tenciona reconhecer, no começo da passagem, o sucesso da persuasão promovida por Protágoras em seu longo discurso. Logo depois, contudo, o filósofo opõe à macrologia do sofista uma dificuldade: os discursos extensos são como os livros⁵⁹, que não são convidativos às pequenas intervenções para esclarecimento do ouvinte durante sua exposição. Essa forma de uso do *logos*, então, não favorece o debate, nem tampouco o exame racional do conteúdo veiculado. É interessante notar que, embora a ressalva de Sócrates, um entusiasta da braquilogia, possa fazer sentido do ponto de vista do método filosófico, para fins políticos, a

⁵⁷ Adiante veremos que as linhas gerais do programa educacional defendido por Protágoras não estão distantes do exposto pelo Ateniense nas *Leis* (e nem do exposto por Sócrates na *República*).

⁵⁸ Como veremos, e por isso lembrar do *Protágoras* é importante para este trabalho, o *nomos* das *Leis* também explora a estratégia de buscar que as pessoas se conformem ao que é devido voluntariamente e, somente na eventual falha desse método, recorre à violência direta.

⁵⁹ As possibilidades e limites da escrita são discutidos por Platão no *Fedro* (275D-E) e refletem, evidentemente, na *politeia* das *Leis*, forjada na legislação escrita.

macrologia de Protágoras – que Sócrates considera eficiente, à primeira vista, no registro da persuasão – é um trunfo de que a legislação termina por se beneficiar (em razão de sua natureza escrita e mais ou menos grandiloquente).⁶⁰

2.4. *Górgias*

No *Górgias*, a demanda de Sócrates aos interlocutores, já nas páginas iniciais, é uma definição de *rhetorike* e de sua *dynamis* (447C). Diz o filósofo a Górgias: “uma vez que te apresentas como alguém versado na arte retórica e capaz de formar outros oradores, diz-me qual é o objeto da retórica. [...] Diz-me então [...] a respeito da retórica qual é o objeto de que ela é ciência” (449C-D).

Nesse esforço, diversas conceituações possíveis são trazidas a lume. Uma primeira posição relevante exteriorizada por Górgias é a de que a retórica é “a capacidade de persuadir pela palavra os juízes no Tribunal, os senadores no Conselho, o povo na Assembleia, enfim, os participantes de qualquer espécie de reunião política” (452D), o que significa, segundo Górgias, que a retórica propicia simultaneamente “liberdade para si próprio e domínio sobre os outros na cidade” (452D) – sendo, então, “o maior de todos os bens” no contexto de uma *polis* em que as decisões são tomadas por meio das instâncias políticas mencionadas (que são as instâncias historicamente associadas à democracia ateniense).⁶¹

Diante disso, Sócrates dispõe que a retórica pode ser definida como a arte da persuasão, sendo tal a essência e o objetivo de toda a sua atividade (453A). Passa o filósofo, então, a refletir sobre a natureza da persuasão advinda da retórica (453B), bem como sobre se a retórica seria a única arte capaz de produzir persuasão (453D). Os interlocutores acabam concluindo que há dois tipos diferentes de persuasão: “a que produz a crença (*pistis*) sem a ciência e a que produz a ciência” (454E). Nessa medida, Górgias se vê impelido a reconhecer que a retórica é a arte da persuasão acerca do justo e do injusto levada a termo nas assembleias e tribunais “que gera a crença, não o saber” (455A). Tal diferenciação fica ainda mais assentada após os interlocutores identificarem que, no contexto em que a retórica se opera – o das

⁶⁰ No livro I das *Leis*, o Ateniense assume a seus interlocutores que sua cidade é conhecida por admirar a loquacidade (o que ele toma também como uma característica pessoal): “Realmente será para mim uma preocupação o facto de possivelmente vos dar a impressão de falar demasiado [...] Tudo isso exige um longo discurso” (642A). Em *A imortalidade*, Milan Kundera registra: “Os políticos pronunciam longos discursos repetindo, sem nenhum constrangimento, sempre a mesma coisa, sabendo que de qualquer maneira o público conhecerá apenas algumas palavras citadas pelos jornalistas” (Kundera, 2015, p. 66-67).

⁶¹ Polo, um dos interlocutores de Sócrates no diálogo, chega a comparar a posição do *rhetor* em uma democracia à do tirano em uma tirania – ambos governam com grande poder, o primeiro advindo da persuasão, e o último, da força (466A-C).

assembleias e tribunais, com tempo limitado para discursar –, seria impossível instruir (*didaskalike*) as multidões sobre matérias por vezes complexas (455A).

De fato, nesse ponto do *Górgias* já se pode entrever o contraste entre a filosofia, representada por Sócrates, e a retórica, representada por Górgias e seus colegas. Um contraste que reside exatamente na diferença entre o tipo de persuasão que leva ao conhecimento verdadeiro (*episteme*) e aquele que leva somente à *pistis* (que pode ou não ser verdadeira).

É significativo perceber que, para Górgias, essa habilidade de persuadir sem ensinar é a maior força da retórica, do bom orador, uma vez que lhe propicia a vitória no debate mesmo diante de um oponente que é realmente conhecedor, um especialista na matéria: o “orador é, sem dúvida, capaz de falar de tudo e contra todos e poderá, melhor que ninguém, persuadir a multidão em qualquer assunto que lhe interesse” (457A-B) – vale aqui lembrar o alcance de uma das primeiras intervenções de Górgias no diálogo, quando se disse que o orador domina quem quer que seja na cidade (452E). E, então se sabe, o orador não precisa estar particularmente ocupado com questões como a verdade ou com a apresentação da validade racional de seus argumentos.

De outra feita, a carência de retórica, assinala Górgias, impede outras artes, como a medicina, de realizar seu trabalho com eficácia, sendo certo que, se um verdadeiro médico e um orador concorressem em uma eleição para a seleção de um médico, o último suplantaria o primeiro, se quisesse (456B-C). A retórica se apresenta, então, como uma arte abrangente, e um orador “conseguirá que o prefiram a qualquer outro, porque não há matéria sobre a qual um orador não fale, diante da multidão, de maneira mais persuasiva do que qualquer profissional” (456C).

O desenrolar do discurso de Górgias envolve o oferecimento de um argumento que aparentemente visa a atenuar o caráter absoluto do poder da retórica acima retratado (e que termina, no fim, por prejudicá-lo): ressalva o orador que, assim como a capacidade de lutar, de que o lutador não deve se valer para ferir a todos indiscriminadamente, também a capacidade retórica não deve ser usada de qualquer maneira e contra todo mundo, e sim de modo justo (456C-E). No entanto, como Górgias mesmo admite, “os discípulos desviam-se por vezes da linha traçada e usam mal da sua força e da sua arte” (456E-457A), o que é um problema, já que, segundo ele, embora o orador seja capaz de “persuadir a multidão em qualquer assunto que lhe interesse” (457B), não se deve usar a retórica em dissonância com a justiça.

Ora, para que o uso condicionado da retórica defendido por Górgias se verifique, o orador deve necessariamente saber o que são o belo, o bem, o justo etc., invertendo-se a tese inicialmente fixada, qual seja a de que o orador não precisa ter conhecimento a respeito das

matérias sobre as quais pode falar e convencer o público – as crenças lhe bastariam. A troca, então, dá-se na medida em que se passa a compreender o orador como alguém não dissociado, mas próximo do conhecimento (459C-461B) – de fato, assinale-se, essa é a posição com que Sócrates flerta nessa e em uma ou outra passagem no *Górgias* (503A-B) e da qual se aproxima, decisiva e explicitamente, veremos, no *Fedro*.

Górgias, mesmo não tendo competência para discorrer a respeito das qualidades morais em questão no nível do conhecimento verdadeiro, atua na prática parecendo conhecer, ao menos segundo o olhar dos ignorantes, os mais diversos tópicos, persuadindo-os conforme sua conveniência e não necessariamente conforme o que é justo. De todo modo, isso não é algo que Górgias queira admitir, e a contradição instalada faz com que o primeiro bloco do diálogo, marcado por essa discussão entre o orador e o filósofo, seja superado, e Sócrates passe a conversar com outras personagens.

A entrada em cena de Polo, discípulo de Górgias, é aproveitada por Sócrates para sugerir, então, que os interlocutores considerem uma nova conceituação de retórica, que parte desse dado assumido de que o orador não tem conhecimento, situando-se no campo de exploração das crenças. Nesse sentido, a retórica não pode ser, diz o filósofo, uma *tekhne* (*tekhne rhetorike*), mas algo da ordem da *empeiria*. Trata-se de uma atividade empírica, específica Sócrates, cujo propósito é “produzir um certo agrado e prazer” (462C). Para desenvolver seu raciocínio, Sócrates alude a algumas comparações: segundo o filósofo, enquanto a ginástica e a medicina realmente visam ao bem do corpo, constituindo verdadeiras *tekhnai*, a cosmética e a culinária são formas de adulação (*kolakeia*) que nada têm de científicas, sendo baseadas tão somente em “um espírito intuitivo e empreendedor, por natureza apto para o convívio com as pessoas” (463B), que se fia no critério do prazer. Desse mesmo modo é que Sócrates encara a retórica: uma *kolakeia* que se perfaz com recurso à simples *empeiria* e que “visa o agradável sem a preocupação do melhor”, não tendo “na sua base um princípio racional que permita justificar as várias formas do seu procedimento no que respeita à sua natureza e às suas causas” (465A).

O método do orador, que elabora longos discursos e apela para autoridades e para o senso comum, inclusive beneficiando-se dos preconceitos enraizados na sociedade, é contrastado com o de Sócrates, que se materializa em perguntas e respostas e mira a verdade, ao mesmo tempo em que despreza o ponto de vista partilhado pelo *demos* – o trabalho do filósofo é o de construir uma concordância voluntária, pautada em argumentos racionais e não na retórica. Como diz Sócrates, esse último gênero “não tem qualquer valor para a descoberta da verdade: pode acontecer que um homem seja condenado pelo falso testemunho de muitas

peessoas, que parecem autorizadas” (471E-472A). Muito embora o que foi dito até aqui indique que Sócrates cogita a possibilidade de transição entre as práticas retóricas mais comuns e aquilo que ele considera ser, realmente, a *tekhne rhetorike*, na sequência se empreende uma abordagem que sugestiona o contrário, já que se apresentam como irreconciliáveis as metodologias do filósofo e do orador (*rhetor*):

Polo, eu não sou político e é por isso que, ao ser eleito o ano passado para o Conselho, quando tocou à minha tribo exercer a prítania e me coube pôr o assunto à votação, provoquei o riso da assistência porque não sabia como proceder. Não me fales, portanto, agora em recolher os votos dos presentes. Se não tem argumento melhor do que esse, deixa-me passar eu a conduzir o interrogatório, como há pouco te propus, adapta-te a uma nova forma de argumentação que me parece mais conveniente. Pela minha parte, não sei apresentar mais do que uma testemunha do que afirmo, aquele mesmo com quem estou disposto a dialogar; quanto aos outros, desejo que tenham muita saúde; só sei pedir o voto a um, com a multidão não sei conversar. Vê, pois, se queres submeter-te à minha experiência de argumentação, respondendo ao que te perguntar (474A-B).

É preciso, por fim, abordar o momento em que, no diálogo, irrompe Cálicles, que a partir da dicotomia entre *nomos* e *physis*, aduz que as leis são fruto do esforço dos fracos e da grande massa para assustarem os mais fortes, aqueles que têm possibilidades de se tornarem superiores (482E-483C). De outro lado, diz ele, a natureza “demonstra que é justo que o melhor esteja acima do pior e o mais forte acima do mais fraco [...] na ordem da justiça, o mais poderoso deve dominar o mais fraco e gozar as vantagens da sua superioridade” (483C-D). Nesses termos e com uma ácida crítica à filosofia (484C-486D), Cálicles defende a retórica como um meio pelo qual aqueles que por natureza são mais fortes dominam aqueles que, por natureza, são fracos (492A-C).

Sócrates, que, depois de longas manifestações de Cálicles, consegue tomar a atenção e a palavra, repõe o debate nos seus termos (500E-501C) e, seguindo com a diferenciação entre *tekhne* e *empeiria*, faz seu interlocutor admitir que é “possível agradar a uma multidão, sem atender ao que verdadeiramente lhe convém” (501D). O que importa, aqui, é ressaltar que Sócrates, então, defende que a poesia é “uma forma de discurso feito ao povo” e “situa-se naturalmente no domínio da retórica” que, frisa o filósofo, é “uma retórica que aprecio pouco, porque, como disse, não passa de adulação” (502D).

Se no *Íon*, como vimos, a exploração da figura do *sophos* permitiu deixar insinuada a ligação entre a poesia e a sofística, no *Górgias*, Platão expõe esse vínculo explicitamente: a

poesia é um tipo de retórica, e os poetas, conseqüentemente, são tipos de *rhetores* (502D) – o que os poetas fazem, portanto, nada tem a ver com conhecimento.⁶²

Na parte final do texto, Sócrates se apresenta como exemplo raro de pessoa que exerce e pratica a verdadeira arte política: alguém que procura fazer as pessoas melhores, algo muito distante do orador (*rhetor*) eventualmente persuasivo, representante da política no sentido convencional, mas que apenas se fia em emoções e preconceitos. De qualquer forma, ao imaginar a inevitável derrota de um médico acusado por um cozinheiro diante de um júri formado por crianças, Sócrates aponta para os limites da política tal qual então praticada, aos quais não está disposto a ceder: ainda que a consequência da verdadeira política (e, fica sugerido, da verdadeira retórica) seja a derrota perante um amplo auditório e mesmo a morte, não há problema, visto que acima da vida estão a justiça e a verdade (521D-522D).

Na discussão a respeito dos regimes políticos, o *Górgias* é, por vezes, entendido como um ataque à democracia. Ora, Sócrates é realmente muito incisivo nas críticas às práticas retóricas associadas ao regime democrático de Atenas. De outro lado, contudo, o diálogo não parece dar margem para a defesa de qualquer ordem de totalitarismo: o filósofo é tão duro com os monarcas absolutos quanto com o *demos* (525D-526B).

Seja como for, da perspectiva platônica da política existe algo que representa um defeito incontornável no registro da retórica tal qual concebida por Górgias (isso, claro, para além da falha dessa retórica tradicional no seu aspecto cognitivo): encara-se o *demos* como algo a ser explorado e não, em oposição, como quem se deve servir, valorizando-se a retórica justamente por dela advir um poder ilimitado sobre as massas. Nesse passo, a persuasão levada a cabo pelo orador não é fundamentalmente diferente da força, sendo ambas meio de controle da sociedade. Assim, existe uma marca essencial que distingue a retórica em sua versão mais comum, ou seja, a retórica dos sofistas como Górgias, Polo – que compara o orador ao tirano (466B-D) – e Cálicles, e a postura filosófica defendida por Sócrates, qual seja a de que a primeira é um estratagema da escravidão, enquanto a última é um caminho para a liberdade.

2.5. *A República*

Na *República*, tem-se o embate relativo à persuasão novamente colocado: o seu primeiro livro tem como principal momento a disputa entre Sócrates e o sofista Trasímaco, oportunidade em que o último, um dos grandes nomes da retórica àquele tempo, defende o

⁶² Sócrates diz, no *Górgias*, com todas as letras, que “sofistas e oradores (*rhetores*) são a mesma coisa” (520A).

caráter convencional da justiça e o uso dela como meio para obter benefícios particulares. A esse posicionamento é contraposta a abordagem socrática da existência e do valor da justiça (336B-354C). Dessa clara oposição inaugural, entretanto, a obra caminha para uma tentativa de conciliação, que parte do filósofo, em cena do sexto livro:

– Parece-me, Sócrates, disse, que falas com muito boa vontade... Creio, porém, que a maioria de teus ouvintes, a começar por Trasímaco, ainda com maior boa vontade resistirão à tua fala e que de forma alguma se deixarão persuadir. – Não tente, disse eu, indispor-me com Trasímaco... Há pouco ficamos amigos, embora jamais tenhamos sido inimigos (498C-D).

A *República*, então, pode ser considerada como representativa de um momento na obra platônica em que o autor, conquanto mantenha sua atenção voltada sobretudo para a procura da justiça e da verdade, abre espaço para o reconhecimento do papel positivo da retórica, chegando a anotar, por exemplo, que os homens comuns são “os maiores sofistas” (492A-B) e que é preciso estabelecer com eles uma interlocução efetiva para que o projeto filosófico para a política tenha a possibilidade de se concretizar.

Não é surpresa, então, que, na *República*, Platão apresente seu estado ideal a partir de uma nova e bastante diferente versão sobre a retórica, se se considerar aquela que constava no *Górgias*. A distinção entre conhecimento e crença que está por trás do contraste entre o filósofo e o orador no *Górgias* segue, evidentemente, central para a elaboração do regime ora proposto, particularmente para a sua teoria do conhecimento.

No sexto livro da *República* (509D-511E), Platão, que entende o conhecer como uma capacidade (476D) da alma, assenta quatro graus possíveis de conhecimento: imagem, opinião, raciocínio e intuição intelectual. No âmbito do conhecimento sensível, ou visível, estão as imagens e a opinião, enquanto integram o domínio do conhecimento inteligível o raciocínio e a intuição intelectual. Se a imagem é o conhecimento da ordem da sensibilidade copiado, ou seja, indireto, a opinião é o que deriva imediatamente dos nossos sentidos. Esses dois graus de conhecimento são marcadamente passivos. Acerca da opinião (instância importante para a *polis*), Luc Brisson e Jean-François Pradeau dizem que se cuida de um conhecimento aproximativo, intermediário, em que as razões da falsidade ou da verdade de um juízo não restam postas (Brisson & Pradeau, 2010, p. 27).

Diversamente, o conhecimento verdadeiro, que alcança a essência das coisas, vale-se basicamente da intuição intelectual e do raciocínio. O último, que tem na geometria seu paradigma, elimina do pensamento os conhecimentos sensíveis, purificando-o e preparando-o para a intuição intelectual, nível em que está disponível o conhecimento das formas ou ideias,

ou seja, da verdade. A transição de um estágio para o outro do conhecimento é mediada pela dialética, cuja qualidade é descobrir as contradições em um determinado grau de conhecimento inferior, podendo-se, assim, ser levada a termo sua elevação. A dialética é, desse modo, uma espécie de pedagogia que prepara o espírito para contemplar a verdade.⁶³ Monique Dixsaut esclarece que a dialética:

[...] 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 (Dixsaut, 2001, p. 9).

Há uma pergunta a ser respondida para a finalização desse tópico: quem tem capacidade para, valendo-se do exercício dialético, atingir o raciocínio e a intuição intelectual – e particularmente essa última, ou seja, o conhecimento verdadeiro do ser? Para Platão, na *República*, apenas um tipo de pessoa, o filósofo; é essa, aliás, precisamente a competência que o define. Indaga-se, justamente: quem são os verdadeiros filósofos? Os que “gostam de contemplar a verdade” (475E).

Ora, na visão do autor, é impossível que a “multidão” seja filósofa (494A). A bem dizer, a multidão é “filódoxa”, conhecendo o ser, no máximo, disperso na multiplicidade das coisas – a rigor, o objeto de conhecimento típico da opinião é algo intermediário entre o ser e o não ser, algo mais luminoso que a ignorância e mais obscuro que o conhecimento verdadeiro (478C). O que move a maioria, diz o filósofo, é o amor pelo espetáculo das aparências e das paixões (475D).⁶⁴

O retrato implacável de uma sociedade dividida em dois grupos, um que vive a rara possibilidade do conhecimento e da filosofia, de um lado, e a massa, de outro lado, não impede

⁶³ Já tivemos a oportunidade de discutir isso em um artigo a respeito da relação entre conhecimento e democracia em Platão (Comparini, 2020).

⁶⁴ Diz Monique 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, 2001, p. 73). No fim do livro V, Sócrates arremata a diferenciação dizendo serem uns amigos da sabedoria, os filósofos, e outros “amigos da opinião” (480A). Esses, a maioria, a bem dizer, parecem antes sonhar do que viver a realidade. Indaga Platão: “Será que sonhar não é alguém, quer dormindo, quer em vigília, julgar que aquilo que é semelhante a algo não é apenas semelhante, mas é a própria coisa à qual se assemelha?” (476C).

Platão de manter, na *República*, a doutrina presente no *Górgias* segundo a qual virtude é conhecimento, e que apenas aqueles seres dotados, que ascenderam ao conhecimento das formas – e notadamente ao conhecimento da forma do bem –, podem ser virtuosos no sentido estrito da palavra.

Nada obstante, também há, na *República*, espaço para um outro tipo de virtude, esse aberto para a maioria das pessoas e baseado, mais que em conhecimento, nas crenças (e na opinião verdadeira). Isso é revelado inicialmente no segundo e terceiro livros, quando se discute como deve ser a criação e educação dos guardiões (376C). Como acontece com as crianças e jovens no geral, a eles serão contadas histórias – mas não quaisquer histórias, e sim aquelas cujo sentido coincida com a opinião que eles devem seguir. É necessário persuadir as mães e as mães a contarem as histórias corretas e modelar as almas das crianças de modo tão ou mais cuidadoso do que os seus corpos (377A-C). Boa parte da poesia tradicional, inclusive de Hesíodo e Homero, tem conteúdo que não deve ser ensinado, diz Sócrates. A tese platônica relaciona-se ao mister de assegurar que as crianças se formem com as opiniões corretas, bem como leva em conta o fato de que as histórias ouvidas pelas crianças afetam profundamente suas emoções: canções e poemas que contenham deuses chorando e se lamentando, por exemplo, não podem ser referendados pela cidade (388C-D). É preciso que as pessoas, e em especial os guardiões, sejam educados a partir de músicas com harmonia e ritmo acertados, já que tais caracteres são os que “penetram no íntimo da alma e com muita força a tocam” (401D).

O objetivo declarado de toda a *paideia*, viu-se, é o de assegurar pessoas que tenham emoções bem ordenadas e opiniões verdadeiras. Na *República*, as opiniões são inculcadas pelas histórias de tipo correto, e não por argumentos filosóficos. E as emoções são corretamente ordenadas pelo tipo certo de treinamento artístico e físico, que alia os elementos da força e da persuasão (411C-E, 548B-C). Se a filosofia passa pela capacidade de conhecer o ser, a opinião, por seu turno, é aquilo que se localiza a um meio-termo entre a ciência e a ignorância (477A).

A virtude alcançada por aqueles educados sob o sistema acima descrito é diferente, como se anunciou, da virtude filosófica. Tal agrupamento, se tudo der certo, agarra-se rapidamente às opiniões ensinadas, mas não tem meios de compreender, por conta própria, o bem.⁶⁵ A parte final do nono livro, por meio de imagens metafóricas, deixa isso muito claro: o objetivo da educação é o de estabelecer a autoridade da alma racional, ou seja, da verdade –

⁶⁵ Sócrates aponta que: “Os que veem muitas coisas belas, mas não o próprio belo [...] sobre tudo isso eles têm opinião, mas das coisas sobre as quais têm uma opinião nada conhecem” (479D-E). Em contraste a essa segregação entre conhecimento e opinião verdadeira, o livro X da *República* apresenta o conhecimento como aperfeiçoamento da opinião verdadeira (601B-602B).

autoridade essa que, se possível, deve vir de dentro de cada um, mas que, no caso da maioria, é advinda de fora, exterior (590C-591A).

Nesse contexto, então, a virtude é resultante de um tipo de persuasão, qual seja aquele que produz a adequada ordenação das emoções e a opinião verdadeira – e não do conhecimento. Como veículo de persuasão, é conferida ênfase à poesia, mas presumivelmente está no horizonte socrático o uso de outros expedientes para exortar os cidadãos para o escopo fixado. Esse tipo de virtude é o máximo que a maioria das pessoas pode aspirar a ter, sendo certo que o número de filósofos hábeis para aspirações mais elevadas em termos de conhecimento, como se viu, é provavelmente diminuto (em qualquer sociedade).

De tudo o que foi abordado a respeito da *República*, é notável que a concepção de seu programa educacional envolva um tipo de uso da retórica que fica dependente da censura e mesmo a possibilidade de se contar mentiras. O problema, claramente, não está nas mentiras em si, mas nas mentiras que não sejam belas, ou seja, voltadas para a direção dada pela virtude filosófica: como diz Sócrates, a mentira “aos homens é útil à guisa de remédio” (389B), e acaba se revelando necessária (414B-C) – voltaremos a esse tópico quando do enfrentamento da questão da educação e dos preâmbulos nas *Leis*.

2.6. *Fedro*

Fedro é um diálogo que, no plano mais explícito, envolve dois momentos: o primeiro dedicado a discursos sobre o amor (227A-257B) e o último voltado a uma investigação sobre a retórica (257C-279C). Com efeito, após a segunda manifestação socrática a respeito de *Eros*, a conversa entre Sócrates e o interlocutor que dá título ao texto se encaminha para a tentativa de descoberta das características de um bom discurso – a virada da temática é preparada pela referência ao mito das cigarras (259B-D), cujo canto doce evoca a oratória qualificada.⁶⁶

Nesse contexto, Sócrates começa indagando se não seria “necessário, para se falar bem e com perfeição, pressupor na mente do falante o conhecimento da verdade sobre o assunto a tratar” (259E), um ponto de vista que já havia sido por ele sustentado no *Górgias*. Parte-se dessa questão considerando que, sem conhecer a matéria, o orador se arrisca a fazer a apologia do mal como sendo o bem (por se equivocar sobre o assunto), o que representaria uma tolice. Portanto, só o prévio conhecimento da matéria a ser enunciada torna a retórica uma arte

⁶⁶ Veja-se o que se diz no canto III da *Iliada*: “Devido à idade tinham desistido da guerra; como oradores, / porém, eram excelentes, semelhantes às cigarras que no bosque / pousam numa árvore e lançam suas vozes delicadas como lírios” (Homero, 2013, p. 120, III.150-153).

(*tekhne*); caso contrário o que se tem, na melhor das hipóteses, é uma mera prática, uma pseudoarte (260E). Fedro se mostra aberto a considerar mais a fundo a tese socrática, não sem antes apresentar o entendimento mais consagrado sobre o tema, aquele derivado da sofística e que sugere que aos bons oradores basta identificar e se valer das aparências prevaletentes acerca da matéria na multidão, “já que daí deriva a persuasão, não da verdade” (260A).

Para dar sequência à discussão em seus termos, sabendo que é necessário superar a concepção exposta por Fedro, Sócrates elabora uma importante e nova definição de retórica, que passa a associar tal arte à capacidade de, mediante discursos, realizar a condução das almas (*psykhagogia*): “a retórica é uma espécie de arte de psicagogia por meio de palavras, não apenas nos tribunais e muitas outras assembleias públicas, mas também nas reuniões privadas” (261A). É também notável a ampliação do âmbito de incidência da retórica feita pelo autor, que é retomada na sequência:

Ora não se limita apenas aos tribunais e à Assembleia a arte de combater com palavras (*antilogike*), mas, ao que parece, para todo o gênero oratório, haverá uma única arte – se de facto existe –, aquela que possibilita a uma pessoa tornar cada coisa semelhante a qualquer outra, dentre aquelas a que é comparável e com as quais se podem estabelecer equivalências; e que permite, se alguém opera tais semelhanças, dissimulando-as, pôr às claras tal procedimento (261D-E).

Para descrever a arte retórica, então, Platão toma emprestada uma palavra – *psykhagogia* – que, como explica Harvey Yunis, refere-se originalmente ao ritual mágico de convocação das almas dos mortos (Yunis, 2012, p. 201). Em seu uso metafórico do termo, Sócrates defende que a retórica é antes de tudo o discurso capaz de dirigir a alma humana para certa direção, aquela definida pelo orador. Veja-se, pois, que a retórica assim compreendida tem como foco tocar a alma, ou seja, tem que ser suficiente para lidar com as qualidades interiores dos destinatários de um discurso. A compreensão mais tradicional sobre a retórica, esboçada por Fedro (a que envolve *logographos* como Lísias, políticos como Cálicles e sofistas como Górgias), não se preocupa em discutir essa nuance mais profunda do tema⁶⁷, mantendo em vista somente o objetivo mais genérico de alcançar a aprovação das massas, seja lá de que modo for, sobretudo em situações de competição entre diferentes posicionamentos.

Além disso, o filósofo remove a retórica do domínio exclusivamente judiciário e político a que era usualmente associada – trabalhado, por exemplo, no *Górgias* (452E) – e

⁶⁷ Ainda que se possa dizer, claro, que textos como *Elogio de Helena*, de Górgias, toquem a alma do leitor ou ouvinte (Gorgias, 2013).

amplia seu alcance para incluir todo e qualquer tipo de discurso, independentemente de sua matéria e do auditório a que é destinado. O proposto alcance universal da retórica mostra que, na visão de Platão, não há neutralidade quanto aos efeitos das palavras sobre a alma, de modo que uma pessoa pode, portanto, ser afetada, para o bem ou para o mal, em todo e qualquer ambiente no qual seja feito um discurso (241D-243E). Com esse ajuste e aprofundamento de foco a que a arte retórica é submetida, passa-se a enfatizar o conteúdo do discurso do orador e as propriedades para recebê-lo de seus destinatários, fatores que podem ser examinados e, portanto, controlados por quem elabora discursos. A *tekhne* retórica, de outro lado, nada tem a dizer sobre a maneira pela qual o sucesso de um discurso pode ser afetado por características contingentes e externas do ambiente em que é levado a termo, como oradores concorrentes, impulsos selvagens do público etc.⁶⁸

Retomando o argumento, tem-se que o conhecimento é condição de possibilidade para a *psykhagogia* porque a paulatina condução da alma do destinatário do discurso deve ser definida exatamente pela diferença entre a perspectiva inicial que ele tem acerca do objeto em questão e a visão final que o orador pretende fazer que tal pessoa passe a ter. Ora, um orador sem conhecimento daquilo sobre o que discursa não sabe qual é o objetivo exato da persuasão, nem tampouco quão distante o destinatário do discurso está do ponto final (261E-262C).

A propósito, e nesse particular a divisão do texto do *Fedro*, indicada acima, começa a revelar seus limites e a se dissolver, Sócrates afirma que ambos os seus discursos sobre Eros – um condenatório (237A-241D), outro elogioso (243E-257B) – fornecem exemplos da verdadeira arte retórica (262C-D), embora apenas o segundo, a palinódia, forneça o aconselhamento que realmente atenda aos interesses de seu auditor: os dois discursos contêm argumentos convincentes que começam pela definição de Eros e prosseguem, por etapas consecutivas, construídas com rigor, até suas respectivas, ainda que opostas, conclusões (vale dizer: é a própria força do argumento do primeiro discurso de Sócrates que torna necessária a composição da resposta posterior). Um outro dado é relevante nas referências aos discursos proferidos na primeira parte do diálogo, qual seja o de que, em diferentes passagens, Fedro registra que Sócrates é sabidamente um especialista em questões eróticas, o que faz com que reste preenchido o requisito de conhecimento sobre o tema que a teoria defendida demanda (227C, 257A). Em contraste, a respeito do discurso de Lísias sobre Eros, enunciado por Fedro na abertura do diálogo, Sócrates considera que:

⁶⁸ No mesmo sentido, enfatizando aquilo que pode ser diretamente explorado pelo orador, Aristóteles define retórica como a “capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (Aristóteles, 2012, p. 12, 1355B).

[...] a mim pelo menos, talvez devido à minha nulidade, permanece oculto o seu mérito nesse campo. Apenas me atraiu a atenção pela sua retórica e, em meu entender, nem o próprio Lísias julgaria isso suficiente. Em conclusão, Fedro, pareceu-me, se nada tens a dizer em contrário, que ele repetiu as mesmas coisas duas ou três vezes, como se não tivesse recursos suficientes para desenvolver o mesmo assunto, ou talvez porque não tinha interesse algum em semelhante matéria. Deu-me, além disso, a sensação de que falava como um jovem que quer mostrar a sua capacidade em dizer as mesmas coisas, ora de um modo, ora de outro, e ambas com perfeição (234E-235A).

Segundo Sócrates, a fala de Lísias não expressa um argumento convincente, funcionando como exemplo do padrão discursivo dos sofistas; para além de um esforço efetivo de persuasão, a composição parece dirigir-se a entusiastas da própria retórica, interessados mais em jogos verbais do que nos mecanismos de como realmente levar a termo a *psykhagogia*. O desdém de Sócrates para com o discurso de Lísias é revelado com ainda mais clareza posteriormente, quando, para novamente denunciar sua carência argumentativa, faz-se alusão ao epitáfio de Midas, composto por quatro linhas, mas por quatro linhas que podem ficar dispostas em qualquer ordem, sem qualquer alteração para o efeito produzido pelo todo (264C-E).

Se retórica é a arte da condução de almas (*psykhagogia*) e tal *tekhné* depende do conhecimento, não se cuidando de uma prática empírica que simplesmente provê sucesso na persuasão, isso também se revela em uma comparação metafórica que Sócrates elabora para prosseguir na investigação: “todo o discurso deve ser constituído como um organismo vivo, com corpo próprio, que não seja acéfalo ou ápodo, mas possua tronco e membros, escritos de forma a convir entre si e ao seu todo” (264C). A partir disso, enuncia-se um outro aprofundamento, o que se faz pela introdução da noção de dialética:

[...] há dois aspectos que não deixam de ter o seu interesse, se se conseguir apreender o seu significado técnico. [...] Um consiste em reduzir a uma ideia única, que se possa abarcar de um relance, as várias realidades dispersas por muitos pontos, para que, pela definição de cada unidade, se possa tornar evidente o tópico sobre que se deseja ensinar em cada caso. [...] A capacidade de separar de novo em espécies, segundo as articulações naturais, e procurar não causar roturas em nenhuma parte, ao modo do carneiro inexperiente. [...] Dessas divisões e sínteses eu mesmo, Fedro, sou um apaixonado, a fim de ser capaz de falar e de pensar. E se eu julgar qualquer outro capaz de observar a unidade e a pluralidade nascida daquela, a esse eu perseguirei no encalço dos seus passos, como se fora um deus. Ora, aos que são capazes de o fazer, eu chamo-lhes, pelo menos até este momento, de dialéticos [...] (265C-266C).⁶⁹

⁶⁹ Na *República*, Sócrates diz: “deverão ser reunidas para que elas, numa visão de conjunto, vejam a afinidade que as ciências têm entre si e também a natureza do ser. [...] E essa é a maior prova, disse eu, de que uma natureza é ou não apta para a dialética. Quem é capaz de visão de conjunto está apto para a dialética, e quem não é capaz, não está” (537C).

Platão sinaliza que, graças à dialética, ou seja, a esse duplo processo de divisão e união, o orador é capaz de elaborar discursos pertinentes sobre um assunto e, em particular, de dizer coisas que fazem esse assunto parecer bom ou ruim de acordo com as suas necessidades pessoais. Mas a retórica não é a apresentação direta, nua e crua, por assim dizer, de um argumento dialético (a persuasão da retórica não advém, via de regra, da força lógica de um argumento dialético). O conhecimento derivado da dialética tem o seu papel na retórica, mas esta não se reduz àquele: a dialética fornece o material para que o argumento retórico seja construído com conhecimento.

Somada à dialética, que diz respeito à matéria do discurso, diz Sócrates, está a psicologia, isto é, a capacidade de compreender a alma humana. Recordando que a retórica deve conduzir as almas dos destinatários do discurso, ou seja, que a persuasão se dá no registro da alma (270B), “quem deseja vir a ser orador necessita conhecer quantas formas tem a alma” (271D), sem o que nunca alguém “será um artista na oratória, dentro do que é possível ao homem” (273E). Nesse ponto é importante lembrar que Platão, sem necessariamente refutar os traços particulares de cada individualidade, prevê que as almas humanas individuais não são totalmente únicas, que cada uma delas pertence a um dos grandes tipos de alma (248D-E, 252C-253C). O treinamento em psicologia permite ao aspirante a orador (*rhetor*) reconhecer que tipo de alma qualquer ser humano em particular tem e, com base nisso, criar um discurso próprio para persuadir tal pessoa. Ao tornar sua eficácia dependente da combinação de formas particulares de discurso direcionadas à alma de cada diferente categoria de pessoa, Platão mostra que a retórica não é uma questão de exibição, como é para os sofistas, o que se comprova pela própria palinódia dedicada a Eros no diálogo, que, segundo registra Sócrates, no “seu conjunto e especialmente no vocabulário, foi proferida com um certo tom poético, a que Fedro me forçou” (257A).

O mito narrado no *Fedro* dá conta de que apenas as almas que já tiveram a experiência de contemplar a verdade podem chegar a ser almas em seres humanos. Nas palavras de Sócrates: “toda a alma humana, por natureza, contemplou os seres verdadeiros; caso contrário, não se teria transformado na criatura viva que é” (249E-250A). Ao mesmo tempo, delineia-se uma separação profunda entre as poucas almas que têm reminiscência, ou seja, que conservam memória suficiente do que viram, e a maioria de almas que, por obra do infortúnio, esquecem-se do que viram de sagrado (250A) – essa tensão entre as possibilidades e limites do conhecimento (e da retórica) será retomada oportunamente, quando do debate acerca dos preâmbulos.

De todo modo, o *Fedro* apresenta, em suma, uma nova e rica compreensão do fenômeno retórico para Platão, sobretudo pelo vínculo de dependência que a retórica compreendida como *psykhagogia* tem em relação à dialética e à psicologia, que resolvem as insuficiências da retórica tal qual elaborada pela sofística: um orador sofista, ignorante sobre o assunto de seu discurso, não pode fazer mais do que persuadir o auditório a admitir algo que, em vista das crenças existentes (*doxai*), já estava de antemão inclinado a aceitar. A retórica platônica, diferentemente, confere ao orador a possibilidade de substituir as crenças atuais do auditório por outras inteiramente novas (ou, como acabamos de mostrar ao abordar o mito, eventualmente pelo próprio conhecimento).

Por fim, o *Fedro* veicula uma discussão a respeito da escrita. Entre os limites da retórica, vale destacar o fator temporal: em um único dia ou momento, nem o melhor entre todos os oradores consegue modificar posições erradas, mas arraigadas ancestralmente nas pessoas. É a partir dessa possibilidade de perpetuar no tempo os ditames acertados de uma retórica dialética que podemos entrever valor nos discursos escritos, entre eles a educação e a legislação, que serão alvo de exame na sequência.

2.7. *Teeteto*

O diálogo *Teeteto* tem por objeto a epistemologia, ou seja, o significado do saber (143D-146B). Sócrates coloca a questão à personagem que dá nome ao texto, que formula três tentativas de respostas, todas elas refutadas (o diálogo, vale dizer, termina em aporia). A primeira resposta de Teeteto passa pela enumeração de alguns saberes específicos (geometria, astronomia, harmonia e cálculo), o que é rejeitado por Sócrates diante do fato de que “a resposta à pergunta ‘o que é o saber?’ é ridícula quando se responde com o nome de uma arte, pois se está a responder ‘o saber de alguma coisa’, não sendo isso que se questiona” (147B-C). Teeteto prossegue, então, para dizer algo já mais aceitável: que “saber não é outra coisa que não percepção” (151E). De todo modo, Sócrates termina por inadmitir tal proposta ao mostrar que certas coisas, realmente, são percebidas pelos homens (e também pelos animais) ao nascerem, como as paixões; entretanto, “o saber não está nas sensações⁷⁰, mas no raciocínio sobre elas; pois por aí, pelo que parece, é possível alcançar a entidade e a verdade” (186D).

Em segundo lugar, defende Teeteto que “é impossível chamar saber a toda a opinião, porque também há a opinião falsa. Contudo, parece que a opinião verdadeira é saber;

⁷⁰ O que um sente como azedo, a outro pode parecer doce; o que um sente como vento frio, a outro pode parecer calor (152B-C), e assim por diante.

essa é a minha resposta” (187B).⁷¹ O que nos interessa aqui é destacar parte da refutação de Sócrates a tal formulação que liga o saber à opinião verdadeira, assentando que crenças verdadeiras acidentais não podem ser equiparadas ao conhecimento e que fazer com que uma pessoa opine em um ou outro sentido é tarefa da persuasão, não do saber. Nas palavras de Platão, ao tratar dos oradores (ou seja, daqueles que praticam a retórica):

[...] estes, embora não ensinem, com a sua própria arte persuadem e levam a gente a opinar o que querem. Ou crês tu que há alguns mestres tão hábeis que, no breve tempo que lhes permite a clepsidra, são capazes de ensinar adequadamente a verdade do sucedido a pessoas cujo dinheiro foi roubado, ou que de alguma maneira foram violentadas, sem haver testemunhas? [...] Então, quando os juízes foram justamente persuadidos acerca de assuntos dos quais apenas pode saber aquele que viu e não outro, nesse momento, ao decidir sobre esses assuntos por ouvir dizer e ao adquirir uma opinião verdadeira, ainda que tenham sido correctamente persuadidos, tomaram a sua decisão, sem saber se na realidade julgaram bem, não? (201A-C).

