



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

O Homem como Marionete dos deuses: Uma Leitura das *Leis* de Platão

Solange Maria Norjosa Gonzaga

Campinas/SP
2006

SOLANGE MARIA NORJOSA GONZAGA

O HOMEM COMO MARIONETE DOS DEUSES: UMA LEITURA DAS
LEIS DE PLATÃO

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento
de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação do Prof. Dr. Francisco Benjamin
de Souza Netto.

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 06/12/2006

BANCA

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto – UNICAMP (Orientador)

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit – UNICAMP (Membro)

Prof. Dr. Henrique Graciano Murachco – USP/UEPB (Membro)

Prof.^a Dr.^a Rachel Gazolla de Andrade – PUC/SP (Membro)

Prof. Dr. Hugo Renato Uchoa Disselkoen – PUC/VALPARAISO/CHILE (Membro)

Prof.^a Dr.^a Maria Carolina Alves dos Santos – UNESP/SP (Suplente)

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento – PUC/SP (Suplente)

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior – UNICAMP (Suplente)

DEZEMBRO/2006

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

G589h Gonzaga, Solange Maria Norjosa
O homem como marionete dos deuses: uma leitura das *Leis* de Platão / Solange Maria Norjosa Gonzaga. - - Campinas, SP : [s. n.], 2006.

Orientador: Francisco Benjamin de Souza Netto.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão. 2. Marionete. 3. Alma. 4. Deuses. 5. Prazer. 6. Guerra. 7. Educação. 8. Mulheres. 9. Boatos (Opinião pública). 10. Natureza. 11. Dor. 12. Ética. 13. Filosofia antiga. I. Souza Netto, Francisco Benjamin de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Título em inglês: Man as god's puppet: a reading of platonic Laws

Palavras – chave em inglês (Keywords): Puppets
Soul
Gods
Pleasure
War
Education
Women
Rumors (opinion publishes)
Nature
Pain
Ethics
Ancient philosophy

Área de concentração : História da Filosofia Antiga

Titulação : Doutor em Filosofia

Banca examinadora : Francisco Benjamin de Souza Netto, Alcides Hector Rodrigues Benoit, Henrique Graciano Murachco, Rachel Gazolla de Andrade, Hugo Renato Uchoa Disselkoen

Data da defesa : 06-12-2006

Programa de Pós-Graduação :- Filosofia

DEDICATÓRIA

À Gorette.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Benjamin de Souza, pela oportunidade de estudar excepcionalmente Platão na UNICAMP.

Ao Prof. Henrique Murachco, mestre no grego que me leva sempre além de Ítaca.

À Prof^a. Rachel Gazolla pela generosa e renitente ajuda ao longo de minha pesquisa, com orientação e amizade, sem a qual não teria concluído minha tese.

Aos Profs. Hector Benoit e Rachel Gazolla pela permanente interlocução em seus cursos sobre Platão ao longo destes quatro anos e meio, como também ao prof. Thomas Robinson pelo estimulante debate sobre a questão da mulher nas *Leis*. Muchas gracias ao prof. Renato Ochoa, catalisador de boas energias, que gentilmente veio do Chile para compor minha banca de defesa.

Sudha Swarnakar, Socorro Correia e Candida Magalhães, procuradoras queridas que tanto fizeram, com apoio amigo e estímulo constante, para que cumprisse essa jornada com êxito. Ao querido amigo Erick Santos, presença e lembrança constante do Nordeste.

À minha família Norjosa & Teotônio e a família Bezerra & Lucena pela referência e afeto ao longo desse trajeto. Às amadas irmãs Sueli e Soledade pela parceria nas tensões da vivência e na realização de sonhos

Ao amigo Moacir Oliveira, que gentilmente contribuiu com inúmeras e valiosíssimas indicações bibliográficas, assim como às amigas Valcicléia Costa e Carolina Santos.

Aos amigos Magali Mendes e Claudiano Santos pela caminhada no universo das divindades e da cultura brasileira.

Aos amigos “paulistas” Paulinho e Socorro Risuenho, Israel e Diva, Deborah e Getúlio, Sílvia e Agnaldo, Horácio e Jussara, pelo apoio afetuoso em São Paulo.

Ao pessoal da Biblioteca do IFCH, à Sílvia Guerreiro em especia; a Cida secretária do DF, o pessoal da Pós-Graduação do IFCH: Neide, Rogério, Gil e Maria Lima, pela gentileza e presteza com que sempre atenderam minhas solicitações.

Ao Departamento Filosofia e Ciências Sociais/UEPB, em especial aos colegas Wellington Gonçalves, Simone Marinho, Carlos Souza e Arlete Moura (DP), companheiros de implantação do Curso de Filosofia da UEPB.

À minha Universidade Estadual da Paraíba e a CAPES/PICDT pelo financiamento de minha pesquisa.

RESUMO

A pesquisa demonstra que Platão, no diálogo *Leis*, possibilita a efetivação da arte política por meio do cuidado da alma em sua natureza e disposição (I, 650b). A reflexão sobre a disposição da alma dar-se via mito da marionete, em que Platão descreve a guerra no interior do homem; mostra como lidar com a tensão entre o vício e a virtude provocada pelo prazer e dor; e postula axiomas determinando a natureza das relações amorosas e o cuidado que se deve ter com as afecções da alma. Platão elabora nas *Leis* uma Constituição a partir da problematização de três questões: o simpósio, a sissítia para as mulheres e a procriação, que propicia instituir um novo *éthos* que fará do cidadão da *pólis* onde será fundada em Creta, uma marionete a serviço das divindades (I, 645b). Assim, realizamos em nossa tese uma reflexão no âmbito da filosofia platônica sobre a tripla relação entre o homem, a divindade e a lei, enquanto possibilidade de realização da arte política.

ABSTRACT

This research shows that Plato, in the *Laws* dialogue, enables the operation of political art through the care for the soul in its nature and disposition (I, 650b). A reflection on the disposition of the soul occurs by means of the puppet myth, in which Plato describes the war inside man, showing how to deal with the tension between vice and virtue caused by pleasure and pain; and postulates axioms determining the nature of love relations and the care we must have with the soul's affections. Plato elaborates in *Laws* a Constitution stemming from three questions: the symposium, the *sisitia* for women and procreation, which provides the institution of a new ethos which will turn the citizen of the Cretian *polis* into a puppet to the service of the divinities (I, 645b). Thus, in our thesis, we reflect, in the scope of platonic philosophy, on the triple relation of man, the divinity and the law, while there is the possibility of realizing the political art.

AGRADECIMENTOS	04
RESUMO	05
ABSTRACT	06
SUMÁRIO	07
INTRODUÇÃO GERAL	08
PRIMEIRA PARTE	
Capítulo Primeiro – LEGALIDADE E PIEDADE	
1.1 – Peregrinação ao Templo de Zeus: a sacralidade da lei	16
1.2 – Os Personagens	34
1.3 – A Guerra como Problema Ético	41
1.4 – Os Três Modelos de Juizes	51
1.5 – Os Poetas da Guerra: Tirteu e Teógnis	55
1.6 – Virtudes Necessárias à <i>Pólis</i>	60
SEGUNDA PARTE	
Capítulo Segundo – A PAIDÉIA DA MARIONETE	
2.1 – “A Fábula relativa à virtude”	64
2.2 – A Origem e Simbologia dos Fios	71
2.3 – A Paidéia da <i>Mimesis</i>	78
2.4 – A Paidéia do Rumor	84
TERCEIRA PARTE	
Capítulo Terceiro – O HOMEM MARIONETE DA <i>PHÝSIS</i>	
3.1 – Relações Conforme à <i>Phýsis</i>	96
3.2 – Como Legislar Sobre o Prazer e a Dor?	112
3.3 – A Censura como Artifício	118
3.4 – Compreendendo Platão	126
3.5 – A Mulher partícipe da Sissítia	134
3.6 – A Mulher Cidadã.	146
3.7 – Da Instituição do Simpósio à Paidéia Futura	156
3.8 – A Marionete Embriagada e seus <i>Pathémata</i>	162
CONCLUSÃO	169
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	175

INTRODUÇÃO GERAL

Nossa pesquisa examina o mito da marionete (*μῦθος ἀρετῆς*) que Platão apresenta no diálogo *Leis*, com o propósito de demonstrar que as *Leis* é a própria efetivação da arte política (*τῆ τέχνη πολιτικῆς*), por meio do cuidado da alma (*θεραπεύειν τῶν ψυχῶν*) em sua natureza (*τὰς φύσεις*) e disposição (*ἔξεις*)¹. A disposição da alma é mostrada através do mito da marionete que serve como paradigma para nortear a educação do futuro cidadão da *pólis* a ser fundada em Creta. Quanto à natureza da alma, Platão postula axiomas determinando a natureza das relações amorosas e o cuidado com as afecções prazer e dor.

A partir das três primeiras questões do diálogo *Leis*: 1) por quem as leis foram instituídas: deuses ou homens?²; 2) qual o objetivo da criação das instituições públicas e particulares: a guerra ou a paz?³; 3) como reger a inimizade na vida pública e particular, se “dentro de todos nós há um estado permanente de guerra contra si mesmo”⁴, Platão prepara um roteiro para seguir e desenvolver sua *pólis* das *Leis*, tendo como âncora dois axiomas que serão os fios condutores desse *μετα ὄδος* e os mesmos que guiarão nossa tese. O primeiro axioma, refere-se às relações amorosas que serão permitidas somente para a procriação, o que Platão determina como *κατὰ φύσιν* (conforme à natureza)⁵; o segundo axioma diz respeito ao objeto de estudo do

¹ PLATONE. *Leggi*, 650b7 - “τῶν χρησιμωτάτων ἐν εἴῃ, τὸ γινῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἔξεις τῶν ψυχῶν, τῆ τέχνη ἐκείνη ἧς ἐστὶν ταῦτα θεραπεύειν· ἐστὶν δὲ που, φαμέν, ὡς οἶμαι, πολιτικῆς.” (Em nossa pesquisa de tese seguimos a tradução brasileira das *Leis* de Platão, de Carlos Alberto Nunes; extraímos as passagens em grego da edição francesa *Les Belles Lettres* e da edição italiana *Tutte le Opere*; cotejamos as traduções: a espanhola de Pabón & Galiano, *Instituto de Estudios Políticos*; a americana de T. Pangle, *Basic Books*, como também a portuguesa de C. Gomes v. 1, Edições 70, e a da Edipro, de Edson Bini).