A posição socrática, em outras palavras, explora o cenário de um júri que precisa deliberar sobre um evento em relação ao qual há posições concorrentes (por exemplo: a de que o evento aconteceu, de um lado, e a de que o evento não aconteceu, de outro). Supondo ainda que não há provas de nenhum tipo disponíveis, é inviável imaginar que alguém, além das partes diretamente envolvidas, possa acessar a verdade do caso. Isso acarreta o seguinte: os juízes necessariamente devem decidir com base na opinião, que pode ser uma opinião verdadeira, resultante em uma decisão correta, ou uma opinião falsa, resultante em uma decisão incorreta (de qualquer modo, a decisão do tribunal prevalece e apenas as partes sabem, interiormente, se a decisão coincide ou não com a verdade dos fatos). A lição que Platão nos deixa, nesse momento do *Teeteto*, é que a retórica e o conhecimento atuam em campos distintos e até mesmo excludentes: só parece fazer sentido conduzir-se pela retórica, que fornece opiniões, quando é impossível conhecer a verdade.

A última conceituação oferecida no diálogo é a de que o conhecimento é a “opinião verdadeira acompanhada de explicação (*meta logou alethe doxan*) e que a opinião carente de explicação se encontra à margem do saber” (201D), posição que chega a ser aprimorada por Sócrates por meio da apresentação da teoria dos sonhos (201D-202D) – mas que não tem destino diferente das definições anteriores. Após a crítica do sonho de Sócrates (202D-206C),

⁷¹ Essa posição é, depois, reformulada por Teeteto, que então alega que, em verdade, “o saber é opinião verdadeira acompanhada de explicação e que a opinião carente de explicação se encontra à margem do saber. E aquilo de que não há explicação não é susceptível de se saber – é assim que se referia a isto –, sendo, pelo contrário, cognoscível aquilo de que há explicação” (201C-D). A tese em debate, então, é a de que o conhecimento equivale à opinião verdadeira.

o filósofo se dedica a rejeitar três concepções disponíveis de *logos* (206C-210A), mostrando a inviabilidade da posição em jogo e concluindo que o acréscimo de explicações a uma opinião correta não a transforma, de nenhum modo, em sabedoria.

2.8. *Político*

O papel das leis na vida da *polis* e os dois meios de sua efetivação, coerção e persuasão, que, como veremos, constituem a temática fulcral das *Leis*, aparecem antes entre os tópicos discutidos no *Político*, um diálogo tardio de Platão. Veja-se o que diz o Estrangeiro de Eleia sobre as *tekhnai* que servem como auxiliares da política:

Entre a ciência que decide se é necessário ou não aprender e aquela que ensina, declaras, pois, que é à primeira que nós devemos dar a primazia. [...] Dá-se o mesmo entre aquela que decide da necessidade ou não de persuadir e aquela que sabe persuadir. [...] A que ciência atribuiremos, pois, a virtude de persuadir as massas e multidões, narrando-lhes fábulas em lugar de instruí-las? [...] Isso pertence evidentemente à retórica, ao que me parece. [...] Mas a que ciência atribuiremos a decisão de saber se se deve – tratando-se destas ou daquelas pessoas, neste ou naquele caso – usar de força ou de persuasão, ou simplesmente nada fazer? [...] Àquela que governa a arte de persuadir e de falar. [...] Ora, acredito que ela não é outra senão aquela de que é dotado o político. [...] Eis, pois, ao que parece, esta famosa retórica rapidamente separada da política: pertence a uma outra espécie e é sua subordinada (304C-E).

Anteriormente, no mesmo texto, a expressão “retórica” havia aparecido para designar uma ciência aparentada da política e que, de comum acordo com esta, emprestava à justiça sua força persuasiva, governando toda atividade no interior das cidades (303E-304A). Seja como for, no *Político*, Platão defende que, se um verdadeiro especialista está no comando do governo, pouco importa se ele, para o exercício do poder, vale-se da força ou da persuasão, desde que se cumpra o objetivo político de encaminhar os cidadãos à virtude e ao cumprimento das leis (293C, 296B).⁷²

Sobre o valor da legislação para a *politeia*, aliás, esse diálogo se soma, como veremos, ao *Crítion* e às *Leis*: um regime pautado em leis é muito superior a um regime sem leis de homens imprudentes, pois as leis, por piores que sejam, são de um ou de outro modo derivadas de um trabalho de raciocínio (Strauss, 1987, p. 76).

⁷² Em analogia com a medicina (que depois é torcida nas *Leis*), diz-se no *Político* que um médico é médico exclusivamente pela circunstância de tomar decisões terapêuticas que resultem na saúde do corpo, quer a cura seja feita segundo a vontade do paciente, quer a cura se dê contra a vontade do beneficiado.

O que temos no *Político*, portanto, sob a nomenclatura de retórica, é algo que difere do que se tem por retórica no *Fedro*: ela se dirige ao público e não ensina, mas apenas convence sobre o que é justo. Como se destina a servir à política, fazendo com que os cidadãos sigam, sem compulsão exterior, as normas, parece corresponder à retórica que Sócrates explora no *Górgias*. Essa impressão se apoia também na menção feita à mitologia, o meio de persuasão retórica por excelência, de acordo com o *Estrangeiro*, e que é exatamente o que Sócrates trabalha no *Górgias*.

Depois dessa breve retomada de alguns dos diálogos do *corpus* em pontos relevantes para a discussão retórica, examinaremos agora como as *Leis* – diálogo em que Platão, vimos, assume expressamente uma grande dependência da filosofia política para com a retórica – encaminham essa temática.

3. Retórica na educação

3.1. Ética e natureza humana⁷³

O que é a educação (*paideia*)? O Ateniense, ao tratar da matéria no fim do primeiro livro, começa associando-a ao amor pelo hábito de fazer aquilo que torna um indivíduo perfeito na virtude de sua profissão. Nesses termos, todo aquele que aspira a ser, no futuro, um bom agricultor ou um bom construtor, deve “por essa razão nunca deixar de se exercitar e logo começar por o fazer no amanhã das terras ou na construção daquelas casas que as crianças tanto apreciam construir” (643B), e assim por diante. Em regra, deve-se buscar, desde a infância, intervir na alma do indivíduo para que ele expresse uma relação positiva, de gosto e de prazer, para com os exercícios que permitem o alcance da meta profissional traçada. A isso se soma, claro, o fornecimento da instrução técnica necessária para tanto, ensinando-se que, se o que se tem em vista como trabalho é a “prática da carpintaria, deverá ele saber usar o fio e o metro devidamente; no caso de desejar tornar-se num guerreiro, deverá saber como montar a cavalo, bem como tudo aquilo que a isso diz respeito” (643C).

A educação, de qualquer modo, não deve ser compreendida apenas como *tekhne*. Defende-se, como acabou de se dizer, o estabelecimento de uma lógica de moldagem da alma das crianças por meio da prática de jogos, cujos papéis são o de estimular a afinidade erótica em relação a uma atividade profissional determinada e, mais importante do que isso, o de preparar um cidadão virtuoso. Quando falamos de educação, diz o Ateniense, falamos daquela “formação que, logo desde os tempos da infância, enforma o indivíduo na prática da virtude, inculcando-lhe aquele desejo apaixonado de poder um dia se tornar num cidadão íntegro” (643E), o que significa, em última instância, tornar-se alguém capaz de se autogovernar e de agir em conformidade com o que determina a justiça (644A).⁷⁴ Essa abordagem inaugural a respeito das crianças, então, permite concluir que a educação passa, em primeiro lugar, por um controle da apreensão sensível da vida.

Tal perspectiva recupera uma tese importante que o Ateniense havia declinado no início do diálogo, preliminarmente à acima discutida situação hipotética de um conflito entre irmãos injustos e justos (627C-628A): a grande batalha das nossas vidas não é aquela em que

⁷³ Este subcapítulo desenvolve-se a partir e segundo o que já elaboramos em dissertação de mestrado (Comparini, 2015).

⁷⁴ Já no primeiro capítulo, deixamos destacado que, nas *Leis*, a necessidade de se saber obedecer é algo fundamental para um cidadão que se pretenda virtuoso (689B-C, 715C-D). Vimos acima que isso também se aplica ao *Político*.

nos envolvemos na guerra de um estado contra outro, nem tampouco aquela em que pessoalmente disputamos com um outro ser humano, mas antes a guerra interior de cada um, a disputa do indivíduo “ele próprio perante si mesmo” (*autoi pros auton poteron*), a luta interna pela vitória sobre os próprios desejos e paixões (626D).⁷⁵

Aqui, então, tem-se clareza de que a perspectiva platônica a respeito da educação vai muito além do entendimento mais óbvio dessa instituição enquanto *tekhne* específica a respeito de um assunto, tendo como alvo central a conformidade de desejos e paixões, ou seja, das disposições psíquicas das pessoas. Uma primeira imagem (*eikon*) específica do homem é apresentada no texto, o que nos permite avançar no exame da matéria:

[...] deveremos nós olhar-nos individualmente como constituindo um todo [...] incluímos em nós mesmos dois conselheiros opostos, os quais tanto se antagonizam, chamando nós a cada um dor e prazer [...] além destes dois sentimentos, várias opiniões relativas ao futuro, implicando, aliás, todas elas o nome comum de espera, redundam no nome de medo, se porventura se trata de uma espera relativa à dor; ou, pelo contrário, redundam no nome de confiança, na eventualidade de a espera dizer respeito ao oposto. Por conseguinte, subjacente a tudo isso encontra-se um julgamento acerca da bondade ou acerca da perversidade suscitada por estes sentimentos. Quando este mesmo julgamento assume o carácter de uma crença pública inerente à cidade, toma ele o nome de lei (644C-D).

O que se destaca, nesse *eikon*, é o manejo de um vocabulário político para descrever a alma humana, entendida como unidade singular afetada por “conselheiros” antagônicos e concorrentes, superiormente administrados por uma capacidade de “julgamento” do que é o bem e do que é o mal à qual são associadas a “lei” e a “cidade”. Assim como na *República* (433A), então, nas *Leis* fica posto um certo paralelismo entre a alma e a cidade.⁷⁶ O importante, aqui, parece ser a sinalização de que também o domínio da vida pública (*ta politika*) sofre simultaneamente influxos de ordem passional e racional (689B).

Vale a pena, nesse ponto, realizar um breve excursão pelo *Fedro*, texto em que Platão discute uma concepção da natureza da alma próxima a essa que se está discutindo nas *Leis*. Nas palavras de Sócrates:

Podemos compará-la à força inata que une uma biga alada e o seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e seus aurigas são todos eles bons e originários de bons elementos, enquanto os dos outros são uma mistura. Sendo assim o nosso

⁷⁵ Como sugere Friedrich Nietzsche, em *Além do bem e do mal*: “Em circunstâncias de paz, o homem guerreiro se lança contra si mesmo” (Nietzsche, 2005, p. 63).

⁷⁶ Como diz Jacques Lacan, em Platão as desordens da alma exprimem, na escala psíquica, as desordens da *polis* (Lacan, 1988, p. 133).

condutor, em primeiro lugar, dirige uma parelha; em seguida, dos seus cavalos, um é belo, bom e vindo de animais da mesma qualidade; mas o outro descende dos opostos deste e tem natureza contrária. Por conseguinte, é necessariamente difícil e penoso o ofício de cocheiro em nós (246A-B).

E prossegue, um pouco adiante:

[...] do mesmo modo que, no início desta história, dividimos cada alma em três partes, duas que são, por assim dizer, em forma de cavalo e a terceira de auriga, também agora devemos continuar a manter essas distinções. Dos cavalos, dissemos, um é bom e o outro não. Qual seja, no entanto, a excelência do bom ou o vício do mau, não o explicámos; e convém fazê-lo agora. Pois um dos dois, o que tem aspecto mais belo, é direito e bem proporcionado, pescoço alto, linha do nariz recurva, cor branca, olhos negros, apaixonado pela glória com moderação (*sophrosyne*) e recato, companheiro da opinião verdadeira (*alethine doxa*) e, sem necessidade que se lhe bata, deixa-se conduzir apenas pelo incitamento e pela palavra. O outro, pelo contrário, é torto, tosco, desproporcionado, pescoço espesso e curto, nariz achatado, cor escura, olhos glaucos, sanguíneo, companheiro da insolência e da vanglória (*hybris*), orelhas de hirsuto, surdo, obedece a custo ao chicote e ao aguilhão (253C-E).

Cotejando-se os dois diálogos, veja-se que, nas *Leis*, o papel do *logismos* é arbitrar e determinar a crença correta ou enganosa em um contexto particular, e isso implica que tanto a dor, como o prazer podem levar a alma na direção certa ou errada. Prazer, dor, esperança e medo são todos passíveis de erro atual ou futuro. Em contraste com o *Fedro*, portanto, não se tem aqui um cavalo escuro que sempre deve ser contido, nem, no mesmo passo, um cavalo branco instintivamente inclinado a obedecer aos ditames da razão – as paixões carecem de uma orientação ética apriorística.⁷⁷

Com efeito, diante de uma dificuldade compartilhada e explicitada por Clíncias e Megilo em acompanhar o raciocínio desenvolvido (644D), o Ateniense introduz uma nova imagem nas *Leis*, essa bastante célebre, mencionada de passagem acima, qual seja a do homem como marionete (*thauma*) dos deuses. Especula-se que nós, seres vivos, não passamos de

⁷⁷ Vale ainda mencionar mais uma teoria platônica da alma, qual seja aquela apresentada no livro IV da *República*. Trata-se de uma teoria que parte da tese do paralelismo estrutural entre a alma e a cidade, ou seja, da tese de “que na cidade há as mesmas partes que há na alma de cada um e são iguais a elas em número” (441C). Assim, sendo a cidade constituída de três partes (como nesse diálogo já se havia exposto), também a alma tem três princípios (que devem cumprir cada qual sua tarefa para que uma pessoa possa ser considerada justa): “o comandar cabe à razão, porque ela é sábia e cuida da alma toda, e à impetuosidade cabe ser submissa à razão e sua aliada [...] E essas duas partes, tendo sido assim educadas, verdadeiramente ensinadas e formadas para cumprir sua tarefa, governarão a concupiscente que, em cada um, é a parte maior da alma e, por natureza, é insaciável de riquezas” (441E-442A). A menção à tese do paralelismo estrutural nos dá a oportunidade de sintetizar algo que, a essa altura, espera-se já ter ficado evidente (e que seguirá sendo confirmado ao longo desse trabalho): os gregos antigos, nas palavras de Mário Miranda Filho, “jamais desvincularam a *paideia* – termo que Cícero e Varrão traduzem por *humanitas*, e cuja forma mais alta é a razão filosófica – de seus projetos políticos” (Miranda Filho, 2020, p. 237).

bonecos nas mãos dos deuses (sequer podemos saber a razão pela qual fomos constituídos, se por divertimento ou por algo mais sério). De qualquer modo, o íntimo de cada um de nós é formado pela dor e pelo prazer, que se alvoroçam e recebem atitudes antagônicas, ora viciosas, ora virtuosas. A estes “conselheiros” ou paixões, entretanto, soma-se a razão:

Aquilo que apenas sabemos é que estas afecções, essas que em nós próprios se verificam e que tanto se assemelham a movimentos de tendões ou de fibras (já que se encontram uns em oposição às outras), induzem-nos no sentido contrário, precisamente naquela direção que se situa entre o vício e a virtude. Por conseguinte, seguindo o nosso raciocínio, será necessário que cada um sempre obedeça apenas a um destes tipos de tracção, sem dele nunca desertar, resistindo por este modo ao poder de tracção desencadeado pelos outros nervos. Nisso consiste precisamente aquele comando de ouro adornado, o comando divino da razão: aquilo que é dito ser a lei comum para toda a cidade, a qual – enquanto que os outros movimentos são de um tipo diferente e, por isso, rígidos de ferro – é inversamente subtil e leve em virtude de ser de ouro. Devemos, neste caso, cooperar sempre com essa sublime tracção que pela lei é justamente exercida: é que a razão encaminha para ela toda a beleza, nunca a sua doçura dimanando de uma maneira demasiado confrangedora, tendo o seu poder de tracção sempre necessidade de auxiliares, a fim de que em nós a raça de ouro possa triunfar sobre todas as outras (644E-645A).

Na comparação das duas imagens do livro I das *Leis* a respeito do homem, importa destacar que a primeira concebe o indivíduo como uma unidade pautada pelas paixões, mas presidida pela racionalidade; já a imagem do homem como boneco dos deuses retrata um indivíduo interiormente marcado por uma multifacetada, mas horizontal, disposição de elementos, por assim dizer: um ser mesclado de diversos tendões concorrentes, entre os quais o do *logismos*. Enquanto esse é orientado pelo bem, a instância irracional é formada por um composto de manifestações diversas que são, em última análise, redutíveis à busca pelo prazer e à fuga da dor (Laks, 2005, p. 45).

Interessa, nesses termos, notar que, enquanto a tração racional é flexível e preciosa, as demais, representativas das paixões, são duras e de ferro – a primeira, então, ou seja, a capacidade discursiva, representa o âmbito daquilo que pode ser internamente ajustado e mobilizado pela cidade de acordo com os seus propósitos. O foco sobre a autoridade irracional é importante porque, admite Platão, isso é o que temos de mais propriamente humano: “A natureza humana é formada por prazeres, padecimentos e desejos, numa relação em que por hábito qualquer um de nós se mantém dependente e fatalmente sujeito, devido às suas preocupações mais profundas” (732E).⁷⁸

⁷⁸ Essa discussão antropológica é o que especificamente possibilita, no entender de André Laks, traçar a distância entre a cidade das *Leis* e a cidade da *República*: “De même que le plaisir et à la douleur sont le propre de l’homme,

O homem como marionete dos deuses, de fato, é o modelo que enceta a *paideia* – e também a legislação e as demais instituições públicas – nas *Leis*.⁷⁹ Deve-se bloquear qualquer incompatibilidade entre o que é bom para o homem do ponto de vista individual e o que é bom para a *polis*: a alma humana e a cidade são concebidas por Platão como estruturalmente idênticas. Notadamente, diz Thomas L. Pangle, naquilo que mais importa: a lei é, ou deve ser, a razão, entendida como cálculo ou *logismos* (Pangle, 1988, p. 11). Informado acerca da constituição e do funcionamento da alma humana – em suma: afetada pela dor e pelo prazer, mas também com capacidade discursiva (*logos*) –, o legislador pode estruturar uma *paideia* que estimule a parte racional do homem, de maneira a evitar qualquer desacordo entre as suas paixões e a lei comum da cidade, ou seja, para que se tenha uma sociedade de homens justos e virtuosos, que cumprem as leis. Platão se coloca aqui artífice das profundezas da alma, das paixões fundamentais, por natureza, no homem. Vejamos o pertinente comentário de Werner Jaeger sobre esse assunto:

[...] 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 (Jaeger, 1995, p. 1314-1315).

O *eikon* da marionete revela que o olhar de Platão sobre o ser humano não é esplendoroso; se, na *República*, Sócrates desenha o homem como um animal esculpido por uma pequena porção de razão que, invariavelmente, está sujeita a sucumbir aos impulsos irascíveis e aos desejos (588B-589A), no mesmo sentido, segundo as *Leis*, pode ser que a maior parte das pessoas encontre dificuldades para fazer liderar em si a racionalidade e fique, por isso,

de même ce qu'il possède en propre est une source de plaisir, qui exige satisfaction. 'Se retirer de la ligne sacrée' consiste, de manière générale, à savoir faire la part de ce propre, quitte transiger. La question est de savoir quelles sont exactement les modalités de cette transaction. C'est là le seul critère dont nous disposons pour mesurer la distance à laquelle la cité des *Lois* se tient exactement de la première cité, donc aussi de la *République*' (Laks, 2005, p. 46).

⁷⁹ Veja-se o quão próximas disso que se apontou até aqui estão as considerações de Sigmund Freud em *O mal-estar na cultura*: “é impossível não enxergar em que medida a cultura está alicerçada na renúncia aos impulsos, o quanto ela pressupõe de não satisfação (repressão, recalçamento ou o quê?) de impulsos poderosos. Essa ‘frustração cultural’ domina o vasto âmbito das relações sociais do homem; já sabemos que é a causa da hostilidade contra a qual todas as culturas têm de lutar” (Freud, 2012, p. 101-102).

submetida sobretudo às paixões. É o que fica indicado a certa altura no discurso do Ateniense, para quem “a parte da alma susceptível à dor ou à alegria é o que na cidade corresponde ao povo e às multidões” (689B). Por isso, o homem “não passa de um jogo na mão do deus e isso é, não obstante, o melhor que lhe cabe no lote” (803C).

Seja como for, há uma plasticidade assumida no modo como os fios se dispõem e se relacionam entre si, e André Laks interpreta esse retrato do ser humano de maneira esperançosa e propositiva, o que nos permite retomar a noção referida de educação como método de moldagem da alma (algo que, ademais, veremos, funciona também para a compreensão do papel da legislação):

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 (Laks, 2005, p. 47).

Ainda que desarticulada, a alma humana pode, se adequadamente manejada, articular-se. Essa é uma reelaboração para a alma, como se vê, da tese de que o que importa para Platão é a amizade interior, a harmonia. Não se visa ao domínio do outro mediante a guerra e a violência, mas ao autodomínio: a amizade entre os cidadãos que habitam a *polis* e a harmonia entre os elementos que habitam o interior do ser humano.

Todo o debate feito até esse momento sobre a natureza humana a partir do primeiro livro das *Leis* ilumina a discussão do segundo livro do diálogo, que segue abordando aspectos da educação e que o faz nos termos de uma discussão explicitamente ética, levantada pelo Ateniense mediante a seguinte questão: “A vida mais justa é a mais agradável, ou haverá duas maneiras de viver, uma das quais seria a mais justa, e a outra a mais agradável?” (662D).⁸⁰ Subsequentemente, o fator da felicidade sentida é introduzido, e a pergunta resta desdobrada:

⁸⁰ Essa temática está, também, na *República*, logo após o diálogo aporético entre Sócrates e Trasímaco no primeiro livro (336B-354C). Gláucon começa o segundo livro da obra descrevendo a visão comumente aceita sobre a matéria e pedindo a Sócrates que promova uma defesa da vida da pessoa justa: “Retomarei a argumentação de Trasímaco e, em primeiro lugar, direi o que é a justiça, tal qual afirmam, e de onde ela vem; em segundo, direi que todos os que a praticam a contragosto o fazem, porque é algo que não podem evitar, mas não algo bom; em terceiro lugar, que é natural que ajam assim. Muito melhor do que a vida do homem justo é a do injusto, dizem eles... A mim parece que não é assim... Não tenho, porém, o que dizer, porque nos meus ouvidos estão zumbindo as palavras de Trasímaco e de milhares de outros; mas um discurso em defesa da justiça, que diga que ela é melhor que a injustiça, isso ainda não ouvi de ninguém, da maneira que quero. Quero ouvir um elogio pelo que ela mesma é e penso que de ti eu ouviria isso” (358C-D).

“Se nos respondessem que há duas, decerto não haveria inconveniência em voltarmos a falar. Quem devemos considerar mais feliz: os que são justos a vida inteira ou os que vivem a vida mais agradável?” (662D).

Como era de se esperar, o Ateniense advoga que, caso as divindades fossem chamadas a responder a tal questão, diriam que a lei correta dispõe que os justos são felizes. O difícil, sugere-se, é explicar que tipo de felicidade é essa que se pode tomar como superior ao prazer, visto que o senso comum considera que a aprovação e glória junto aos deuses são, embora belas e boas, desagradáveis (662E-663A). A solução, diz-se, está em ser incisivo nos discursos, afirmando a convergência entre o agradável, o belo e bom (*kai agathon te kai kalon*) e o justo – “para o legislador a linguagem mais vergonhosa e contraditória seria afirmar que não é assim, pois ninguém se decidiria a fazer de bom grado o que lhe acarretasse mais sofrimento do que prazer” (663B).

Bem se vê, nesse momento, que Platão está plenamente consciente do desafio que é afirmar algo que soa para o público geral como contrassenso. Tanto é que o Ateniense assinala que o legislador deve conferir especial atenção à sua habilidade para persuadir (*peisei*) na superação de tal dificuldade:

Podemos mesmo afirmar que aquilo que avistamos de longe nos provoca vertigens, tal se verificando especialmente com as crianças. O legislador, porém, terá a tarefa de corrigir esta perversão inerente a este julgamento pela supressão desse carácter obscuro, tentando, com esse intuito, persuadir as pessoas, por intermédio de certos hábitos e de determinados exercícios de raciocínio, particularmente acerca da circunstância de se encontrarem o justo e o injusto numa situação falaciosa devido a certos sombreados, que dão uma ilusão de perspectiva (663B-C).

Em outro momento do diálogo, a personagem é ainda mais assertiva ao aduzir que, quando alguém odeia aquilo que sabe ser belo e bom, ao mesmo tempo em que ama o que é injusto e mal, está-se diante da “mais crassa e a maior ignorância” (*he megiste amathia*). Ignorância que se dá pela discordância entre a dor e o prazer (*lupe te kai hedone*), de um lado, e a opinião racional (*ten kata logon doxan*), de outro (689A). A necessidade de se persuadir as pessoas de que “a vida do homem injusto não apenas é mais vergonhosa e lamentável, como também menos agradável do que a vida justa e santa” (663D) é tão significativa que inclui até mesmo o uso de mentiras úteis, sobre o que o Ateniense fala diretamente e sem qualquer embaraço, valendo-se do fato, concedido por Clínicas, de que a verdade “não parece fácil de ensinar” (663E). O uso da mentira (*pseudos*) em prol da verdade (*aletheia*), aposta-se, permite

que fábulas inverossímeis se tornem facilmente admitidas pelo povo – é o que se diz mencionando-se o exemplo da fábula de fundação de Tebas por Cadmo.⁸¹

Platão pretende, pois, que o legislador explore a falta de consistência dos discursos que receitam que uma vida injusta é mais agradável e feliz, nem que para isso tenha que se valer – ele também – de invencionices. A insistência na tese de que a vida agradável e feliz somente se concretiza com a prática da justiça representa o cerne da ética defendida na obra, e, portanto, deve ser transmitida por todos os meios retoricamente pertinentes, afetando, inclusive, a educação. Diz o Atenense, em passagem bastante categórica a esse respeito:

[...] o legislador pode fazer as almas jovens acreditar 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 (663E-664A).

A chave para uma educação adequada, então, encontra-se no uso de meios persuasivos para que se convençam as pessoas de que a vida boa – agradável e feliz – é a vida justa, a vida virtuosa. Tudo está orientado para se impor aos fios e nervos das paixões, de maneira que elas, as paixões, recaiam exatamente sobre aquilo que for estabelecido pela legislação racional. Com isso posto, pode-se contemplar adequadamente o alcance da redefinição de educação que aparece no início do segundo livro:

Defendo eu que, para as crianças, o prazer e a dor são as duas primeiras sensações características da sua idade; sendo, além disso, sob esta forma que conseqüentemente se originam na alma tanto a noção de virtude como a de vício. (Realmente, é uma oportunidade única poder o homem, ainda que já na velhice, formular de uma maneira tão inteligente opiniões sólidas e verdadeiras; atingindo a perfeição aquele que puder fazê-lo e usufruir os benefícios que daí poderão advir.) Entendo, portanto, por educação aquele primeiro momento em que a criança se encaminha para a virtude. Na circunstância de o prazer, a amizade, a dor e o ódio aí terem a sua origem – segundo aquele processo que habitualmente se verifica nas almas, mesmo antes que a razão possa despertar – e de, além disso, entrarem os sentimentos

⁸¹ Ao que se sabe, Cadmo, filho do príncipe da Fenícia, Agenor, foi enviado por seu pai em uma missão para retomar Europa, que havia sido sequestrada. Agenor havia proibido o retorno das crianças até que Europa fosse encontrada, mas Cadmo desistiu da busca e se estabeleceu na Trácia. Quando Telefassa, sua mãe, que o acompanhava, morreu, Cadmo foi ao oráculo de Delfos para indagar sobre sua irmã, no que o oráculo lhe disse para não se preocupar e para seguir uma vaca: fez isso até que o animal, em uma dada localidade, caiu de cansaço. Cadmo ordenou que seus companheiros buscassem água, mas a fonte era guardada por um dragão, que matou quase todos os enviados. Indignado, Cadmo matou o dragão e semeou seus dentes na terra, nascendo daí uma safra de soldados armados, que combateram até a morte. Quando somente cinco ainda restavam vivos, um deles, Equion, determinou que a luta fosse interrompida, oportunidade em que, então, fundou-se Tebas – naquela mesma região em que a vaca havia descansado (Ovídio, 2017, p. 200-210).

numa espécie de acordo com esse mesmo processo, sublinhando a circunstância de terem na verdade aqueles sido bem formados, devido à prática de hábitos apropriados, deverá certamente esse acordo corresponder à virtude total. Não obstante, aquela parte que nos enforma de modo a nos tornarmos aptos a fazer correcto uso tanto do prazer como da dor e que, além disso, nos faz odiar aquilo que é necessário seja odiado ou, então, nos faz amar aquilo que merece ser absolutamente amado – é o que a razão há de isolar e justamente denominar “educação” (653A-C).

Veja-se, então, que Platão subtrai qualquer perspectiva de sabedoria e de opinião verdadeira (*phronesis de kai aletheis doxas*) do universo das crianças: para elas, a via aberta, nessa altura da vida, é a via puramente estética da dor e do prazer (vale ressaltar que a passagem revela uma suspeita de que, mesmo na fase de maturidade, alguns homens se mantenham nesse patamar quanto às capacidades cognitivas). O método pedagógico a ser empregado para esse público, pois, consiste na adequada conformação dos hábitos, de modo que se tem nomeada como bem-educada, em sentido estrito, a pessoa que experimenta amor e prazer com aquilo que a lei descreve como sendo verdadeiro e virtuoso, e dor e ódio com aquilo que a lei descreve como sendo falso e vicioso – para isso, lembre-se, o Ateniense não descarta a eventual necessidade de recurso a mentiras. Já a virtude, nessa passagem, fica caracterizada, em distinção com a educação, como aquilo que alguns alcançam na maturidade, mais propriamente quando se chega a ter sabedoria ou, ao menos, opiniões verdadeiras.

Na prática, a educação consiste no exercício da ginástica para o benefício do corpo e da música para o benefício da alma (795D-795E). Quanto à música, a imperiosidade da consistência ética faz com que, na linha do que se viu acima, o Ateniense enfrente uma outra inversão importante do senso comum: “É fato que muita gente afirma que a verdadeira essência da música consiste na propriedade de proporcionar prazer à alma” (665D-E), anota-se. Isso não é necessariamente errado, defende-se, se o prazer a ser levado em conta não for o de qualquer pessoa, mas, sim, o dos “melhores homens, aqueles que gozam de sólida formação, sobretudo quando tanto apraz um cidadão ilustre que, pela sua virtude e educação, se distingue de todos os outros” (659A).⁸²

⁸² Aristóteles, na *Política*, diz: “Já que aceitamos a classificação das melodias feita por alguns filósofos, ou seja, melodias de efeito moral, de efeitos práticos e inspiradoras de entusiasmo, distribuindo as várias harmonias entre estas classes de melodias como sendo naturalmente afins a uma delas, diremos que o emprego da música não se limita a uma única espécie de utilidade, e que ao contrário, deve haver muitas. Com efeito, ela pode servir à educação e à catarse [...] e em terceiro lugar ela serve de diversão, atuando como relaxante de nossas tensões e aliviando-as. É evidente que devemos usar todas as harmonias, sem todavia emprega-las de maneira idêntica, e sim recorrendo às de efeito moral para fins educativos e às de efeitos práticos e inspiradoras de entusiasmo para audição quando executadas por outros. Esta predisposição a ser afetado pela música, tão intensa em certas pessoas, existe em todas elas, e só difere para menos ou para mais” (Aristóteles, 2021, p. 284-285, 1342A-B).

Partindo do exemplo de conformação egípcio, que só “de ouvir, causa admiração”, o Ateniense advoga por leis que proibam qualquer tipo de inovação e modificação na seara artística, protegendo-se, quanto à educação musical, as letras, melodias e ritmos originalmente fixados pelo legislador a partir do paradigma ético da *polis* (656C-657B). Imaginando um eventual concurso musical, então, o Ateniense afirma que, além de sabedoria, os jurados precisam ter coragem para contrariar a eventual popularidade dos artistas, ou seja, o “vozerio das multidões”, e para oporem-se frontalmente “aos que procuram divertir o público com espetáculos mal orientados e inconvenientes” (659B).

A educação, assim, traduz-se nesse “puxar e conduzir a criança para o que a lei denomina doutrina certa” (659D) tal qual definido pela razão, o que leva o Ateniense a uma preocupação fulcral para com a figura do poeta, que definitivamente precisa atender aos reclamos filosóficos do legislador: a formulação dos cantos e divertimentos não pode, de modo algum, seguir-se do gosto desregrado e instável das paixões. Assevera o Ateniense que “o legislador sensato convencerá o poeta a usar sua bela e recomendável linguagem, ou, no caso de não ser convencido, o obrigará a apresentar nos ritmos e harmonias de suas canções varões temperantes, destemidos e de todo em todo virtuosos” (660A).⁸³

Nesse sentido, Platão admite que a filosofia recorra a uma ferramenta de tipo musical – que, por excelência, como se viu, extrai sua força da competência de tocar os prazeres, ou seja, aquilo que é irracional no homem –, mas permanece atento para a melhora dos seus padrões, de maneira a ter sempre instaurada uma convergência desse mecanismo estético com o sistema de bens e da virtude – delineado, esse sim, pela razão pura do filósofo no exercício dialético que lhe permite conhecer a natureza. O novo nível de exigência entabulado, vimos, 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 bem.

Prosseguindo, no segundo livro, com a 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” (Brisson & Pradeau, 2012, p. 38). O coro (*te khoreia*) é um termo que designa a dança enquanto performance figurativa de uma música. A persuasão típica da dança e da música deve acometer toda a cidade e apontar para a prática da virtude integral, o que, especialmente para aqueles que estão na mais tenra idade, equivale simplesmente a controlar as dores e os prazeres a partir dos preceitos da lei.

⁸³ Já no *Protágoras* a personagem homônima, um sofista, adverte que a música é um instrumento importante para as almas das crianças “se habituem aos ritmos e às harmonias, a fim de que elas sejam dóceis e, uma vez bem ritmadas e harmonizadas, sejam benéficas em suas palavras e ações” (326B).

O primeiro coro é o das musas, integrado por crianças que tenham entre sete e quatorze anos, e sua atividade consiste em cantar que “no julgamento dos deuses [...] o género de vida mais agradável corresponde sempre àquele que é o melhor” (664B). Do segundo coro, patrocinado por Apolo, participam aqueles que têm até trinta anos, e sua exibição pretende inspirar uma força persuasiva nos cantos dos mais jovens (664C-D).

O terceiro coro, de Dioniso, é frequentado por cidadãos de trinta até sessenta anos (664D) e se inscreve, realmente, em um nível mais elevado de educação. Inclusive, logo que passa a explicitar seu propósito nessa divisão, o Ateniese percebe os seus interlocutores, particularmente Clíneas, bastante confusos sobre a proposta. A personagem constata, então, que, para se fazer entender, ou seja, para explicar adequadamente natureza do terceiro coro, é necessário abordar também os defeitos da poesia tradicional:

A questão reside na situação de preferirdes vos governar à maneira de um exército estacionado em campanha, absolutamente compatível com aquela maneira de viver daqueles que habitam as cidades. De acordo com isso, os vossos jovens soldados são mantidos como uma pequena manada de potros a pastar nos campos verdejantes. Quanto a vós, nenhum presta atenção àquele que lhe pertence, mas, logo o procura entre os companheiros, ainda que se rebele e mostre alguma resistência. Confia, depois, a sua guarda a um palafrenero particular e educa-o, então, recorrendo à ameaça de castigos ou ao engodo da recompensa. Por fim, esta educação assim ministrada deverá providenciar-lhe a capacidade almejada para se tornar bom soldado e administrador competente da comunidade política em que vive. Um jovem assim formado, conforme já dissemos no início desta discussão, será certamente o melhor guerreiro de todos aqueles que foram por Tirteu tão celebrados [...] (666E-667A).

As distinções deste último coro estão em que ele não se estabelece para a cidade reunida (667B) e, como o nome de seu patrocinador – Dioniso – sinaliza, nele se permite a embriaguez advinda do consumo de vinho (665D-E). Ora, a embriaguez, desde o primeiro livro, tem um encargo relevante nas *Leis*, sobretudo o de funcionar como uma espécie de treinamento para a virtude (Nussbaum, 2009, p. 190). Com efeito, para o coro de Dioniso, o vinho remedia a “decrepitude da velhice” (666B), abranda a alma dos jovens (671B-C), concedendo-lhes a fala livre⁸⁴, e também cumpre propósitos mais específicos, por exemplo, para mediar a admissão do cidadão no conselho noturno (961B) – a mais alta instituição jurídico-política da *polis*.⁸⁵ Esse notável coro, vale acrescentar, arroga-se a meta de formar as pessoas cujo conhecimento

⁸⁴ Friedrich Nietzsche percebe que “o vinho põe a descoberto os sentimentos mais secretos: os condutores do Estado ficam em condições de ver os corações” (Nietzsche, 2020, p. 101).

⁸⁵ Como explica Paulo Butti de Lima, os “banquetes servem como modelo para toda forma de comunidade. Deve haver uma ordem no silêncio e na fala, na bebida e nos cantos, contrariamente à desordem primitiva, ligada aos desatinos e aos gritos” (Lima, 2004, p. 100).

deve propiciar a definição dos próprios conteúdos da persuasão. No comentário de Paul Friedländer, que bem descreve a complexidade dessa tarefa:

“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 agree with the original and with each other, for they are imitating a unit (Friedländer, 1969, p. 406-407).

O funcionamento do coro de Dioniso representa o auge da articulação adequada da alma humana que os coros visam a proporcionar. O Ateniense relembra Clíneas e Megilo de que já se havia estabelecido que os jovens são “ardentes e naturalmente incapazes de manter o corpo ou a voz em repouso, apreciando, pelo contrário, gritar e mover-se continuamente aos saltos, tudo isso sem ordem alguma” (664E). Com a funcionalidade dos coros, pode-se estabelecer a ordem relativa à voz, chamada de harmonia, e a ordem relativa ao corpo, chamada de ritmo (*rythmos*) (665A). Na perspicaz leitura de André Laks, a dança que integra o coro é o emblema máximo, nas *Leis*, da mediação entre o racional e o irracional na marionete humana composta de múltiplos nervos, uma vez que, nessa atividade, “le conflit des tractions opposées est surmonté, du fait que le plaisir qu’on y prend, em tant que plaisir d’ordre, est un plaisir rationnel” (Laks, 2005, p. 47).⁸⁶

Em resumo, vimos até aqui que, para Platão, uma *paideia* orientada para a virtude depende da poesia (o que abrange, também, a dança e a música): trata-se de um meio jeitoso de tocar, com ordem e harmonia, aquilo que o homem tem de irracional, o prazer, e que, se racionalmente estabelecido, é suficiente para gerar nos indivíduos um encantamento que os faz percorrer sutilmente a estrada ética predefinida pela filosofia. Outrossim, tal poder encantatório convence os homens de que a vida virtuosa é também a mais feliz e prazeroso (Trabattoni, 2010, p. 289).

É forçoso, para Platão, de acordo com o que se viu, assumir que um governo que pretenda que todos sigam as leis e a virtude deve prever uma comunicação em dois registros: o dialético, que possibilita a intuição intelectual e o acesso à verdade sobre a ordem em questão,

⁸⁶ No mesmo sentido, no *Banquete*, a personagem de Erixímaco diz: “enquanto o agudo e o grave estiverem em discordância não há lugar para qualquer harmonia, dado que harmonia é consonância e esta, por sua vez, uma espécie de acordo. Ora, um acordo proveniente de partes que discordam e enquanto discordam é coisa que não pode haver! Como, por sua vez, toda a parte discordante que não chega a acordo é insusceptível de harmonização. E o mesmo vale para o ritmo, pois também ele se constitui a partir de elementos inicialmente discordantes – o rápido e o lento – que posteriormente chegaram a acordo” (187B).

mas também o opinativo. A tônica do modelo proposto nas *Leis*, já sugerida acima, passa pelo reconhecimento de que, embora a lei seja a materialização da razão, o funcionamento prático da *polis*, por assim dizer, não pode depender, de modo algum, do tipo de conhecimento e postura atribuídos ao filósofo-rei na *República*: a boa gestão das instâncias irracionais e a efetividade da opinião correta são o que mantêm o estado no prumo. Tanto é assim que, como se verá, o Ateniense, quando é o caso de explorar os discursos, mais do que se esforçar para demonstrar a correção argumentativa dos dispositivos legais, procura exortar a plateia por meio de alusões à experiência ancestral (ou seja, a um tipo de sabedoria que, supõe-se, já é detida pela massa e pelos interlocutores Clínius e Megilo).

Na *República*, Platão reconhece que a virtude atingível pela maioria não se relaciona diretamente com o conhecimento no sentido mais rigoroso do termo, dependendo, de outro modo, de uma compatibilização dos elementos mais baixos da alma com a opinião correta. E isso é conquistado pelo adequado manejo da música e da poesia, bem como pelo adequado treinamento físico – um tipo de virtude, pois, marcadamente diferente da virtude filosófica, mas também, é importante frisar, não completamente desprovido do *logos*. No mesmo passo, nas *Leis*, os guardiões da legislação, por exemplo, precisam de alguma porção de “racionalidade” para compreender a poesia e para aplicar as opiniões aprendidas no seu cotidiano. Nesses termos, para a massa de cidadãos (e mesmo para boa parte dos ocupantes de postos de poder da cidade), não há grandes diferenças entre o que consta na *República* e o que consta nas *Leis*. (merecendo destaque, como visto, a ênfase que a última confere aos banquetes com vinho e à música).

Tais noções de lei e de virtude afetam diretamente o tipo de persuasão que se deve esperar da educação e dos preâmbulos da legislação. A maior parte das medidas propostas pelo Ateniense visam a que os cidadãos tenham os tipos certos de opinião e de sentimento. Existe um sentido, contudo, em que a capacidade discursiva está sempre envolvida, como se viu: é preciso que todo e qualquer cidadão tenha o mínimo de competência para compreender os *logoi* opinativos a que são submetidos, para entender as leis e para aplicá-las nas suas vidas – quando do exame do *Fedro*, por exemplo, vimos que a condição para uma alma ser uma alma humana é ter tido ao menos uma experiência das formas, da realidade (a diferença que existe entre os homens consiste na divisão entre uma maioria que se esquece do que viu e uma minoria que tem reminiscência da verdade) (249E-250A). Acrescenta-se a isso o registro da necessidade de dedicação, pelo orador, ao conhecimento dos tipos de alma dos homens, o que permite a seleção da melhor estratégia discursiva para fins de persuasão para cada perfil de pessoa (252C-253C)

– os discursos formulados aos homens têm que fazer sentido para eles nos termos de suas experiências ordinárias.

Platão está ciente da mútua dependência existente entre as opiniões e os sentimentos: os desejos podem distorcer as opiniões, mas também ocorre de maus desejos serem fruto de opiniões erradas. Existe, então, reitere-se, um sentido em que a persuasão pela educação (e pelos preâmbulos) necessita do *logos*, assim como qualquer outro tipo de persuasão pelas palavras. Afinal de contas, seres totalmente carentes de razão podem até ser controlados e treinados, mas não são suscetíveis de persuasão pela linguagem.

De outra feita, ainda considerando que o sistema das *Leis* está fiado na opinião correta, que, na obra, frequentemente é identificada com a experiência dos mais velhos, não se coloca a exigência de que a educação e os preâmbulos apresentem a justificativa argumentativa completa das normas. Em vez disso, o legislador deve, por meio das palavras, atentar-se para qualquer possibilidade de criar nas almas destinatárias das leis as condições para que os desejos e sentimentos se harmonizem com a conduta declarada.

Não há dúvida de que é imaginável que alguns – uma minoria – possam chegar à opinião correta ou, até mesmo, eventualmente, à verdade no sentido rigoroso do termo, por meio de discussões filosóficas mais profundas, mas Platão sublinha o fato de que, para a maioria dos cidadãos, meios menos exigentes nesse sentido são mais apropriados. É por isso que se dá tanta atenção à música e aos coros (não só no segundo livro, mas em boa parte da obra).⁸⁷

É notável que, ao descrever os métodos de persuasão, o Ateniense utilize a palavra *epode*, que tem como significado “dizer de modo encantado ou mágico”, colocando-se aí a visão de que há um certo processo fantástico que influencia as pessoas sem conhecimento, o que sugere que qualquer medida que se pretenda adotar deve ser encarada como atrativa pelos cidadãos, seus destinatários. Suporta-se, até mesmo, vimos, uma conciliação entre mentira e verdade: essa pode terminar sendo promovida por meio de canções e histórias de ficção que envolvam mentiras – que, nesse contexto, pois, restam legitimadas.

Seja como for, é importante ter claro que esse tipo de mentira se encontra, por óbvio, já no nível da persuasão discursiva. É preciso considerar, para tanto, a existência de uma gradatividade da racionalidade da persuasão, por assim dizer. É esse o tipo de racionalidade – uma racionalidade parcial (e com diferentes graus de parcialidade, mais ou menos próximos de uma racionalidade total) – que Platão parece ter em mente no contexto do discurso político que, nas *Leis*, alcança seus propósitos por meio da educação e da legislação.

⁸⁷ O papel da música e da dança, bem como das demais artes a elas relacionadas, é discutido também em outros pontos do texto, como em 798C-802E, 812A-813A e 814D-816D.

As músicas que funcionam nos termos acima discutidos, é certo, não podem ser entendidas como um meio de persuasão estritamente racional. No entanto, na medida em que contribuem para o assentamento de opiniões verdadeiras, de um modo ou de outro relacionam-se, sim, ao conhecimento. De maneira mais precisa, o que se quer dizer é que, nesses casos, o conteúdo transmitido tem a chancela da filosofia, ainda que o meio ou veículo de sua transmissão seja, de outro lado, relacionado essencialmente ao prazer dos destinatários do discurso. É por meio desse tipo de educação que o uso da linguagem ética será o mesmo em toda a comunidade política: uma vez que o projeto prevê que o agradável e o justo não são considerados opostos por mais ninguém, o legislador pode começar com uma explicação mais detalhada da motivação das definições legais para a qual os preâmbulos são uma mídia privilegiada.

A persuasão, em suma, sobretudo ao se cotejar os diferentes tipos de coros, pode acontecer mediante diferentes métodos. Uma versão, que podemos designar de doutrinação, e funciona especialmente na educação infantil, viu-se acima, tem o objetivo de inculcar, pela via da sensibilidade, os princípios éticos compartilhados pela comunidade. Por tal via educativa, acontece de a pessoa desejar e desfrutar da experiência de tomar as decisões corretas, mesmo que não tenha recebido qualquer relato racional de suas preferências habituais e não tenha competência para julgar tais ações que pratica conforme o *logismos*.

Há outro tipo de coro, entretanto, que tem um objetivo um pouco mais alto, fazendo com que os cidadãos aceitem de bom grado determinado regulamento legal, promovendo o assentamento de opiniões verdadeiras. Notaremos, na sequência, o encaminhamento dessas nuances quando do exame dos expedientes do sistema educativo.

3.2. Sistema educativo

No livro VII, que tem muitas referências cruzadas com os livros I e II, o Ateniense apresenta, de modo detalhado, alguns expedientes educacionais, oferecendo soluções práticas a algumas das preocupações expostas no começo do diálogo. O debate se principia com o tema da educação na primeira infância (contemplando os dois ou três primeiros anos de vida), algo sobre o que, diz-se, “é absolutamente impossível” não falar quando se está diante do nascimento dos filhos (788A). Às mulheres grávidas é aconselhado que façam longos passeios, o que pode beneficiar o nascituro pelo movimento (789E) – supõe-se, aqui, que um corpo estimulado pela agitação consegue, com maior sucesso, responder aos movimentos externos e internos que perfazem a existência humana. A ênfase no movimento retorna com a referência à dança e à

música que aparece na descrição do cuidado que deve ser dispensado às crianças recém-nascidas:

É que, no momento em que as mães se dedicam a adormecer os seus filhos, eles que têm um sono difícil, não será repouso o que elas lhes facultam mas, antes, movimento, ao embalá-los nos seus braços continuamente; e, em vez de silêncio, entoam uma melopeia. Podemos dizer com toda a exatidão que elas como que encantam seus filhos, à maneira de um balancear de bacantes frenéticas, quando recorrem ao movimento que estabelece a união entre a dança e o canto (790D-E).

De todo modo, de novo contrariando o senso comum, em uma lição mais geral, defende-se que a vida correta “não deve seguir o caminho dos prazeres nem evitar de maneira absoluta o sofrimento: deve, antes, visar alcançar o meio termo” (792C-D), o que em especial se aplica às grávidas, que devem superar a condição de gestante “com um humor sereno, dócil e gentil” (792E).

Uma segunda etapa etária do sistema educativo envolve as crianças de três a seis anos, em relação a quem o cumprimento estrito das regras se revela importante (devendo ser afastadas da moleza e corrigidas em sua postura, se for o caso) e cuja característica mais marcante é a de terem uma alma com “necessidade de se divertir” (793E). Já nesse momento, defende o Ateniense, meninas e meninos devem ser instruídos separadamente, com divisão de sexos, ainda que explorem os mesmos assuntos, quais sejam, por exemplo, a equitação e o manuseio de armas (794C-D).

Para tratar de como se deve lidar com a educação a partir dos seis anos, o Ateniense retoma temas tradicionais da educação grega, que envolvia treinamento musical e ginástica⁸⁸ – sendo preciso esclarecer que a música contempla todas as disciplinas das musas, tais como a

⁸⁸ Diz a personagem de Platão: “A boa educação se revela na capacidade de proporcionar ao corpo e à alma toda a beleza e excelências possíveis: eis um princípio que se me afigura muito bem fundamentado” (788A). No mesmo sentido: “Na prática, o fim da educação é duplo, por assim dizer: ginástica para o corpo e música para o benefício da alma” (795D). Sobre a educação física ou ginástica, esta tem duas metas: o desenvolvimento de bons traços de caráter e o treinamento militar – esse último aspecto determina, inclusive, os esportes praticados, sendo que as competições armadas são enfatizadas (833E-834A). Se é bastante evidente que a educação física prepara os cidadãos para as demandas militares, não é tão simples enxergar como isso contribui para o caráter de alguém. Mas, para Platão, existem ao menos duas maneiras pelas quais o movimento físico afeta o caráter de uma pessoa. Primeiramente, o Ateniense argumenta que o movimento físico afeta diretamente as emoções da pessoa. Assim é que se defende, como se viu, que os bebês devem ser movidos constantemente para que seus medos e suas ansiedades em excesso sejam eliminados (789B-791D). Ademais, uma quantidade moderada de sofrimento físico é necessária para que as crianças desenvolvam a virtude, já que, se luxo demais torna as pessoas mimadas e sem moderação, muitas adversidades também não fazem bem (791D-794A). Em segundo lugar, o Ateniense afirma que os humanos assumem as características das coisas que imitam: os dançarinos se tornarão graciosos e corajosos imitando movimentos graciosos e corajosos, enquanto se tornarão o oposto imitando o oposto (814E-816E).

matemática, a poesia e a música em sentido estrito. É nesse momento que o Ateniense introduz uma comparação bastante conservadora da educação com a noção de jogo:

Declaro que, em todas as cidades, os jogos têm sido universalmente ignorados quanto à sua importância primordial para toda a legislação; para além de serem causa de estabilidade ou de caducidade das leis já existentes. Na verdade, se eles são bem regulamentados, de tal modo que as pessoas da mesma idade tendem sempre a jogar os mesmos jogos, segundo os mesmos princípios e da mesma maneira, deliciando-se com os mesmos divertimentos; deixam, por outro lado, aos costumes que assistem os negócios a possibilidade de poder perdurar com toda a tranquilidade. Se, pelo contrário, os jogos são alvo de mudança e de inovação, se são habitualmente objeto de constantes alterações, se, além disso, as coisas em que os jovens encontram maior prazer nunca são as mesmas; se, ainda, o decoro ou a indecência respeitantes à sua manutenção corporal, bem como os elementos acessórios que lhes dão a aparência, são constantemente colocados em causa por eles [...] não poderá existir maior flagelo a atingir a cidade. [...] levando mesmo ao menosprezo de tudo aquilo que é antigo e a estimular apenas o que é novo (797A-C).⁸⁹

A cidade deve ter cuidado com a alteração das formas estabelecidas nos jogos das crianças, pois a mudança, no limite, é um risco para a ordem do todo. No mesmo sentido, na *República*, Platão igualmente aposta na fossilização da ginástica e da música, alertando para que em nenhum lugar “mudam-se os modos da música sem mudança nas leis mais importantes da cidade” (424C), já que as novidades em tal seara, por vezes encaradas como “uma brincadeira em que não há mal algum”, encaminham “facilmente o desrespeito à lei”, que se insinua “sem que se perceba” (424D). E, nas *Leis*, o Ateniense dispara, também preocupado com as implicações éticas das variações:

[...] os ritmos, bem como tudo aquilo que dimana das Musas, são, de uma maneira geral, imitações do modo de ser dos homens, sejam eles os melhores ou os piores [...] Nesse caso, declararemos nós que será necessário se recorrer a todos os meios possíveis a fim de se evitar que as nossas crianças venham a desejar imitar novos modelos nas suas danças e melodias; e ainda evitar que alguém o faça ao propor-lhes o usufruto dos mais variados tipos de prazer (798D-E).

Ainda no livro II, Platão tece um elogio ao Egito antigo, que por meio de esculturas e pinturas de milhares de anos (que seguem sendo sempre belas e exatamente as mesmas), teve êxito em fixar a verdade nesse assunto das formas e melodias (656D-E). E, no livro VII, reputando os egípcios como possuidores da arte mais refinada justamente por cumprirem o

⁸⁹ Homero, na *Odisseia*, nesse mesmo sentido, relata que: “Fêmio não é pior por referir-se à dor / de argivos: o homem mais aplaude o poema inédito / ressoando em seu ouvido” (Homero, 2013, p. 22, I.350-355).

requisito de identidade (799A), defende o Ateniense “deverem os hinos tornar-se leis entre nós” (799E), devendo qualquer tipo de transgressão receber a proporcional punição (800A).

No que concerne aos responsáveis pela composição das músicas, os poetas, fica estabelecido que são incapazes “de qualquer discernimento tanto acerca das coisas boas como acerca das más” (801B), e que, por isso, jamais se pode permitir que deem “a conhecer os seus poemas a um cidadão privado antes de os ter mostrado aos juízes, para isso designados pelos guardiães das leis, tendo aqueles de ser analisados e aprovados por estes” (801D).

Ademais, as *Leis* confiam a autoridades supervisoras a serem selecionadas entre indivíduos com cinquenta anos ou mais o dever de apreciar a grande quantidade de cânticos e danças já existentes, de modo a identificar os que se adaptam e são benéficos à cidade, impondo-se a rejeição dos demais. Alternativamente, pode-se recorrer ao talento de poetas e músicos para reformar o material que seja reputado de inadequado, desde que estes sempre atuem sob a vigilância e o filtro do juiz designado pela cidade (802A-C) – isso, claro, justifica-se pelo aludido contexto de preocupações com as novidades, uma vez que a música está associada a uma possibilidade de sentir prazer (802C-D).⁹⁰

Como o sistema educacional de Platão também lida com a divisão dos sexos, buscase encontrar estilos diferentes de música, adaptados “às harmonias e aos ritmos” (802E) típicos de homens ou de mulheres. Por outro lado, devem ser atribuídos os mesmos deveres a ambos, de modo que seu regime de vida deve ser próximo (805D-807D). Retomando a analogia da vida com os jogos e, especificamente, a imagem do homem como marionete dos deuses, o Ateniense diz que se deve “viver na companhia dos jogos, jogando-os à maneira de sacrifícios, ao modo dos cânticos e das danças, para nos tornarmos capazes de ganhar o favor dos deuses e podermos enfrentar os ataques dos nossos inimigos, conseguindo vencê-los no combate” (803E).

É interessante refletir a respeito da seguinte afirmação de Platão: o nosso grande infortúnio, como seres humanos, reside em termos de levar a sério algo que não merece tal tratamento, a saber, nós mesmos (803B). A rigor, diz-se desde o livro I, “o homem não passa de um jogo na mão do deus” (803C); é como alguém que “passa a vida brincando e ironizando pessoas” (216E), aliás, que Sócrates é pintado por Alcibiades no *Banquete*. Seja como for, a

⁹⁰ No livro III, o Ateniense já havia apontado para a problemática relação entre os magistrados e os poetas: “Por conseguinte, com o decorrer do tempo, a autoridade que julgava os delitos em matéria de música passou a ser ilicitamente reclamada pelos próprios compositores; ainda que possuíssem um temperamento criador, nada sabiam, todavia, acerca da justiça ou daqueles direitos conferidos pela Musa. Naquele êxtase frenético que os tomava, superando o prazer totalmente a razão, misturaram eles trenos e hinos, *péans* e ditirambos, executando com cítara as cambiantes e as tonalidades próprias da flauta, confundindo um tipo de música com outro; sem que necessariamente o desejassem, tiveram pouca inteligência de invectivar a música com a calúnia de já não existir qualquer critério musical aceitável, sendo o prazer do amador desta arte, independentemente do seu carácter nobre ou pusilânime, a forma mais correcta de julgar” (700D-E).

aparentemente ambígua resignação do Ateniense, que, no fim das contas, reconhece que é necessário levar a sério algo que se sabe não ser digno disso, representa, também, uma aceitação da inevitável condição política da humanidade.⁹¹ Retomando uma vez mais a discussão antropológica, diz-se, sobre os homens, que somos simples e pequenas marionetes do divino, e que a nós só está disponível uma pequena “parcela da verdade ora aqui, ora ali” (804B).

Quando Megilo protesta no sentido de que tais preleções estão condenando o homem às maiores baixezas, o Ateniense se recompõe e retoma o infortunado propósito de levar a sério o que não merece (de que se havia imbuído), o que faz alegando que disse o que disse por ter posto “os olhos fixos no próprio deus, com o espírito que dele dimana [...]. Todavia, se for do teu agrado, que possamos concluir de maneira preliminar que a raça humana não será totalmente destituída de valor, merecendo todo o nosso cuidado” (804B-C). Na leitura de Leo Strauss:

We recall that the goal of education is the perfect human being (653A9). But if there is no perfect human being, if no human being is simply wise but in the best case a lover of wisdom (*philosophos*), one cannot help looking away toward the simply wise being, the god. The dissension between Megillos and the Athenian is the dissension between the political man who necessarily takes the human things very seriously, and the philosopher. It was with a view to Megillos and the many like him that the Athenian had left the true end of man in the ambiguity pointed out above (Strauss, 1992, p. 106).

O currículo da educação, para além do que se falou sobre os coros, compreende a ginástica, a preparação para a guerra, as letras, a lira, o cálculo⁹², a economia doméstica, a administração da cidade e a astronomia, entre outros elementos (809B-D). A respeito da difícil tarefa de se ensinar a leitura e a escrita, o Ateniense exprime uma certa rejeição em relação às “composições que não se integram propriamente na música” (810B), por carecerem de harmonia e ritmo, ecoando, em alguma medida, a crítica platônica à escrita levada a termo no *Fedro* (274B-278B). Fora do âmbito dessa crítica está a épica, à qual alguns elogios são reservados, e cujo estudo deve ser profundo a ponto de se saber de cor as obras dos poetas importantes (810E-811A).

⁹¹ Se isso é assim, em alguma medida, tem-se uma correspondência, nesse momento do texto, àquilo que, na *República*, representa a descida do filósofo à caverna depois de contemplar a ideia do bem, mesmo passando a ansiar “por viver lá no alto” (517D).

⁹² É interessante notar que, nas *Leis*, todos os cidadãos devem aprender matemática básica. Na *República*, Platão diz que é por meio da matemática que aprendemos as propriedades insensíveis, que são o objeto do pensamento filosófico (522C-540B), ficando tal matéria reservada para os cidadãos naturalmente habilitados para tanto. Isso sugere algo importante: que, em algum nível, todos os cidadãos da *politeia* das *Leis* têm alguma possibilidade institucional de acessar a filosofia.

Depois disso, volta-se para o ensino da música, que ocupa três anos, o que se considera, nesse contexto, algo muito abreviado. A seleção de melodias adequadas, que devem ser acompanhadas pela cítara, é delegada aos membros do coro de Dioniso, que, por terem o conhecimento da composição das harmonias e do ritmo, sabem “discernir, em especial naquelas imitações que suscitam as emoções da alma, qual é a boa imitação e, por outro lado, qual é a má” (812C) – do ponto de vista técnico, isso se possibilita pelo aprendizado da multiplicação “de cada nota, com as cordas a imitar a sua própria melodia” (812D).

Na sequência, em uma discussão suplementar sobre a dança e a ginástica, Platão desenvolve uma distinção entre um campo da dança chamado de nobre e outro designado de frívolo. Esse último sinaliza uma preocupação grande do filósofo com o comando desregrado dos prazeres, nos seguintes termos:

Toda a dança báquica, assim como outros tipos de danças afins, ou mesmo aquelas próprias das Ninfas, dos Pãs, dos Silenos e dos Sátiros, expressam-se por intermédio de mimos, conforme a própria palavra o diz. Enquanto a executam, as pessoas encontram-se num estado de embriaguez, a celebrar todo o género de purificação ou de iniciação. Além do mais, este tipo de dança não é fácil de se definir, já que, quando se deseja fazê-lo, não pertence ao género da dança pacífica nem ao género da dança guerreira. Por conseguinte, a maneira mais correta de a definir, segundo julgo, seria colocá-la à parte tanto no domínio da dança guerreira como no da pacífica, devendo acrescentar-se tal constituir um tipo de dança que não convém aos cidadãos (815C-D).

De mais a mais, conforme fica indicado na passagem acima, recomendáveis são tanto a boa dança guerreira, como a boa dança pacífica. A primeira, também chamada de pírrica, imita os diversos movimentos de ataque e de defesa em uma batalha, sendo correta e legítima “precisamente na instância de – pela imitação dos corpos belos e das almas belas – poder concretizar-se naquele momento em que o conjunto dos membros do corpo adquire uma retidão geral de linhas” (815A-B). A última expressa os “movimentos próprios de uma alma temperada, no seio da prosperidade e dos prazeres moderados, tomando neste caso o nome de dança pacífica em virtude desta natureza peculiar” (814E).

Em geral, então, a dança e a poesia devem exprimir principalmente imagens e sons que forneçam lições éticas positivas, o que se concebe a partir da premissa de que os indivíduos desenvolvem, por um procedimento mimético, as características das pessoas que observam. Assim, se virem pessoas más indo bem ou agindo covardemente, restam mais inclinados a se tornarem covardes e maus. Por isso, a arte e o entretenimento na cidade devem ser tais que ensejem prazer pelas coisas boas e belas e sofrimento pelas coisas feias e ruins. A exceção fica por conta da comédia, que reflete as lições acerca da embriaguez e é permitida desde que seja

apresentada por escravos ou estrangeiros; só se pode aprender a resistir a um comportamento vergonhoso, sem fraqueza, se se tiver alguma exposição a ele (Lima, 2004, p. 73-74). Em uma cidade que, como veremos daqui a pouco, pauta-se tanto na seriedade da tragédia, a comédia é necessária, mesmo que por um motivo negativo: de fato, não se pode imaginar que exista um homem dotado de discernimento que só conheça aquilo que é sério, sem saber igualmente identificar aquilo que é ridículo (816D-E).

O prosseguimento do diálogo traz alguns complementos importantes a respeito da visão platônica da cena cômica. Tendo, no contexto do livro XI, introduzido penalidades para abuso pessoal de todo tipo em público (934E-935C), o Ateniense examina as diferentes maneiras pelas quais as pessoas podem ser ridicularizadas, afirmando que a zombaria deve ser julgada como abuso proibido se for feita a sério e não como diversão, o que o encaminha, mais essa vez, à questão da comédia: “o humor dos cômicos, sempre pronto a lançar as pessoas no ridículo, será que haveremos nós de o tolerar, se realmente estes mesmos o fazem sem cólera alguma, ao pretender (e que é, aliás, sua finalidade!) envolver todos os cidadãos numa comédia?” (935D).⁹³

A poesia trágica, por seu turno, é vista como a mais autêntica, bela e excelente – eles próprios, os legisladores do diálogo, diz o Ateniense, reconhecem-se como autores de uma tragédia (o que nos faz lembrar do infortúnio de ter que levar a vida humana a sério, discutido acima).⁹⁴ Por isso, os poetas profissionais propriamente ditos são encarados como algo redundantes na *polis*, e de todo modo não devem nela ingressar antes de terem os magistrados julgado suas composições, para que não haja contradição entre as disposições da virtude e o que verbalizam atores com suas vozes treinadas, que podem seduzir todos os cidadãos pelo prazer de suas performances (817A-E).

⁹³ Deve-se considerar que a pergunta de Platão é um tanto anacrônica, uma vez que ele havia, indubitavelmente, testemunhado os excessos de abuso pessoal, por exemplo, na imagem difamatória e insultuosa de Sócrates desenhada por Aristófanes nas *Nuvens* (Aristófanes, 1995). Tanto é assim que, na *Apologia de Sócrates*, o filósofo diz: “isto mesmo pudestes vós ver na comédia de Aristófanes: um certo Sócrates, transportado através da cena, a dizer que andava pelo ar e a proferir muitas outras inépcias, de que eu não entendo nem muito nem pouco” (19C). Com efeito, nas *Leis* todo tipo de ridicularização dirigida aos cidadãos pela comédia, pela poesia jâmbica ou lírica vem acompanhada de penalidades drásticas: “Que nenhum autor de comédias, de poesia jâmbica ou lírica, careça de completa licença quanto às palavras que emprega e quanto aos gestos, com cólera ou sem ela, com o fim de pôr a ridículo um cidadão; que, por outro lado, aquele que procede à revelia da lei seja, no próprio dia em que é detido, expulso do país pelos fiscais, sob pena de ter de pagar três minas de multa” (935E-936A).

⁹⁴ Na interpretação de David Roochnik: “Presumably the very ‘myth’ (812A) of the laws that the Athenian has been reciting is the truest tragedy because it is generated precisely by the recognition that we must treat our humanity with a ‘certain’, less-than-greatest, seriousness. Although we are equipped with reason and so, at our optimal state, we can theorize about matters divine, because we have bodies and so need to eat and sleep, because we must live in cities and our time on earth is short, we can never do this continually, fully, or even adequately. Hence, we must act as if human life, in all of its petty detail, is meaningful and beautiful, when, as one who looks away to the divine understands, it might not be. The Athenian recommends that we impose this recognition upon ourselves” (Roochnik, 2013, p. 148).

Um outro momento importante, já na parte final do livro VII, elabora considerações a respeito da astronomia e da matemática (aritmética e cálculos). Para o cidadão comum, indicou-se acima, elementos preliminares dessas ciências são abertos e tidos como necessários. Mas os graus mais elevados desses assuntos são reservados à educação de uma elite, já que, para a maioria, “a circunstância de se ignorar os elementos, que podemos considerar fundamentais, destas ciências convergirá, com toda a certeza, num erro vergonhoso, ainda que não seja tarefa fácil procurar aplicar o rigor em todas as coisas” (818A-B), o que também não é visto como inteiramente possível para todos. As preliminares necessárias e universais são as que correspondem a elementos da teoria dos números, o que significa que todos devem saber contar, entender a diferença entre números pares e ímpares e algumas relações de grandezas incomensuráveis (819E-820D).

Em uma notória passagem do *Mênon* (82A-85B), um escravo, guiado pelas questões de Sócrates, tenta encontrar o valor do lado de um quadrado que tem o dobro da superfície de um dado quadrado. Eventualmente, ele reconhece que a diagonal do quadrado dado é o lado do quadrado em questão, e que essa diagonal é a raiz quadrada de duas vezes a área do quadrado dado. Assim, vê-se como incomensurável o lado do quadrado dado (devido às limitações da aritmética grega, essa diagonal só poderia ser encontrada por uma demonstração geométrica). Ao lidar com o mesmo problema nas *Leis*, o Ateniense se contenta com algumas orientações mais gerais. O mesmo vale para as preliminares à educação em astronomia, sobre o que é explicado apenas que temos que distinguir as órbitas aparentes do sol, da lua e dos outros planetas no hemisfério celeste de seus cursos reais no espaço, sendo uns dotados de trilha fixa e outros errantes (821B-822C).

Por fim, vale anotar que, em que pese a maior parte do livro XII seja ocupada pela legislação, há, em sua parte final, o reaparecimento do tema da educação. Esse é o momento da obra em que se detalha a instalação do assim chamado conselho noturno, cuja função é a fiscalização suprema das leis e do governo da cidade (964E-965A). Há diversidade na composição da instituição quanto à faixa etária de seus componentes, que são tanto pessoas velhas, como jovens por eles selecionados (961A-B). Sobretudo, os membros desse conselho que inicia suas sessões “no alvorecer do dia, sendo esta a ocasião em que cada um mais facilmente poderá ter o suficiente tempo livre dos afazeres pessoais ou da comunidade” (961B) devem ter a marca da virtude total (*pasan areten ekhein*), sendo sua escolha justificada na “eminência dos seus dotes naturais e [...] acuidade cintilante de suas almas” (964E).

Aborda-se essa instituição porque é justamente para tais homens que se reserva o mais elevado nível de educação: primeiro a ascensão dialética da pluralidade à unidade

(especialmente das quatro virtudes cardeais ao princípio condutor, o *nous*); depois a doutrina da preexistência da alma do mundo, que move tudo; e, finalmente, a ordem do movimento das estrelas sob o controle da razão. As três ciências matemáticas (aritmética, geometria e astronomia), às quais a teoria musical está ligada, são as que processam esse grau diferenciado de compreensão (965B-968B).

4. Retórica na legislação

4.1. O *nomos* e sua efetividade no *Críton*⁹⁵

O que é a lei (*nomos*)? Em que pese à sua rica polissemia na Grécia antiga, esse vocábulo, acompanhado de seus cognatos, tem como mote central a noção de prescritividade (em oposição à noção de descritividade). Isso implica, basicamente, que, havendo *nomos*, tem-se em vista alguma conduta que deve – ou que não deve – ser praticada (Kerferd, 1981, p. 111).⁹⁶

Esse sentido elementar da palavra ocorre de maneira clara, por exemplo, já na *Apologia de Sócrates*, de Platão, quando Sócrates, após asseverar que não se prestaria a “modelar frases como um rapaz” (17C) perante os jurados, rejeitando ser alguém dotado de “hábil eloquência” (17B), capaz de discursos com “verbos e nomes elegantemente associados” (17C), propõe-se, de todo modo, a “obedecer à lei e realizar a minha defesa” (19B).

Ainda no campo dos diálogos de juventude de Platão, interessa, para iniciar a discussão sobre o *nomos*, examinar o *Críton*, texto que narra a conversa havida entre Sócrates e seu mais antigo amigo homônimo, na prisão, após a condenação à morte do filósofo pelo tribunal dos heliastas. Do ponto de vista cênico, se, na *Apologia de Sócrates*, o que se tem é uma defesa pública feita por Sócrates à luz do dia, em Atenas, o *Críton* retrata uma conversa estritamente privada, quando começa “a raiar a madrugada” (43A), ou seja, com alguma escuridão persistente.

O diálogo apresenta uma abordagem relevante do fenômeno da lei, particularmente no que concerne à sua efetividade, temática central que perpassa todo o *corpus* platônico e chega às *Leis*. Na ocasião em questão, Críton sugere que Sócrates busque a subtração da aplicação da pena, indicando que sua fuga teria sido de antemão articulada junto à autoridade que o guardava (43A). Em contraposição, Sócrates sinaliza, nos termos expostos a seguir, que o cumprimento do *nomos* é incontornável.

A personagem inicia seu discurso argumentando que, independentemente das circunstâncias – e aqui vale ressaltar que suas palavras mostram que não se encara a morte

⁹⁵ As citações do texto do *Críton* utilizadas neste trabalho são extraídas da tradução feita por Manuel de Oliveira Pulquério, publicada pela Edições 70, de Lisboa.

⁹⁶ G. B. Kerferd detalha que o verbo *nomizo*, tradicionalmente entendido como “penso que”, deve ser entendido como significando “eu aceito” ou “eu aprovo” (que tal ou qual ordem seja assim); *nomizetai* pode ser entendido como significando “isso é aceito como certo”, enquanto que *nemetai* significa “é atribuído como a porção certa”; e *Nemesis*, por fim, significa a atribuição das porções certas ou, em alguns casos, a correção de uma equivocada atribuição de porções (Kerferd, 1981, p. 111-112).

iminente como algo assustador ou ruim (43B) –, é preciso examinar a proposta em si de negar efetividade ao *nomos* seguindo o seu método filosófico próprio, “visto que eu fui sempre, e não apenas agora, de molde a não me deixar convencer por outro argumento que não seja aquele que a minha razão considere o melhor” (46B). Assim, coloca-se o problema sobre se o conceito de lei inclui uma obrigação absoluta de respeito ou se é aceitável, por exemplo, evitar a aplicação das disposições que sejam tidas como injustas.

Para enfrentar o assunto, depois de enfatizar que “não temos que nos incomodar muito com o que dirá de nós a multidão, mas sim com o que dirá aquele que é entendido no justo e no injusto, a ele só atendendo e à própria verdade” (48A), Sócrates imagina um debate entre ele mesmo, de um lado, e as leis e o estado, de outro, e projeta o que a voz de tais instituições públicas diria em face de uma eventual intenção ou tendência de desobediência:

Diz-nos, Sócrates, que tencionas fazer? Essa acção que empreendes pode ter outro fim que não seja destruir-nos, a nós, as Leis, e a todo o Estado, na medida das tuas possibilidades? Ou parece-te possível que um Estado subsista e não seja derrubado, quando as decisões dos tribunais não têm força e se veem desrespeitadas e abolidas por simples particulares? (50A-B).

Destaque-se que, no *Crítion*, parte-se da admissão não tematizada que a decisão condenatória de Sócrates é, do ponto de vista do conteúdo, injusta.⁹⁷ Seja como for, o filósofo insiste que se recusar a se submeter à pena constituiria uma violação ao *nomos* ainda mais grave do que aquela por trás da imposição de sua morte, por meio da ingestão de cicuta, a mando da *polis*. Como coloca Leo Strauss, na discussão vislumbrada por Sócrates, as leis da cidade propõem também que a relação entre um cidadão e sua pátria, mediada pela legislação, compara-se à relação entre um filho e seus pais, ou seja: “a relation not based on agreement or compact. 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” (Strauss, 1986, p. 62).

A bem dizer, a fundamentação de tal vínculo de obediência estrita às leis é ainda mais profunda se se considerar que Sócrates poderia ter deixado a cidade de Atenas a qualquer

⁹⁷ Vale registrar que, se se seguir o entendimento de Allan Bloom, de fato o *Crítion* pode apenas – estrategicamente, sem aprofundar a matéria – pressupor a injustiça da condenação de Sócrates. Isso porque, para o autor, a *Apologia de Sócrates* de Platão não é suficiente, do ponto de vista filosófico, para elaborar a reação apropriada em face das incriminações formuladas contra Sócrates. Diz ele: “The *Republic* is the true *Apology* of Socrates, for only in the *Republic* does he give an adequate treatment of the theme which was forced on him by Athens’ accusation against him. That theme is the relationship of the philosopher to the political community” (Bloom, 1991, p. 307). Para Leo Strauss, na *Apologia de Sócrates*: “Socrates makes it clear that ‘you’ – the whole jury, all Athenians – are prejudiced against him and thus indicates that his case is well-nigh hopeless. He defends himself against the charge of impiety before a jury that is convinced of his impiety” (Strauss, 1986, p. 39).

momento durante sua existência (inclusive, por exemplo, em virtude de discordância com relação às suas leis), mas optou por não o fazer (e, com isso, optou por viver esse relacionamento assemelhado ao relacionamento existente entre um filho e seus pais). Bem ao contrário, em verdade, o filósofo desfrutou de todas as maneiras dos benefícios do tipo de vida que as instituições e normas locais asseguraram para ele e para sua família. Furtar-se ao cumprimento do quanto é devido segundo as leis, diante disso, equivaleria a proceder como “o escravo mais vil, tentando fugir apesar dos nossos acordos e do compromisso que assumiste conosco de viver como um cidadão” (52D).

O que importa, aqui, não é apenas a tese de que os cidadãos são obrigados a respeitar as leis mesmo quando se cogita haver confronto entre estas e seus interesses pessoais⁹⁸, mas também a razão pela qual Sócrates entende tal dever como inexorável: a submissão às leis é uma condição de possibilidade de existência da *polis*. Dito de outro modo, só há cidade na medida em que seus membros observam estritamente suas leis. É por isso que Sócrates assume que, se buscasse a evasão, não poderia refutar a responsabilidade, de algum modo, por contribuir com a consequente degradação de Atenas.

Em suma, então, algumas conjecturas a respeito das leis derivam do *Crítion*: em primeiro lugar, a de que as leis estruturam uma associação de caráter formal, a *polis*, já que constituída essencialmente pela subscrição dos cidadãos a um conjunto comum de regras. Depois, a da vinculação mesma de uma associação desse tipo às leis – pessoas de diferentes famílias e tribos têm como ponto de conexão, para a fundação e persistência da *polis*, precisamente a adesão aos mesmos *nomoi*.

O derradeiro aspecto, importante para a discussão a seguir, passa pelo reconhecimento de que as leis são inseparáveis de uma obrigação estrita de sua observância, não havendo, para tanto, que se discutir as consequências – em qualquer nível (pessoal ou público) – dessa atitude. Embora a *polis* seja uma associação da qual as pessoas podem voluntariamente optar por sair, a decisão pela permanência impõe, para o cidadão, a aceitação incondicionada da legislação vigente. O discurso de Sócrates, no *Crítion*, identifica o descumpridor das leis da cidade com um escravo vil, que foge dos seus compromissos.⁹⁹ A

⁹⁸ No contexto do diálogo imaginado entre Sócrates e as leis e o estado, as instituições clamam: “Obedece-nos, pois, Sócrates, a nós que te criámos, e não prezes os teus filhos, a tua vida, ou o que quer que seja, mais do que a justiça” (54B).

⁹⁹ Na leitura de Frédéric Gros, ao “pé da letra, a argumentação é moralizadora, chega a irritar por seu tom sentencioso. É como se Sócrates perdesse qualquer carga transgressiva, esquecesse seu poder de provocação e nos pedisse amavelmente para seguir seu exemplo: vamos, obedeçam; mesmo que estejam pressionados por uma condenação injusta, não se revoltam! Se for preciso obedecer quando estamos condenados injustamente à morte, *a fortiori* obedeceremos ao resto. Quero, porém, ir além dessa impressão primeira e, seguindo as proposições de Arendt ou de Merleau-Ponty, ver o que permanece subversivo nessa recusa. De que se trata? Há essa ideia, já

adjetivação é importante porque, como já se viu, nas *Leis* a metáfora da escravidão reaparece, mas com sua possível face positiva enfatizada: o escravo, em sua conduta regular, é alguém que obedece, que não foge dos seus compromissos – e essa mesma atitude elogiável é que um cidadão deve ter no que diz respeito à legislação de sua *polis*.

Por suposto, estabelecer que as leis precisam ser estritamente cumpridas por todos não implica ignorar que sua aplicação, pelos homens, pode acarretar, eventualmente, algumas injustiças. Platão assume essa última proposição ao final do *Crítion*, quando delimita claramente uma diferença entre as leis em si e os problemas relacionados aos responsáveis pela sua execução: “Se deixares esta vida agora, morrerás vítima de uma injustiça, praticada não por nós, as Leis, mas pelos homens” (54C).

Identificado no *Crítion* o problema central do platonismo quanto às normas – o problema da efetividade –, temos o ensejo para retomar a discussão das *Leis* (que é, como o seu título sugere, o diálogo de Platão em que o assunto é mais fartamente abordado). O *Crítion* nos conduziu a uma posição importante, mas talvez algo que mereça destaque, nesse enfrentamento final do diálogo, seja o que nele não está dito expressamente, e que, de todo modo, pode-se verificar na cena: Crítion profere, a rigor, alguns discursos na obra, todos eles logo em seu início (44B-46A) – isso enquanto tenta convencer seu amigo a fugir, o que faz aludindo ao fato de haver dinheiro e local à disposição do filósofo, seja para promover a fuga, seja para seu acolhimento posterior, e, principalmente, referindo-se à situação de débito em que ficaria ele próprio, Sócrates, ao se recusar a fugir, perante seus amigos e sua família, notadamente seus filhos.

Após tais intervenções e depois de Sócrates tomar a palavra para examinar o assunto, o que se vê é um Crítion em aporia, mais resignado e taciturno – que, como é comum ocorrer com outras personagens nos diálogos platônicos, tem o papel de um figurante, que simplesmente assente com o que Sócrates diz – do que exatamente convencido e satisfeito com o resultado da conversa.¹⁰⁰ Afinal, sua defesa inicial da evasão para se evitar a morte não transparece nenhum grau de embaraço, como se fosse um dado natural evidente o ímpeto de bater em retirada em uma situação como aquela em que Sócrates se encontrava.¹⁰¹ De outro

anunciada quando falávamos de desobediência civil: aceitar a sanção não é forçosamente legitimá-la, mas provocar seu escândalo. [...] teria sido muito mais confortável para todos nós que Sócrates tivesse aceitado fugir como um ladrão! O inquietante em sua escolha de continuar preso é que ele alega que até sua condenação *é ele quem a decide*” (Gros, 2018, p. 166).