² *Ibidem*. I, 624a.

³ *Ibidem*. I, 625c.

⁴ *Ibidem*. I, 626d-e.

⁵ *Ibidem*. I, 636c.

nomothéta ou legislar, isto é, todo seu empenho “deve girar em torno do prazer e da dor”.⁶

Esses dois axiomas são fundamentais na condução do diálogo *Leis*, pois nortearão o legislador na elaboração de uma constituição para a *eudaimonia*, que concede bens divinos e humanos aos cidadãos que à ela serão submetidos⁷. Somado a esses princípios fundadores, Platão oferece uma metáfora como paradigma ou como ele mesmo chama um *μῦθος ἀρετῆς*, em que descreve a guerra no interior do homem, ou seja, em sua alma, e mostra o que é preciso fazer para que os seres humanos, enquanto marionetes a serviço das divindades, consigam lidar com a tensão entre o vício e a virtude⁸, questão nuclear de nossa investigação.

Com a imagem da marionete Platão propicia uma visão de conjunto do agir humano a partir do prazer e dor, fio que conduzirá nossa leitura sobre a *pólis* das *Leis*, que dividimos em três partes, a saber:

Primeira Parte – **LEGALIDADE E PIEDADE** – demonstraremos que, nas *Leis*, Platão assegura o papel da divindade na feitura da lei como imprescindível à arte política. Descreveremos a ambientação do diálogo, que ocorre numa peregrinação ao templo sagrado de Zeus, com os três personagens conversando sobre as divindades: Zeus, Apolo, Minos e Radamanto como produtores das leis. As divindades da tradição grega e os deuses astrais de Platão terão papel fundamental na Magnésia revelando um ângulo complexo das *Leis*, que é a censura de Platão aos primeiros pensadores (τῶν φυσιολόγων), desconstruindo seus princípios na perspectiva de negar suas especulações sobre o *arché* da *phýsis* que provocam impiedade (*asébeia*). Platão depara-se com a necessidade de fazer os homens acreditarem nos deuses para manter a ordem da *pólis*.

⁶ *Leis*, I, 636d.

⁷ Ibidem. I, 631b. *Eudaimonía* traduzido por “felicidade”, derivado de *eudáimón* “de destino feliz”, ter um bom *daimon*.

⁸ Ibidem. I, 645b.

Refletiremos sobre a importância dos personagens para justificar como Platão uniu nas *Leis*, seu mais longo diálogo, portanto na mais longa conversa, três homens representantes de três históricas *poleis* inimigas: Atenas, Esparta e Creta, em um agradável passeio ao templo de Zeus, discutindo sobre leis e formas de governos. Estabelecer um acordo (*homología*) entre esses participantes, foi condição *sine qua non* para que fosse fecundo o diálogo, o que pressupõe disposição nas almas dos dialogantes à *philia*, pois se reconhecem como semelhantes, e assim, refletir sobre a relação entre as três *póleis*. Um outro aspecto que destacaremos, é o fato de Platão examinar o modelo de constituição das três *póleis*, no intuito de recolher elementos que contribuam para a formação virtuosa dos cidadãos da futura colônia cretense, cuja constituição é elaborada ao longo do percurso penitente.

Exploraremos a argumentação em que Platão faz a inversão do problema da guerra (*πόλεμος*) enquanto fim último do legislador, para o problema ético-político da guerra no interior do homem. Contextualizaremos com a ajuda de alguns intérpretes, o problema da guerra histórica na Grécia Antiga, explorando os significados da guerra, servidão e liberdade; indicaremos que essa questão propicia a Platão realizar seu maior combate filosófico, isto é, a guerra no interior do homem, e como o filósofo, na elaboração de sua constituição, prenuncia mudanças para além de seu tempo, a partir de uma imensa reforma moral do *éthos* vigente, não apenas para a nova *pólis*, mas ecoa em todo o Ocidente.

Assim, o problema bélico na Antigüidade Clássica prepara a reflexão de Platão nas *Leis* sobre os três tipos de guerras: 1) guerra contra o estrangeiro – (*πόλεμος*); 2) guerra no interior do homem, onde cada um é seu próprio inimigo; e 3) guerra civil (*στάσις*). O estrangeiro de Atenas pontua o que supomos ser o problema mais importante do diálogo *Leis*: como administrar a guerra no interior do homem,

considerando que os homens são inimigos de si mesmos.⁹ Trata-se de saber por que os homens têm dificuldades com a excelência da alma, e em que sentido a questão da excelência moral está ligada à lei. Dito de outro modo, como as leis podem ajudar o ser humano a ter moderação e ser feliz, bem como viver em coletividade em pleno estado de guerra.