¹⁰⁰ São exemplos de respostas curtas de Crítion a Sócrates, depois de abordagens substantivas desse: “Creio que sim” (47C); “Assim parece” (49C); “Não posso responder, Sócrates, ao que me perguntas porque não estou a compreender” (50A); “Acho que falam verdade” (51C); “Não, Sócrates, não tenho nada a dizer” (54D).

¹⁰¹ A disposição para escapar da morte a qualquer custo parece exprimir uma regra aceita não só pelo senso comum, mas também por uma série de pensadores (sobretudo a partir da modernidade). Veja-se, por exemplo, o que diz

lado, em que pese à anuência final de Críton, na prática, com a posição do filósofo, bem como o fato de os diálogos socráticos, nos quais o *Críton* se encaixa, não terem como propósito convencer as pessoas a fazerem ou a deixarem de fazer algo, o texto, se avaliado da perspectiva de um exercício de persuasão, deixa exposta uma certa fragilidade e insuficiência, uma impressão de que, apesar do que foi dito e concluído, a opção da maioria das pessoas (e de Críton) seria pela própria vida (e, portanto, pela fuga da prisão). Uma retomada mais longa e sofisticada desse problema, veremos, é objeto das *Leis*, obra em que o assunto segue sendo primordial.

4.2. O *nomos* entre a *bia* e o *peithos*

As *Leis* articulam-se segundo um uso rico e variado da palavra *nomos* (o que ocorre mesmo no interior do parâmetro geral de prescritividade de que falamos acima). Em termos de matéria regulada, utiliza-se o vocábulo, em primeiro lugar, para tratar da constrição dos comportamentos individuais – nesse âmbito, há leis, por exemplo, como vimos, tanto para ditar o momento certo de ingerir bebidas alcoólicas (674B), quanto para efetivar o controle geral dos desejos dos jovens (835E). Ademais, há, na obra, uma via bastante importante de vínculo entre a norma e a música (722D, 799E), a ser desenvolvida adiante. Também se sugere, em linha com o que se viu no *Críton*, a obediência à lei como condição necessária para a boa ordem da *polis* (780D, 904C). De igual maneira, o *nomos* aparece associado aos costumes e às práticas rotineiras (795A). Por fim, o *nomos* surge ligado às crenças e escolhas convencionais (889E, 890D, 904A). Na síntese de Eric Voegelin, o *nomos* platônico nas *Leis* “está profundamente inserido no mito da natureza e tem uma amplitude de significado que inclui a ordem cósmica, os ritos dos festivais e as formas musicais” (Voegelin, 2009, p. 275).

Propõe-se utilizar como ferramenta para entendimento do *nomos* as categorias de conteúdo e forma (*skhema*), o que se faz com base no emprego explícito da última, por Platão, na passagem em que se fala de “*en [de] skhemati nomou*” (718B)¹⁰² – o que deve oportunizar uma contemplação depurada de aspectos importantes desse fenômeno. Nesse quadro, então, enxerga-se a lei sob duas perspectivas suplementares, quais sejam a da lei enquanto forma e a da lei enquanto substância.

Thomas Hobbes: “a man cannot lay down the right of resisting them, that assault him by force, to take away his life” (Hobbes, 1996, p. 101-102).

¹⁰² Tal perspectiva de abordagem da lei também enquanto forma e substância é adotada, entre outros comentadores da obra de Platão, por André Laks (Laks, 2022, p. 19-20).

O conteúdo da lei, independentemente do objeto normatizado, é um tema para o qual há uma posição firme e unívoca nas *Leis*; como se anotou anteriormente (ressaltando que isso também está em linha com a concepção ética do diálogo), o Ateniense, com assentimento de seus interlocutores, repisa continuamente, em diferentes livros, que a substância da lei (*nomos*) procede da razão (*nous*) (644B-D, 713E-714A).

Bastante mais espinhoso é o debate em torno da forma da lei, que encaminha o processamento do problema que já apontamos em outros momentos: qual a forma adequada de veiculação, no mundo concreto e para uma sociedade que, obviamente, como qualquer sociedade, não é uma sociedade de filósofos, de uma legislação que exprime conteúdos de ordem puramente “racional”, ou seja, de conteúdos descobertos originalmente pela atividade filosófica?

Relembrando os sete direitos que, na tectônica do livro III, autorizam um governo legítimo – a condição de ser pai, a condição de se ser nobre pelo nascimento, a condição de se ser o mais velho, a condição de ser o senhor, a condição de se ser o mais forte, a condição de se ser o mais sábio e a condição de se ser o escolhido pelo sorteio (690A-690C) –, é de se destacar agora que o diálogo aponta para o quinto e o sexto títulos como sendo os mais relevantes. O título dos mais fortes sobre os mais fracos, exercido mediante violência (*bia*), segundo se narra, é o tipo de autoridade mais comum na humanidade, não à toa reputado por Píndaro de “lei da natureza” (690B).¹⁰³

Em contraponto a essa visão, o Ateniense faz a defesa do título de autoridade consistente no comando do sábio sobre os ignorantes como representante da autêntica consonância do exercício do poder com as disposições da natureza. Nesse contexto, demarca: cuida-se de um tipo de “autoridade que a lei prescreve e exerce sobre aqueles indivíduos que nisso podem consentir (*ten tou nomou hekonton arkhen*), sem que a isso mesmo se sintam coagidos” (690C).¹⁰⁴

É evidente, pois, a oposição entre tais títulos de autoridade: a autoridade pautada na violência e a autoridade pautada no consentimento (Strauss, 1992, p. 46); e que o Ateniense tenha declarado sua preferência pela última, associada à sabedoria, não é mais que um corolário

¹⁰³ Essa posição é referenciada explicitamente a Píndaro não só nas *Leis*, mas também no *Górgias*, por Cálicles, em um discurso relativamente longo no qual, entre outros assuntos, critica-se também a falta de contato com a “realidade” da filosofia (482C-486D).

¹⁰⁴ Giorgio Agamben considera que, nessa passagem, “o que Platão toma a peito é precisamente neutralizar a oposição que, tanto para os sofistas quanto (de modo diverso) em Píndaro, justificava a confusão ‘soberana’ de *Bia* e *Dike*. [...] Quando Platão (e, com ele, todos os representantes daquilo que Leo Strauss chama de ‘direito natural clássico’) diz que ‘a lei deve reinar sobre os homens e não os homens sobre a lei’, não pretende, portanto, afirmar a soberania da lei sobre a natureza, mas, ao contrário, apenas seu caráter ‘natural’, ou seja, não violento” (Agamben, 2002, p. 40-41).

do que se havia estabelecido em termos educacionais e sobretudo éticos nos momentos anteriores das *Leis* e em outros diálogos platônicos.

Contudo, em simetria com o que ocorre na *República*¹⁰⁵, a prevalência de um regime pautado na legislação racional com a qual as pessoas consentam parece ser muito mais um programa do que um dado imediatamente funcional oriundo dessa opção filosófico-institucional. Aliás, vale dizer que a própria *República* já sinaliza a violência como meio residual de se assegurar a efetividade da lei (519E) e, com tudo isso em vista, é o caso de fixarmos duas premissas a respeito da legislação para seguirmos na investigação das *Leis*.

Em primeiro lugar, fazendo persistir a preocupação abordada no *Crítion*, deve-se considerar inviável, absolutamente, qualquer possibilidade de se admitir uma legislação que não se aplica (ainda que eventualmente). Nas palavras do Ateniense: “A circunstância de numa cidade a lei estar sujeita a perder força efetiva sugere-me estar próximo o seu colapso” (715D). Como produto inexorável disso, em segundo lugar, tem-se que a violência (*bia*) não pode ser completamente afastada do horizonte da lei, exatamente enquanto mecanismo (no melhor caso, subsidiário) de asseguramento de efetividade a ela.¹⁰⁶

Consideremos, assim, que é na fricção entre esses dois polos, o da forma consentida da lei e o da forma violenta da lei¹⁰⁷, que a trama legislativa do diálogo se desenrola. Ainda que Platão privilegie, do ponto de vista da efetividade, o uso da forma retórica (a forma que, nas suas palavras, gera consentimento) da lei, a melhor compreensão dos desafios para que esse projeto possa ser bem-sucedido depende também da clareza a respeito dos diferentes sentidos em que uma lei equivale à violência.

Com efeito, podemos partir do caso de uma lei particular; por exemplo, podemos pensar na lei que o Ateniense propõe como a primeira para Magnésia, um *nomos* relacionado

¹⁰⁵ Em conhecida passagem do fim do livro IX, em que falam Gláucon e, depois, Sócrates, tem-se: “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. [...] 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” (592A-B).

¹⁰⁶ Platão está atento aos riscos inerentes a qualquer tipo de eliminação radical do uso da violência. Esse tipo de receio parece ser bem exprimido pela personagem principal de *As aventuras de Augie March*, de Saul Bellow: “Todo mundo sabe que não existe precisão nem apuro na supressão; se você corta uma coisa, acaba amputando o que está ao lado” (Bellow, 2009, p. 5). É pertinente, também, considerarmos a advertência de Nicolau Maquiavel: “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, 2010, p. 64).

¹⁰⁷ No *Górgias*, a palavra *bia* (violência) é associada à lei no contexto da reelaboração que Cálicles faz do poema de Píndaro para justificar o direito dos mais fortes sobre os mais fracos: “E lei, rainha de tudo / dos mortais e dos imortais / torna justa a maior violência, praticada / com a mão do poder” (484B). A passagem também nos remete à posição defendida por Trasímaco no livro I da *República* (338C).

ao matrimônio – que retomaremos com mais detalhes no capítulo seguinte – que dita: “casa-te entre os trinta e os trinta e cinco anos; se tal não suceder serão as respectivas penas a indenização e a atimia, tanto mais severas quanto maior o grau de gravidade da falta cometida” (721B).

Antes de qualquer outro elemento, o próprio comando da primeira parte do texto legal, ou seja, a pura ordem (*taxis*) para que se casem os que têm entre trinta e trinta e cinco anos, por si só, é uma violência. Como diz Jacques Derrida, o momento em que se impõe uma lei é o momento em que se rasga, por meio de uma decisão, o tecido da história. Trata-se de um golpe de força, marcado por um “silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador” (Derrida, 2007, p. 25).¹⁰⁸ Isso ocorre, parece, porque, ao menos a princípio, os destinatários da lei encontram-se na situação de terem que obedecer a um comando (*epitaxis*) com o qual não têm qualquer afinidade, visto que lhes são absolutamente desconhecidos sua gênese, sua fundamentação, seu propósito etc.

Em adição a isso, a prescrição também é acompanhada, na parte final do texto legal e de maneira visualmente mais clara, da violência consistente nas ameaças de desprestígio social e de multa. Seja como for, é interessante notar que tais ameaças, verdadeiras ameaças de violência, não deixam de exprimir, ainda que em um sentido muito frágil e limítrofe da palavra, uma certa retórica; afinal de contas, o propósito de tais expedientes e palavras é justamente o de “convencer” o cidadão a “escolher” fazer o que determina a lei. Apesar da ressalva, Platão caracteriza esse tipo de ordem de tirânica (*tyrannikon epitagma*) (722E) e pretende, como veremos, para o regime que se articula nas *Leis*, valer-se de uma retórica bastante diferente, uma retórica cuja potencialidade de persuasão (*peithos*) não dependa (tão diretamente, pelo menos) da violência (*bia*).

Em que pese ao afastamento buscado da relação histórica entre lei e violência, o empreendimento platônico não dispensa a tradição no que concerne à origem do *nomos* (da qual sua legitimidade é, em boa medida, tributária). Já no exórdio do diálogo, o Ateniense divulga

¹⁰⁸ Veja-se o que diz Raskólnikov, célebre personagem de Fiódor Dostoiévski, em *Crime e castigo*: “Além disso, eu me lembro, meu artigo desenvolve a ideia de que todos... bem, por exemplo, mesmo os legisladores e fundadores da humanidade, desde os mais antigos e passando por Licurgo, Sólon, Maomé, Napoleão etc., todos eles, sem exceção, foram criminosos, no mínimo pelo simples fato de que, ao criarem uma lei nova, eles mesmos violaram a lei antiga, tida como sagrada pela sociedade e oriunda dos antepassados” (Dostoiévski, 2019, p. 374). Robert M. Cover também enxerga a violência como marca principal da atividade de interpretação e aplicação das leis por um magistrado: “Legal interpretation takes place in a field of pain and death. This is true in several senses. Legal interpretive acts signal and occasion the imposition of violence upon others: a judge articulates her understanding of a text, and as a result, somebody loses his freedom, his property, his children, even his life. Interpretations in law also constitute justifications for violence which has already occurred or which is about to occur. When interpreters have finished their work, they frequently leave behind victims whose lives have been torn apart by these organized, social practices of violence. Neither legal interpretation nor the violence it occasions may be properly understood apart from one another” (Cover, 1986, p. 1601).

uma assertiva que busca e consegue confirmar com seus interlocutores: deus é o instituidor das leis (*nomon diatheseos*) das cidades (624A). Sobre isso, Fustel de Coulanges declara que, à época, entendia-se que “obedecer às leis é obedecer aos deuses” (Coulanges, 2004, p. 206).¹⁰⁹ De fato, ao enlaçar a lei e a religião, Platão segue uma trilha já anteriormente fixada na Grécia clássica. Como afirma Nicolau Maquiavel ao tratar da força e da importância da religião entre os romanos:

[...] nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário sem apelar para a divindade, pois sem isto não seriam aceitas. Há muitas instituições cujos efeitos benéficos podem ser previstos por um homem sábio e prudente, mas cuja evidência não é tal que convença imediatamente todos os espíritos. Por isto o governante sábio recorre aos deuses. Foi o que fizeram Licurgo, Sólon e a maior parte dos que tiveram idêntico objetivo (Maquiavel, 1994, p. 58).¹¹⁰

O engenhoso aproveitamento do apelo que tem a religião, vimos, passa pela articulação, ainda no livro I, entre deus, lei e razão: a humanidade propriamente dita é associada sobretudo à vivência de dores e prazeres – mas, de outro lado, enquanto marionete (*thauma*) do divino, ao homem resta a oportunidade de jogar adequadamente o jogo que pode, então, assegurar-lhe uma vida elevada, virtuosa, pautada no respeito à lei racional instaurada por deus (644B-D).

No livro IV, em que Platão pretende elaborar a defesa do domínio da sabedoria, espelhada em leis admitidas por todos por consentimento, de novo se insiste no elemento religioso ao se abordar o mito da idade de Cronos, segundo o qual teria havido uma era plenamente feliz porque tal deus, conhecendo as imperfeições da natureza humana (cuja alma pode ser escrava dos desejos e dos prazeres), selecionou *daimones*, seres de uma raça superior,

¹⁰⁹ Nesse sentido, sempre que, na obra de Platão, sinaliza-se o dever de cumprir a lei – como se faz, por exemplo, no início da *Apologia de Sócrates*, ao dizer que “cumpre-me obedecer à lei e realizar a minha defesa” (19B) –, não se pode perder de vista a tentativa de emular um ato sagrado, ou seja, um ato que, por respeito ao divino, não poderia ser outro.

¹¹⁰ No mesmo caminho, Fustel de Coulanges, ao abordar a atividade de elaboração das leis, diz: “Não era um homem que as inventava. Sólon, Licurgo, Minos e Numa puderam traduzir por escrito as leis das suas cidades, mas não as fizeram. Se entendermos por legislador o homem que foi autor de algum código pelo poder do seu gênio e o impôs aos outros homens, tal legislador nunca existiu entre os antigos” (Coulanges, 2004, p. 204). Seja como for, Victor Goldschmidt explica que a “cidade antiga”, pautada na religião tradicional, já estava em decadência no momento de elaboração das *Leis*. Se, de um lado, Platão busca se aproveitar e reanimar essa tradição, de outro, a cidade das *Leis* não pode, etimologicamente, ser designada de teocrática. O autor considera que “Platão rejeita formalmente o governo dos sacerdotes. Se, nas *Leis*, certos altos magistrados são nomeados sacerdotes de Apolo e do Sol, não quer isto dizer que os sacerdotes sejam autorizados a concorrer com o político; o poder reveste-se do sacerdócio, não procede dele. Em troca, na medida em que, nas *Leis*, o Bem toma os traços de Deus, pode-se falar, com efeito, de uma ‘teocracia’, mas é a mesma que na *República*. Se o Bem, se Deus, deve governar o Estado, é sempre por intermédio desses sábios que se chamam dialéticos” (Goldschmidt, 1970, p. 122).

mais próxima da razão que nós, para nos governar, o que teria assegurado tempos de, entre outras virtudes, boa legislação, justiça e paz (713A-714A).

É isso que os legisladores de nosso tempo devem considerar e procurar a todo custo imitar se almejam o “bem-estar comum de toda a cidade” (715B), diz o Ateniense, que, na mesma linha, recorda, projetando-se ele mesmo como *nomothetes* a discursar aos novos colonos de Magnésia, um fragmento órfico segundo o qual o deus “dispõe com as suas próprias mãos do princípio, meio e fim de todos os seres” (716A) e, também, contra o famoso ditado de Protágoras¹¹¹, afirma categoricamente (em nova frente de associação entre o divino, a justiça e a razão): “do semelhante é semelhante o amigo que zela pela justa medida, os que estão fora da medida nunca estão entre os semelhantes nem entre os da justa medida. Deve, pois, o deus ser a própria medida (*metron*) de todas as coisas” (716C).

Nesses termos, merece elogio a postura da pessoa que age sem desproporção, moderada e temperadamente (*ho sophron*), de modo a assemelhar-se (*homoios gar*) ao próprio deus, que é a única medida (716D). O Ateniense fornece, então, um exemplo de conduta elogiável para o ser humano por sua adequação (e que, por isso, respeita os desígnios de Nêmesis, a deusa da justiça distributiva):

Dever-se-á, ao longo da vida, ter e preservar um respeito soberano pelos pais, em especial nas palavras para com eles proferidas [...] Depois da morte dos nossos pais, deverão os ritos fúnebres ser sóbrios (*sophronestate*), porque assim serão mais belos, sem aquela pompa habitual, devendo o filho homenagear o seu progenitor ao modo dos antepassados para com os seus maiores e, além disso, sempre repetir todos os anos esse rito em honra dos seus defuntos. Deverá saber honrá-los à maneira de um aniversário que se renova e, além disso, prestar a cada um a justa homenagem pela parte que lhe cabe no engrandecimento do património que a fortuna lhe legou. Se cada um de nós proceder e viver segundo esta conduta e se pautar por estes princípios, obterá dos deuses e daqueles que nos são superiores o justo lote (717D-718A).

Avançando nas observações feitas nas *Leis* acerca da atividade de legislar até esse momento do livro IV, o Ateniense toma a palavra para assinalar que, assim como o poeta, o legislador que a controla (660A) não deve ter liberdade para exercer seu ofício segundo seu bel-prazer. É preciso, pois, estabelecer um método correto para se legislar. Enquanto o poeta, em consonância com o que vimos a respeito do *Íon*, apesar de ser também um imitador (como dissemos há pouco que o legislador deve ser), imita criando “personagens que nutrem

¹¹¹ No *Teeteto*, Sócrates atribui a Protágoras a seguinte concepção de conhecimento: “arriscas-te a não teres emitido uma definição trivial sobre o saber, mas sim aquela que diz também Protágoras. O modo é algo diferente, mas diz a mesma coisa, pois afirma que ‘a medida de todas as coisas’ é o homem, ‘das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são’” (151E-152A).

sentimentos contrários, a contradizer-se com frequência, no seio da mais completa ignorância – segundo dizem – de saber onde se encontra a verdade” (719C), o legislador, ao contrário, nunca pode ter essa postura vacilante de “apresentar duas versões numa só de um único caso. Pelo contrário! Será sempre uma a ser apresentada em cada caso formulado” (719D).

Por isso, e confirmando essa diferença por meio do exemplo dado acerca do funeral dos pais, o legislador deve fixar seu discurso unicamente em defesa do funeral razoável e sóbrio, repelindo tanto os eventos excessivos, como os insuficientes, enquanto o poeta pode louvar os três tipos de funerais, a depender da condição de riqueza do interessado.¹¹² Seja como for, o Ateniense coloca na boca do poeta uma breve e decisiva advertência que lhe dá ocasião para expor o seu entendimento a respeito da forma que a lei deve assumir: “no momento em que proferiste ‘razoável’, de maneira nenhuma poderias tê-lo feito, já que é necessário expressar [...] aquilo em que reside o razoável, bem como quais os seus limites. Se assim não for, nunca te será permitido fazer o elogio da lei” (719E).

O que o poeta mostra, então, para um legislador cujas prescrições são duras e inflexíveis?¹¹³ Que ele, em vez de seguir a receita simples e típica de impor “aquilo que se deve fazer, bem como aquilo que não deve ser feito [...] depois de ter insinuado infligir um castigo, passar imediatamente para outra lei” (719E-720A), ou seja, em vez de recorrer exclusivamente à *bia*, deve dedicar-se também a elaborar um outro tipo de discurso que, mesmo que prescritivo, contenha antes exortação e tentativa de persuasão (*paramuthias kai peithous*) em relação à norma editada – e, por conseguinte, no esquema ora proposto para a lei, a recomendação de um castigo com recurso à força ou baseado na justiça só tem lugar para aqueles que se recusam a ceder à persuasão (718B).

Assim, Platão passa a se opor ao que designa de forma simples da lei (721B), que se resume a uma ordem sucedida de algum tipo de ameaça de violência (*bia*). A forma dupla, ora defendida, longe de consistir apenas na duplicação do tamanho do texto legal, em verdade é “superior quanto ao seu valor intrinsecamente prático” (722B), na medida em que emprega não um, mas dois instrumentos para conferir efetividade às leis (sua meta inexorável, como

¹¹² Na leitura de André Laks: “The Athenian construes measure as being always one and the same, since what is moderate, *metrion*, is ultimately determined by a single middle point, *meson*, between an excess and a shortfall. By contrast, the poet adapts measure to social circumstances that are variable by definition” (Laks, 2022, p. 112).

¹¹³ Esse momento sugere a possibilidade de aproximar, em alguma medida, duas classes que, no plano mais explícito e recorrente das declarações, são encaradas desde a *República* (379A) como diferentes: os “fundadores de uma cidade” (nas *Leis*, os legisladores) e os poetas (Cassirer, 2003, p. 91). São numerosas as passagens das *Leis* com críticas diretas ou indiretas aos poetas: 810B-C, 811A-B, 890A, 899D-E, 941B-C, 964C etc. De outro lado, conforme retomaremos depois, o Ateniense também diz: “A seguinte: a circunstância de não ter ido buscar um paradigma. Ainda há pouco, quando me referi aos discursos que nos têm ocupado desde a aurora até ao momento, afigura-se-me serem eles não totalmente destituídos de inspiração divina, para além de se assemelharem a um poema no seu conjunto” (811C).

vimos), quais sejam a persuasão e a violência (*duoin [...] peithoi kai biai*). A redefinição do *nomos* operada por Platão, pois, mantém intocada, se olhada isoladamente, a função prevista para a *bia*, mas faz com que sua importância se esvazie, tornando-se – na melhor das hipóteses – um rebotalho. Isso depende, claro, de que a ênfase e relevância conferida ao preâmbulo (*prooimion*), ou seja, ao discurso voltado à persuasão dos destinatários das leis, funcione em consonância com o previsto. O autor identifica no preâmbulo uma inovação de sua parte, anotando que, a respeito das leis políticas, “a questão dos prelúdios nunca se colocou, nem tão pouco foi alguma vez publicado, caso tenha eventualmente sido composto” (722E).

Francisco L. Lisi registra que, apesar dessa afirmação incisiva do Ateniense, “il existe une tradition assez importante qui parle de l’existence des préambules qui accompagnaient les lois de Zaleukos et de Charondas” (Lisi, 2000, p. 57).¹¹⁴ Seja como for, o que temos já claramente posto até aqui é que do legislador platônico exige-se a performance de dizer, por meio de diferentes discursos para diferentes pessoas, tudo o que for necessário para que todos obedeçam às leis. O contraste entre as diferentes formas de lei e o significado do preâmbulo adquire contornos mais desenvolvidos por meio de uma comparação metafórica entre as posturas disponíveis para o legislador (*nomothetes*) e para o médico, que aparece nos livros IV e IX das *Leis*, nos termos discutidos a seguir.

4.3. Prática médica e preâmbulo

O *corpus* platônico expressa, de diversas maneiras e reiteradamente (como vimos, por exemplo, nas *Leis*), que não há atividade mais importante e valiosa do que a filosofia. Para delimitar e desenvolver o significado especial da prática filosófica, entre outros motivos, não raro Platão recorre a comparações entre a filosofia e outras ocupações (que invariavelmente terminam com críticas a estas) – provavelmente, as rivalidades mais memoráveis dos diálogos são aquelas envolvendo o poeta e o orador (*rhetor*). A propósito, o médico é uma figura também bastante explorada pelo autor (há alusões importantes a esse profissional, por exemplo, no *Górgias*, na *República*, no *Banquete* e no *Político*).

Com efeito, em que pese a não ter o médico capacidade de se sobrepor ao filósofo no que diz respeito ao conhecimento da alma e do que seja uma vida boa, no *Górgias*, por

¹¹⁴ Entre outros aspectos, Francisco L. Lisi lembra que a tradição imediatamente posterior à publicação do diálogo, e notadamente Aristóteles, de fato não aponta os preâmbulos como uma inovação da legislação de Platão (Lisi, 2000, p. 57-59) – com efeito, isso foi confirmado acima quando recuperamos os comentários de Aristóteles ao texto de Platão na *Política*.

exemplo, segundo já mostramos (463A-B), a medicina é elogiada como uma verdadeira *tekhne* (em oposição a atividades empíricas voltadas à fugacidade e imediatidade do prazer). Mais precisamente, vale recuperar, as menções à medicina se dão no contexto de abordagem das *expertises* relacionadas à alma e ao corpo, nos seguintes termos: a política, dedicada à alma, subdivide-se em legislação (*nomothetike*), que cuida da alma preventivamente, e justiça (*dikastike*), que cuida da alma em sentido curativo. Já o corpo é cuidado preventivamente pela ginástica (*gumnastike*) e, em caso de necessidade de cura, exatamente pela medicina (*iatrike*).

Em outro registro, correspondente ao exposto, mas diferentemente dele derivado da mera atividade empírica e vinculado ao prazer que “persegue e ludibria os insensatos, que convence do seu altíssimo valor” (464D), e não ao que de fato é o melhor, tem-se a cosmética (*kommotike*) e a culinária (*opsopoietike*) como falsificações do cuidado com o corpo e a retórica (*rhetorike*) e a sofística (*sophistike*) como falsificações do cuidado com a alma (464B-465E).

Essa alusão desedificante da retórica, contudo, pode ser dissolvida, ao menos em parte, tal como ocorre nas *Leis*, desviando-se o foco da meta visada por cada uma das artes (medicina e política, no caso) para a relação entre os envolvidos nesses âmbitos, a saber, o médico e o paciente, de um lado, e o legislador e o cidadão, de outro. Ora, tanto o legislador como o médico emitem comandos de algum tipo e necessitam, para terem êxito nos seus desígnios, comunicar-se, dirigir-se ao cidadão e ao paciente, respectivamente; é em vista disso que a *expertise* de ambos demanda alguma atenção à retórica.

Sob esse ângulo e considerando que o método legislativo das *Leis*, como vimos, é duplo, já que se concebe que o funcionamento da legislação, requisito para uma “cidade próspera e bem-aventurada” (718B), dê-se ora por meio da persuasão, ora por meio da expedientes relacionados diretamente à violência, a referência ao médico e à sua prática de fato se mostra muito profícua. Isso porque o legislador, que faz as vezes de filósofo, é instado a explorar ao máximo a potência retórica dos preâmbulos – e a compreensão mais profunda das possibilidades desse instrumento de persuasão se dá, justamente, mediante a comparação entre o legislador e o médico (e como maneira de explorar a viabilidade do *peithos* e de evitar a prevalência da *bia*). A esse propósito, narra o Ateniense que o médico denominado “livre” é aquele que:

[...] examina e cura os males dos homens livres: informa-se acerca de sua doença com método, desde o seu aparecimento e de acordo com a natureza da enfermidade; passa, então, a expor o seu diagnóstico ao doente, partilhando-o até com os seus entes queridos, e, por isso, pode conhecer melhor a própria natureza do doente que trata, sendo possível instruí-lo de algum modo; nada lhe prescreve que não tenha previamente convencido o seu doente a tomar.

Com a ajuda da persuasão, pode ele tornar mais ameno o estado do seu enfermo, ao mostrar-se sempre disposto a recebê-lo e a tratá-lo para lhe facultar o restabelecimento da sua saúde (720D-E).

Segundo as *Leis*, então, existem dois tipos de médicos: aqueles que são eles mesmos livres e tratam de homens livres, a partir do roteiro acima exposto; e aqueles que, sendo eles próprios escravos, por não terem fundamento teórico para fazer o que fazem, reduzem-se, em sua profissão, igualmente, ao tratamento de escravos. O médico marcado pela escravidão não conversa com seus pacientes e não dá ouvidos a explicações: prescreve qualquer tratamento que lhe ocorra com base em sua experiência (*kat'empirian*) e faz isso transparecendo a autoridade de alguém que tem conhecimento. Assim, passa – a bem dizer, arbitrariamente – de um a outro paciente, como um tirano (720C).

O médico livre, diferentemente, como se viu, vale-se de *logoi* mais abundantes, falando com o paciente (que também, portanto, elabora *logoi*) e seus amigos, inquirindo sobre a natureza e a origem da doença, bem como sobre seu desenvolvimento. E, principalmente, não prescreve qualquer tratamento até que tenha persuadido o paciente. Então, cite-se novamente, com o auxílio do *peithos*, “pode ele tornar mais ameno (*hemeroumenon*) o estado do seu enfermo, ao mostrar-se sempre disposto a recebê-lo e a tratá-lo para lhe facultar o restabelecimento da sua saúde” (720D-E).

O legislador que as *Leis* querem deixar para trás corresponde ao médico de escravos, que não tem *theoria* e simplesmente prescreve condutas atribuindo sanções violentas para o seu descumprimento. Já o médico livre representa o tipo de legislador que o Ateniense defende que tenha lugar em Magnésia. Recordando as características do regime misto da *politeia* ora formulada, os motivos para preferir a persuasão à violência ficam explícitos: é que, com a persuasão, a amizade (*philia*) e a liberdade (*eleutheria*) ficam preservadas (pelo menos mais preservadas do que na situação em que apenas a violência direta aparece).¹¹⁵

Assim como ocorre com os dois tipos de legislador, os dois tipos de médicos agem, via de regra, ambos com alguma eficácia. A diferença entre eles, portanto, não está exatamente no alcance do resultado, mas na maneira como isso se processa: o modo do médico de escravos, assim como o modo do legislador que não insere preâmbulos nas leis, é selvagem (*agrioteron*), mais violento e deve ser evitado.¹¹⁶ Nas palavras de André Laks, referindo-se à situação da

¹¹⁵ O comando político, anota Paulo Butti de Lima, “se é separado da função persuasiva, torna-se despótico” (Lima, 2004, p. 73).

¹¹⁶ Isso coloca Platão em um confronto peculiar em face da tradição consequencialista, para a qual, *grosso modo*, “os fins justificam os meios” (Ovid, 1990, p. 144). Diante das *Leis*, podemos dizer que o cumprimento da

medicina: “The therapy, as efficient as it may be, would be in a certain way, namely politically, a failure if the patient were healed at the cost of slavish and despotic treatment. [...] Persuasion safeguards the patients’ freedom in the quasi-political relationship implied by medical practice” (Laks, 2022, p. 117).¹¹⁷

Precisamos agora nos aproximar de um tema complexo, que, como veremos, divide os comentadores e intérpretes de Platão: o da espécie de persuasão difundida pelos preâmbulos das *Leis*. De um lado, a comparação entre o legislador e o médico, ao valer-se da noção de *didaskalike* (dizendo que o médico “instrui” o paciente), pode deixar a impressão de que os preâmbulos envolvem persuasão em um nível elevado da palavra, ou seja, uma persuasão que implica conhecimento. Uma sugestão ainda mais forte nesse sentido fica posta, nas *Leis*, no início da discussão da legislação penal, no livro IX, quando o Ateniense volta à analogia dos preâmbulos com a medicina:

Com efeito, é necessário saber a possibilidade de um médico, entre os que praticam a medicina de maneira empírica e sem recorrer a princípio algum conforme à razão (*tis iatros ton tais empeiriais aneu logou ten iatriken metacheirizomenon*), se encontrar com um outro médico de condição livre, precisamente no momento em que este entabula uma conversa com um paciente, ele também de condição livre; com a apresentação de argumentos próximos da filosofia (*tou philosophhein eggus*), analisando a doença quanto à sua origem (*ex arkhes*) e tomando em consideração o estado geral do corpo (*peri physeos pases epanionta tes ton somaton*). Logo haveria ele de irromper num riso surpreendente, sem quaisquer reflexões além das que concernem a rotina quotidiana, às quais recorre a maioria dos médicos neste propósito. “Insensato – diria ele imediatamente – aquilo que fazes não é, na verdade, curar o teu doente; tudo isso, pelo contrário, não passa, em suma, de o instruir a tornar-se num médico e não num homem saudável, assim ele te implorasse que o fizesses!” (857C-E).

O Ateniense, assim, retoma a figura do médico livre e, agora, avança na sua tipificação para sugerir explicitamente que, ao atuar, tal médico faz algo próximo da filosofia, uma vez que se vale do *logos* para conhecer a natureza dos corpos (vale notar, então, a partir da zombaria feita pelo médico de escravos, que o médico livre vai além de suas responsabilidades meramente terapêuticas, atuando como um educador). Em alguma medida, pois, pode-se especular, o legislador das *Leis*, ao propor preâmbulos, faz algo que vai além simplesmente de

legislação, em que pese a ser o fim político primordial, não implica nenhum tipo de desatenção para com os meios (o diálogo, aliás, tem exatamente na discussão dos meios o seu fio condutor).

¹¹⁷ Como bem diz Mauricio Pagotto Marsola: “O médico, de tal forma, é também um terapeuta da alma, assim como o será o bom legislador no quadro do todo da cidade, ou seja, não legisla como como tirano, mas como conhecedor das leis. Não apenas uma analogia, mas há uma relação de mútua implicação entre a medicina e a política, na medida em que esta é também produtora de saúde” (Marsola, 2020, p. 112).

legislar e de perseguir o fim comum de qualquer legislação, ou seja, o seu cumprimento pelos cidadãos. Em breve, quando da análise dos preâmbulos em espécie, poderemos retomar esse assunto e estender sua compreensão.

De outro lado, uma impressão diferente sobre a matéria se coloca quando se observa o uso, no texto, de expressões como *eupeithes* ou *hemerousthai*, que parecem sugerir que o método articulado pelo Ateniense é fundamentalmente dirigido aos elementos irracionais da alma, considerando-se que o que se quer é tornar as pessoas dóceis e “domesticadas” – tais termos indicam que o que está em jogo quando se pretende persuadir alguém é a imperiosidade de vencer as emoções (de fato, o termo *hemerousthai* é usado quase que para transmitir a imagem de um animal sendo domesticado¹¹⁸).

Seja como for, é necessário ter em conta que a comparação do legislador com o médico não leva, evidentemente, à identidade e ao paralelismo integrais. Primeiro porque o médico livre conduz o diálogo com seu paciente, expõe e ouve suas razões e não prescreve o remédio até que esteja seguro da concordância do paciente (há *logoi* de parte a parte). Já a atividade do legislador é obrigatoriamente unilateral, uma vez que os preâmbulos não são diálogos em tempo real com aqueles a quem são endereçados (longe de fortalecer o método socrático de perguntas e respostas, assemelham-se mais aos discursos criticados por Sócrates no *Górgias*).

A diferença crucial, contudo, está no seguinte aspecto: o médico livre pode trabalhar apenas com a aquiescência do paciente, de modo que, se este não for convencido, a princípio, pode-se realmente não seguir adiante no tratamento indicado. No limite, inclusive, é imaginável, conquanto improvável, a hipótese de o paciente ele mesmo convencer o médico de que o tratamento em questão não é, em verdade, pertinente.

Na situação do legislador, ao contrário, a efetividade da aplicação do *nomos* é o que mais importa. Assim, caso os preâmbulos persuadam os cidadãos a cumprir as leis, não há necessidade do “tratamento” na forma violenta. Mas, na hipótese de os preâmbulos não persuadirem, os cidadãos estão, automática e subsequentemente, sujeitos à (ameaça de) punição da lei, quer queiram, quer não. Em outras palavras, a persuasão do legislador tem sempre, no fundo, a sombra da ameaça da *bia* (o que não ocorre com o arquétipo de político socrático do *Górgias*, em que se tem uma livre discussão, sem qualquer resultado de antemão vinculante).

Por fim, o Ateniense aponta que esse debate acerca da forma da lei, inclusive a comparação entre o legislador e o médico, que se dá, lembremos, no curso de uma caminhada,

¹¹⁸ Na *República*, esse termo aparece quando se compõe a imagem da besta no contexto da descrição da mansidão a que as partes mais baixas e irracionais da alma devem ser submetidas pela razão (591B).

ocorre por volta do meio dia e, portanto, com o sol presumivelmente em sua máxima elevação e potência, não só como em um dia qualquer, mas de modo ainda mais especial: o diálogo entre as personagens se passa próximo ao solstício de verão (683C), marcado por uma temperatura abafada (625B).¹¹⁹ A cena, tal qual descrita por Platão, sinaliza a relevância do assunto se considerarmos o caráter divino que o sol tem para a cultura grega em geral e seu papel para o filósofo em particular. Podemos lembrar, por exemplo, que o sol representa, entre outras coisas, a luz, e essa, por seu turno, está intrinsecamente associada ao conhecimento e à sabedoria (de onde se extrai, no mesmo passo, a noção de iluminismo) – valores supremos para o pensamento platônico. Tanto é assim que, na *República*, Sócrates afirma que “o sol é o filho do bem, aquele que o bem engendrou como análogo a si” (508B-C).

4.4. Música e preâmbulo

Vimos até aqui como a caracterização do preâmbulo tira proveito da comparação que Platão elabora entre o legislador e o médico. Um outro aspecto que cabe agora explorar, já mencionado acima, tem a ver com o fato de que a cogitação da forma dupla da legislação, ou seja, do acréscimo dos preâmbulos persuasivos antes das ordens legais, dá-se em um diálogo imaginado pelo Ateniense com um poeta (719E).¹²⁰

Relembramos isso para que se entenda o contexto no qual, no final do livro IV, ao advertir de maneira conclusiva a respeito da forma devida da lei, já com a noção de preâmbulo bem estabelecida em vista da comparação efetuada entre o modo do legislador e o modo do médico livre, o Ateniense elabora alguns apontamentos a respeito da relação entre o preâmbulo e a música, atividade intimamente ligada à poesia:

Qual será a intenção, que é justamente por mim enunciada, ao exprimir-me deste modo? Todos os discursos – assim é meu empenho fazê-lo! – bem como tudo aquilo que participa da voz, possui necessariamente um preâmbulo, à maneira de passos preliminares a constituir uma espécie de exercício metódico, uma forma de nos prepararmos para uma exibição. Julgo, com efeito, que as árias dos cânticos de cítara, assim como todas as árias em música, são precedidas de prelúdios primorosamente trabalhados. Contudo, quando o tema se aplica às verdadeiras leis, essas que dizemos serem políticas, a questão dos prelúdios nunca se colocou, nem tão pouco foi alguma vez

¹¹⁹ No *Fedro*, é dito por Sócrates que o prêmio que as cigarras receberam dos deuses para conceder aos homens só é entregue se o diálogo prosseguir com o canto delas mesmas, as cigarras, sobre as cabeças dos interlocutores sob um forte calor do sol, sem que os indivíduos cedam à preguiça e aos sons (258E-259A).