Mostraremos que o Ateniense faz uma incursão ao passado chamando os ilustres poetas Tirteu e Teógnis para contribuírem com suas reflexões sobre os dois tipos de guerras: a guerra interna ou revolução (στάσις) e a externa ou contra outros povos (πόλεμος), e para saber em função de que estes elaboraram as leis. O exame sobre as elegias dos poetas Tirteu e Teógnis e das outras espécies de guerra revelou os problemas da *pólis*, e a necessidade de buscar as quatro ἀρεταί. Aprofundaremos essa questão com a reflexão do diálogo *Laquete*, em que Platão trata sobre a melhor educação para os jovens e o que eles precisam aprender para tornarem-se homens de verdade.¹⁰ Essa questão ressoa nas *Leis* quando Platão descreve o desempenho das instituições vigentes no cultivo das *aretaí* das *póleis*.

Segunda Parte – **A PAIDÉIA DA MARIONETE** – versa sobre a metáfora da marionete ou fábula relativa à virtude (μῦθος ἀρετῆς), em que Platão compara-nos a bonecos e diz que é para justificar e tornar compreensível “o que significa ser superior e inferior a si mesmo tanto com referência à cidade como aos particulares”¹¹. A fábula relativa à virtude originou nossa tese *O homem como marionete dos deuses: uma leitura das Leis de Platão*, em que buscaremos compreender a relação dessa metáfora com a alma humana a partir da definição de educação para a virtude que norteia a paidéia platônica, cujo *télos* é o cuidado da alma, ofício da ciência política. W. Jaeger considera

⁹ *Leis*, I, 626e.

¹⁰ *Laquete*, 179d. Tradução Carlos Alberto Nunes. _ Belém: UFPA, 1980. v. 1, 2. (Col. *Amazônica/Série Farias Brito*).

¹¹ *Leis*, I, 645b.

a imagem da marionete uma alegoria sobre a virtude que postula um novo *éthos*. Já M. Vanhoutte, apresenta dois níveis para entendê-la: um psicológico e outro ontológico.

Quanto à origem da simbologia dos fios, Mircea Eliade diz que vem da Índia e das especulações cosmológicas e fisiológicas do livro sagrado dos Vedas, cuja função é ordenar todo o universo vivo e também o humano. Acrescenta que há ocorrências também na Grécia, inclusive em Platão, nos diálogos *República*, *Teeteto* e *Leis*. Diz que nesta obra, o filósofo recorre à simbologia dos fios através da imagem da marionete para aperfeiçoar a condição humana. Refletiremos também sobre a paidéia da *mimesis*, em que o melhor exemplo para imitar são as divindades. Nesse sentido, Platão rememora o mito de Cronos nas *Leis*, como já havia feito no *Crítias* e no *Político*. Destacaremos a relação desse mito com algumas imagens em Hesíodo.

Por último, demonstraremos que Platão desenvolve seu sistema educativo para os magnetas a partir da delimitação da influência do poeta que só deverá cantar sobre aquilo que for agradável aos deuses. O filósofo apresenta o mecanismo que julga mais apropriado para formar as almas dos jovens: três coros e mais um conjunto de velhos para contar mitos. Esses coros têm como critério a idade; o primeiro deles é dedicado às Musas e é composto por crianças que cantam máximas; o coro de Apolo, é formado de jovens que cantam benevolências; já o coro dedicado a Dioniso, é composto por jovens e velhos, e dele será escolhido o Conselho Noturno que é responsável pelo governo da *pólis*. Esses três coros devem usar a mesma linguagem e são responsáveis pela persuasão através de cantos, fábulas e discursos.¹²

Terceira Parte – **O HOMEM MARIONETE DA *PHÝSIS*** –
problematizaremos os postulados *káta phýsis* e *pára phýsis* utilizados por Platão para instituir os relacionamentos amorosos somente para a procriação. Mostraremos que legislar sobre prazer e dor, exige a necessidade de leis que propiciem uma educação

para a virtude somente possível se o legislador combater as almas corrompidas pelas paixões violentas, ou seja, é necessário promover leis que moderem o fogo das paixões.¹³ Mostraremos também que Platão ao refletir sobre amizade, amor e paixões decide qual desses relacionamentos deve ser admitido em sua Magnésia e como extinguir os outros através do “artifício da censura” retomando a noção de “nobre mentira” da *República* que nas *Leis* Platão chama de “mentira útil”, inclusive com a lembrança da fábula sidônica das sementes dos dentes de dragão. O uso desse artifício é simples e ao mesmo tempo difícil de aplicar. O exemplo tomado para examiná-lo é o incesto, que segundo o Ateniense, é considerado prática abominável pelos deuses e aquele que o praticar cairá em desgraça pública.