¹²⁰ Na leitura de Harvey Yunis: “Plato begins his justification of legal preambles by admitting a suggestion from the poets (719C-E). Poetry possesses the power to make itself understood in a way that law fails to do” (Yunis, 2012, p. 219).

publicado, caso tenha eventualmente sido composto; tendo essa atitude sido naturalmente aceite. Durante a nossa atual discussão surgiu a advertência – segundo me parece – de que assim é realmente e de que as leis mencionadas são duplas porque consistem em duas coisas diferentes: as leis e os preâmbulos às leis. A ordem, que considerámos ser de natureza tirânica, que tanto se assemelha àquela ordem de médicos considerados servís, é aquilo que denominamos lei pura; enquanto que, por outro lado, o que denominamos persuasão (i.e., instrumento para persuadir) assemelha-se a um exórdio de oratória, já que ela se destina àquele para quem o legislador legisla e, por isso, visa sobretudo captar a simpatia daquele ou obter as suas boas graças, assumindo uma forma doce de prescrição para tentar convencê-lo (722D-723A).¹²¹

Como bem percebe Francisco L. Lisi, uma leitura atenta dessa passagem revela as três principais acepções com que a palavra *nomos* aparece nas *Leis* de Platão: a musical, que assemelha o preâmbulo à música e, assim, aproxima o *nomos* da música; a formal, que opõe o preâmbulo ao *nomos* no sentido estrito em que este contém uma ordem seguida da previsão de um castigo; e a normativa, que vê o *nomos* como definição de uma ação a ser levada a termo, podendo ser expressa nas duas partes da lei (Lisi, 2000, p. 64).¹²²

É notável, então, que Platão leve a termo nas *Leis* um aprofundamento da implicação entre música e política, cuja existência já se havia reconhecido na *República*, que como mostramos anteriormente considera a música um componente central da harmonização social, não havendo que se falar em mudança de música sem prévia autorização do filósofo (424C), sob pena de mudança também na legislação.¹²³

De fato, e sobretudo em virtude do que se diz nas *Leis* a respeito da educação (conforme analisado) e do recurso aos preâmbulos, podemos dizer, em linha com Thanos Zartaloudis, que, para Platão, a música está “at the heart of the original experience of political *poiesis*” (Zartaloudis, 2019, p. 394).

¹²¹ Em complemento a isso, no livro VII, há uma passagem que parece sugerir que os preâmbulos podem funcionar como textos legislativos cantados: “Será, então, necessário que aceitemos, conforme dizemos, a proposição insólita que advoga deverem os hinos tornar-se leis entre nós, seguindo nisso o exemplo dos antigos, eles que outorgaram este nome às árias executadas com a cítara” (799E).

¹²² O mesmo comentador observa que o Ateniese, nessa passagem, parece fazer um uso pouco consistente da palavra, às vezes confundindo o *nomos* propriamente dito com a violência. Segundo se aponta: “Le fait que la norme se trouve aussi dans le préambule montre que le préambule et le corps de la loi ne s’opposent pas dans le sens actuel, c’est-à-dire que le préambule n’est pas un exposé raisonné des motifs, mais qu’il est une exhortation au sens strict, où l’on donne la norme et parfois les motifs qui font apparaître raisonnable l’obéissance, raisonnable du point de vue de l’intérêt de l’individu” (Lisi, 2000, p. 65). Voltaremos a esse assunto depois, quando do exame do preâmbulo sobre a caça, para buscar responder à seguinte pergunta: se um preâmbulo não é menos prescritivo que a lei (entendida aqui como ordem simples seguida de penalidade violenta), não seria possível que ele não apenas a complementasse, mas que também a substituísse por inteiro, transformando-se ele próprio, o preâmbulo, na lei inteira?

¹²³ Antes disso, no *Protágoras*, o sofista que dá nome ao diálogo já havia constatado algo grave, que a musicalidade do *nomos* deve procurar resolver: “a vida do homem, como um todo, carece de bom ritmo e boa harmonia” (326B).

4.5. A noção de preâmbulo nos diálogos anteriores

Antes de adentrar no estudo específico dos preâmbulos (*prooimia*) das *Leis*, vale notar brevemente a ocorrência da palavra *prooimion* nos diálogos anteriores de Platão. Há referências ao termo, por exemplo, no *Fedon* (60D) e no *Timeu* (29D). Além disso, em dado momento do *Fedro*, Sócrates se põe a discorrer acerca dos elementos do discurso segundo a arte retórica e, nesse contexto, diz que o *prooimion* “deve ser proferido no início do discurso” (266D), listando na sequência uma série de outros expedientes de que o orador se vale na sua atividade, tais como a exposição, os testemunhos, os indícios, as probabilidades, a prova e a contraprova, a refutação, a insinuação e o elogio (266E-267A).

Já na *República*, o termo *prooimion* aparece três vezes: no início do segundo livro, Sócrates nomeia todo o diálogo do primeiro livro de “prólogo” (357A). Depois, no quarto livro, antes de se apresentar a definição de justiça, é Gláucon que utiliza a expressão *prooimion*, traduzida por “introdução”, o que faz de maneira algo jocosa, após Sócrates dizer que, a bem da verdade, os interlocutores já tinham acessado essa conceituação sem se dar conta em momentos anteriores do diálogo:

Há muito, meu caro, parece-me que, desde o início ela estava rolando aos nossos pés, mas não a víamos... Ora, estávamos fazendo um papel bem ridículo! Como aqueles que, tendo-o já nas mãos, procuram o que já têm, também nós não olhávamos para ela, mas tentávamos ver lá longe... Era por isso, talvez, que não a percebíamos [...] Estou dizendo que, ao que me parece, desde há muito, estávamos falando e ouvindo falar da justiça, mas não atinávamos que, de certo modo, falávamos dela [...]. - Longa a introdução (*prooimion*), disse, para quem está ansioso por ouvir... (432D-E).

Por fim, no sétimo livro, no contexto da abordagem de sua teoria do conhecimento, Sócrates interroga Gláucon: “É do prelúdio (*prooimion*), disse eu, que estás falando ou de que outra parte? Ou não sabemos que tudo isso não é mais que o prelúdio (*prooimion*) da própria melodia que devemos aprender? Ou não achas que os que são hábeis nesses assuntos sejam dialéticos?” (531D). Nos três casos da *República*, os interlocutores, de alguma forma, indicam que o que fizeram até aquele ponto (em que a palavra aparece justamente para designar o que foi feito até aquele ponto) merece ser visto como um “aquecimento” ou preparação, uma conversação filosófica que circunscreve e precede o enfrentamento discursivo mais próprio do tópico em questão (o que não significa dizer, de modo algum, que tais conteúdos são mais ou menos importantes para o diálogo).

O fim do quarto livro das *Leis* contém uma ocorrência da palavra explicitamente próxima a essa que se tem na *República*: “Nada até agora nos interessou senão as leis; neste momento, porém, começamos a formular leis e, por isso, dizemos o seguinte: tudo o que dissemos até agora não passava de preâmbulos às leis” (722C-D). Via de regra, contudo, a palavra é mais utilizada nas *Leis* para designar, conforme se viu acima, o discurso persuasivo que, segundo a visão do *nomos* de Platão, deve preceder o comando legal.

4.6. O debate em torno da natureza persuasiva dos preâmbulos

Os preâmbulos das *Leis* são textos que antecedem as ordens legais propriamente ditas, ou seja, que aparecem antes dos textos que, de maneira mais direta e objetiva, regulam as condutas humanas, dispendo sobre o que se deve e o que não se deve fazer (e, eventualmente, sobre o que se pode fazer). Tais expedientes representam um meio pensado por Platão de se alcançar aquilo de que, do ponto de vista político, não se pode abrir mão: o cumprimento efetivo das leis pela comunidade. Isso se confirma na medida em que os preâmbulos visam a persuadir os cidadãos a serem obedientes às leis, de modo que eles têm um papel central na atitude dos cidadãos em relação às leis (e, do ponto de vista do projeto do regime, na interpretação da proposta de Platão de que os melhores cidadãos são como escravos das leis).

Com efeito, há uma polêmica entre os comentadores das *Leis* acerca da “racionalidade” dos preâmbulos forjados por Platão. *Grosso modo*, a posição dos intérpretes a respeito da natureza persuasiva dos preâmbulos fica em algum ponto entre as balizas extremas que ditam que tais textos expressam, sim, uma persuasão racional e, portanto, filosófica, ou que, ao contrário, tais textos não expressam uma persuasão racional e, portanto, igualmente não podem ser considerados estritamente filosóficos. Entre outros aspectos problemáticos (como o que tem a ver com o significado mesmo de filosofia), esses tipos esquemáticos padecem, antes de tudo, como reconhece Francisco L. Lisi, de uma projeção irrefletida dos conceitos modernos de racionalidade e irracionalidade, o que é de pouca ajuda para compreender realmente a posição platônica nas *Leis* (Lisi, 2000, p. 59). Na explicação esclarecedora de Létitia Mouze:

Selon nos critères modernes, ne peut être authentiquement philosophique qu'un discours rationnel, et ne peut être rationnel, c'est-à-dire issu de la faculté supposée proprement humaine appelée “raison” (en grec et chez Platon: *logos*), qu'un discours démonstratif hypothético-déductif, d'où sont bannis les postulats qui relèvent de la croyance (Mouze, 2020, p. 63).

No entanto, se consideramos não a perspectiva corrente modernamente, mas a platônica, devemos perceber que uma coisa é distinguir o filósofo, como se vê em vários dos diálogos, a partir de seu proceder mediante o *logos*, com afastamento ou sem dependência da matéria e dos sentidos; outra, completamente diferente, é supor que a abordagem filosófica de um tema reduz-se ao discurso argumentativo ou demonstrativo (típico das ciências e das matemáticas).

Ainda segundo Létitia Mouze, várias das formulações platônicas se articulam contra o senso comum, contra o que a experiência sensível entrega aos homens – por exemplo, as célebres teses de que “a alma é imortal” e de que “a vida mais justa é a mais feliz”, ambas veiculadas, entre outros diálogos, nas próprias *Leis*. Nesse sentido, ao se colocarem contra o que dita o registro empírico, tais teses platônicas podem ser consideradas “racionais”, visto que são forjadas pelo *logos*, ou seja, que são discursivas (e isso independentemente de basearem-se em demonstrações, em emoções ou em mitos).¹²⁴ Afinal de contas: “Ce n’est pas la forme d’un discours qui le rend rationnel et philosophique, mais son contenu: seul le *logos* est apte à poser certaines thèses” (Mouze, 2020, p. 64).

Com essas advertências em vista e sem qualquer pretensão de exaurir a doxografia, passamos a posicionar sumariamente alguns dos mais importantes vieses no campo do comentário a Platão sobre esse assunto.¹²⁵ Primeiro, importa destacar o entendimento segundo o qual os preâmbulos fornecem uma explicação racional da lei a que se relacionam. Assim, ao cidadão não é apenas ordenado fazer ou a deixar de fazer algo, mas também destinado algum grau de instrução no assunto, que lhe possibilita conhecer, por conta própria, as razões que fazem da lei em questão uma boa lei e, portanto, que conferem ao ato de cumprimento da lei um caráter autônomo. Essa é perspectiva defendida, por exemplo, por Christopher Bobonich, que cataloga marcas programáticas que sustentariam tal visão: primeiro, o destinatário dos preâmbulos demanda boas razões epistêmicas do legislador (885D-E) – essa alusão, é preciso dizer, está inscrita em um preâmbulo muito particular, que é o da impiedade, como veremos; depois, os preâmbulos são caracterizados por Platão como ensinamentos, e aos cidadãos é suposto um aprendizado (718C-D, 720D, 723A, 857D-E, 888A). Além disso, os preâmbulos são desenhados para serem instâncias de persuasão, isto é, eles tentam influenciar as crenças ou opiniões dos cidadãos apelando a considerações racionais. Eles não são produzidos para

¹²⁴ A visão de Platão sobre a filosofia parece implicar a premissa hermenêutica de que aquilo que for defendido nas *Leis* como *nomos* corresponde estritamente à verdade (o que segue valendo mesmo que o texto do diálogo não proporcione elementos diretos de aferição de veracidade de suas teses).

¹²⁵ A principal fonte para essa rápida referência aos diversos entendimentos sobre o tema foi o trabalho de Eva Buccioni (Buccioni, 2007).

inculcar quaisquer conteúdos, mas úteis crenças, ou para efetuar a persuasão por meios não racionais; conferem, sobretudo, instrução ética aos cidadãos. Por fim, deve-se enfatizar a analogia da relação entre as leis e os cidadãos com a relação dos médicos livres e seus pacientes (Bobonich, 1991).

Uma outra visão importante, seguida, por exemplo, por Richard F. Stalley (Stalley, 1983), é a que considera que os preâmbulos funcionam de maneira essencialmente não racional, tornando os cidadãos dóceis e cumpridores da lei por meios retóricos que administram e manipulam sua suscetibilidade emocional a críticas e a elogios. Isso fica flagrante se se considerar que alguns dos preâmbulos apelam explicitamente para a força de mitos, como o de que a alma de uma pessoa assassinada vaga pela terra em busca de vingança pelo crime (865D-866A, 870D-871A, 872C-873B).

Nessa linha, para Glenn R. Morrow, o legislador utiliza muitas maneiras de encantar e enfeitiçar as mentes dos cidadãos, sendo os preâmbulos persuasivos exemplo disso (Morrow, 1953, p. 240). De outro lado, o autor deixa claro que não pensa que isso signifique que não há nenhum apelo à razão nesse expediente. Para ele, a persuasão está ligada à noção de *psykhagogia* usada no *Fedro*, ou seja, a persuasão deve envolver a possibilidade de conhecimento (a ser endereçada pelo legislador-filósofo, que pode adequar seu discurso a diferentes tipos de almas). Luc Brisson também rejeita a noção de persuasão racional nas *Leis*. Ele destaca, nesse sentido, que o termo “*peithos*” (convencer), que é, muitas vezes, utilizado nas *Leis* em relação aos preâmbulos particulares, é distinto de “*didakhe*” (ensino) – “*peithos*” estando próximo a coisas percebidas pelos sentidos e “*didakhe*” lidando com o estudo do que é inteligível e percebido pelo intelecto. Ele refuta a interpretação de que há persuasão racional e destaca o amplo uso de mitos nos preâmbulos, defendendo o predomínio de uso de meios não racionais de convencimento (Brisson, 2000). Andrea Wilson Nightingale, por seu turno, recorre à teoria dos atos de fala de John L. Austin para concluir que o *logos* dos preâmbulos tem alto grau de performatividade e, por isso, está distante de uma exposição lógica e neutra de argumentos e fatos (Nightingale, 1993, p. 293).

Além disso, vale destacar a perspectiva adotada por André Laks, para quem os preâmbulos, sem concretizar uma persuasão propriamente racional, no entanto tendem para ela, como que para um ideal. No estado de coisas ideal dos preâmbulos, a lei não seria necessária porque os cidadãos teriam uma compreensão adequada daquilo para que os preâmbulos os direcionam; o plano histórico, no entanto, demanda leis e envolve o uso de um tipo de motivação às vezes algo distante do ideal para que se consiga a pretendida obediência. Para ele, existe uma correlação entre as recomendações dadas em forma de elogios ou de mitos, ou seja,

pela linguagem poética, que basicamente caracterizam os preâmbulos (a maioria deles, pelo menos), e imperativos racionais (Laks, 2005).

Por fim, Julia Annas rejeita as três interpretações dos preâmbulos que entende como sendo as mais usuais (a que os vê como formas de persuasão racional, a que os vê como formas de persuasão não racional ou ainda a que os vê como expressão de um ideal inalcançável que remove qualquer necessidade de lei): por meio de um paralelismo com o pensamento do filósofo judeu helenístico Fílon de Alexandria, a autora sugere que os preâmbulos das *Leis* valem-se tanto de meios racionais, quanto de meios não racionais (Annas, 2010). Uma perspectiva próxima a essa é defendida por Harvey Yunis, que compara os preâmbulos de Platão com a retórica da pregação cristã e entende que os preâmbulos podem ser vistos como tentativas de implementar, em escala de massa, o tipo de instrução retórica proposta pelo filósofo no *Fedro* (Yunis, 2012).

Demais disso, Harvey Yunis aponta para o fato de que as discussões sobre os preâmbulos das *Leis* muitas vezes têm falhado por não se concentrarem na leitura dos preâmbulos propriamente ditos. Para ele, então, “the overly simplistic question whether the preambles persuade by rational or nonrational means is a consequence of this failure” (Yunis, 2012, p. 228). Partindo desse lampejo, o que se propõe para a sequência é o exame dos preâmbulos em espécie, o que supomos ser mais proveitoso, pelo menos para os propósitos deste trabalho, do que o prolongamento da discussão que se volta a categorizar e classificar essa dimensão do pensamento de Platão.¹²⁶

¹²⁶ Antes de seguirmos, uma ponderação metodológica se mostra importante: Aristóteles produziu o primeiro – e possivelmente o mais importante – manual de retórica da história do pensamento. Em que pese a existirem algumas coincidências entre a sua *Retórica* e as *Leis* de Platão, os registros utilizados pelos autores para desenvolver as obras são bastante distintos, o que não sugere, pelo menos para os fins deste trabalho, o aprofundamento de uma pesquisa de cotejo entre tais textos. Um primeiro elemento de afastamento tem a ver com o fato de Aristóteles elaborar três gêneros de discursos retóricos: o deliberativo, o judicial e o epidíctico. Nas suas palavras: “Numa deliberação temos tanto o conselho como a dissuasão; pois tanto os que aconselham em particular como os que falam em público fazem sempre uma destas duas coisas. Num processo judicial temos tanto a acusação como a defesa, pois é necessário que os que pleiteiam façam uma destas coisas. No gênero epidíctico temos tanto o elogio como a censura. Os tempos de cada um destes são: para o que delibera, o futuro, pois aconselha sobre eventos futuros, quer persuadindo, quer dissuadindo; para o que julga, o passado, pois é sempre sobre atos acontecidos que um acusa e outro defende; para o gênero epidíctico o tempo principal é o presente, visto que todos louvam ou censuram eventos atuais, embora também muitas vezes argumentem evocando o passado e conjecturando sobre o futuro” (Aristóteles, 2012, p. 22, 1358B). Ora, os preâmbulos de Platão dificilmente podem ser lidos por meio dessas categorias: tais textos, via de regra, como veremos, têm uma única modulação, a que envolve o elogio (*epainos*) e a culpa (*psoggos*) das condutas em questão, dado que aproxima o autor do gênero epidíctico. De outra feita, se considerarmos que os preâmbulos estão inseridos em um programa político e são voltados, como não poderia deixar de ser, à persuasão dos cidadãos no que concerne às suas ações futuras, temos que reconhecer sua aproximação do gênero deliberativo. Por fim, vale notar que os preâmbulos estão estruturalmente associados a leis que eventualmente são aplicadas por magistrados, o que representa alguma proximidade com o gênero judicial. André Laks acrescenta uma outra perspectiva de distanciamento entre as obras: “Plato’s legislative protreptic to virtue is as flexible in its realizations as it is unified by its aim. The manner in which Aristotle occasionally points to some commonalities and possible transpositions between ‘praise’ and ‘advice’ and to some hybrid genres is a

far cry from Plato's exploration of the rhetorical modalities of a genre that is for him one and indivisible and which – consequently – extends its empire to modes such as incantation (*epoide*), 'mythical narrative' (*muthos*), and 'threat' on one side of the scale, reflection and didactic argumentation and on the other – modes that fall outside the scope of classical rhetoric or at best remain at its margins" (Laks, 2022, p. 127-128).

5. Preâmbulos em espécie

5.1. Critérios de identificação e ordenação

Platão comunica nas *Leis* que nem todos os preâmbulos são do mesmo tamanho e que nem toda lei tem preâmbulo, isso porque algumas leis dependem de outras e, então, dispensam preâmbulo específico (723C-D). Com efeito, ao longo dos anos, os comentaristas especializados têm sugerido diferentes critérios de identificação e ordenação dos preâmbulos, o que não é uma tarefa exatamente trivial (porque, como explicaremos abaixo, nem sempre há uma sinalização clara do texto platônico nesse sentido). Quanto a esse ponto, empregaremos, em boa medida, a proposta de André Laks¹²⁷, cuja simplicidade, a nosso ver certa, reside na adoção da própria cadeia de ordem disposta por Platão no texto das *Leis*, procurando compreendê-la. Nesse sentido, defende-se que os preâmbulos aparecem no texto em reflexo cronológico dos principais estágios da vida humana: começa-se com a morte (no caso, a morte dos pais, cujo funeral é discutido no contexto do debate entre o legislador e o poeta acerca da lei, como vimos), passando-se depois para o casamento, nascimento dos filhos, educação, velhice e, outra vez, para a morte. Prossegue o intérprete:

To be sure, we also find, inserted within this biographical trajectory, three sets of laws (with or without preambles) that are ‘thematic’: laws regulating the economy, the structure and the religious life of the city [...], land cultivation [...], criminal laws, which are classified according to the gravity of the crime committed [...], and rules of contractual relationships [...]. These different topics, however, can be to a large extent integrated into the biographical pattern – perpetrators of crimes are likely to be young, and rules of good conduct fit into the ordinary course of an adult life in Plato’s agricultural city (Laks, 2022, p. 126-127).

Somado a isso e para que fique mais evidente a dificuldade desse exercício, utilizaremos uma categorização de Harvey Yunis, que subdivide os preâmbulos entre aqueles inteiramente acabados e os abreviados. Entende-se por preâmbulo inteiramente acabado, ou completo, aquele em que o Atenense interrompe a conversa com os interlocutores e compõe um discurso diretamente endereçado aos cidadãos, caracterizando tal discurso explicitamente como preâmbulo a uma lei ou a um grupo de leis. De outro lado, há preâmbulos que são os

¹²⁷ Em sua obra *Plato’s second Republic: an essay on the Laws*, o comentarista identifica vinte preâmbulos (Laks, 2022, p. 125-126). A lista de preâmbulos que se apresenta a seguir contempla esses e outros textos de características preambulares que pudemos distinguir no diálogo.

abreviados ou incompletos, casos em que o Ateniense utiliza o vocabulário típico dos preâmbulos, mas em que fica não mais que sugerido ser tal peça uma amostra ou sumário do que conteria um preâmbulo completo se ele fosse elaborado (Yunis, 2012, p. 227). Ademais, no caso dos preâmbulos incompletos, não fica manifesto se o destinatário da articulação produzida é mesmo o grupo de cidadãos de Magnésia, se o Ateniense está falando para as personagens de Clíneas e Megilo ou, ainda, para um suposto leitor do texto (mesmo que, de qualquer modo, possa-se considerar que todos os preâmbulos miram, simultaneamente, para três grupos). Combinando tais leituras, portanto, chegamos ao seguinte quadro de preâmbulos (a serem discutidos, um a um, subsequentemente):

Assunto	Localização	Tipo
Preâmbulo geral	L.IV, 715E-718A + L.V, 726A-737D	Completo
Casamento e filhos	L.IV, 721B-D + L.VI, 772D-774A	Completo
Inalienabilidade dos lotes de terra	L.V, 741A-E	Incompleto
Caça	L.VII, 823B-824A	Completo
Paixões e sexo	L.VIII, 835B-842A	Incompleto
Pilhagem de templos	L.IX, 853D-854C	Completo
Homicídio e parricídio	L.IX, 870A-871A + L.IX, 872D-873A	Incompleto
Violência contra os idosos	L.IX, 879B-880A	Incompleto
Violência contra os pais	L.IX, 880D-881B	Incompleto
Impiedade	L.X, 885B-907D	Completo
Fraude	L.XI, 916D-917B	Incompleto
Comércio	L.XI, 918A-919D	Incompleto
Testamento	L.XI, 922B-923C	Completo
Casamento forçado	L.XI, 925D-926A	Incompleto
Órfãos	L.XI, 926E-927E	Incompleto
Honras devidas aos pais	L.XI, 930E-932A	Incompleto
Drogas e feitiçaria	L.XI, 933B-D	Incompleto
Julgamentos	L.XI, 937D-938A	Incompleto
Roubo de dinheiro	L.XII, 941B-C	Incompleto
Serviço militar	L.XII, 942A-943A	Incompleto
Relações exteriores	L.XII, 949E-950D	Incompleto
Luto e funerais	L.XII, 958C-959D	Incompleto

5.2. Preâmbulo geral

O Ateniense propõe que seja oferecido um preâmbulo geral ao código de leis da *polis*, que deve ser composto de duas etapas: a primeira parte, já examinada anteriormente, abrange o “culto dos deuses e do zelo devido aos nossos pais” (723E), e a última relaciona-se com os cuidados que precisamos dispensar “em prol da nossa própria alma, para o bem do nosso próprio corpo [...]. Tal consideração é a que mais convém ao interesse comum, a fim de que o orador e os seus auditores possam ver realmente [...] que a educação é o bem mais precioso para nós” (724A-B).

Da primeira parte do preâmbulo geral cabe reiterar a referência a um discurso tradicional segundo o qual existe um deus que recompensa os justos e pune os injustos – o que está em consonância com as diretrizes éticas discutidas desde o segundo livro.¹²⁸ A cláusula defendida, como já analisamos acima, é a de que o deus é “a própria medida de todas coisas” (716C), e não o homem, como dispõe o dito protagórico. Disso extraem-se implicações específicas acerca das relações (*homilemata*) que o ser humano trava, ao longo da vida, com os deuses, com seus pais, com seus filhos e outros familiares, com seus concidadãos na *polis* e com os estrangeiros. O respeito à medida divina de tudo, porém, no que concerne aos deveres atrelados a essa seção do preâmbulo, também se relaciona à vida ordenada e temperante que o homem, do ponto de vista interior, pessoal, deve buscar viver. As relações com os outros e a relação que cada homem tem consigo mesmo, o seu *ethos*, por assim dizer, estão interligados.

A parte final do preâmbulo geral¹²⁹ concentra-se justamente na abordagem de aspectos particulares de conduta e responsabilidade pessoal, ou naquilo que “basta que cada um seja ele próprio, a fim de poder usufruir a vida mais bela” (730B), uma vida marcada pela bem-aventurança e felicidade (*makarios te kai eudaimon*) (730C). Diz-se, em linha com o que já havíamos disposto quando do exame da educação e da ética na *polis* de Magnésia, que a boa vida descrita pelas leis é idêntica à vida agradável, acrescentando-se que a vida voltada para a aptidão espiritual e física não é apenas mais agradável do que a vida da depravação, mas também é superior de outras maneiras: cria beleza, boa reputação e eficiência, de modo que o

¹²⁸ Vale notar que a instituição de uma ameaça de punição no preâmbulo geral se justifica pelo que Platão defende a respeito do *nomos* nas *Leis*: um preâmbulo – e, assim, também o preâmbulo geral – é um discurso retórico, um discurso de que se espera, a princípio, persuasão (sem violência). O atendimento dessa expectativa, contudo, está condicionado à efetividade da legislação. Assim, sempre que o legislador identificar tal necessidade, o *logos* preambular pode, sem maior embaraço, aproximar-se da *bia* (ainda que não se reduza apenas a isso, idealmente).

¹²⁹ Essa segunda parte do preâmbulo geral, que compreende o início do livro V, é interpretada por Leo Strauss da seguinte maneira: “The speaker expounds now what one may call the Second Table. That exposition is a repetition, i.e., a modification, of the statement on the legislator’s task which the Athenian had made near the beginning of the conversation (631B3-632D1) and which was silent on piety” (Strauss, 1992, p. 66).

homem que vive uma vida como esta torna sua existência singularmente mais feliz que a vida daquele que segue o caminho oposto. A propósito, revela-se nesse momento a estratégia geral dos preâmbulos, qual seja o “recurso à prática do elogio ou da admoestação, consoante se aja dentro ou fora da lei” (730B).

Mas até que ponto esse preâmbulo geral pode contribuir para a aceitação das regras legais que a partir dele se articulam? Olhando para tal discurso como um esforço que visa a conduzir seus destinatários a um *pathema* mais cooperativo e disposto, se não a aprender, ao menos a reconhecer a necessidade de cumprir as leis, podemos perceber que há, por assim dizer, uma tentativa de despertar expectativas nos cidadãos, já que o Ateniense enfatiza repetidamente que viver uma vida virtuosa é o caminho para ter mais prazer do que dor, bem como que os legisladores classificam e contabilizam certas coisas “como vergonhosas e ruins” e outras como boas e louváveis (728A) – o que deve servir de parâmetro para as ações humanas. No fim das contas, o preâmbulo emana a promessa de uma vida feliz àqueles cidadãos que respeitarem as leis.¹³⁰ A mobilização das expectativas, do tempo futuro, então, é um dos eixos marcantes desse expediente retórico de que Platão se vale para conquistar a adesão, no presente, ao conjunto de leis formulado.¹³¹

A definição de felicidade representa um ponto delicado, pois, embora a concepção de que todo ser humano se esforça para evitar a dor e para obter o prazer pareça difícil de ser contraditada, não é trivial assumir que os modos de prazer descritos no preâmbulo sejam aceitos como, de fato, prazerosos, sem maiores implicações, pela generalidade das pessoas (aliás, desde o *Górgias* é possível constatar que os argumentos platônicos a favor de sabedoria e contra a licenciosidade não convencem a todos). Tal fato é tacitamente reconhecido nesse preâmbulo geral quando o Ateniense opõe o que a maioria das pessoas pensa àquilo que ele pensa que é a

¹³⁰ Sobre a insistente associação que as *Leis* sugerem entre a virtude e o cumprimento do *nomos*, Leo Strauss nota que, para Platão, o cuidado com a alma tem a ver com o sistema de culpa e elogio (tipicamente explorado pelos preâmbulos) e com a educação, e não com a lei em seu sentido simples, mais usual. Segundo o comentador: “[...] the right way of honoring the soul transcends the sphere of law. What he says on this subject reminds one of what Socrates says in Book Six of the *Republic* (485A4-487A5, 490A1-C11) on the nature of the philosopher, but he omits magnificence and gracefulness, to say nothing of good memory and aptitude to learn. Still, he mentions in the first place truth, which leads all good things among gods and men; and he says that whoever is to become ‘blessed and happy’ must partake of truth right from the beginning [...]” (Strauss, 1992, p. 67). Voltaremos a esse tema adiante, no preâmbulo da caça, oportunidade em que veremos que cumprir o preâmbulo é mais importante do que cumprir tão somente a conduta típica definida na lei (823A).

¹³¹ É interessante notar que a filosofia política posterior a Platão não abandonou esse tipo de estratégia, pautada no que parece ser caro à natureza humana. Na modernidade, Thomas Hobbes é um dos autores que se apropria da tese de que o porvir é um excelente meio de se controlar o presente. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem do *Leviathan*, que procura explicar o contexto de transição do estado de natureza para o estado civil: “The passions that incline men to peace are fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them” (Hobbes, 1996, p. 98).

verdade (727A-728B) e descreve a cidade ideal como aquela em que todos, dentro das possibilidades humanas, tenham as mesmas aflições e alegrias (739C).

Pode ser por esse motivo que os discursos sejam acompanhados, inevitavelmente, como se falou, de ameaças mais ou menos explícitas de punição (728B-C, 731B-D). Por outro lado, o desafio de atingir a adesão e o consenso em torno das leis explica por que o Ateniense atribui tanta importância à doutrinação, desde a infância, de futuros cidadãos, algo que lhes prepara a capacidade de serem alvos de persuasão pelo legislador.

O exame dos preâmbulos de leis específicas, que será levado a termo na sequência, reflete o mesmo tipo de imagem sobre os esforços persuasivos do legislador. Embora o Ateniense procure fundamentar a necessidade de regular um certo aspecto da vida de uma dada maneira, tais razões estão longe de serem exaustivas (é o que ficará exposto, por exemplo, no tratamento do tema do casamento e filhos, em que se assume a abertura do texto preambular). Pode também acontecer de uma certa maneira de regulamentação, a melhor, ser reconhecidamente de difícil imposição, ou seja, algo de execução improvável, se não inviável do ponto de vista prático. Nesse caso, o Ateniense sugere uma regulamentação alternativa, restando, portanto, um certo distanciamento entre o preâmbulo e a ordem legal (é o que acontece, veremos, no tratamento da caça). Por fim, vale consignar que a aceitação pressuposta dos preâmbulos particulares também enfrenta os limites decorrentes do fato de se pretender opor um discurso pontual e, em certo sentido, rápido, de modo que seu alcance e força não podem ser comparados, por exemplo, aos de anos de educação continuada que cada cidadão de Magnésia deve ter (servindo os preâmbulos, assim, mais como reforço e reiteração do que como solução integral para o problema do cumprimento das leis).

Outra abordagem para avaliar a função preparatória desses preâmbulos tem a ver com o reconhecimento do dado de que o que leva o público a um *pathema* mais favorável ao cumprimento das normas é a sua existência, por si só.¹³² O Ateniense fala sobre isso em termos bastante gerais, como vimos, enfatizando principalmente a função persuasiva (720A, 721E) quando do paralelo entre o legislador e o médico – vimos que o médico preferido é aquele caracterizado como livre por explicar suas opções de terapia ao paciente, persuadindo-o, em vez de apenas ordenar-lhe suas prescrições. Platão frisa esse fato na persuasão: para um paciente razoável, ou seja, aquele que não rejeita completamente o tratamento, consciente de que seu conhecimento da medicina não pode competir com o do médico, pode ser suficiente perceber que o médico sabe o que está fazendo, por um lado, e que importa para ele a aceitação voluntária

¹³² A profusão do *logos* que marca as *Leis*, obra mais longa de Platão, concebida para ser utilizada também como texto educativo, é uma marca típica da função admoestatória, ou seja, da retórica.

de suas prescrições, por outro. Por conseguinte, o paralelo parece sugerir que, dependendo dos destinatários individuais, a existência mesma dos preâmbulos cumpre função tão importante quanto o seu conteúdo.

Aliás, como já expusemos quando do exame da literatura utilizada na educação, o Ateniense faz uma sugestão um tanto singular: que o legislador faça da própria discussão em curso no diálogo, ou seja, das *Leis*, o texto principal da *paideia* de Magnésia. Para ele, os discursos em questão “não estão totalmente destituídos de inspiração divina, para além de se assemelharem a um poema no seu conjunto” (811C). A consequência imediata disso é a relativização da diferença entre leis e preâmbulos em termos de educação (enquanto as deixa intactas, cada qual com sua especificidade, em termos de aplicação). O aparecimento da legislação entre as tarefas de leitura dos alunos também dá conta, em alguma medida, do problema da persuasão individualizada (é de se observar novamente que os preâmbulos diferem das instruções persuasivas do médico, na medida em que não podem levar em consideração o caráter particular de cada cidadão). Contra os problemas das peças escritas de retórica indicados no *Fedro*, de que poderia padecer o diálogo textualmente cristalizado, Platão prevê que os preâmbulos devem ser continuamente vivificados pelos professores¹³³, que precisam patrocinar esses discursos (considerando que eles não são capazes de defender-se e socorrer-se a si próprios¹³⁴), fazendo-os falar aos alunos tanto individualmente, na situação ideal do ensino, quanto coletivamente. Com tudo isso em vista, podemos agora voltar nossa atenção para os preâmbulos de assuntos específicos acima indicados.

5.3. Casamento e filhos

Como se havia noticiado, o Ateniense menciona, no livro IV, a regulação do casamento para esclarecer sua sugestão acerca da forma dupla que a lei deve ter. Acima, de todo modo, exploramos especificamente o dado da violência inscrita numa ordem legal que impõe o casamento ao homem que atinja determinada idade (ou seja, o aspecto que representa uma forma simples da lei). Agora, importa retermos o preâmbulo, ou seja, o texto que contém

¹³³ Orienta o Ateniense a respeito dos *nomoi* transcritos: “Em primeiro lugar, que sejam os professores obrigados, eles próprios, a aprendê-los e a tecer o seu respectivo elogio. No que toca aos professores a quem estes discursos não agradam, poder-se-á dispensar os seus serviços, passando a ser simples colaboradores. Mas, aqueles outros que estiverem de acordo com ele em elogiá-los serão, nesse caso, escolhidos e nomeados professores e educadores dos jovens” (811E).

¹³⁴ Sócrates pontua no *Fedro* que, “uma vez escrito, cada discurso rola por todos os lugares, apresentando-se sempre do mesmo modo, tanto a quem o deseja ouvir como ainda a quem não mostra interesse algum. Não sabe, por outro lado, a quem deve falar e a quem não deve. Além disso, maltratado e insultado injustamente, necessita sempre da ajuda do seu autor, uma vez que não é capaz de se defender e socorrer a si mesmo” (275E).

uma tentativa de persuadir as pessoas a respeito da importância do cumprimento dessa norma (como se sinalizou no quadro acima e veremos agora, esse é o caso de um preâmbulo completo, em que a personagem principal comunica expressamente a seus interlocutores que o texto a ser verbalizado é uma proposta de preâmbulo):

Nesse caso, podemos passar à redação do respectivo texto [...] esta a forma simples da lei do casamento enquanto que, por outro lado, a forma dupla, a seguinte: “poderá casar-se entre os trinta e os trinta e cinco anos de idade, de acordo com a ideia (*dianoethenta*) de que o género humano possui um determinado dom – o qual lhe é natural – que o faz participar na imortalidade e, além disso, cujo desejo é inato a todos os homens em todas as suas relações. É que a ambição de se tornar ilustre e de fazer perdurar o seu nome depois da morte leva o homem a acalentar tal anseio. A raça humana tem uma afinidade natural com o tempo ao longo da sua procriação: tê-lo-á como companheiro constante, ao longo das gerações, do princípio e do fim. Devido a isso, pode ela sondar os limites da imortalidade, o que se reflete no ato de procriar filhos, gerando estes outros filhos e assim sucessivamente, graças à permanência no seu seio de uma unidade de identidade, constituindo esta a causa da sua imortalidade que, por sua vez, se concretiza através das sucessivas gerações” (721A-C).

Como se vê, o preâmbulo é prescritivo, assim como a lei em sua forma simples, uma vez que dispõe claramente o que deve ser feito pelos cidadãos, mas com a diferença de que a conduta em questão, em vez de ser sucedida imediatamente de uma punição, é acompanhada antes de um discurso que se propõe a espelhar a motivação da ordem dada.

Nesse caso, três elementos sobre a natureza humana aparecem ressaltados no preâmbulo, de modo a estimular, segundo o Ateniense, uma reflexão (*dianoethenta*): o de que o homem tem atributos e vontade para participar da imortalidade, o que é algo sagrado (*hosion*); o de que o homem tem desejo de obter a glória (*kleos*) em vida e, sobretudo, de eternizá-la; e o de que o homem acompanha a totalidade do tempo (*tou pantos khronou*), uma sintonia que se concretiza e persiste mediante sua descendência. Do ponto de vista estilístico, a construção, como se vê, reitera a noção de imortalidade (que aparece no início, no meio e no fim do preâmbulo, em ocorrência de figura de linguagem tipicamente poética).

Quanto ao conteúdo, o preâmbulo pode gerar surpresa por representar, em alguma medida, um contraste em relação à famosa tese platônica da imortalidade da alma, explorada, por exemplo, na *República* (610C-611A), no *Fédon* (79A-80B, 114D-115A) e no *Fedro* (245C-246A). Ademais, o texto se articula em uma certa ambivalência: acena-se para a noção de que o meio de se alcançar a imortalidade é a glória (*kleos*) e depois se afirma, de modo relativamente mais peremptório, que a imortalidade é atingida por meio dos filhos gerados após o casamento.

É de se notar que, se o preâmbulo, como se disse, pode em alguma medida espantar aqueles acostumados à concepção de alma imortal, de outro lado Platão está a evocar, a bem dizer, proposições já bastante conhecidas entre os gregos¹³⁵ – proposições que aparecem, inclusive, vocalizadas pela personagem de Diotima no *Banquete*. De fato, esse diálogo nos ajuda a compreender melhor o preâmbulo sobre casamento e filhos das *Leis*: os homens de caráter divino, especiais, são “fecundos segundo a alma” (209A) e se tornam imortais não necessariamente por deixarem filhos, mas pelos seus feitos gloriosos capazes de gerar uma “fama imortal, que perdure para todo o sempre” (208C). Nessa categoria se encaixam, conforme Diotima, os grandes educadores, tais como os poetas Hesíodo e Homero e, sobretudo, os grandes nomes da política, tais como Licurgo e Sólon, cujos frutos gloriosos e imortais para Esparta e Atenas residem precisamente na legislação (209C-D).¹³⁶

Os homens ordinários, por seu turno, podem ser “fecundos segundo o corpo” (208E), ou seja, ao criarem filhos, e é isso o que lhes possibilita chegar à imortalidade. A bem dizer, a geração de filhos é o que permite à humanidade repor-se continuamente, “um novo ser distinto na vez do antigo” (207D). A elaboração é sutil: um ser humano se torna imortal ao deixar um novo ser diferente, mas, ao mesmo tempo, igual a ele, quando de sua morte (deixa alguém que como ele é um ser humano, mas que, porém, é outro ser humano, e não ele próprio) – isso não poderia ser de outra maneira, visto que é exclusivo do registro divino existir sempre e ser igual em tudo a si mesmo (208A-B). A narrativa de Diotima tem também o condão de legitimar o desejo sexual como expressão do desejo de imortalidade e associá-lo ao divino: “a união entre o homem e a mulher é propriamente um acto de gerar e há nisto algo de divino, que subsiste em cada ser vivo, mortal por natureza, como forma de imortalidade” (206C).