Platão elenca as práticas sexuais que devem ser proibidas e faz uma lei para ser consagrada por toda a comunidade assegurando-lhe a estabilidade ideal,¹⁴ pois o caráter sagrado enche os cidadãos de temor deixando-os obedientes. O filósofo tenta justificar sua proposta de mudança do *éthos* em função da procriação que supomos ser por problemas demográficos provocados pelas renitentes guerras. Essa mudança na cultura sexual também corrobora com a aceitação da mulher como partícipe da organização e defesa da *pólis*. A participação da mulher na *sissítia* é a demonstração mais ousada de sua importância nas cidades platônicas, coerente inclusive com seus postulados sobre a igualdade das almas, reflexão genuína que Platão trata no diálogo *Timeu*. Outro aspecto singular é a propositura da cidadania para a mulher nas *Leis* que renova inclusive as leis de Atenas, posto que Platão sugere que os meninos e as meninas sejam registrados ao nascer e não aos dezoito anos como vigora as leis atenienses.

¹² *Leis*, I, 663e – 664a.

¹³ *Ibidem*. VIII, 835e.

¹⁴ *Ibidem*. VIII, 838d-e.

A reflexão sobre uma educação para a virtude principia com a proposta da regulamentação do uso da bebida nos banquetes e festas. Essa proposta é tão inusitada quanto revolucionária, pois o filósofo tentará redigir leis para os ébrios e estimular o uso da bebida para os abstêmios de forma educativa. Com o argumento da bebida como *phármakon*, Platão instala suas normas e uso para revelar as almas dos jovens e ajudar a “amenizar a austeridade da velhice”.¹⁵ Dessa maneira, nossa tese terá como objeto de estudo, no âmbito da filosofia platônica, refletir sobre a tripla relação entre o homem, a divindade e a lei, enquanto possibilidade de realização efetiva da arte política.

¹⁵ *Leis*, II, 666b.

PRIMEIRA PARTE

CAPÍTULO PRIMEIRO – LEGALIDADE E PIEDADE

Os que falam com juízo devem apoiar-se no que a todos é comum, como uma cidade deve apoiar-se na lei, e com muito mais confiança. Pois todas as leis humanas são alimentadas por uma só, a lei divina; é que ela tem tanto poder quanto quer e para tudo ela é bastante e ainda sobra.¹⁶

¹⁶ Heráclito de Éfeso, Fr. 114, ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. In: KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de Carlos Alberto L. Fonseca, Beatriz R. Barbosa e Maria Adelaide Pegado, 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990. pp. 215-216.

1.1 – Peregrinação ao Templo de Zeus: a sacralidade da lei

O cenário apresentado no início do diálogo *Leis*, de Platão, tem uma ambientação marcadamente religiosa. A começar pela primeira questão que abre essa obra, entoada em tom solene, “Deus, forasteiro, ou algum homem é que passa entre vós outros como sendo o instituidor de vossas leis?”¹⁷, a cena dramática sugere um ritual religioso. São três homens de avançada idade que em peregrinação dirigem-se ao Monte Ida para visitar a caverna e o templo de Zeus. Na caminhada, os três, um ateniense anônimo, um cretense chamado Clíneas e um espartano de nome Megilo, vão conversando sobre leis e formas de governo. Ao longo dessa peregrinação, esses homens, educados em excelentes costumes legais¹⁸, vão elaborar uma constituição para reger uma colônia cretense que será fundada em breve.

Parece-nos bastante expressiva a descrição que T. Pangle¹⁹ faz sobre o Templo de Zeus, destacando a importância desse lugar sagrado para onde os três se encaminham:

The cave-sanctuary to which the three old men are headed (but they never reach, at least in the dialogue) is apparently the same as the one where Minos met with Zeus (*Minos* 319e). It was among the oldest and most important of all Greek religious sites. In this cave, probably on Mt. Ida, Zeus himself was reared and perhaps even born (his mother Rhea had to hide him from his father Kronos). Each year an orgiastic rite, with Corybantic dancers (the kuretes, cf. 796b), was held near the cave to commemorate the birth. (...) The thematic investigation of the nature of *nomos*, directed by Socratic form of questioning (“What is *nomos*?”), is to be found in the *Minos*, the dialogue which serves as an introduction to the

¹⁷ PLATÃO. *Leis*, I, 624a. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 12, 13. (*Diálogos Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

¹⁸ *Ibidem*. I, 625a.

¹⁹ PANGLE, Thomas L. *The Laws of Plato*. Translated, with notes and an interpretative essay. Chicago: Basic Books, 1988. Book I, note 10, pp. 511 e 513. Thomas L. Pangle, tradutor americano das *Leis* de Platão, sugere que se confirma o que dizem Guthrie e Morrow sobre essa caverna enquanto local sagrado dos mais importantes da antigüidade, como também a tradução de Saunders, que tem uma detalhada explicação geográfica com mapa mostrando sua possível localização. Cf. p. 15. Cf. W. K. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London: Methuen, 1950, pp. 40-53; e Glenn Morrow, *Plato's Cretan City*, Princeton: Princeton University Press, 1969, pp. 27-28.

Laws, and nowhere else in the Platonic corpus. In the *Laws* in particular, the question, “What is *nomos*?” is never raised – and *nomos* is defined only in a context of myths and images (644d ff.; contrast the treatment of education at 643a-644b)²⁰.

Esses comentários dão-nos a extensão da religiosidade com que Platão pensará o *nómos*, como também corrobora que o filósofo vai unir, nas *Leis*, o piedoso (σέβω) e o legal (νόμος) com o objetivo de uma *práxis* ético-política, o que tentaremos demonstrar.