Voltando às *Leis* e recordando que, no diálogo, Platão está às voltas com a fundação de uma nova *polis*, devemos, também, estabelecer a suposição de que uma cidade é estabelecida

¹³⁵ Valer-se de um certo tipo de conhecimento já sedimentado na sociedade é um recurso retórico importante para Platão, como se vê em diferentes preâmbulos (em que se explora sobretudo um certo conteúdo ancestral de caráter religioso, mas não só). Próximo a isso, David Foster Wallace, ao examinar em ensaio a questão da graça em Franz Kafka, percebe que “os bons contos e as boas piadas têm obviamente muita coisa em comum. Ambos dependem de algo que os teóricos da comunicação às vezes chamam de *exformação*, que é uma certa quantidade de informação imprescindível omitida, porém evocada na comunicação de modo a provocar uma espécie de explosão de conexões associativas no receptor” (Wallace, 2012, p. 230). Nos preâmbulos das *Leis*, é certo, o Ateniense faz referências diretas àquilo que se imagina ser o senso comum (geralmente a respeito dos deuses). Tais alusões, contudo, não podem ser exaustivas, dados os limites do texto preambular. Ainda assim, o que se espera delas, parece, é justamente que possam provocar essas explosões de conexões associativas nos cidadãos.

¹³⁶ Em *A imortalidade*, Milan Kundera narra: “Quando eu era menino, aos domingos ia passear numa cidade da Morávia, onde, dizia-se, o prefeito guardava em sua sala um caixão de defunto aberto, dentro do qual, nos momentos de euforia ou quando se sentia excepcionalmente satisfeito consigo mesmo, se deitava imaginando seu enterro. Nunca viveu nada de tão belo quanto esses momentos de sonho no fundo do caixão: vivia sua imortalidade” (Kundera, 2015, p. 60-61).

sem termo final, ou seja, para persistir no tempo. Nesse sentido, por óbvio, é necessário que as pessoas, via de regra, tenham filhos. Isso explica, então, ao menos no que nos importa, o fato de Platão sublinhar o desejo de imortalidade dos homens e apontar sua realização pela geração de filhos como sendo aquilo que está consonante com a sua natureza e com a ordem cósmica sagrada (*hosion*), o que leva o autor a articular, no preâmbulo, o elogio do casamento e dos filhos nesse ambiente gerados.

A segunda parte do preâmbulo se volta à discussão sobre a escolha do parceiro apropriado para o casamento, mas também cuida de aperfeiçoar e complementar o que ficou disposto na primeira parte. Acerca disso é dito que a busca do homem pela imortalidade (antes colocada como justificativa para a obrigação de casar) tem também uma motivação teológica, uma vez que o homem é encarado como servidor do deus. Explica o Ateniense: “é necessário que nos liguemos sempre àquilo que é eterno e que se reflete no ato de legar uma prole considerável de filhos e de filhas, eles que são uma espécie de dádiva de servidores ao deus e que vão, ao longo dos tempos, tomando o nosso lugar” (773E-774A).

No que atine à seleção do parceiro, o Ateniense expõe que, antes de tudo, deve-se buscar uma união que seja aprovada pelos sábios, o que significa deixar em segundo plano a condição material do pretendente enquanto tal, não se evitando a relação com alguém pobre (por esse motivo) nem buscando apenas alguém rico (por esse motivo) e, sobretudo, levar a sério o mito de que “em cada matrimônio, cada um deverá sempre escolher aquele que serve a cidade e de modo nenhum o que mais lhe agradar” (773B) – e serve bem à cidade o casamento que resulta em equilíbrio (*summetron*) e harmonia (773A).

Tal regramento implica não apenas afastar o interesse puramente econômico como guia dos pretendentes, mas algo que pode ser ainda mais difícil e que tem a ver com a necessidade de se contornar o impulso natural dos indivíduos de se aproximarem daqueles com quem têm mais afinidade (773B). Lembre-se que a amizade interior que deve marcar a cidade, de que falamos acima, é beneficiada pela combinação entre os diferentes, que reduz as diferenças no quadro mais amplo dos cidadãos e, assim, propicia maior grau de igualdade da comunidade, de modo que se mostra adequado o matrimônio, por exemplo, entre uma pessoa mais rica e uma mais pobre (desde que não motivado pelo patrimônio), ou entre uma pessoa influente e outra não influente (773C) – ademais, isso aumenta a probabilidade de os filhos gerados pelo casamento serem pessoas marcadas pela temperança, o que é algo também positivo para a *polis*.

Platão se mostra ciente da delicadeza de se regular publicamente um assunto tão estritamente pessoal como a escolha do cônjuge e, por isso, aponta, no próprio texto, que, em

parte, o esforço pretendido deve ficar à margem da lei e ser buscado pelo encantamento (*epaidonta*) a ser promovido pelos sábios (773D). Isso fica bem caracterizado na imagem explorada pelo ateniense no preâmbulo – que ecoa a noção geral de regime misto que informa as *Leis* – segundo a qual o bom vinho é o vinho misturado (com água), mas misturado divinamente, e não fortuitamente, para persuadir uma cidade a unir-se de modo a gerar resultados temperados e saudáveis (773D). Ora, só com o vinho misturado na medida certa, ou seja, só o trabalho combinado dos símbolos do elemento racional (água) e do elemento irracional (vinho puro) torna possível, de fato, convencer cada um a deixar de lado tanto o seu interesse natural pelo que lhe é similar, como seu interesse econômico, e dar concretude, no casamento, ao propósito de se relacionar com a pessoa que atenda ao critério do maior benefício da cidade (inclusive no que diz respeito aos filhos a serem potencialmente gerados).¹³⁷

A título de conclusão, vale ressaltar como esse primeiro preâmbulo específico exprime bem a complexidade e polivalência discursiva com que Platão engendra os preâmbulos. Lidando com o casamento passamos de argumentos de tipo reflexivo – registrou-se a presença, no texto, da noção de *dianoethenta* – para o reconhecimento do emprego de figuras de linguagem e de noções consagradas na poesia, finalizando com a previsão da exortação ao uso do encantamento (*epaidonta*). A riqueza da proposta, vale notar, por fim, vai além, uma vez que o Ateniense termina o texto preambular apontando que mais poderia ter sido disposto, o que parece uma sinalização de que os preâmbulos, nesse sentido, têm um caráter aberto: “No que ao matrimônio diz respeito, muito mais se poderia dizer para além destas coisas, acrescentando-se aquele legítimo prelúdio que consagra ser necessário que nos casemos” (774A).

5.4. Inalienabilidade dos lotes de terra

Tratando da demografia da *polis* e, nesse caso, de Magnésia e sua específica extensão territorial, de cuja fundação, no que diz respeito às normas, está encarregado Clínius, o Ateniense fixa que a “cidade deverá ter sempre um número que lhe corresponda inteiramente: serão precisamente cinco mil e quarenta os cidadãos proprietários de terra, cada um responsável

¹³⁷ No livro I, o Ateniense argumenta contra o costume dos citas e trácios, para ele típico de pessoas agressivas, de bárbaros, “que ingerem o vinho puro (tanto os homens como as mulheres), chegando a derramá-lo sobre as vestes” (637E). Para Platão, como vimos, o problema não está na ingestão do vinho em si, mas, sim, na necessidade de supervisão adequada dessa atividade (640E-641C).

pelo seu lote” (737E)¹³⁸, o que guarda relação com o número esperado de habitantes para o local (740B-E). Ademais, o titular de um lote precisa considerar que o bem, além de seu, igualmente é “propriedade comum da cidade; que o território, onde esse lote se encontra, é afinal a sua própria pátria” (740A). A quantificação dos lotes de terra e a sua divisão afirmada a partir dos benefícios coletivos disso advindos, como já dissemos anteriormente, têm a ver com a preocupação mais geral que a *politeia* deve ter com a igualdade e a *philia* entre os cidadãos – programa que fica traduzido, nessa altura do diálogo, pela sentença de inspiração pitagórica que dita “serem entre amigos os bens todos comuns” (739C).¹³⁹

A adequação da partilha das habitações e da terra, então, fundada no interesse não de um cidadão, mas de todos, não pode ser violada, do que se extrai, entre outras possíveis diretrizes, a norma segundo a qual os lotes não podem ser alienados, nem tampouco modificados em seus limites e em sua grandeza (o que seria o mesmo que danificá-los). O preâmbulo articulado pelo Ateniense para esse *nomos* tem o caráter anunciado de exortação:

Outorguemos agora a este nosso discurso a seguinte exortação: “Homens, que sois dos mais excelentes, segui a natureza, sede conformes com ela, iguais e honrados na identidade, em completo acordo com o número, sempre preparados e capazes de fazer o bem e o belo. Que neste momento olhemos, ao longo do percurso da nossa vida, para esse número que acabámos de formular; que nos abstenhamos de danificar o lote que recebestes tanto nos seus limites como na sua grandeza, esse lote que desde o princípio vos cabia e que, por isso, jamais poderá ser vendido ou comprado por outro. Vós não tendes certamente a sorte – a responsável pela partilha (*kleros*) e que é, afinal, uma divindade – nem o legislador, já que a desobediência terá de prestar contas à lei no tempo devido” (741A-B).

O conselho, como se vê, é transmitido por meio de verbos de comando e registra uma associação entre cada lote e o divino, o que parece ter o sentido de reforçar a legitimidade da atribuição de terra que se pretende preservar. Essa linguagem religiosa é reiterada na

¹³⁸ O Ateniense explica a necessidade de se escolher o mais elevado dos números divisores, base sobre a qual todas as divisões serão efetuadas com vista aos diferentes propósitos da *polis* (738A). Thomas L. Pangle esmiúça o assunto e demonstra não ser aleatória a escolha do número: “5040 is seven factorial (i.e., $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 = 5040$). The forty-nine (7×7) divisors in addition to the first ten numerals are: 12, 14, 15, 16, 18, 20, 21, 24, 28, 30, 35, 36, 40, 42, 45, 48, 56, 60, 63, 70, 72, 80, 84, 90, 105, 112, 120, 126, 140, 144, 168, 180, 210, 240, 252, 280, 315, 336, 420, 504, 560, 630, 720, 840, 1008, 1260, 1680, 2520. Twenty-eight of these are multiples of seven; twenty-one are not” (Pangle, 1988, p. 527).

¹³⁹ Abordando a educação dos guardiões na *República*, no mesmo sentido, Sócrates anota: “É que, se forem bem educados, virão a ser homens moderados, e ser-lhes-á fácil ter discernimento diante desses problemas e de tudo o mais que ora estamos deixando de lado, posse de mulheres, casamentos, geração de filhos, porque, segundo o provérbio, todas essas coisas devem, tanto quanto possível, ser consideradas comuns entre amigos” (423E-424A). Essas mesmas considerações sobre a comunidade generalizada de bens e pessoas são retomadas pelo Ateniense nas *Leis*, que as vê, no entanto, como prescrições assimiláveis (e, portanto, destinadas) a um mundo habitado por deuses e filhos de deuses (739C-E).

sequência do preâmbulo, quando se narra que a terra é sagrada para “todos os deuses” (741C) e que, nesse sentido, sacerdotes e sacerdotisas dedicam a isso orações em sacrifícios. Fica sugerido, então, que a violação da norma implica não só o sofrimento das contrapartidas compostas pelo legislador, como também uma transgressão da ordem divina, cujas consequências devem ser, naturalmente, ainda mais graves que as definidas pelos homens.

O preâmbulo destaca, ainda, aludindo a um “provérbio ancestral” (741D), que os efeitos positivos do respeito a essa norma só podem ser conhecidos pelas cidades que a cumprem, permanecendo ocultos para as demais – tenta-se aqui, claro, explorar em favor do cumprimento da ordem em tela a sabedoria compartilhada que, por definição, marca os provérbios.

No encerramento, o Ateniense tem uma preocupação importante para o eixo das virtudes que o projeto das *Leis* busca realizar, qual seja o de mostrar que não há qualquer tipo de oposição entre essa norma – que, como vimos, proíbe a alienação dos lotes de terra e assegura a manutenção da igualdade relativa entre os cidadãos – e a liberdade. Isso porque se a prática vedada prejudica a igualdade (fundamental para a *polis*), trata-se de uma prática indigna de um homem livre e inútil. O valor da riqueza (*chremastikos*) só pode ser aferido a partir de seu impacto para a coletividade, por isso o comércio de lotes (e o comércio em geral, a bem dizer), ao propiciar o locupletamento de um ou de uns, mas não de todos, perverte “o carácter da verdadeira liberdade: de modo algum poderá ser admitido como livre aquele que, ele próprio a si mesmo, se enriquece” (741E).

5.5. Caça

A disciplina legal a respeito da caça aparece no encerramento do livro VII (dedicado à educação, como vimos), logo após o término da discussão sobre as ciências que são objeto de estudo dos jovens. Tal atividade, portanto, pode ser encarada como um exercício prático final previsto por Platão para a modelagem das almas que marca a *paideia* das *Leis*.

Preliminarmente às considerações preambulares específicas acerca da caça, algumas lições gerais sobre as figuras do cidadão e do legislador são oferecidas pelo autor nesse ponto do texto. O Ateniense ressalta que a atividade do legislador tem de avançar para além da outorga das leis, contemplando-se também algo que “se situa numa posição intermediária entre a admoestação e a legislação propriamente dita” (822D) – ou seja, o preâmbulo. De maneira mais objetiva e em linha com o que já examinamos, isso impõe ao legislador o dever de, junto às leis e às prescrições de penas, consignar por escrito sua impressão quanto ao que é bom e o

que é mau, o que reflexamente impacta a avaliação do cidadão, para quem, defende-se, a virtude máxima não se alcança na servidão às leis na sua forma simples, mas principalmente na consonância de sua postura com o que é, de maneira menos solene, aprovado ou reprovado pelo legislador nos preâmbulos (823A).

Esse é um momento importante do texto, pois, ainda que se cuide de uma conjectura pontual do Ateniense, fica colocado que o cidadão perfeito (*ton akron politen*) deve ter em vista antes os dizeres do preâmbulo do que a ordem legal simples (com suas penalidades) – o que implica, em outras palavras, que aderir ao preâmbulo é mais importante do que aderir à ordem legal. De fato, o desenrolar do diálogo não trabalha com a possibilidade de que uma *polis* inscrita no mundo histórico dispense as regulações acompanhadas de sanções. Por outro lado, uma escala de preferência é claramente estabelecida e encontra simetria com o que se havia debatido sobre a prática médica: do mesmo modo que ser tratado por um médico livre é preferível a ser tratado por um médico de escravos, sujeitar-se à prescritividade do preâmbulo é melhor do que sujeitar-se à prescritividade da forma simples de lei (720A-E).¹⁴⁰

Com relação ao assunto particular do preâmbulo, propõe o Ateniense que o discurso se estruture com base no binômio censura e elogio: deve-se “elogiar, por um lado, o tipo de caça que torna melhores as almas dos jovens e, por outro lado, censurar aquele outro que produz o efeito contrário” (823D). Veremos, na sequência, como a caça é exemplar para entendermos a diferença estrutural entre o que o legislador censura e elogia, de um lado, e aquilo que ele transforma em lei na sua forma simples, de outro. A lei não escrita – nas *Leis* restaurada e investida de escritura no preâmbulo – exprime o quinhão do *logos* que não se ajusta bem na forma simples da lei.

Ora, o preâmbulo em referência se inicia justamente com uma nota do Ateniense a respeito da amplitude semântica da palavra caça (*thera*). Pode-se falar da caça de animais aquáticos e de aves, bem como da caça de animais terrestres de várias categorias, o que inclui não só os animais selvagens, mas também os seres humanos, que podem ser caçados em tempo de guerra ou para contemplar desejos relacionados à amizade.¹⁴¹ Além disso, há ainda o roubo e os assaltos de piratas, igualmente elencados como tipos de caça (823B).

¹⁴⁰ Em *How democracies die*, Steven Levitsky e Daniel Ziblatt mostram que as regras não escritas são fundamentais para a política. Anotam os autores que, na medida em que não são escritas, as normas podem ser difíceis de ver, em especial se estão funcionando bem. Para os que imaginam não serem tais normas necessárias, contudo, os autores lembram da água potável e do oxigênio, cuja importância é sempre rapidamente desvelada na sua falta (Levitsky & Ziblatt, 2018, p. 100-101).

¹⁴¹ O Ateniense evoca aqui a palavra *thera* para referir-se ao jogo de procura e sedução que caracteriza a relação entre os amantes. Isso remete, entre outros diálogos, ao *Banquete*, em que Platão descreve Eros como um *thereutes deinos* (caçador poderoso) e Afrodite, por seu turno, é representada como uma deusa que herdou de seu pai, Zeus,

Pois bem: uma única cepa de caça é elogiada como verdadeiramente virtuosa, qual seja a caça terrestre “praticada em relação aos animais quadrúpedes, com a ajuda de cavalos e de cães, para além de implicar o envolvimento físico do próprio corpo” (824A), sugerindo-se que a captura do animal caçado seja concretizada diretamente pelas mãos do caçador, caso seja “daqueles a quem os deuses terão concedido o dom da bravura” (824A). O valor positivo da caça para os jovens, então, está no estímulo à capacidade de resistência e à coragem (uma forma de preparação para a guerra). De outro lado, a lista de censuras relacionadas à caça é longa, tendo sobretudo a ver com a tentativa do Ateniense de afastar os cidadãos de condutas preguiçosas e do puro prazer (*hedone*): nesse sentido é simbólica a crítica à pesca de qualquer espécie e particularmente à pesca com o uso de anzol, “o qual desempenha o vosso trabalho quando vos encontrais a dormir ou acordados” (823E). Ademais, a caça às aves é malvista por demandar o emprego de uma certa astúcia “pouco digna de um homem livre” (823E).

Convém, agora, que nos detenhamos sobre a lei que corresponde ao preâmbulo forjado nas censuras e no elogio assinalados: esta reconhece os caçadores como divinos, protege a caça com cães e proíbe peremptoriamente a “caça noturna e furtiva, que unicamente recorre ao espigão ou à armadilha” (824A). Algo inusitada diante das expectativas geradas pelo preâmbulo, entretanto, é a parte da norma que disciplina a caça de aves e a pesca:

Quanto ao caçador de aves, poderá ele caçar nas terras abandonadas e nas zonas montanhosas; não sendo, todavia, permitido tal prática na eventualidade de se tratar de terras cultivadas ou de campos, ainda que não cultivados, consagrados, não obstante, aos deuses: nesta circunstância qualquer indivíduo poderá expulsá-lo daí. Em relação ao caçador que se dedica à arte da pesca, poderá ele pescar em todas as águas, exceto nos portos e nos rios, ribeiros ou reservatórios consagrados aos deuses, isto para que não possa poluir as ditas águas com o produto da sua caça (824A).

O aparente confronto entre as disposições preambulares e a lei pode ser explicado pela necessidade de maior operacionalidade prática no comando das condutas exteriores dos seres humanos da última, o que inviabiliza um detalhamento da questão, algo que a tornaria demasiadamente complexa, particularmente em um caso como esse, em que tal detalhamento tem caráter diretamente ético (já que, lembre-se, o Ateniense reputa o que é bom e o que é mau em termos de caça). No fundo, a contradição se dissolve se consideramos que a lei, a bem da verdade, estabeleceu exceções – voltadas a solucionar algumas circunstâncias do mundo concreto – àquilo que o preâmbulo prevê, de modo geral, como prescritivo na matéria. Há,

“a mesma coragem, persistência e ousadia que fazem dele o caçador temível, sempre ocupado em tecer qualquer armadilha” (203D).

portanto, uma possibilidade de leitura coerente entre as reproduzidas seções do trabalho do legislador ao produzir o *nomos*. O que, de fato, impõe que o *nomothetes* tenha seu esforço inexoravelmente dividido em duas etapas, sendo a lei muito mais direta e seca e menos minuciosa e restritiva que o preâmbulo, parece ter a ver com o que Seth Benardete percebe a respeito da linguagem:

Unwritten law belongs to that part of speech that the law does not claim for its own. Law always preserves an older part of a language and aims at freedom from ambiguity. Law wants to have no similes and no metaphors; but the extension of nouns and verbs so as always to be taking in almost everywhere more ground than their root senses warrants seems to be native to speech and occurs not only for the sake of economy, but because men notice the resemblance among things that the law does not and cannot acknowledge. The double meaning of *nomos* is at the heart of the *Laws* (Benardete, 2000, p. 227).

A forma simples do *nomos*, que, no projeto das *Leis*, tem funcionalidade, via de regra, apenas quando o preâmbulo não for bem-sucedido, ou seja, quando o cidadão não for adequadamente persuadido a respeito da obediência da lei, deve, para ser realmente simples, evitar dizeres que extrapolem o que se selecionar como estritamente necessário do ponto de vista da regulação prática das condutas (dito de outro modo, a simplicidade necessária para a lei demanda uma simplificação do assunto regulado). Ora, se o *logos* do preâmbulo, relativamente mais denso e profundo (este, sim, capaz de lidar com a matéria em nível superior de complexidade), não tem efeito sobre um cidadão, deve-se buscar atingi-lo por meio dessa outra estratégia.

Em linha com o que diz Seth Benardete, parece que Platão está ciente da dificuldade de se controlar o uso público das palavras, ou o vocabulário político, pelo menos desde a *República*, quando critica a democracia e o homem democrático na medida em que este se move por discursos vazios ou por palavras com significados completamente invertidos, chamando, por exemplo, a anarquia de liberdade (como vimos acima) e a impudência de coragem (560D-561A). Assim sendo, o autor sinaliza aderir à tese de que uma certa decalagem entre as prescrições éticas (inscritas nos preâmbulos) e as ordens da forma simples da lei pode ser o preço a se pagar, eventualmente, pela obediência – indisponível – das últimas.

O que se quer dizer, voltando à norma particular em análise, é que a forma simples da lei considera que a caça de aves e a pesca podem vir a ser necessárias em certas conjunturas de vida, e tais condutas, por isso, não são vedadas absolutamente nesse âmbito, ainda que do ponto de vista ético, em condições normais, sejam condutas reprováveis (e assim são reputadas no preâmbulo). Se recordarmos que o cidadão perfeito é aquele que segue antes as diretrizes

sobre o que é o bom e o mau dadas pelo legislador, a norma está verdadeiramente completa, não havendo risco de um cidadão perfeito, ou seja, de alguém que consiga compreender a linguagem mais complexa e rica dos preâmbulos, praticar a caça de aves e a pesca em ocasiões indevidas.¹⁴²

5.6. Paixões e sexo

Ao iniciar a discussão – que exprime os termos de um possível preâmbulo – atinente às paixões no livro VIII, o Ateniense recorda que já havia esboçado algo a respeito desse tema nas observações sobre a educação e a natureza humana (643E-645A). Agora, de todo modo, essa questão é colocada em destaque, buscando-se regular o que se nomeia de “comércio de amizade”, observável em uma *polis* como a de Magnésia, “povoada de mancebos e de raparigas tão bem alimentados e livres de qualquer trabalho árduo ou servil (constituindo este, aliás, uma excelente via para se extinguir a impetuosidade e a paixão)” (835D-E). Nesse campo, como em outros, o indivíduo honrado é o que coloca aquilo que é melhor para a cidade acima de tudo, o que implica “seguir a voz da razão (*logos*), ela que é só uma” (835C), em detrimento das próprias paixões, sobretudo daquelas mais violentas. Assim como no caso da escolha do parceiro para casamento, o Ateniense reconhece estar lidando com um tema em relação ao qual “se fazer escutar é difícil, competindo principalmente ao deus agir nesse sentido, sempre na instância de ser possível – em qualquer situação – que as prescrições requeridas dele tenham dimanado efetivamente” (835C).

Para organizar a matéria, coloca-se preliminarmente um esclarecimento acerca do vocabulário que envolve a amizade, o amor e o desejo¹⁴³, o que nos encaminha para três possibilidades de relação, quais sejam a amizade que existe entre pessoas semelhantes, que é

¹⁴² Na interpretação de Thomas L. Pangle, o dado de o preâmbulo sobre a caça ser imediatamente subsequente à abordagem sobre a educação evidencia, entre outros aspectos, a dificuldade que Platão encontra para fazer com que a filosofia integre a educação cívica. A situação de haver várias modalidades de caça e de apenas uma delas ser rigorosamente virtuosa pode ser encarada, segundo o autor, como uma metáfora a respeito dos desafios da filosofia. Nas suas palavras: “The philosopher’s inability to make philosophy a part of civic education as whole culminates in hunting. In the *Republic*, mathematics and astronomy are part of the ‘prelude’ to the ‘law itself’, the ‘song’ that is dialectic or philosophy (531D-E). In the *Laws*, education must bow to the need to inculcate ‘the manliness that is divine’ (824A); philosophy can enter only surreptitiously, or can be pointed at, through the metaphor of hunting. [...] the Athenian hopes some of these young men will mull over his lengthy appeal to them concerning hunting, and especially its strange emphasis on the importance of going beyond the laws and mere obedience to law” (Pangle, 1988, p. 494-495). Se o comentador estiver correto quanto a esse último ponto, Platão parece, então, prenunciar um tipo de distinção aproveitado e desenvolvido, por exemplo, por Immanuel Kant, que trabalha a relação entre a exterioridade do direito e a interioridade da ética em sua filosofia, particularmente na obra *Metafísica dos costumes, parte I: princípios metafísicos da doutrina do direito* (Kant, 2004).

¹⁴³ Vale notar que, segundo o Ateniense, ao menos nesse ponto do texto, a diferença entre *eros* e *philia* é sobretudo quantitativa: fala-se em *eros* (amor) quando a *philia* (amizade) se manifesta “de uma maneira que é evidente” (837A), ou seja, de uma maneira especialmente intensa.

doce e dura a vida toda (visando à contemplação da alma), a amizade que existe entre pessoas de qualidades opostas, que é cruel e selvagem (visando à satisfação do corpo), e um terceiro tipo de amizade, que exprime uma conjugação entre os dois primeiros. Sobre esse último tipo, complexo, diz o Ateniense:

Este terceiro tipo de amor é orientado pelos seus dois elementos componentes que se orientam em sentidos contrários: um tende a comandar e colhido ainda na flor da juventude; o outro, de maneira inversa, tende a obstar a que o primeiro se possa realizar. Com efeito, o primeiro corresponde àquele que se enamora do seu próprio corpo, visto estar profundamente entusiasmado com este sopro de juventude, como se fosse ele próprio a maturidade em todo o seu esplendor; por isso, faz com que se sacie sem qualquer respeito pela sua alma e à revelia dos costumes daquele que é amado. No que toca ao outro, nenhuma outra coisa lhe restará para além do desprezo pelo desejo físico. Aquele que considera isso como lhe sendo inconveniente, possui uma alma que, ela própria, anseia verdadeiramente por outra alma; e bem poderia injuriá-lo ao despertar neste corpo um desejo puramente carnal. Além disso, tudo aquilo que ele poderia pretender para si, ainda que fosse um sentimento a nutrir um certo respeito religioso pela moderação, pela coragem, pela magnificência ou pela sabedoria, seria apenas e unicamente a vida eterna e casta partilhada com o seu casto amigo (837B-C).

O Ateniense propõe, com efeito, a exortação exclusiva da categoria de amor tida como virtuosa (837D), “a qual exige que de maneira alguma se possa obedecer aos impulsos da natureza, exceto naquilo que concerne a cópula, e aqui por motivos de procriação” (838E). É notável a proximidade da espécie de relação aqui defendida com aquela igualmente elogiada no *Fedro*, em que se faz a apologia do casal de amantes com autocontrole, nos quais imperam “as partes melhores do espírito que conduzem a um género de vida regrada e ao amor da sabedoria” (256A), isso é, à filosofia.¹⁴⁴ Estabelecida a lei ideal, é preciso solucionar o fato de ser tal norma de fácil enunciação, mas de difícil concretização (838A), ou seja, é preciso saber que tipo de exortação é eficaz, nesse caso, para moldar a opinião pública, da qual os comportamentos dos homens não costumam se descolar, fixando “um sentimento geral que vise em todos os espíritos a mesma coisa” (838D). Isso porque, na linha do que já se havia debatido acerca do preâmbulo geral, o que aqui se propõe está na contramão “daquilo que para o comum dos homens constitui a plenitude da felicidade” (840B).

¹⁴⁴ A luta entre o impulso anímico e o impulso corpóreo sugere esse paralelo entre o *Fedro* e as *Leis*. No *Fedro*, tal disputa é descrita mediante a famosa imagem da alma tripartida entre uma auriga e dois cavalos, um branco e um escuro. O primeiro é companheiro da opinião verdadeira e moderado; o último é desproporcionado e sanguíneo, “companheiro da insolência e da vanglória” (253D-E). Apesar da conexão entre os *logoi* dos diálogos, persiste entre ambos uma diferença, na medida em que esse tipo de amor dilacerado que, no *Fedro*, abre caminho para uma vida filosófica (se domado o cavalo escuro) é, como vimos, rejeitado nas *Leis* (837C-D).

O preâmbulo, então, alude à figura de Ico de Tarento, atleta lendário que, segundo a história (em relato do Ateniense confirmado por Clíneas), para sagrar-se vencedor, nunca esteve com mulheres, nem tampouco com rapazes, o que lhe possibilitava uma aliança bem-sucedida entre sua alma temperante e sua arte e força corporal (839E-840A). De outro lado, a força da interdição de certas relações é também apoiada pela referência a mitos cômicos ou trágicos, como aqueles que envolvem as personagens de Édipo¹⁴⁵, Macareu¹⁴⁶ e Tiestes¹⁴⁷, heróis que mantiveram “comércio carnal” (838C) impróprio e, subsequentemente, vivenciaram punições graves por suas faltas. Subsidiariamente, na hipótese de o preâmbulo até aqui rascunhado não triunfar, sendo os habitantes de Magnésia corrompidos por bárbaros ou por outros gregos ao reino de Afrodite¹⁴⁸ (840E), é proposta uma segunda lei, voltada a atenuar os aspectos imperfeitos da natureza humana, o que se deve alcançar com a abstenção, ao menos publicamente, dos prazeres e com a opção pela castidade. Considera-se, assim, desonroso entregar-se de modo aberto aos atos sexuais, sendo o acobertamento de tais práticas visto como um “segundo grau de honra” (841B).

Em suma, o melhor preâmbulo para a *polis* é o que tem êxito em persuadir os cidadãos a evitar relacionamentos adúlteros, homoeróticos e outras formas de relação desaprovadas. No entanto, caso esse preâmbulo não seja internalizado, o segundo melhor cenário é aquele em que a cidade consegue manter essas ocorrências ocultas. Tal esforço duplo, diz o Ateniense, representa os anseios e desejos da cidade, “formulados à maneira de uma fábula” (841C)¹⁴⁹, que bem poderiam significar sua salvação. O que a discussão sobre as paixões e o sexo revela, em termos de persuasão, é como se pode lançar mão do imaginário poético (inclusive de elaborações já constantes no *Fedro*, tal qual a do homem arrastado em direções opostas) para descrever os diferentes tipos de *eros*, bem como de histórias míticas para

¹⁴⁵ Édipo era filho do rei de Tebas, Laio, e de Jocasta. Em um cenário de ignorância dessa relação parental por todas as partes, mata seu pai e casa-se com sua mãe. Esta, ao descobrir a verdade, suicida-se, enquanto Édipo fura os próprios olhos.

¹⁴⁶ Macareu era rei de Lesbos e uniu-se de maneira incestuosa à sua irmã, Cândia. Quando esse fato se tornou público, Macareu cometeu suicídio.

¹⁴⁷ Tiestes teve seus filhos mortos pelo irmão, Atreu, que os serviu como alimento. Em vingança, Tiestes teve um filho com sua sobrinha, filha de Atreu.

¹⁴⁸ Afrodite, filha de Zeus segundo a *Iliada* (Homero, 2013, p. 168, V.312), nascida da espuma do mar, é a deusa do amor ilícito, da feminilidade e da sexualidade desregrada.

¹⁴⁹ A relação entre a educação e a mitologia, que agora vemos aparecer nas *Leis*, é também explorada por Platão na *República*. Veja-se, a título de exemplo, a seguinte fala de Sócrates, inclusa no livro II: “Bem! Então, como se estivéssemos devaneando ao contar um mito num momento de lazer, imaginemos que estamos educando esses homens” (376D). Como bem percebem Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”. Além disso, consideram os autores que, em Platão, os deuses do Olimpo são “capturados pelo *logos* filosófico” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 13-18).

advertir a respeito dos castigos (divinos) que ameaçam aqueles que são transgressores das ordens legais.

5.7. Pilhagem de templos

O livro IX das *Leis*, dedicado às violações mais profundas da legislação, já que reportadas ao campo criminal, começa com uma admissão de embaraço pelo Ateniense por ter que abordar uma temática desse teor em uma *polis* pretensamente virtuosa como a de Magnésia (853B). Seja como for, é preciso lembrar que somos homens, e não deuses, tratando de uma legislação destinada a filhos de homens, e não a filhos de deuses (853C) – o que é o bastante para que não tenhamos expectativas exacerbada e devamos razoavelmente presumir a existência de cidadãos duros, inflexíveis à lei, isso mesmo em um estado que seja virtuoso (853D).¹⁵⁰ Inclusive, pode-se encarar os preâmbulos às leis penais de um modo positivo, qual seja o de entendê-los como uma possibilidade residual para a persuasão, e nesse sentido para a liberdade, de indivíduos via de regra decididos a praticar crimes, ou seja, de indivíduos que, a rigor, não merecem ser livres. Com efeito, algo importante precisa ser registrado: em que pese a parecerem os discursos preambulares penais direcionados a agentes delitivos efetivos, eles são, a bem da verdade, propostos para aqueles que cumprem as leis. Afinal de contas, não é o número de crimes ocorridos, e sim o número de crimes que poderiam ocorrer, que deve ser utilizado como medida do sucesso da persuasão de um preâmbulo.

Pois bem: entre as ocorrências penais de maior gravidade está a pilhagem dos templos, entendida simultaneamente como uma séria ofensa aos deuses e uma traição à pátria. O crime é tão grave que é descrito como doença, um sacrilégio, enquanto que os criminosos são encarados como “totalmente ou quase incuráveis” (854A). Algo dessa natureza, aponta o Ateniense, dificilmente seria praticado pelos “cidadãos corretamente educados” (853D) da cidade articulada nas *Leis*, sendo seus autores mais prováveis os criados domésticos, os escravos ou os estrangeiros. Veja-se o preâmbulo proposto:

¹⁵⁰ Leo Strauss anota: “One might say that we legislate for a city which is not best but only second-best (cf. 739D). More simply, however well-ordered a city may be toward virtue, most men are by nature lukewarm toward virtue (718D-E). Hence we need laws which deter from crimes and provide for punishment of the criminals” (Strauss, 1992, p. 126). Por outro lado, há uma lição em Hannah Arendt que talvez mostre a distância que o *nomos* pode efetivamente ter da violência, o que torna o cuidado com os preâmbulos não só mais importante do que aquele dispensado às ordens legais, conforme falado acima, mas condição para que qualquer sistema legal seja realmente bem-sucedido: “Nenhum castigo jamais possuiu poder suficiente para impedir a perpetração de crimes. Ao contrário, a despeito do castigo, uma vez que um crime específico apareceu pela primeira vez, sua reaparição é mais provável do que poderia ter sido a sua emergência inicial” (Arendt, 1999, p. 164).

Caro desconhecido ou estrangeiro, não será humano, ou divino, esse mal que agora te embala e te convida a entusiasticamente praticares tal sacrilégio: será este um agulhão profundamente enterrado no teu íntimo, a incitar a crimes ancestrais, cujos autores jamais expiaram, apesar de o deverem fazer. Na verdade, em ti mesmo carregas essa mácula, esse impulso funesto; sendo urgente dele te defenderes e devendo, tu próprio, aprender a fazê-lo. Quando tal juízo sobre ti se abater, logo deverás te submeter aos ritos de purificação: vai até os templos, prostra-te como suplicante perante os deuses remissores (*theoi apotropaioi*), eles que te redimirão dessa maldição – vai! Cultiva o convívio com aqueles homens que justamente têm a reputação de serem virtuosos; deixa-te ser por eles instruído ou, simplesmente, decide instruir-te, tu próprio a ti mesmo, à maneira de todo aquele que honra o belo e o justo. Entre os torpes, abjura sem retorno algum a sua companhia. Serás, então, feliz, consoante consigas apaziguar, assim agindo, esse teu mal. Se tal não fizeres, vislumbra a morte como a mais bela coisa e liberta-te da vida (854B-C).

Pelo que se diz, então, o escopo central do texto é o de desafiar o impulso de espoliar os templos, um impulso que não é nem divino, nem humano, mas uma maldição incrustada na alma por crimes ancestrais que não foram devidamente expiados. A importância do assunto é tanta que a solução alternativa sugerida, se a cura e a purificação não forem possíveis, é o suicídio.¹⁵¹

Recuando ao livro III, vale recuperar a passagem em que o Ateniense discute uma das formas nefastas da liberdade, aquela que “evita a submissão às próprias autoridades [...]; ficando o espírito das leis quase relegado para o último lugar, sem qualquer respeito pelos juramentos, pelos votos, pelas preces e até pelos próprios deuses” (701B-C) – postura essa atribuída à hereditariedade titânica dos homens, que os reportaria a uma existência em que os males nunca cessam.¹⁵² Se a relação entre os momentos selecionados das *Leis* for pertinente, Platão está valendo-se de um conteúdo mítico tradicional para buscar persuadir as pessoas a se absterem da prática de pilhagem dos tempos. Soma-se a isso, como vimos, uma narrativa do impulso funesto derivado dos ancestrais cuja solução está na religiosidade, especificamente nos deuses apotropaicos.

¹⁵¹ No *Fedro*, há uma pista de que tal tipo de situação pode ter a ver com maldições de famílias: “Além disso, para desgraças e sofrimentos gravíssimos – os que por antigos ressentimentos, vindos não se sabe donde, atingem certas famílias –, a loucura, nascendo e profetizando naqueles que convém, encontrou a libertação, recorrendo às preces e ao culto dos deuses; donde, naturalmente, descobre purificações e ritos de iniciação que tornem imune, no presente e no futuro, quem dela participa, e consigam a libertação dos males presentes para aquele que usa como convém da loucura e da possessão divina” (244D-E). O texto das *Leis*, contudo, não permite incorporarmos, ao menos diretamente, essa mesma posição. Como está posto, o preâmbulo insinua uma espécie de culpa ancestral, herança comum a todos os homens, e não particularmente referida a uma ou outra família.

¹⁵² Hesíodo, em sua *Teogonia*, narra a rivalidade entre os titãs e os deuses olímpicos, marcada, entre outros episódios, pela guerra liderada por Atlas e pela indisciplina de Prometeu, que concede o fogo à humanidade enganando Zeus (Hesíodo, 2022).

De fato, o preâmbulo gira em torno das consequências a serem enfrentadas quando o indivíduo cede ao impulso aqui adjetivado de maligno. O temor que se procura infundir, decorrente da violação daquilo que representa concretamente a casa dos deuses, e a punição que se segue, buscam evitar que uma pessoa incorra em tal feito. Olhando brevemente para a ordem legal que se sucede ao conteúdo preambular, importa notar que a penalidade associada ao crime difere para o cidadão e para o não cidadão: este é severamente punido do ponto de vista físico e “escorraçado nu para fora das fronteiras do território” (854D), enquanto aquele, declarado pelo juiz como incurável (*aniaton*), é condenado à morte, “já que a excelente educação, que desde a infância recebeu, não terá sido capaz de o dissuadir de tais iniquidades” (854E).

Diga-se, por fim, que o traço poético do preâmbulo fica sinalizado pelo texto que faz a transição deste para a lei simples: “Enquanto entoarmos tal prelúdio, especialmente para todos aqueles que meditarem sobre estes atos ímpios, que com toda certeza levam à destruição da cidade, deverá a lei permanecer no seu silêncio” (854C).

5.8. Homicídio e parricídio

Após dedicar-se a desenvolver uma longa classificação tipológica de homicídios – envolvendo os crimes cometidos em estado de demência (864D-E), os involuntários (865A-866D), os cometidos em estado de cólera (866E-867B), os cometidos em estado de cólera premeditados (867C-868A) e os domésticos, contemplando ocorrências com escravos e parentes (868A-869E) –, o Ateniense passa a relacionar as três principais causas do homicídio voluntário (870A-870D): a concupiscência (ligada ao poder do dinheiro)¹⁵³; a inveja (cujo alvo preferencial são os homens ilustres da cidade); e a covardia e a iniquidade (que se verificam quando se pratica tal crime com o fim de evitar que um segredo seja revelado). Em complemento a esse movimento, a personagem de Platão assinala:

Tendo, pois, aqueles sido denunciados, que sejam aniquilados com a pena de morte: apenas com ela e de nenhum outro modo. No que concerne estas

¹⁵³ Para essa causa de homicídio Platão parece sugerir uma responsabilidade compartilhada entre o criminoso e a sociedade, pois é no contexto em que esta professa coletivamente valores invertidos que a natureza daquele, mais provavelmente, resta forjada (870A-B). O Ateniense já havia estabelecido um sistema de bens divinos e humanos no livro I, segundo o qual a riqueza é o último dos bens humanos (631B-D) e, no livro III, exposto a fortuna e as riquezas como apenas a terceira categoria de bens a que os homens devem se dedicar para serem felizes e prósperos (697B). Esse último posicionamento é retomado nesse ponto do diálogo, em que se “aconselha a quem deseja realmente ser feliz não ser necessário ataviar-se com riquezas; mas, antes, tal implica o enriquecimento sem ter cometido injustiça alguma, com espírito de moderação” (870B).

questões, que isto que foi dito constitua uma espécie de preâmbulo – vindo nós acrescentar o facto de assim tanto aprazer aos iniciados mais esclarecidos, eles que, por sua vez, logo hão de influenciar aqueles que os escutarem – a saber, a expiação destes crimes tem lugar no Hades¹⁵⁴. Quando aí chegarem, os autores destes crimes estão a pagar o justo preço da sua pena, e hão de se submeter a todo o género de castigos; sofrimentos que eles próprios a outros infligiram, levando uma natural existência de padecimento devido a essas mesmas violências perpetradas (870D-E).

Esse é o discurso mais propriamente persuasivo do preâmbulo: um tipo de *logos* bem conhecido pela multidão, uma vez que disseminado não só entre os mais esclarecidos, mas também entre os iniciados que lhes dão ouvidos. O argumento que se procura explorar (agora e na segunda parte do preâmbulo, como veremos) é pautado em dois princípios, o de que além da punição terrena, o criminoso é também punido no além da vida, no Hades, e o de que, na hipótese de reencarnação (*paliggenesia*)¹⁵⁵, o criminoso deve sofrer, em retaliação, a mesma injustiça por ele praticada na existência atual (uma doutrina herdada dos pitagóricos que Platão emula aqui e em outras ocasiões dos diálogos).¹⁵⁶

A segunda parte do preâmbulo recapitula o que já foi disposto sobre o assunto e, mesmo considerando que já foram declinados motivos suficientes para a abstenção do homicídio, crime absolutamente ímpio, propõe – para fins de reforço da voluntariedade da renúncia a esse tipo de ato – a retomada do conto sobre as punições, agora especificamente voltado para a situação em que as vítimas são os pais do criminoso:

Nesta circunstância particular ser-nos-á necessário evocar aquela estória há pouco referida, com a esperança de que possam de livre vontade tornar mais recetivos a nos escutar [...] claramente nos elucidada, segundo os discursos pronunciados pelos antigos, acerca dessa justiça vigilante, sempre vingadora (*timoros Dike*¹⁵⁷) do sangue da estirpe; ela que, ao aplicar a lei, por nós há

¹⁵⁴ Na *Iliada*, Homero diz que Hades, habitante de uma escuridão nebulosa e rei dos mortos, “é inapelável e indomável e por isso é detestado pelos mortais e por todos os deuses” (Homero, 2013, p. 237, IX.158-159).

¹⁵⁵ A esse respeito, interessa lembrar do mito narrado por Sócrates na conclusão da *República* (614B-621B), segundo o qual Er, um soldado valente que morreu em guerra, foi “levado à sua casa para ser enterrado, mas no décimo segundo dia, ao ser colocado sobre a pira, ressuscitou” (614B). O que a passagem ensina para os homens é que, no além, de acordo “com os atos injustos que haviam cometido contra alguém e segundo quantos e quais foram, por tudo isso eles recebiam uma punição correspondente ao décuplo da culpa, isto é, a pena de cada um durava um século, a duração da vida humana, para que a expiação fosse dez vezes maior que a injustiça praticada” (615A-B).

¹⁵⁶ Essa tese é discutida também por Aristóteles em *Ética a Nicômacos*: “Algumas pessoas pensam que a reciprocidade é justa de maneira irrestrita, como dizem os pitagóricos, que definem a justiça irrestrita como reciprocidade. Mas a reciprocidade não se identifica nem com a justiça distributiva nem com a corretiva, embora as pessoas queiram identificá-la com a última quando pretendem que o justo para Radamantis tem este significado: ‘se alguém sofrer o mesmo que infligiu, então teremos a justiça feita’” (Aristóteles, 2020, p. 131, 1132B).

¹⁵⁷ Ari Marcelo Solon ensina que *Dike*, a filha preferida de Zeus, exprime não só “o direito dos fracos contra os fortes, como em Hesíodo, mas o direito da comunidade contra a *hybris* do indivíduo. [...] *Dike*, que ascende como uma deusa da retribuição e da vingança ao topo do Olimpo, aprofundando-se-lhe a dimensão ética em detrimento da política e disputando com o conceito de lei a primazia” (Solon, 2009, p. 80).

pouco referida, decide então decretar que o autor de tais atos deverá pagá-los padecendo o inevitável sofrimento dessas mesmas violências que por si próprio tinham sido infligidas. [...] O sangue comum ao homicida e à vítima, uma vez maculado, jamais poderá ser purificado; jamais a ferida poderá ser lavada ou sarada – até que a alma que habita o criminoso pague pela mesma medida com crime igual, logo ficando apaziguada a ira da estirpe. Eis, pois, as vinganças dos deuses a dissuadir, pelo seu temor, um homem a cometer tais crimes (872D-873A).

Sublinhe-se que esse preâmbulo dá um novo sentido à noção de retribuição: não se cuida de simplesmente apontar, nos termos da tradição, que alguém deve sofrer na medida em que for responsável por anterior sofrimento. É isso o que se vê na *Oresteia*, de Ésquilo, por exemplo, em que Agamémnon mata Ifigênia, Clitemnestra mata Agamémnon e Orestes mata Clitemnestra (Ésquilo, 2019). Platão parte – de novo – do imaginário poético consolidado entre os gregos e o remodela com a aposta na promessa (mais grave e profunda) de que o ofensor reencarna em uma nova forma, na forma de sua vítima, pagando – estritamente – pelo que ele próprio, em vida prévia, cometeu. A conjugação das teses da reencarnação e da retribuição é levada ao limite. Assim é que, por exemplo, aquele que mata a própria mãe, deve ser reincorporado com sexo feminino e, tornando-se mulher, deve ser vítima do mesmo crime, de que será autor seu filho (872E).

Uma última observação acerca desse excerto do diálogo se faz pertinente: em consonância com o se viu a respeito do *nomos* nas *Leis* e no preâmbulo sobre a caça, o Ateniense enuncia que, para quem se deixou persuadir pelo preâmbulo, “compenetrando-se do receio de tal punição” (870E), não é necessário haver a lei (ordem legal).

5.9. Violência contra os idosos

O aconselhamento (*paramythion*) desse preâmbulo tem a ver com o dado de ser “vergonhoso e profundamente lamentável para os deuses” (879C) contemplarem aquele que é mais velho sendo maltratado por uma pessoa jovem – o mais velho (*presbyteros*) sendo, ao contrário, aquele que, por sua própria condição de idade, é o mais digno de ser honrado (*presbeuomai*).¹⁵⁸ Tanto é assim que o próprio jovem, se for maltratado por um idoso, é advertido a contornar sua cólera, uma vez que é possível que lhe aconteça, no futuro,

¹⁵⁸ Não se pode esquecer, nesse ponto, que protagonizam o diálogo três anciãos. É o que assume o Ateniense, no livro I, ao buscar a aprovação de seus interlocutores para uma discussão franca sobre a legislação: “Bom! Neste preciso momento não se encontra aqui jovem algum e, quanto a nós, poderá o legislador conceder-nos a liberdade – em virtude desta nossa idade já avançada – para tornar estas mesmas questões ainda mais polêmicas, contanto se mantenham elas colocadas numa certa medida” (635A).

exatamente a mesma coisa. Se, na circunstância de uma agressão envolvendo uma pessoa jovem da mesma idade, o direito de defesa está disponível para o agredido, isso não se mantém na hipótese de ser o agressor maior de quarenta anos, quadro que faz com que qualquer revide seja “desprezado como um bruto mal-educado, com comportamento próprio de escravo e alvo de castigo desonroso” (880A). O Ateniense detalha as prescrições nos seguintes termos:

[...] na nossa cidade que cada um reverencie por atos e palavras aquele que é mais velho que nós; que todos os vinte anos mais velhos, homens ou mulheres, sejam vistos como um pai ou uma mãe que jamais poderão ser ofendidos; que seja a geração procriadora de outra, ao educá-la desde a infância, considerada perpetuamente inviolável, tendo os deuses que presidem à procriação por testemunha (879C-D).

Na situação de um estrangeiro violentar um idoso, seu julgamento deve se dar “segundo o desígnio do deus protetor dos estrangeiros: [...] decretarão eles que seja vergastado, sendo o respetivo número de chicotadas fixado segundo o número de vezes que agrediu a vítima; por este modo seja ele dissuadido de tal comportamento tão inconveniente” (879E). As menções aos deuses nas passagens citadas parecem ter a função de robustecer a capacidade persuasiva do quanto defendido.

Aliás, e para concluir a análise do presente preâmbulo, vale frisar que, assim como ocorrido no preâmbulo anterior, o Ateniense encerra o assunto em tela asseverando que “aquele que se deixar persuadir por estas exortações (*paramythion*), logo deixará transparecer a sua índole razoável” (880A), o que implica a dispensa da lei em relação a si; já para os intratáveis que não prestam atenção no preâmbulo, de outro lado, resta a violência direta da lei.

5.10. Violência contra os pais

O preâmbulo em análise tem como objeto mais evidente a conduta daqueles que ousam “erguer a sua mão contra o seu próprio pai, mãe ou familiares mais idosos, com grande violência e todo o tipo de maus tratos” (880E). Há, no texto, pois, um evidente propósito de exortação no sentido do combate à violência contra os pais (e outros familiares).

Para além disso, o Ateniense aproveita a ocasião para discutir alguns elementos mais gerais a respeito da legislação. Diz-se, nesse contexto, que as leis são voltadas a duas categorias de pessoas: as pessoas de bem, que são ensinadas a conviver com amizade¹⁵⁹ umas

¹⁵⁹ A respeito da já investigada relevância da amizade para o projeto das *Leis*, conferir, por exemplo, as seguintes passagens: 628C, 693B-C, 701D, 738D e 757A.

com as outras (estas, ao que parece, são as pessoas atingidas pelos preâmbulos); e as pessoas “que desrespeitam qualquer educação, cuja natureza é rebelde, sem que adquiram um temperamento doce, que obste à dureza do seu carácter, assim resvalando na pura maldade” (880E). Essas últimas são aquelas que não temem a ira dos deuses, nem as retribuições dos deuses do mundo subterrâneo, “os chamados deuses vingadores” (880E), nem “aquilo que advogam os mais velhos” (881A).

É em razão dessas pessoas duras, inflexíveis, más, que não se amolecem, não se disponibilizam a aprender e que, portanto, não têm ciência de que os castigos do Hades são muito piores do que a morte, que se faz imperiosa a instituição das leis em sua forma simples, os *nomoi* seguidos de sanções (que não devem ser menos graves do que as sanções do Hades), “a fim de que paguem os crimes que cometeram ainda em tempo de vida na terra” (881B). Claro que, na linha do que já se falou outras vezes, em um cenário mais próximo da perfeição, com a educação e os preâmbulos plenamente funcionais, não seriam necessárias as leis sancionatórias; ao que parece, contudo, é preciso programar-se para a persistência de pessoas para quem o medo da punição inscrita na lei, no fim das contas, segue representando o mais sólido fundamento de dissuasão da prática do mal (881A-B).

5.11. Impiedade

O preâmbulo mais peculiar do diálogo, que ocupa quase todo o livro X, trata da impiedade (*asebeia*) segundo três convicções: a de que os deuses não existem (888D-899D); a de que os deuses existem, mas não têm interesse nos assuntos humanos (899D-905D); e a de que os deuses podem ser facilmente conquistados mediante preces e sacrifícios (905D-907B) – não há, aqui, o propósito de recuperar exhaustivamente todos os elementos desse livro, que contempla *logoi* assumidamente longos (887A-B), bastando aludirmos ao principal da argumentação e, sobretudo, ao que é pertinente para sua discussão sob a lente da questão retórica.

O texto começa de um modo singular, com o Ateniense dividindo com seus interlocutores um discurso com carácter de desafio que um jovem excessivo e insolente – como, supõe-se, existam em qualquer estado – poderia opor aos legisladores a respeito do assunto:

Estrangeiros de Atenas, da Lacedemónia e de Cnossos, falarei a pura verdade! Haveremos nós de absolutamente recusar crer nos deuses ou, então, haveremos nós de neles crer, de tal modo que vós próprios, no que a nós concerne, assim o podereis afirmar. Por isso, exigimos, tal como da mesma

maneira o foi a vossa exigência relativa às leis, que antes que nos tenham ameaçado de forma coercitiva, nos convençam e ensinem (*peithein kai didaskein*), que nos deem um número suficiente de provas (*tekmeria*) de que os deuses realmente existem e que são os mais excelentes [...]. Aos legisladores, que tanto se orgulham de ser humanos, e nunca selvagens, exigimos então que se apliquem logo com toda a persuasão, para conosco falarem acerca da existência dos deuses com uma elevação a superar os outros [...]. Que assim nos seja concedido de isso sermos convencidos [...] (885C-E).

Como se vê, Platão se imagina, nesse momento, diante de uma espécie de tentativa de xeque-mate contra o programa das *Leis*, formulada por um cidadão culpável pelo delito de impiedade. Afinal de contas, como já se notou até aqui, a *politeia* e seus *nomoi* têm fundamento teológico. Relembre-se, nesse sentido, que a primeira palavra do diálogo é “deus” (624A) e que o preâmbulo geral, bem como os particulares, são discursos que, em larga medida, socorrem-se do divino. De fato, enquanto os preâmbulos costumam buscar persuadir aludindo a deuses e a suas orientações particulares para os cidadãos (nos mais diversos campos da vida), o preâmbulo sobre a impiedade está em outro registro, superior do ponto de vista lógico, já que nele se colocam as dúvidas concernentes à própria existência e ao modo de proceder dos deuses. Se os deuses não existirem, não se importarem com os homens ou forem facilmente corrompidos, a rigor os textos preambulares que dão base persuasiva às leis não podem subsistir.¹⁶⁰ É absolutamente necessário convencer os incrédulos sobre a existência dos deuses para que estes possam ser explorados sem quaisquer óbices na persuasão dos cidadãos a respeito das práticas reguladas pela *polis*.

Pois bem: importa começar o esforço de persuasão desfazendo um mal-entendido ilustrado pela postura de Clínicas, que, quando recebe a notícia da existência de um pensamento que nega a existência dos deuses, assinala que lhe parece muito fácil “afirmar que toda a verdade consiste no facto de os deuses existirem [...] existem o sol, a terra, os astros e o universo inteiro, bem como as estações que tão bem se alternam [...] e ainda o facto de gregos e bárbaros serem que os deuses existem” (885E-886A). A bem da verdade, isso só teria procedência se se

¹⁶⁰ Em um cenário pessimista, então, alguns poucos ímpios poderiam contaminar toda a cidade, fazendo-a ruir. Por outro lado, e apesar da importância desse preâmbulo, Platão parece saber jogar muito bem, nas *Leis*, com a demanda por crença das massas. Nesse sentido, é interessante recuperar um aforisma de Friedrich Nietzsche: “347. *Os crentes e sua necessidade de crer*. – O quanto de *fê* alguém necessita para crescer, o quanto de “firme”, que não quer ver sacudido, pois nele se *segura* – eis uma medida de sua força (ou, falando mais claramente, de sua fraqueza). Na velha Europa de hoje, parece-me que a maioria das pessoas ainda necessita do cristianismo: por isso ele continua a ser alvo de crença. Pois assim é o homem: um artigo de *fê* poderia lhe ser refutado mil vezes – desde que tivesse necessidade dele, sempre voltaria a tê-lo por ‘verdadeiro’, conforme a célebre ‘prova de força’ de que fala a Bíblia. Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva” (Nietzsche, 2012, p. 218).

considerasse que a impiedade não é mais do que uma escusa pueril de que se valem pessoas cuja alma não tem qualquer autocontrole sobre os apetites e desejos (886A-B). O problema, porém, é mais difícil e grave, estando relacionado, segundo explica o Ateniense, a uma doutrina espantosa (*thaumastos logos*) (888D), uma cosmologia materialista.¹⁶¹

Os ateus sustentam que a origem do *cosmos* – desde os quatro elementos primordiais (água, ar, fogo e terra) e os corpos como a lua, a terra e o sol, até os animais e as plantas – é fruto da natureza ou do acaso (de modo algum, portanto, cuida-se de algo derivado de qualquer divindade ou inteligência). A arte, que é um processo inteligente, surge em uma etapa posterior e divide-se em duas categorias: a da arte que tem real valor por cooperar com os processos naturais, como é o caso da agricultura, da ginástica e da medicina; e a da arte distanciada da natureza, ainda que parcialmente relacionada a ela, mas pautada em boa medida em suposições falsas, como é o caso da legislação e da política (889B-E).

Sem abandonar a estratégia geral da *paideia*, que envolve o uso de narrativas sobre os deuses para as crianças durante toda a infância, relatos esses que os alegram e deliciam e que em momentos posteriores da vida renovam seu sentido nas preces e sacrifícios (um tipo de persuasão ordinário, insuficiente para a totalidade dos cidadãos, mas eficaz em relação à grande maioria), o Ateniense formula um outro tipo de contestação ao materialismo pronunciado.

Cuida-se, em suma, de um argumento de caráter demonstrativo que parte da inversão de prioridade entre alma e matéria. Explica-se que existem, entre outros, dois tipos de movimentos, um que move outras coisas, mas não pode se mover a si mesmo a menos que outro movimento o mova, e outro que move a si mesmo, assim como outras coisas (894B-C). O primeiro movimento não pode ser um movimento transmitido, ou então teria que haver uma série infinita de movimento transmitido (894E). Imagine-se, por exemplo, que houve uma imobilidade completa; nesse caso, a única coisa que poderia iniciar o movimento novamente seria esse movimento que pode mover-se a si mesmo. Assim, o primeiro movimento deve ser esse automovimento.

Tendo estabelecido que a primeira causa de movimento é um automovimento, investiga-se, então, sua natureza. Ora, uma coisa que se move deve ser considerada viva (895C), e tudo o que tem alma está vivo. De fato, a definição de alma é aquilo que “move-se a si mesmo” (896A). A partir disso, o Ateniense anota que a alma é fonte de movimento e mudança em tudo e é anterior às coisas materiais. Se a alma é anterior aos corpos materiais, os atributos da alma,

¹⁶¹ Já ciente, então, do dilema crucial diante do qual estão os legisladores, Clínia retoma a palavra para assentar que o preâmbulo que se deve então articular, especialmente no que concerne ao discurso que prova a existência de deus, é o “preâmbulo mais belo e, por isso, o mais eficaz” (*ton nomon kalliston te kai ariston prooimion*) (887C).

tais como “costumes, hábitos, vontades, raciocínios, opiniões verdadeiras, reflexões, recordações” (896C-D), também são anteriores às coisas materiais. Visto que a alma é a causa de todas as coisas, segue-se que ela é a causa “do bem, do mal, do belo, do feio, do justo, do injusto e todos os respetivos contrários” (896D). Conclui-se que, uma vez que a alma habita todas as coisas em movimento, ela governa (*arkhein*) o céu e todas as coisas movidas, ou seja, o universo (896D-E).

Coloca-se, ademais, que deve haver ao menos duas almas, “a que é a única fonte do bem e aquela outra, capaz de fazer o absoluto contrário” (896E). Agora o Atenense deve demonstrar que as qualidades que essa alma automotora tem são divinas e virtuosas, o que ocorre ao se defender uma conexão com o *nous* (897B-899D). Nas palavras da personagem de Platão:

Tão admirável amigo, na circunstância do total movimento, da translação do céu, bem como de tudo aquilo que nele se encontra contido, ser da mesma natureza que o próprio movimento, poderíamos nós dizer que a translação e as inferências do intelecto progridem do mesmo modo, para isso sendo necessário afirmar que a alma é a melhor a gerir o universo (*kosmos*) inteiro, ao guiá-lo numa via tão perfeita quanto ela própria (897C).

Nesse ponto, como bem depreende André Laks, o argumento ateuista resta dissolvido. A verdadeira legislação é fundada, em última análise, em um deus, e em um deus que coincide com uma alma dotada de *nous* (Laks, 2022, p. 145). O que transparece nesse preâmbulo, diferentemente dos demais, pelo menos com relação à intensidade, é o caráter demonstrativo dos *logoi* veiculados. Realmente se pode sentir ecoar, ao longo do livro X, nas falas do Atenense, ou seja, do legislador, o modo de ser do médico livre descrito nos livros IV e IX, um médico livre e de pacientes livres, cujo atendimento envolve, como se viu, “a apresentação de argumentos próximos da filosofia (*tou philosophhein eggus*), analisando a doença quanto à sua origem (*ex arkhes*) e tomando em consideração o estado geral do corpo (*peri physeos pases epanionta tes ton somaton*)” (857D). A simetria, evidentemente, encontra limites: é que os ateus são como que doentes graves compulsoriamente levados a um médico, mas que estão certos e seguros de que devem prosseguir na condição em que se encontram, por não se enxergarem como doentes. Nesse contexto, desafiam o médico a persuadi-los de que estão equivocados – o que é uma “loucura imensa (*manenai*)” (888A), provavelmente incurável, mas de cuja tentativa não se pode abdicar para que o princípio da legislação dupla siga vigente.

Ademais, e como pontuamos acima, em paralelo à demonstração inscrita nesse preâmbulo, a impiedade também é combatida com recurso aos expedientes retóricos que são

mais comuns nos outros textos preambulares. De fato, o Ateniense indica que a matéria em tela gera um “apelo à prece” (887C) e, como bem anota Paulo Butti de Lima: “Assim procedem as ‘leis’ com quem não acredita nos deuses: admoestam e ensinam (*nouthetôn háma didáskein*), com palavras de tom paterno: ‘oh, filho, és jovem...’” (Lima, 2004, p. 66). Já quando quer avançar sobre certas características dos deuses e dos homens, criticando a indigência, a moleza e a ociosidade, o texto recorre ao “poeta”¹⁶², cujas palavras, comenta Clínicas, são “eloquentes” (901A) e recebidas como tendo autoridade inquestionável. Para arrematar, depois de concluída a explicação dialética, o Ateniense pontua:

[...] será ainda necessário – segundo julgo – acrescentar algumas estórias de encantar (*peithomen ton nenian tois logois*) para o convencer. [...] Essas estórias hão de persuadir este jovem amante acerca de quem verdadeiramente governa sobre todas as coisas, que de tudo dispõe, de modo a sustentar a conservação e perfeição do todo” (903B).

Esse preâmbulo, então, ao tecer-se segundo uma bem articulada mescla de argumentação racional, palavras admoestatórias e referências à poesia – e permitir, assim, em tese, tanto o acesso ao conhecimento rigoroso sobre o divino, como, em um registro mais modesto para o padrão da filosofia, a opinião correta sobre o assunto –, representa uma síntese da polivalência do *logos* platônico que informa as *Leis*.

5.12. Fraude

Nesse preâmbulo, argumenta-se que boa parte das pessoas está acostumada a tomar a adulteração ou fraudulência como algo oportuno, sobretudo se efetivo, no campo das transações envolvendo dinheiro ou outras coisas. Defraudar, entretanto, equivale a enganar e a mentir (por exemplo, entregando um produto de pior qualidade do que a esperada ou tornando um produto aparentemente mais atraente do que de fato o é) – é algo, então, que não pode ser tolerado na cidade (916D). As margens de negociação aceitáveis e disponíveis para uma transação, nesse sentido, devem ser precisadas pelo legislador (916E). Proclama o Ateniense:

Mentir, enganar, defraudar no que quer que seja, tomando os deuses por testemunhas, eis o que jamais, de modo algum, será lícito fazer-se, por atos ou palavras, caso o homem não deseje ser pelos deuses o mais detestado. Assim se comporta aquele que perjura com falsos juramentos e sem o assentimento

¹⁶² O poeta referido, no caso, é Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*: “deuses e homens se irritam com quem ocioso / vive; na índole se parece aos zangões sem dardo” (Hesíodo, 1996, p. 45, v. 303-304).

dos deuses, e logo em segundo lugar vem aquele que mente na presença dos seus superiores. Por superiores entenda-se os melhores face aos menos bons, os velhos, de uma maneira geral, face aos mais jovens; do mesmo modo, os pais, eles mesmos, são superiores em relação à sua prole, os homens, em relação às mulheres e às crianças, bem como os chefes o são em relação aos seus subordinados – a esses se deve o respeito de uma sociedade inteira, que é hierarquizada, tornando-se isso especialmente evidente na hierarquia política, tema do nosso presente discurso (916E-917A).¹⁶³

Então, a pessoa que se vale de uma fraude e é culpada de adulteração ou engano, por meio da evocação dos deuses, torna-se por eles detestada. Somada à falta de reverência pelos deuses, há nesse tipo de conduta a exploração de uma falta de consideração, no geral, por aqueles que são superiores. Em vez de esmiuçar o aspecto econômico da fraude, o preâmbulo apela, para convencer seu público, para o valor mais geral e socialmente compartilhado em torno da hierarquia (presente em âmbitos como a família, a política e a religião): deve-se sempre admirar e respeitar aqueles que são superiores.

5.13. Comércio

Logo após o preâmbulo sobre a fraude, tem-se a orientação geral acerca da exploração do comércio de retalhos (varejista) – orientação essa que deve ser pautada, assume o Ateniense, em “uma certa tolerância” (918A), isso considerando que o comércio é um fenômeno de que depende o abastecimento da *polis*. De fato, chama-se de benfeitor aquele que distribui riquezas de modo equânime e justo (918B), sendo esse o verdadeiro fim para o qual existem o dinheiro, a moeda e o próprio comércio.

A desconfiança quanto ao comércio, contudo, tem a ver com o fato de que “a grande maioria dos homens se encontra predisposta ao inverso, ao errático: na necessidade, as suas exigências crescem desmesuradamente e, no momento em que poderiam obter um ganho moderado, a sua ganância de lucro torna-se insaciável” (918D). Com efeito, vê-se, nas cidades, os comerciantes costumeiramente tratando transeuntes e viajantes em situação de vulnerabilidade como cativos ou inimigos, e não com a amizade e hospitalidade esperada para a relação entre os homens de uma cidade virtuosa, o que faz com que sua atividade seja recoberta de ignomínia e vergonha. Em suma, o problema derivado do comércio de retalhos tem a ver com a riqueza e a pobreza: “uma corrompendo a alma dos homens pela extrema

¹⁶³ Em complemento, é interessante lembrar do famoso trecho da *República* em que fica estabelecido que o governante, superior, pode mentir para o governado, inferior: “Aos que governam a cidade, mais que a outros, convém mentir ou para beneficiar a cidade, ou por causa de inimigos ou de cidadãos, mas tal recurso não deve ficar ao alcance dos demais” (389B-C).

lassidão enquanto a outra, pela provação do desgosto, lança-a na vida da impudência” (919C). É difícil resistir ao ataque de inimigos que se movimentam por frentes opostas.

Se as pessoas mais honestas (*aristous andras*) fossem obrigadas¹⁶⁴, por um certo tempo ou necessidade inescapável do destino (*tinós anágkes*), a trabalhar com o comércio e, portanto, tal prática fosse pautada em discernimento, espírito incorruptível e integridade, seria possível “conhecer qual o tipo de amizade, que ligação haverá entre cada uma destas profissões” (918E). Mas isso é insustentável e irrealizável na prática, motivo pelo qual o remédio sugerido pelo Ateniense para essa doença da cidade passa pelos três seguintes eixos: o comércio deve ter o menor volume possível; a atuação no comércio deve ficar restrita às pessoas “cuja propensão para a corrupção eventualmente não afete a cidade com gravidade” (919C), ou seja, aos estrangeiros (residentes ou não); e devem-se encontrar expedientes que impeçam que as pessoas que participam dessas práticas se tornem impudentes e torpes (o que envolve, por exemplo, a supervisão no que concerne à fixação dos preços).

O preâmbulo – que, apesar de assim sinalizado, parece mais propriamente constituir um apanhado de conselhos e raciocínios dirigidos aos legisladores (Strauss, 1992, p. 159) – mostra que Platão, muito embora considere pouco decente a prática comercial, reconhece sua inexorabilidade para a cidade. Apesar de algum grau de indulgência, então, deve-se lembrar que fica sinalizado que os cidadãos da *polis* devem ser excluídos desse setor de atividades. O comércio parece estar, de algum modo, na contramão da igualdade relativa procurada pela cidade como pressuposto da consolidação da amizade entre os seus cidadãos – do mesmo modo que havia ocorrido, como vimos, com a questão da inalienabilidade dos lotes recebidos. O Ateniense procura despertar nos cidadãos sentimentos contra os excessos do comércio a partir de uma caracterização bastante negativa da figura do comerciante como alguém que tem a alma corrompida.

5.14. Testamento

Quanto à última vontade dos homens, o Ateniense considera equivocada a legislação tradicional que concede “a cada um dispor dos seus próprios bens conforme lhe aprouver” (922E). Sabe-se que o assunto é delicado e, até mesmo, desagradável, já que, assim

¹⁶⁴ Paralelamente, lembre-se que, na *República*, existe a previsão da ocupação política compulsória para o filósofo: “Tendo visto o próprio bem, servindo-se dele como modelo, deverão manter em ordem a cidade, os que a habitam e a si mesmos, durante o resto da vida, cada um por sua vez, dedicando à filosofia a maior parte de seu tempo. Quando, porém, chegar sua vez, cada um suportará o peso da ação política e exercerá o governo em favor da cidade, não porque isso é algo honroso, mas algo inevitável” (540A-B).

como no caso da escolha do parceiro de casamento, trata-se de um aspecto da existência que costuma ser encarado pelas pessoas como sendo estritamente pessoal (922B).¹⁶⁵ Mas, porque é difícil para um homem que está na iminência da morte conhecer a sua própria natureza ou seguir a determinação do oráculo de Delfos de conhecer-se a si mesmo, o legislador deve decidir o que é melhor para toda a cidade, decretando-se, então, que a herança de alguém não pertence a si mesmo, mas, sim, à própria *polis* (923A-B).

De fato, em vez de deixar um homem doente ou idoso exposto à adulação de terceiros que pretendem fazer com que legue seus bens de uma ou outra forma (923B), deve o legislador, muito mais habilitado e preparado para isso, tomar a decisão mais adequada em cada caso – vislumbra-se que a principal preocupação, nesse particular, esteja relacionada à preservação dos lotes de terra tal qual previsto (737E). O preâmbulo apela para a insignificância de uma vida humana isoladamente considerada¹⁶⁶ como meio de persuadir os cidadãos a acolherem a decisão hierarquicamente superior daquele que olha não por um (ou por uma família), mas por todos. De outro lado, aquele que está prestes a morrer deve voltar sua atenção para a preservação da benevolência e humildade de sua alma, deixando um assunto menor como o da partilha de bens para aqueles que permanecem em vida.

5.15. Casamento forçado

Esse pequeno preâmbulo sucede a discussão sobre o testamento e envolve a possibilidade de imposição, pelo *nomos*, do casamento forçado entre parentes. Cuida-se, ademais, de uma oportunidade relevante para a discussão do caráter duro de determinadas leis.¹⁶⁷

¹⁶⁵ A maioria dos homens tende a se posicionar, nesse assunto, do seguinte modo: “Pelo deus [...] reclamo ser indigno não me deixarem dar ou recusar legar a quem eu quero o que me pertence, a este mais ou menos àquele, conforme comigo antes se comportaram, bons ou maus, perante a penosa provação da doença, da velhice ou dos infortúnios diversos” (922D).

¹⁶⁶ O preâmbulo proposto pelo Atenense começa com as seguintes palavras: “Meus caros amigos, vós que não durais para além de um só dia” (923A). Essa abertura parece referir-se não apenas à curta extensão da vida humana, mas também à instabilidade e à possibilidade de mutação constante do caráter do homem no transcurso do seu breve tempo na terra.

¹⁶⁷ Embora a metodologia de aplicação da legislação não seja objeto desse trabalho, vale anotar que a sequência do preâmbulo apresenta um dado bastante importante a esse respeito, qual seja o de que Platão admite, por outras palavras, que os juízes podem corrigir as leis, quando essas se revelarem inconvenientemente duras: “se alguém apresentar propostas contra as leis estabelecidas, relativas a testamento ou a outras posturas particulares, como as respeitantes ao matrimônio, no sentido de se pretender que o legislador, ainda vivo ou pessoalmente presente, nunca tenha imposto tal obrigação nem ordenado tomar este marido ou esta mulher, quando atualmente aplicam essa lei ao determinar a opção de se tomar um ou outro cônjuge, na eventualidade de um membro da família ou de o tutor insistir no caráter obrigatório de tal postura; nessa situação, por conseguinte, o legislador atribuirá os órfãos e as órfãs, na sua qualidade de árbitro e de pai, à guarda dos quinze guardiães das leis – a eles hão de vir as partes em litígio, no que se refere a estas questões, apresentar os seus diferendos e tudo aquilo que aqueles hão de

Nesse sentido, começa-se registrando que de modo algum se pode negar que certas leis – como essa que ordena, em certas conjunturas, o matrimônio com alguém da mesma família – representam um pesado ônus ao cidadão (925D). O Ateniense vai além, dizendo que é difícil imaginar que alguém possa se submeter de bom grado a uma determinação desse gênero (925E), já que, por vezes, sequer se vislumbra o motivo de o legislador selecionar certas opções. Não obstante, sugere-se um preâmbulo para as normas que possam ser vistas como demasiado duras:

[...] todos aqueles que se encontrarem adstritos à lei deverão ser indulgentes para com o legislador, ele que é tão cioso do bem comum, quando não pode simultaneamente atender as muitas contrariedades daí advindas; bem como, quanto àqueles, a própria indulgência que lhes é merecida por não terem sido capazes de cumprir as decisões tomadas pelo legislador, e isto devido a um certo estado de ignorância (925E-926A).

Do ponto de vista da estratégia retórica, alguns elementos desse momento do texto são notáveis. Primeiro, ao dizer que ninguém deve aceitar de bom grado certas normas, o Ateniense busca, de fato, o inverso: persuadir, como vimos, é fazer com que as pessoas aceitem algo de bom grado; e, por paradoxal que pareça, é exatamente a aceitação de algo de bom grado que se busca ao se reconhecer a dificuldade de se aceitar esse algo de bom grado. Isso porque o reconhecimento transparente da dureza da lei pelo legislador parece buscar forjar uma sensação de familiaridade e intimidade no cidadão e, com isso, sua condescendência, algo que torna o fardo da lei reduzido.

No mais, o argumento da indulgência inscrito no preâmbulo pretende, sem refutar diretamente a tese da dureza negativa de certas leis, sobrepujá-la mostrando os desafios da atividade legislativa. De fato, a complexidade do mundo histórico faz com que a tarefa do legislador de produzir normas em vista do bem comum resulte eventualmente, como efeito colateral, em um ou outro infortúnio para os indivíduos.¹⁶⁸ Espera-se que o cidadão, enquanto

decidir valerá, a partir do momento, como lei; se tal implica conceder demasiado poder aos ditos guardiães das leis, as partes poderão instá-los à presença no tribunal de última instância” (926B-D).

¹⁶⁸ Podem-se concluir essas observações recorrendo a uma famigerada passagem da *Ética a Nicômacos*, de Aristóteles, que parece estar em consonância, nesse particular, com a posição externada por Platão: “toda lei é de ordem geral, mas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta em relação a certos casos particulares. Nestes casos, então, em que é necessário estabelecer regras gerais, mas não é possível fazê-lo completamente, a lei leva em consideração a maioria dos casos, embora não ignore a possibilidade de falha decorrente desta circunstância. E nem por isto a lei é menos correta, pois a falha não é da lei nem do legislador, e sim da natureza do caso particular, pois a natureza da conduta é essencialmente irregular” (Aristóteles, 2020, p. 144, 1137B).

alguém preocupado antes com a comunidade do que com si próprio, possa não só compreender o legislador, como também se submeter às leis (mesmo a essas algo intragáveis).

5.16. Órfãos

O preâmbulo confere à orfandade o *status* de uma questão cívica relevante para a *polis*, que deve se incumbir de cuidar das crianças nessa situação, “tornando esta desventura do seu abandono menos profunda e miserável” (926E). Nesse sentido, o texto preambular sugerido pelo Ateniense é destinado aos guardiães das leis e aos tutores, que são os responsáveis por substituir os pais originários das crianças, tornando-as filhas da cidade. Aponta-se, inicialmente, que:

[...] as almas dos mortos, quando transitam para a outra vida, encerram alguns sentimentos que as levam a interessarem-se pelos assuntos humanos, sendo as razões que justificam esta crença verdadeiras, embora demasiado extensas; por esse motivo devendo nós, desde já, ter inteira confiança nesse conjunto de antigas e variadas tradições, e confiança, também nos legisladores, eles que certificam esse mesmo facto, de preferência a absolutamente nisso acreditarmos sem discernimento algum (927A).

Vê-se, pois, que os cidadãos (e os mencionados destinatários específicos desse discurso) são advertidos a encamparem a crença verdadeira de que as almas dos mortos nutrem interesse pela vida humana. A força do apelo fica reportada às narrativas ancestrais (e à palavra do legislador), que o Ateniense julga suficiente apenas mencionar, abrindo mão de defendê-las ou repeti-las por sua longa extensão (do ponto de vista da persuasão, então, o Ateniense vale-se mais uma vez da religião tradicional, o que quase sempre lhe parece mais eficaz do que discutir profundamente o tema em evidência).¹⁶⁹

Assim sendo, diz-se que os tutores devem temer, em primeiro lugar, os deuses, que muito se impressionam com o abandono de órfãos¹⁷⁰, depois as almas dos defuntos, que, como exposto, ficam ansiosas em relação aos seus filhos, demonstrando disposição hostil em face daqueles que os desrespeitam, e, finalmente, os cidadãos mais velhos, que ficam “legitimamente

¹⁶⁹ Na *Apologia de Sócrates*, Platão flerta com duas posições: “ou o que morre se converte em nada e, portanto, fica privado para sempre de qualquer sentimento, ou, segundo se diz, a alma sofre uma mudança e passa deste para outro lugar” (40C). A última corresponde à tradição religiosa helênica (e envolve o reconhecimento da existência do reino de Hades) a que se recorre nas *Leis*.

¹⁷⁰ Conforme Hesíodo, a tradição prevê que os órfãos fiquem sob o cuidado de Zeus: “e quem, por insensatez, comete crime contra órfãos, / e quem ao velho pai no mau umbral da velhice / ultraja, dirigindo-lhe embrutecidas palavras, / contra este certamente o próprio Zeus se irrita no fim / e difícil reparação impõe a tão injustas obras!” (Hesíodo, 1996, p. 47, v. 330-334).

irados de justiça para com aqueles que ultrajam estes pequenos órfãos, ao recusarem-lhes auxílio algum” (927C). O Ateniense complementa a tentativa de convencimento relativo ao cuidado dos órfãos com a observação de que aquele que desobedecer ao preâmbulo incorre na cólera também do legislador (o que nenhum cidadão virtuoso pode desejar).

5.17. Honras devidas aos pais e antepassados

O escopo do presente preâmbulo é o de persuadir os homens a honrar os pais idosos e outros antepassados. Seu argumento é baseado na premissa de que “negligenciar o próprio pai é algo que os deuses ou os homens de bem jamais poderão a alguém aconselhar” (930E). Nesse passo, aquele que destrata seus pais e, por isso, deles recebe uma maldição divina, encontra-se em uma situação muito complicada: é que os deuses se preocupam muito com esse tipo de questão e se empenham por acolhê-las e satisfazê-las (931C). Propõe-se, assim, haver uma forte relação entre o culto aos deuses e a prática de honrar os pais, e é justamente disso que o texto busca extrair sua autoridade na tarefa de convencer os cidadãos.

Pois bem: o Ateniense menciona existirem duas categorias de deuses, os visíveis (como a lua e o sol, que são honrados porque são plenamente conhecidos) e os invisíveis (como os deuses olímpicos, que são honrados por meio da fabricação de *eikonas* que a eles se assemelham). Defende-se, então, que aquele que tem em casa os pais ou outros progenitores tem para si o mais digno e poderoso objeto de veneração:

Abrigar o pai sob o mesmo teto, ou a mãe, ou o pai e a mãe, eles que, devido à sua idade, se veem diminuídos na sua vitalidade, equivale certamente a ter implantado no coração do seu próprio lar aquela imagem que nenhum de nós jamais poderá insuflar, consoante nos seja possível, ao possuí-la, prestarmos no momento propício o verdadeiro culto que lhe é devido. [...] Por conseguinte, tal como afirmámos há pouco, aduza-se o facto de não haver estátua mais preciosa e cara aos deuses além daquela que ao próprio pai é dedicada, ou ao avô de proveta idade, ou ainda à mãe, também de idade avançada; acrescente-se ainda o enorme prazer outorgado ao deus que tal ato de prestar àqueles as devidas honras faculta [...]” (931A-D).