Parece-nos que Pangle tem razão quando considera o diálogo *Minos* como introdutório às *Leis*. Mesmo sendo considerado apócrifo, é citado pelo intérprete sem nenhuma reserva e serve-nos, inclusive, por sua forte apelação para a necessidade de ser piedoso com as divindades, um início pouco usual para uma reflexão sobre os *nomoi*.

Com relação às *Leis*, também concordamos com Pangle, considerando este diálogo obra autêntica de Platão, com base nos testemunhos de seu discípulo Aristóteles²¹, que discute alguns assuntos das *Leis* em sua *Política*; de Diógenes Laércio²², quando compila seus escritos; de Plutarco, que se põe orgulhoso entre os poucos que leram esse diálogo até o fim – assim comenta W. Jaeger²³; e por último Cícero²⁴, que tentou imitar o Platão das *Leis*.

A concordância quanto ao *Minos*, diálogo provavelmente apócrifo, ser um preâmbulo às *Leis* ocorre pelo fato de Sócrates detalhar, justamente nesse diálogo o

²⁰ PANGLE, op. cit., Book I, nota 10 p. 513 e nota 1 p. 511.

²¹ ARISTÓTELES. *Política*, 1264 b26-1266 a30; 1266 b5-8; 1271 b1-10; 1274 b9-15. Edição bilíngüe. Tradução Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

²² LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, III, 37-38, 50, 57, 60 – “A nona trelógia inclui *Minos* ou *Da Lei*, diálogo político, as *Leis* ou *Da Legislação*, também político, a *Epínomis* ou *Colóquio Noturno* ou *O Filósofo*, político”. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. 2 ed.; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

²³ PLUTARCO, *De Alex. Fortuna*, 328e: τοὺς... Πλάατωνος ὀλίγοι νόμους ἀναγινοώσκομεν. In: JAEGER, Werner W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Tradução: Artur M. Parreira; Adaptação Mônica Stahel M. de Silva; Revisão: Gilson César C. de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1986. p. 887.

²⁴ CICERÓN, M. Tulio. *De las Leyes*. Versión de N. A. Rufino. Buenos Aires: Tor, s/d. (*Nueva Biblioteca Filosófica*, 32).

que está impresso no início das *Leis*, ao discutir sobre o que são as leis e considerá-las, no que concerne aos lacedemônios, herança de Licurgo (vieram de Creta) e as mais antigas dos helenos, pois teriam mais de trezentos anos e subsistiram por serem divinas. Sócrates vai narrar o que aprendeu com Homero e Hesíodo sobre Minos, para que não mais se cometa impiedade (ἀσεβής) ao denegrir a imagem dos deuses e homens divinos, prática corrente entre os poetas trágicos²⁵. Adverte que “Não há nada mais ímpio e de que mais importe pecar-nos do que pecar por palavras ou por obras contra os deuses e, em segundo lugar, contra os homens divinos.”²⁶ Continua Sócrates: “devemos admitir também que haja homens divinos, assim como consagramos pedras, pedaços de paus, pássaros e serpentes; e mais, consideremos o homem bom venerável e o mais vil o homem malvado”²⁷.

W. Burkert, em sua obra monumental *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, ao tratar da questão da amoralidade e da lei entre os deuses, em função dos ditos sábios e das leis inscritas nos templos como um feito humano e não divino, diz que “Os deuses gregos não ditavam leis”²⁸ e observa que Platão, nas *Leis*, foi o primeiro a interpretar a relação de Minos com Zeus e de Licurgo com Delfos; e continua: “a religião grega era um dever que se manifestava em mandamentos e ameaças de sanções severas,”²⁹ que impingiam facilmente a morte. Este autor afirma que a tentativa de vincular os deuses à moralidade é muito antiga, vem desde Homero, Hesíodo, Sólon, Teógnis e Ésquilo³⁰, e Platão não teria rompido, portanto, com a tradição.

²⁵ PLATÃO. *Minos*, 318c-e. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 10. (*Diálogos Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

²⁶ Ibidem. 318e.

²⁷ Ibidem. 319a.

²⁸ BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993. p. 476.

²⁹ Ibidem, p. 476.

³⁰ Ibidem. pp. 476-477. A passagem da *Iliada* é o Canto 16, versos 385-392.

Talvez não seja excessivo fazer, desde já, uma aproximação entre o caráter religioso nas *Leis*, dado o cenário de peregrinação à caverna, templo de Zeus, e a constituição que será elaborada, e ainda com o próprio Minos, que Platão rememora, bem como com a lembrança especial de Licurgo e suas leis. Essas ligações não são, a nosso ver, coincidências, e seus personagens têm uma razão de assim surgirem no livro I: um cretense, um espartano e um ateniense. Suas instituições servirão justamente de modelos a serem aprimorados e constituirão a legislação da nova *pólis* que será planejada, como será dito adiante. Se assim for, certamente esses personagens foram cuidadosamente escolhidos, pois representam o *éthos* de três grandes *póleis* que condensam parte larga da História da Grécia: eles representam as melhores formas de governo. E não é sem razão que caminham em peregrinação religiosa, pois a quem procurar como elaborador das leis senão os deuses, apesar das diferenças do *éthos* entre eles?

Portanto, a resposta à primeira questão do diálogo *Leis* – se foi a divindade ou o homem quem instituiu as leis – está contida na própria pergunta, postulando uma relação a ser pensada entre divindade e homem, que se mantém ao longo do diálogo. Se seguramente foram as divindades que doaram os *nomoi* – Zeus em Creta e Apolo em Esparta –, como afirmam Clínias e Megilo, por que o Ateniense recorre ao testemunho de Homero? O poeta é imediatamente chamado para dizer que Minos³¹ se encontrava com o pai Zeus por meio de oráculos para, em seguida, elaborar as leis de ambas as *póleis*. A envergadura dessa afirmação é de extrema importância para ler o diálogo *Leis*, a nosso ver.

Há um registro de Platão nessa obra que não podemos perder de vista, isto é, sua advertência e crítica aos filósofos originais sobre uma espécie de horda de

³¹ *Minos*, 318c ss. Platão registra passagens de Homero e Hesíodo em que se fala de Radamanto, que era um dos filhos de Zeus com Europa. Os outros irmãos eram Minos e Sarpédon. Os três foram adotados pelo rei cretense Astérion. Note-se que nas *Leis* Radamanto é considerado entre os cretenses “o mais justo dos

impiedade; ele começa o livro X com essa preocupação, atribuindo aos modernos sábios esse despertar da impiedade que se instalou junto aos jovens e entre eles foi propagada:

...o que eles dizem é que os deuses não existem por natureza, mas em virtude da arte e de certas leis, diferenciando-se uns dos outros conforme o lugar e as convenções de que partiram os diferentes legisladores. Como também afirmam que uma coisa é o belo conforme o seja por natureza, e outra, segundo a lei, e que não existe absolutamente justiça natural, não cessando os homens de divergir a seu respeito e de modificá-la de contínuo, sendo válida por algum tempo cada nova formulação, por força da arte e da lei, não por ser produto da natureza³².

Nesta passagem, A. Diès já havia percebido a riqueza de informações dizendo: “Dos deuses nascem o medo, da religião o policiamento: este é o princípio do drama satírico, *Sísifo*, que é atribuído a Crítias”³³. Também observa que este é um dos grandes temas da Sofística, a oposição entre *nómos* e *phýsis*.

Já C. Kahn³⁴, no artigo “Religião e Filosofia Grega no Fragmento de Sísifo”, vê nesta passagem das *Leis*, X, 889b-e, a reação de Platão ao ateísmo cosmológico dos atomistas ou posteriores a Anaxágoras, em especial da doutrina de Demócrito. Mais ainda, observa Kahn que há implicações morais nessas críticas relacionadas às teses relativistas de Protágoras e à discussão sobre ‘moralidade natural’, exposta no diálogo *Górgias*, e propõe uma reflexão sobre o texto, que chama de “...um notável documento para interpretação entre razão e religião no V século [a.C.]. É o melhor exemplo

homens” (*Leis*, I, 625a), e que foram as divindades, através de seus filhos homens Minos e Radamanto, que elaboram as melhores leis. Cf. GUIMARÃES, R. *Dicionário da Mitologia Grega*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 271.

³² *Leis*, X, 889e-890a.

³³ A. Diès, tradutor da *Les Belles Lettres*, na nota 2, p. 148. Cf. o fragmento (25 Diels-Kranz) conservado por Sexto Empírico, in: PLATON. *Les Lois*, livres VII-X. Paris: Les Belles Lettres, 1956. T. 12. (*Oeuvres Complètes. Collection des Universités de France*). Em 889b, passagem anterior, ele diz que esse materialismo mecânico exposto pelos “modernos sábios” poderia ter sido ensinado por Pródico, ancestral de Epicuro que deixou como legado o “antiprovidencialismo”. p. 147. Versão própria.

³⁴ KAHN, Charles H. “Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment”, *Phronesis*, NY/XLII, 3 (1997): 247-262. p. 254. Kahn reproduz o fragmento de *Sísifo* usando a tradução de Snell (Tr. G. F. 1.43 F19; ou DK 88 B. 25).

preservado de relato da origem da religião do V século, como também é o exemplo de fala mais explícita de ateísmo.”³⁵ O intérprete reproduz em grego o verso 26, para comprovar esse ateísmo explícito, e aborda três questões: a primeira refere-se a um retorno à filosofia natural da Jônia com o texto de *Sísifo*; a segunda concerne ao surgimento do ateísmo teórico; e a terceira questão envolve a atmosfera da moral cínica, da qual o texto pode ser um inusitado modelo. Para Kahn, esses três assuntos – a origem da cultura, a negação da realidade dos deuses e a visão cínica de moralidade – aparecem no fragmento de *Sísifo* e representam três distintos desenvolvimentos históricos, como demonstrará em seu artigo.³⁶