Para mostrar que, em caso de disputa, os deuses estão sempre ao lado dos pais e contra os filhos, o Ateniense recorre às histórias – via de regra, contadas em tragédias bem conhecidas dos cidadãos – de Édipo, cujas maldições contra os filhos Etéocles e Polícles

foram, de fato, cumpridas pelos deuses; Amíntor, que, em cólera, admoestou o filho Fênix¹⁷¹; e Teseu, que do mesmo modo agiu em relação a seu filho Hipólito.¹⁷² A conclusão a que se chega inevitavelmente ao recordar tais mitos é a de que não há maldição mais eficaz do que aquela feita pelos pais contra os filhos. Vê-se, enfim, que o preâmbulo forjado em favor da honra aos pais busca persuadir, basicamente, com o apoio da tradição poética e religiosa.

5.18. Drogas e feitiçaria

Esse preâmbulo tem como escopo proteger cidadãos com medo e vulneráveis e que, por isso, estão sujeitos ao envenenamento pelas drogas e pela feitiçaria. Diferencia-se entre o envenenamento que afeta o corpo (932E) e o envenenamento que influencia a mente, que decorre do recurso “a certos sortilégios ou encantamentos ou, então, àquilo que podemos denominar poções mágicas (*magganeiais te tisin kai epoidais kai katadesesi*)” (933A), que se processam por meio de uma equivocada premissa de que as partes envolvidas ficam convencidas: tanto a pessoa que quer infligir o prejuízo quanto sua vítima acreditam nos poderes do primeiro.

É interessante que, nas *Leis*, Platão consigna não ter a pretensão de abordar o mérito da veracidade concernente à mágica¹⁷³ e ao uso dos produtos a ela associados, assunto reputado de difícil, mas simplesmente os perigos derivados da exploração descontrolada dessa atividade em face de uma larga maioria de pessoas que se afetam assustadoramente quando ocorre, por exemplo, de encontrarem “pequenas figuras de cera colocadas por acaso à sua porta, em lugares próximos de cruzamentos ou dos túmulos dos pais” (933B). Apresenta-se, então, a seguinte sugestão:

[...] de maneira alguma façam uso de espantalhos para amedrontar o comum dos homens, quais crianças; de modo algum pretendam com isso coagir o legislador ou o juiz a não se esforçarem por tentar livrar as mentes de tal loucura [é que aquele que recorre, então, a este tipo de drogas o faz na ignorância de qual seja o efeito produzido por estas no corpo, a menos que possua disso um conhecimento aceitável; nem tão pouco sabe como operam

¹⁷¹ Amíntor amaldiçoou seu filho pedindo que este jamais pudesse ser pai, no que foi atendido pelas Erínias, o que se deu porque Fênix foi acusado pela concubina de seu pai, Ftia, de tê-la violado.

¹⁷² Teseu pediu a Poseidon que matasse seu filho Hipólito, o que, realmente, ocorreu (mediante um acidente provocado pela divindade), por ter acreditado que este havia tentado seduzir sua madrasta Fedra.

¹⁷³ A relevância e o sentido positivo da mágica ficam sinalizados no *Banquete*, em que se caracteriza Eros como um ser genial e intermediário entre o divino e o humano, responsável pela interpretação e transmissão de mensagens entre tais partes e cujo concurso é condição para a realização das “várias formas de adivinhação e as práticas dos sacerdotes, tanto os que se ocupam dos sacrifícios e das iniciações como os que se ocupam dos encantamentos e de toda a espécie de vaticínios e de ritos mágicos” (202E-203A).

estes sortilégios, a menos que pretendam ser adivinhos ou intérpretes de presságios] (933C).

O sentido do preâmbulo, como já se falou, parece ser o de se protegerem os cidadãos daqueles que cogitam se aproveitar de seus medos – mas é para esses últimos, os possíveis malfeitores, a bem dizer, como se vê no texto acima reproduzido, que a exortação do legislador está direcionada. Afinal, segundo narra o Ateniense, os homens podem se equiparar a crianças com medo quando são confrontados com certas atitudes ou temas.¹⁷⁴

5.19. Julgamentos

O preâmbulo sobre a justiça e seus julgamentos aparece no fim do livro XI. Cuida-se da abordagem de uma circunstância que, segundo o Ateniense, macula o caráter naturalmente belo da justiça e da profissão de advogá-la: tal circunstância se disfarça de bela e, entretanto, consiste em uma determinada “técnica do processo – que eventualmente consistiria nesse engenho de arguir a sua própria causa no seu próprio interesse ou no interesse dos outros – capaz de alcançar a vitória, e isso independentemente de os atos relativos ao processo em litígio terem, ou não, sido justos!” (937E). Em outras palavras, apesar de o termo não aparecer no texto, trata-se de uma tentativa de persuadir os cidadãos a respeito do malefício da retórica utilizada nos tribunais (notadamente por obra dos sofistas).

Para além do absurdo inerente a uma atividade que se propõe a eventualmente solapar a verdadeira justiça, o Ateniense procura desacreditar a retórica frisando que a sua disponibilização pelos entendidos no assunto depende apenas de uma certa quantia em dinheiro. É de se ressaltar que, nas *Leis*, ao contrário do que vimos ocorrer no *Górgias* e no *Fedro*, Platão não chega a discutir a qualidade da retórica: “Esta forma de arte, numa cidade como a nossa, seja arte ou simples exercício de rotina imbuído de certo empirismo – e com isto nada a arte tem a ver! – de modo algum será necessário levá-la” (938A). O Ateniense, então, explica que não vem ao caso entender o que é exatamente a retórica, se uma autêntica *tekhne* ou se uma

¹⁷⁴ O *corpus* platônico apresenta uma série de alusões ao medo das crianças. A título de exemplo, mencione-se o *Críton*, em que Sócrates aduz que se deve seguir sempre os bons argumentos, mesmo que “a força da maioria tente assustar-nos, como a crianças, com o espantinho de males piores do que os actuais, ameaçando-nos” (46C). Mencione-se também o *Górgias*, em que se fala de “um doente que, atacado pelas mais graves doenças, foge a prestar contas aos médicos dos seus males e a receber o tratamento adequado, com o receio infantil de ser queimado ou cortado, porque isso faz doer” (479A-B). Mencione-se, por fim, a *República*, em que a personagem de Céfalos aponta: “Frequentemente, quem descobre muitas injustiças em sua vida, como as crianças, desperta de seu sono, sente medo e vive esperando o pior” (330E-331A).

mera *empeiria*, importando apenas que jamais seja tal expediente empregado contra a justiça, devendo quem com isso não concordar se encaminhar para outra terra.

Finaliza-se, como em diversos outros preâmbulos, assinalando que, para os que obedecerem a isso que foi exposto, vale dizer, para os que forem justamente persuadidos, a lei nada tem a oferecer. Parece, por isso, que, muito embora, no plano explícito, a investigação sobre a natureza da retórica seja rejeitada, Platão aponta para a diferença decisiva entre uma arte retórica verdadeira (a que se pratica nesse e nos demais preâmbulos, que têm o papel específico de persuadir, bem como na educação) e a atividade empírica que a cidade deve repugnar.

5.20. Roubo de dinheiro

O preâmbulo em evidência estrutura-se a partir de uma crítica à poesia que admite o roubo sob a falsa alegação de que as histórias dos deuses revelam eles mesmos praticando tal conduta.¹⁷⁵ Ao contrário, assevera o Ateniense: roubar é sempre uma prática desonrosa (independentemente de seu objeto ser algo pequeno ou vultoso) e “todo aquele que transgredir a lei neste preciso ponto jamais poderá ser tido como deus ou filho de deus” (941B).

Realmente, segue argumentando o Ateniense, é um equívoco atribuir aos deuses defeitos que, a bem dizer, são típicos da humanidade. O legislador encontra-se “muito mais habilitado do que todo esse bando de poetas” (941C) para tratar da matéria, e confirma que nenhum “filho de Zeus terá jamais podido amar tamanha fraude ou violência” (941B). Nesses termos, então, o preâmbulo assegura que aquele que se sensibilizar com os seus “argumentos será certamente um homem feliz, e sê-lo-á para sempre” (941C), procurando convencer os cidadãos a partir dessa promessa futura, que incorpora o peso da autoridade do legislador (muito superior à do poeta, como se disse), enquanto simultaneamente reitera a vergonha que recai sobre quem a esse respeito não se persuadir, o que, de qualquer maneira, automaticamente determina sua sujeição às ordens e penas da lei.

5.21. Serviço militar

¹⁷⁵ No mesmo sentido estão os livros II, III e X da *República*. Cite-se a seguinte passagem a título de ilustração do que consta nesse diálogo: “É preciso também que não se diga a um jovem ouvinte que, cometendo as máximas injustiças, nada de estranho faria, nem tampouco punindo de qualquer maneira um pai pelas injustiças cometidas, mas que apenas faria o mesmo que os primeiros e máximos deuses” (378B).

Esse preâmbulo consiste, basicamente, no elogio da vida do guerreiro. Diz o Ateniense: “eis a exortação que tecemos em prol da vida guerreira, tal qual deve ser entendida [...] por todos os jovens. Ei-la: irão para a guerra todos aqueles que se encontrarem nela diretamente envolvidos ou, então, que se dediquem a alguma ocupação particular” (943A). Que a guerra não seja o objetivo final da *polis* (626A-628E), evidentemente, não significa, vale assinalar, que não se devam preparar os cidadãos para essa ocasião.

Inclusive porque procura-se persuadir a esse respeito por meio da exaltação de um estilo de vida que já havia sido preconizado no tratamento da educação de um cidadão virtuoso (643A-E) – o que mostra que os expedientes ora defendidos acerca da guerra não estão distantes do que se espera dos indivíduos em todo os âmbitos e momentos da sua existência. Assim, ninguém pode permanecer sem um chefe, “quer em combate quer em atividade lúdica” (942B), e muito menos agir completamente livre, sem qualquer tipo de vigilância.¹⁷⁶ O Ateniense enfatiza o valor do comando, que corresponde a uma repulsa da *anarkhia*¹⁷⁷:

[...] comportar-se e agir sempre assim com a recusa de qualquer ação isolada ou por iniciativa própria [...]. Na verdade, não existe – e nunca existirá! – procedimento algum mais poderoso, mais eficaz, mais sábio para assegurar, em tempo de guerra, a salvação e a vitória além deste. Eis, por conseguinte, aquilo que na paz será justamente necessário se fazer, e isto logo desde a infância: obedecer e comandar, tanto naquela como nesta (942C).

Então, tem-se que estar permanentemente, na guerra ou na paz, com a atenção voltada para as ordens de quem quer que seja o chefe: o bom cidadão (e o bom guerreiro) é aquele disposto a “deixar-se por ele conduzir, até mesmo nas coisas mais simples” (942B). O preâmbulo discutido representa, de maneira límpida, o método platônico de elogio e censura dos comportamentos que se pretende regular (730B).

5.22. Relações exteriores

O Ateniense manifesta, nesse preâmbulo, sérias preocupações com eventuais viagens feitas ao exterior pelos cidadãos de Magnésia, bem como com a recepção de visitantes estrangeiros. Apesar de se ter planejado uma *polis* que só depende do dinheiro derivado dos

¹⁷⁶ Mesmo as várias categorias de dança coral, por trabalharem com a agilidade e a flexibilidade dos cidadãos, devem ser controladas e orientadas para a coragem na guerra (942D).

¹⁷⁷ Em *Antígone*, Creonte fundamenta sua sentença de morte contra a personagem que dá nome à tragédia no princípio de que a “anarquia concentra o que há de mau”, inclusive desestruturando as tropas, enquanto que a “antianarquia salva numerosos” (Sófocles, 2009, p. 62, 671-674).

produtos de sua própria terra e que não se dedica especialmente, como vimos acima, ao comércio (que deve ser mínimo e residual), “a circunstância de não se acolher visitante algum, tal como o facto de nunca se ir ao exterior, é algo absolutamente insustentável que, entre os homens, poderia simultaneamente eclodir como sintoma de se ser incivilizado e desprovido de espírito de sociabilidade” (950B).

Por conseguinte, não se cuida, no texto preambular, de recriminar a convivência com os estrangeiros, que não podem ser tratados com rudeza, o que prejudicaria a reputação da cidade, mas, sim, de defender que o legislador assuma uma posição bastante assertiva e providencie os conselhos persuasivos necessários para que esse relacionamento ocorra de maneira conveniente.

A conjectura levantada pelo Atenense é que o comércio entre povos estrangeiros forçosamente encaminha o intercâmbio de costumes, o que representa motivo de alerta para “as cidades que têm a felicidade de serem governadas por leis justas” (950A). Isso porque há cidades que não são bem policiadas, de modo que a ida ao estrangeiro ou a recepção de visitantes pode contaminar ou degenerar os cidadãos virtuosos, causando dano profundo à *polis* bem ordenada e saudável (visto que as cidades mal policiadas não podem ficar piores do que já são). Ora, é justamente sobre os cidadãos da cidade virtuosa que recaem as expectativas do preâmbulo, que aposta na viabilidade de conciliação entre os diversos elementos que incidem nessa matéria:

A regra mais justa e a suprema lei – se assim se pode dizer – resumem-se então a se começar por ser verdadeiramente bom, com o compromisso, enquanto tal, de prosseguir no merecido caminho da boa reputação; embora esta não se revele obrigatoriamente até ao momento em que a perfeição for alcançada. Por este modo [...], que nos assenhorássemos daquela que é a maior e mais bela virtude neste mundo [...], que ela desabroche numa daquelas raras cidades, essas que são bem policiadas, a poderem contemplar o esplendor do sol e de todos os outros deuses (950C-D).¹⁷⁸

Em suma, as relações exteriores parecem impor um certo teste à virtude da cidade e dos cidadãos: se a virtude, de fato, existe, o intercâmbio com estrangeiros pode se dar com toda a hospitalidade devida (o que gera, para a *polis*, uma relevante imagem positiva), sem qualquer prejuízo para a manutenção hígida dos bons costumes. O preâmbulo, nesse sentido,

¹⁷⁸ No livro V da *República*, logo depois de revelar a Gláucon e Adimanto que, para se alcançar a virtude nas cidades, precisa haver coincidência entre a filosofia e o poder político, ou seja, precisam os filósofos se tornar reis, Sócrates é categórico ao afirmar que, sem isso, não é possível “que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano. Nem, antes disso, na medida do que é possível, jamais nascerá e verá a luz do sol essa constituição de que falamos” (473D-E).

parece operar seu encargo persuasivo por meio de conselhos e prescrições reiteradas para que os cidadãos, diante do diferente, do outro, jamais se descolem daquilo que advém de sua própria *polis*.

5.23. Luto e funerais

O derradeiro preâmbulo das *Leis* tece considerações acerca do fim determinado pelo curso da natureza, ou seja, a morte. Sua exortação vai no sentido de que sejam simplificadas as cerimônias fúnebres, sem grande dispensa de recursos materiais (e principalmente de terras produtivas para o enterro), já que, depois da morte, não “haverá socorro algum para quem quer que seja, sendo justamente quando vivo que os parentes o deveriam socorrer, a fim de poder este viver a sua vida com maior justiça, na maior santidade e com perfeição” (959B-C). É preciso, por óbvio, conceder aos mortos um funeral digno, na justa medida, mas isso sem se olvidar que se trata de uma cerimônia voltada a uma carcaça de carne (não havendo mais, ali, uma pessoa). Diz o Ateniense:

Entre as demais considerações a serem confiadas ao legislador destaca-se aquela que diz ser a alma absolutamente superior ao corpo, e que mesmo nesta vida o que constitui o nosso eu, a residir em cada um de nós, não será outra coisa senão a própria alma, não passando o corpo de cada um de uma imagem simultânea (959A).¹⁷⁹

O texto preambular final, então, de certo modo se presta a enaltecer a relevância dos preâmbulos precedentes, na medida em que circunscrevem situações relacionadas à vida justa e presente e, assim, cuidam de ações relacionadas à alma e ao seu destino (e não de locais inócuos, onde a alma não mais se encontra, como no corpo de um morto). Com efeito, o Ateniense adverte que as preocupações devem se voltar para a prestação de contas da alma junto aos deuses, o que se sabe que ocorre conforme “declara a lei ancestral, uma verdade que tanto encoraja o homem honesto e tanto faz temer o homem perverso” (959B) – a menção a uma norma ancestral, nesse momento do discurso, parece exprimir uma estratégia retórica de

¹⁷⁹ Em relação a esse particular argumento do preâmbulo, o Ateniense promove uma inversão do que previa a tradição homérica. Na *Odisseia*, por exemplo, lê-se: “Odisseu divino, / Laércio multissinuoso e temerário, / que empresa mais audaz pudeste cogitar? / Como ousaste baixar no Hades, onde os mortos / restam vazios de tino, imagens de alijados?” (Homero, 2013, p. 199, XI.472-476). Portanto, em vez de entender que a alma vai para o Hades depois da morte e lá permanece como uma imagem vazia de tino do corpo do falecido, Platão propõe que os corpos é que são, eles próprios, sempre imagens, e que o eu real, verdadeiro, é a alma.

angariar apoio para o cumprimento da lei por meio da exploração de um conhecimento de caráter religioso já compartilhado e sedimentado entre os cidadãos.

Conclusão

A certa altura das *Leis*, Platão proclama: “Com toda a certeza, os negócios dos seres humanos não merecem ser por nós levados a sério. No entanto, somos praticamente forçados a tomá-los com seriedade e aí reside o nosso grande infortúnio” (803B). Qualquer proposição conclusiva a respeito do diálogo deve levar em conta, então, essa categórica sentença, que nos lança em um dilema sobre a política – um domínio que demanda respostas sérias e urgentes para problemas cujos elementos de solução, do ponto de vista filosófico, nunca estão prontos.

Ora, o que a filosofia, enquanto tentativa de caminhar (ascensionalmente) para o conhecimento da verdade por meio do *logos*¹⁸⁰, oferece para a “caverna” do mundo histórico, ou seja, para a cidade, inevitavelmente marcada pela instabilidade, pela mudança e pelas opiniões? Nas *Leis*, a resposta a essa pergunta é: o *nomos*, que, apoiado pela educação, representa a contribuição possível do discurso filosófico para a fundação de uma *politeia* que regule as vidas dos cidadãos de maneira sábia (e virtuosa, como um todo).¹⁸¹

Posto isso, devemos recordar que os preâmbulos legislativos, na sua missão persuasiva, veiculam uma complexa teia de estratégias retóricas para encaminhar as pessoas a cumprirem as leis e a respeitarem o regime: alguns exortam os cidadãos em nome de interesses coletivos superiores; alguns tentam fornecer motivos nobres para o cumprimento do que é devido; outros apelam a uma certa reflexão sobre o propósito das normas; e há aquele – o relativo à impiedade – que procura provar, principalmente por argumentos demonstrativos, a sua coincidência com a verdade (Yunis, 2007, p. 81). Todos eles se valem, inclusive o último, da gramática da tradição poética, na qual é formado o público-alvo de Platão.¹⁸² Também a educação se utiliza de mitos, música, poesia e religião – e, até mesmo, da mentira¹⁸³ – para controlar as paixões, ao mesmo tempo que contempla expedientes que estimulam a dialética, e moldar a alma do homem.

¹⁸⁰ Vale lembrar, aqui, uma famosa passagem do *Banquete*: “Como qualificaremos então esses que se dedicam à filosofia, se não são sábios nem ignorantes [...]. São intermediários entre ambos os extremos” (204A-B).

¹⁸¹ Platão trabalha no interior dos seguintes parâmetros: de um lado, o do *logos* frágil, quase inexistente; e, de outro lado, o do *logos* abundante que se desenvolve até funcionar na sua máxima potência (que propicia, por exemplo, o conhecimento causal e lógico-dedutivo das coisas, bem como a dialética, e beira a supradiscursividade). A retórica das *Leis* explora os diversos pontos que estão entre esses dois extremos, sempre tentando pender, no máximo grau possível, desde que cumpridas as leis, para o uso maiúsculo do *logos*.

¹⁸² Leo Strauss nota que, “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, 1987, p. 66).

¹⁸³ A esse propósito, José Arthur Giannotti diz: “o discurso político não procura apresentar fatos verdadeiros, embora os aproveite para apresentar seus argumentos; ele está a léguas de distância do discurso assertivo das ciências. Se, por certo, utiliza argumentos científicos, seu intuito é convencer em vez de mostrar a verdade” (Giannotti, 2017, p. 19).

Ambas, as composições preambulares e a educação, têm o propósito comum de contornar a autoridade governamental exercida mediante a simples violência – e, para isso, então, valem-se dos múltiplos mecanismos retóricos que registramos. Se exitosos, a educação e os preâmbulos estimulam o sentido de liberdade dos cidadãos da cidade: alguém que está persuadido a fazer ou a deixar de fazer algo, por definição, é alguém que não se sente externamente obrigado a isso e que, também por isso, tende a estabelecer um vínculo mais denso e profundo com a comunidade.

A retórica, no fim das contas, parece ser um instrumento pelo qual a filosofia, ao estabelecer a legislação política, afina o seu *logos*, a partir da natureza (e das vulnerabilidades) dos indivíduos e em vista de sua melhora ética: algo como uma terapia discursiva orientada para a virtude; para uma vida que, apesar de não merecer ser levada a sério, valha a pena ser vivida.

Referências bibliográficas

- PLATÃO. *Apologia de Sócrates - Críton*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2018.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *Diálogos (O Banquete - Fédon - Sofista - Político)*. Coleção “Os Pensadores”. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2019.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. 7. ed. Lisboa: Edições 70, 2019.
- PLATÃO. *Leis*. Trad. Carlos Humberto Gomes. 3 vol. Lisboa: Edições 70, 2017-2019.
- PLATÃO. *Leis*. Trad. Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2021.
- PLATÃO. *Leis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLATÃO. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Loyola, 2001.
- PLATÃO. *O banquete*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2007.
- PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- PLATÃO. *Timeu - Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- PLATO. *Laws*. Transl. Thomas L. Pangle. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.
- PLATO. *Laws*. Transl. Tom Griffith. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2016.
- PLATO. *The Republic*. Transl. Allan Bloom. 2. ed. New York: Basic Books, 1991.
- PLATON. *Les Lois*. Trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: Garnier Flammarion, 2006.
- PLATÓN. *Leyes*. Trad. Francisco L. Lisi. 4. ed. Madrid: Gredos, 2015.
- PLATONIS. *Opera, Tomvs V: Tetralogiam IX Definitiones et Spvria Continens*. Oxford Classical Texts. Ed. Ioannes Burnet. New York: Oxford University Press, 2011.

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, artes e livros*. Trad. Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALLIEZ, Éric. “Ontologie et logographie”. In: CASSIN, Barbara (org.). *Nos grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992.

ANNAS, Julia. “Virtue and law in Plato”. In: BOBONICH, Christopher (ed.). *Plato’s Laws: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 71-91.

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

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Trad. Beatriz Andreiuolo, Daniela Cerdeira, Pedro Duarte e Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARISTÓFANES. *As nuvens - Só para mulheres - Um deus chamado dinheiro*. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. São Paulo: Madamu, 2020.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. São Paulo: Madamu, 2021.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

BAIMA, Nicholas R. “Persuasion, falsehood, and motivating reason in Plato’s *Laws*”. *History of Philosophy Quarterly*, Champaign, v. 33, n. 2, 2016, p. 117-134.

BALAUDÉ, Jean-François (org.). *D’une cité possible: sur les Lois de Platon*. Le temps philosophique 1. Publications du Département de Philosophie Paris X-Nanterre, 1995.

BARKER, Ernest. *Greek political theory: Plato and his predecessors*. London: Methuen & Co, 1952.

BARKER, Ernest. *The political thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications, 1959.

- BARTHES, Roland. *A aventura semiológica*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BELLOW, Saul. *As aventuras de Augie March*. Trad. Sonia Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BENARDETE, Seth. *Plato's Laws: the discovery of being*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*. Trad. Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- BERTRAND, Jean-Marie. *De l'écriture à l'oralité: lectures des Lois de Platon*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1999.
- BIGNOTTO, Newton & LAGO, Miguel & STARLING, Heloisa Murgel. *Linguagem da destruição: a democracia brasileira em crise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Almedina Brasil Edições 70, 2020.
- BLITZ, Mark. *Plato's political philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010.
- BLOOM, Allan. "Interpretative essay". In: PLATO. *The Republic*. Transl. Allan Bloom. 2. ed. New York: Basic Books, 1991.
- BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- BOBONICH, Christopher (ed.). *Plato's Laws: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BOBONICH, Christopher. *Plato's utopia recast: his later ethics and politics*. New York: Oxford University Press, 2007.
- BOBONICH, Christopher. "Persuasion, compulsion and freedom in Plato's *Laws*". *Classical Quarterly*, v. 41, n. 2, 1991, p. 365-387.
- BOLZANI FILHO, Roberto. *Ensaios sobre Platão*. 2012. 131 folhas. Tese (Livre-docência) - Universidade de São Paulo.
- BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *As Leis de Platão*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- BRISSON, Luc. *Lectures de Platon*. Paris: J. Vrin, 2000.

- BRISSON, Luc. *Platon, les mots et les mythes: comment et pourquoi Platon nomma les mythes?*. Paris: Éditions La Découverte, 1994.
- BUCCIONI, Eva M. “Revisiting the controversial nature of persuasion in Plato’s *Laws*”. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, v. 24, n. 2, 2007, p. 262-283.
- CARDOSO, Sérgio. “Da *philia* democrática ateniense à *philosophia* republicana de Platão”. *Revista Limiar*, v. 5, n. 10, 2018, p. 53-63.
- CARDOSO, Sérgio. “Que república? Notas sobre a tradição do ‘governo misto’”. In: BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- CASSIN, Barbara (org.). *Nos grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CASSIRER, Ernst. *O mito do estado*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003.
- CASTELLS, Manuel. *Ruptura: la crisis de la democracia liberal*. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- CLARK, Randall Baldwin. *The law most beautiful and best: medical argument and magical rhetoric in Plato’s Laws*. Lanham: Lexington Books, 2003.
- COLE, Thomas. “Who was Corax?”. *Illinois Classical Studies*, vol. 16, no. 1/2, 1991, pp. 65-84.
- COMPARINI, Julio de Souza. “A questão política em Platão: notas críticas para a defesa da democracia no século XXI”. *Cadernos do ILP*, v. 1, 2020, p. 146-149.
- COMPARINI, Julio de Souza. *Fundamentos do direito nas Leis de Platão*. 2015. 109 folhas. Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo.
- CORBETT, Edward P. J. *Classical rhetoric for the modern student*. New York: Oxford University Press, 1965.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- COVER, Robert M. “The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and narrative” (1983). *Faculty Scholarship Series*. Paper 2705, p. 4-68.
- COVER, Robert M. “Violence and the word” (1986). *Faculty Scholarship Series*. Paper 2708, p. 1601-1629.
- CROPSEY, Joseph & STRAUSS, Leo (org.). *History of political philosophy*. 3. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- DERRIDA, Jacques. *Voyous: deux essais sur la raison*. Paris: Éditions Galilée, 2003.
- DESPOTOPOULOS, Constantin. *La philosophie politique de Platon*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1997.
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Todavia, 2019.
- DUSENBURY, David Lloyd. *Platonic legislations: an essay on legal critique in ancient Greece*. Berlin and London: Springer, 2017.
- ÉSQUILO. *Oresteia*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2019.
- FARNDSELL, Arthur. *When philosophers rule: Ficino on Plato's Republic, Laws and Epinomis*. London: Shephard-Walwyn, 2009.
- FINLEY, Moses I. *A política no mundo antigo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.
- FOLCH, Marcus. *The city and the stage: performance, genre and gender in Plato's Laws*. New York: Oxford University Press, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité : le gouvernement de soi et des autres II : cours au Collège de France (1983-1984)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato: the dialogues, second and third periods*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GIANNOTTI, José Arthur & MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Os limites da política: uma divergência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- GILL, Mary Louise & PELLEGRIN, Pierre. *A companion to ancient philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

- GOLDSCHMIDT, Victor. *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- GONZAGA, Alvaro de Azevedo. *O erro de Kelsen: o prisioneiro da caverna platônica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- GORGIAS. *Encomium of Helen*. Transl. Douglas Maurice MacDowell. London: Bloomsbury Publishing PLC, 2013.
- GRISWOLD, Charles L. "Plato on rhetoric and poetry". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
- GROS, Frédéric. *Desobedecer*. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade, volume II*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Trad. Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HAN, Byung-Chul. *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*. Trad. Gabriel S. Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- HART, Herbert L. A. "Social solidarity and the enforcement of morality". *Chicago Law Review*, 35:1, 1967.
- HAVELOCK, Eric A. *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- HAVELOCK, Eric A. *The Greek concept of justice: from its shadow in Homer to its substance in Plato*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1978.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Christian Werner. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2022.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2013.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

- HORNBLOWER, Simon & SPAWFORTH, Antony. *The Oxford classical dictionary*. New York: Oxford University Press, 1996.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JOLY, Henri. *Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis*. Paris: Vrin, 2000.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes, parte I: princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KERFERD, G. B. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- KOCHIN, Michael S. *Gender and rhetoric in Plato's political thought*. Cambridge: University Press, 2009.
- KUNDERA, Milan. *A arte do romance*. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- KUNDERA, Milan. *A imortalidade*. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Anna Lucia Moojen de Andrada. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Trad. Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- LAGO, Miguel & BIGNOTTO, Newton & STARLING, Heloisa Murgel. *Linguagem da destruição: a democracia brasileira em crise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LAKS, André. *Méditation et coercition: pour une lecture des Lois de Platon*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires Septentrion, 2005.
- LAKS, André. *Plato's second republic: an essay on the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 2022.
- LANHAM, Richard A. *A handlist of rhetorical terms*. 2. ed. Berkeley: University of California Press, 1991.
- LETWIN, Shirley Robin. *On the history of the idea of law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- LEVIN, Susan B. *Plato's rivalry with medicine: a struggle and its dissolution*. New York: Oxford University Press, 2014.
- LEVITSKY, Steven & ZIBLATT, Daniel. *How democracies die*. New York: Crown, 2018.

- LEWIS, V. Bradley. "Higher law and the rule of law: the platonic origin of an ideal". *Pepperdine Law Review*, v. 36, 2009.
- LIDDELL, Henry George & SCOTT, Robert. *A greek-english lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. 9. ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LIMA, Paulo Butti de. *Arqueologia da política: leitura da república platônica*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- LIMA, Paulo Butti de. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- LISI, Francisco L. "Fundamentacion de la ley en 'El politico' y 'Las leyes' de Platon". *Ethos Revista de Filosofia Practica*, Buenos Aires, Argentina, v. 8, 1980.
- LISI, Francisco L. "Les fondements philosophiques du *nomos* dans les *Lois*". *Revue Philosophique*, v. 1, 2000, p. 57-82.
- LOCKE, John. *Draft A do Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- LOCKE, John. *Two treatises of government*. 3. ed. New York: Cambridge University Press, 1988.
- LUCCIONI, Jean. *La pensée politique de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- MACDONALD, Michael J. (ed.). *The Oxford handbook of rhetorical studies*. New York: Oxford University Press, 2017.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Trad. Álvaro Cabral. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- MARSOLA, Mauricio Pagotto. "Medicina e filosofia: considerações introdutórias sobre Platão". In: AMADEO, Javier & MATOS, Olgária (orgs.). *O estranho e o estrangeiro: ensaios sobre a contemporaneidade*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 100-123.
- MARTIN, James. *Politics and rhetoric: a critical introduction*. London: Routledge, 2014.
- MATTÉI, Jean-François. *Platão*. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- MCILWAIN, Charles Howard. *Constitutionalism: ancient and modern*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Elogio da filosofia*. Trad. António Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1961.
- MEYER, Susan Sauvé. “Civic freedom in Plato’s *Laws*”. *Polis, The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 38 (2021) 512-534.
- MICHELINI, Ann N. (ed.). *Plato as author: the rhetoric of philosophy*. Cincinnati Classical Studies, v. VIII. Leiden and Boston: Brill, 2003.
- MIRANDA FILHO, Mário. *Filosofia política, tolerância e outros escritos*. São Paulo: Almedina Brasil, 2020.
- MOORE, Kenneth Royce. *Plato, politics and a practical utopia: social constructivism and civic planning in the Laws*. New York: Continuum, 2012.
- MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- MORROW, Glenn Raymond. *Plato’s cretan city: a historical interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- MORROW, Glenn Raymond. “Plato’s conception of persuasion”. *Philosophical Review*, v. 62, 1953, p. 234-250.
- MOUNK, Yascha. *The people vs. democracy: why our freedom is in danger and how to save it*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos & GIANNOTTI, José Arthur. *Os limites da política: uma divergência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MOUZE, Létitia. *Le législateur et le poète: une interprétation des Lois de Platon*. Villeneuve-d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- MOUZE, Létitia. “Que dit le législateur des *Lois* de Platon?”. *Cahiers des études anciennes*, LVII, 2020, p. 61-75.
- NICHOLS JR., James H. “Introduction: rhetoric, philosophy and politics”. In: PLATO. *Gorgias and Phaedrus*. Transl. James H. Nichols Jr. Ithaca and London: Cornell University Press, 2014.
- NICOLAY, René de. “The birth of unlawful freedom in Plato’s *Laws* 3”. *Polis, The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 38 (2021) 494-511.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Curso de retórica*. Trad. Thelma Lessa da Fonseca. Cadernos de Tradução, n. 4, DF/USP, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. "Writing/reading a sacred text: a literary interpretation of Plato's *Laws*". *Classical Philology* 88.4, (1993), p. 279-300.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. "Plato's law code in context: rule by written law in Athens and Magnesia". *The Classical Quarterly* 49.1, (1994), p. 100-122.

NOBRE, Marcos. *Limites da democracia: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro*. São Paulo: Todavia, 2022.

NUNES, Silvio Gabriel Serrano. *As origens do constitucionalismo calvinista e o direito de resistência: a legalidade bíblica do profeta em John Knox e o contratualismo secular do jurista em Théodore de Bèze*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

NUNES, Silvio Gabriel Serrano. "John Locke e as teorias do direito de resistência de matriz luterana". *Cadernos Espinosanos*, [S. l.], n. 38, p. 189-205, 2018.

NUNES, Silvio Gabriel Serrano. "Théodore de Bèze, O Liberum Veto e os 'Artigos do Rei Henrique' da Polônia: As Origens do Esplendor Constitucional no Século XVI e da Decadência Política da Sereníssima Res Publica Poloniae Diagnosticada por Rousseau no século XVIII". *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, [S. l.], v. 1, n. 36, p. 125-137, 2020.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

OLBRECHTS-TYTECA, Lucie & PERELMAN, Chaïm. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

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

OLIVEIRA, Richard Romeiro. "Platão e a questão da democracia na *República*". *Revista Estudos Filosóficos UFSJ*, [S. l.], n. 12, 2017.

OVID. *Heroids*. Transl. Harold Isbell. New York: Penguin Classics, 1990.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.

PANGLE, Thomas L. "Interpretative essay". In: PLATO. *The Laws*. Transl. Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

PELLEGRIN, Pierre & GILL, Mary Louise. *A companion to ancient philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

- PEPONI, Anastasia-Erasmia (ed.). *Performance and culture in Plato's Laws*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- PERINE, Marcelo. *Platão não estava doente*. São Paulo: Loyola, 2014.
- PINTO, Eduardo Vera-Cruz. *O futuro da justiça*. São Paulo: Editora IASP, 2015.
- PRADEAU, Jean-François & BRISSON, Luc. *As Leis de Platão*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- PRADO JR., Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- PRZEWORSKI, Adam. *Crises of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- RAWLS, John. *A theory of justice*. 2. ed. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RECCO, Gregory & SANDAY, Eric (eds.). *Plato's Laws: force and truth in politics*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- ROOCHNIK, David. "The 'serious play' of book 7 of Plato's *Laws*". In: RECCO, Gregory & SANDAY, Eric (eds.). *Plato's Laws: force and truth in politics*. Bloomington: Indiana University Press, 2013, p. 144-153.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: Veredas*. 21. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- ROSANVALLON, Pierre. *Counter-democracy: politics in an age of distrust*. Transl. Arthur Goldhammer. New York: Cambridge University Press, 2008.
- ROSEN, Stanley. *Hermeneutics as politics*. New Haven & London: Yale University Press, 2003.
- ROSEN, Stanley. *Plato's republic: a study*. New Haven & London: Yale University Press, 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social ou princípios do direito político*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

ROWE, C. J. & SCHOFIELD, Malcolm. *The Cambridge history of greek and roman political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

RUNCIMAN, David. *How democracy ends*. London: Profile Books, 2019.

SAFATLE, Vladimir. “Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão”. *Discurso*, v. 49, n. 2 (2019), p. 21-41.

SAFATLE, Vladimir. “É racional parar de argumentar”. In: DUNKER, Christian [et. al.]. *Ética e pós-verdade*. Porto Alegre: Dublinense, 2017.

SALKEVER, Stephen (ed.). *The Cambridge companion to ancient greek political thought*. New York: Cambridge University Press, 2009.

SANDAY, Eric & RECCO, Gregory (eds.). *Plato's Laws: force and truth in politics*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

SAUNDERS, Trevor J. “The socratic paradoxes in Plato's *Laws*”. In: *Hermes* 96 (1968), p. 421- 434.

SAUNDERS, Trevor J. “Notes on the *Laws* of Plato”. London: University of London, Institute of Classical Studies, *Bulletin Supplement* 28, 1972.

SAUNDERS, Trevor J. “The structure of the soul and the state in Plato's *Laws*”. In: *Eranos* 60 (1962), p. 37-55.

SCHAUER, Frederick. *The force of law*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

SCHOFIELD, Malcolm. *Plato: political philosophy*. New York: Oxford University Press, 2006.

SCHOFIELD, Malcolm & ROWE, C. J. *The Cambridge history of greek and roman political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SCOTT, Robert & LIDDELL, Henry George. *A greek-english lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. 9. ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.

SHAPIRO, Ian. *Os fundamentos morais da política*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SÓFOCLES. *Antígone*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SÓFOCLES. *Édipo rei*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.

SOLON, Ari Marcelo. *Direito e tradição: o legado grego, romano e bíblico*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

SOUZA FILHO, Danilo Marcondes. “*Nous vs. Logos*”. O que nos faz pensar, *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, v. I, n. 1, p. 7-14, 1989.

SPAWFORTH, Antony & HORNBLOWER, Simon. *The Oxford classical dictionary*. New York: Oxford University Press, 1996.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

STALLEY, Richard F. *An introduction to Plato's Laws*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

STALLEY, Richard F. "Persuasion in Plato's *Laws*". *History of Political Thought* 15 (2), 1994, 151-177.

STANLEY, Jason. *How propaganda works*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015.

STARLING, Heloisa Murgel & BIGNOTTO, Newton & LAGO, Miguel. *Linguagem da destruição: a democracia brasileira em crise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

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

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

STRAUSS, Leo. *Studies in platonic political philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.

STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

STRAUSS, Leo. *The city and man*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978.

STRAUSS, Leo. *What is political philosophy? and other studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.

SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platão e a escritura da filosofia: análise da estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*. Trad. Milton Camargo. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TIERNO, Patricio. "Teoria política clássica: ramificações de Grécia e Roma". *Lua Nova*, São Paulo, 107: 15-29, 2019.

TORRANO, Jaa. *O pensamento mítico no horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

- TYLER, Tom. R. *Why people obey the law*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*. Trad. Horácio González e Milton Meira do Nascimento. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- VOEGELIN, Eric. *Ordem e história, volume III: Platão e Aristóteles*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- WALKER, Jeffrey. *Rhetoric and poetics in antiquity*. New York: Oxford University Press, 2000.
- WALLACE, David Foster. *Ficando longe do fato de já estar meio que longe de tudo*. Trad. Daniel Galera e Daniel Pellizzari. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- WEILL, Raymond. *L’archéologie de Platon*. Paris: C. Klincksieck, 1959.
- WILLIAMS, David. “Plato’s noble lie: from Kallipolis to Magnesia”. *History of Political Thought*, v. 34, 2013, p. 363-392.
- WORTHINGTON, Ian (ed.). *A companion to greek rhetoric*. Singapore: Blackwell Publishing, 2007.
- YUNIS, Harvey. “Plato’s rhetoric”. In: WORTHINGTON, Ian (ed.). *A companion to greek rhetoric*. Singapore: Blackwell Publishing, 2007, p. 75-89.
- YUNIS, Harvey. *Taming democracy: models of political rhetoric in classical Athens*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.
- ZARTALLOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- ZIBLATT, Daniel & LEVITSKY, Steven. *How democracies die*. New York: Crown, 2018.
- ZINGANO, Marco Antonio de Avila. *Estudos de ética antiga*. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023.
- ZUCKERT, Catherine H. *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996.