O que é profícuo nas reflexões de Kahn para nossa pesquisa é sua demonstração de que o fragmento da peça *Sísifo* está dentro da larga estrutura entre a religião e a primeira filosofia grega, como especulação sobre a origem da crença nos deuses e, portanto, com familiar paralelo com as teorias de Demócrito a Pródico, as quais provocam uma “onda” de ateísmo no pensamento do século V a.C., que deságua para além de Platão. Por último, um problema sobre o qual Kahn chama a atenção, e que particularmente nos interessa, ou seja, quando o texto era lido como do sinistro tirano Crítias³⁷, só se destacava sua visão amoral e o fato de que sua teoria da religião era mais radicalmente cínica ou céptica que a de Demócrito e Pródico. Porém, ao se transferir a autoria do fragmento de Crítias para Eurípides o texto passa a ter um aspecto histórico complexo, isto é, não há como atribuir essa visão de religião ao próprio Eurípides, cujas peças registram sentimentos religiosos e crenças adaptados às

³⁵ Idem. p. 248. Versão própria de partes citadas.

³⁶ Idem. pp. 248-249. Kahn ratifica o estudo de Albrecht Dihle que demonstra a autoria do fragmento como pertencente à peça satírica *Sísifo* de Eurípides, produzido em 415 a.C., junto com a trilogia *Alexandre*, *Palamedes*, *A Mulher Trióana*; (*Das Satyrspiel 'Sisyphos'*, Hermes 105 (1977) 28-42).

³⁷ Cf. A recente pesquisa de D. Nails recolheu informações sobre quatro Crítias em Atenas: Crítias-1: época de Sólon, filho de Drópides, Crítias-2: neto de Drópides, Crítias-3: avô de Crítias do *Timeu*, e Crítias-4: um dos líderes da oligarquia dos Trinta Tiranos. A autora afirma que Crítias-4 escreveu elegias e hexâmetros, porém, é só possibilidade que ele tenha escrito tragédias e a sátira *Sísifo*, e alega também que a autoria é atribuída a

circunstâncias do autor, o que não significa um endosso pessoal do poeta. Kahn pergunta de quem é a teoria usada, ou melhor, como esta declaração teatral é relacionada à especulação filosófica relativa aos deuses. O intérprete investiga o ateísmo no século V a.C. e aponta o contra-ataque de Platão um século depois.

Lembremos de um pequeno trecho da peça satírica *Sísifo*, desse tragediógrafo genial que foi Eurípedes, cuja tese é que

... se a lei impedia os homens de ações públicas de violência e eles continuavam a cometê-las em segredo, creio que [um] homem de mente muito sagaz e sutil inventou para os homens o temor dos deuses, a fim de que houvesse algo para aterrorizar os maus ainda que agissem, falassem ou pensassem em segredo. Para isso introduziu a concepção de divindade.”³⁸

Essa tese encenada por Eurípedes, de um certo modo, propicia-nos uma imagem muito sugestiva para refletirmos sobre alguns aspectos que as *Leis* de Platão instituem na Magnésia. Entretanto, não ousaríamos comparar deliberadamente a planificação da nova colônia de Platão com “os Sísifos” e toda a amoralidade deste astuto trapaceiro, assim resvalaríamos na Sofística tão combatida em seus diálogos.

Todavia, gostaríamos de pôr em questão o porquê de Platão: 1) criar o ambiente das leis de Minos-Licurgo condizente com o caráter sacro para sua constituição peregrina, afinal os três velhos elaboram uma constituição e fundam uma colônia a caminho do templo de Zeus; 2) por que irá ratificar a religião tradicional, crenças e ritos, a começar pelo primeiro discurso que o Ateniense faz aos futuros colonos:

Eurípedes, in: NAILS, Debra. *The People of the Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002. pp. 106-111.

³⁸ GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. Tradução João Rezende Costa; revisão H. Dalbosco e Maurício Nascimento. São Paulo: Paulus, 1995. (*Filosofia*). pp. 81 e 226 ss. Guthrie atribui a autoria da peça *Sísifo* a um “certo” Crítias, um aristocrata, usando como fonte o extrato de Sexto (*Math.* 9. 54); porém BURKERT, op. cit., p. 473, atribui a autoria a Eurípedes. Dumont também recolheu e traduziu os testemunhos, fragmentos e as imitações relativas aos antigos Sofistas, reunidos e editados por H. Diels (1903) e W. Kranz (1934). Fez uma genealogia da família de Crítias de Sólon até seu parentesco com Platão e apresentou como parte de seus escritos o drama satírico “Sísifo” recolhido por Sextus Empiricus, junto ao testemunho de Aetius que o atribui a Eurípedes; in: DUMONT, Jean-Paul. *Les Sofistes: Fragments et Témoignages*. Traduits et présentés. Paris: Presses Universitaires de France, 1969. (*Les grands textes*). Cf. “chapitre X – Crítias”, pp. 189-223.

“...segundo velha tradição, Deus³⁹ (ὁ ...θεός) tem em seu poder o começo (ἀρχήν), o meio (μέσα) e o fim (τελευτήν) de tudo que existe, e, de acordo com a natureza (περιπορευόμενος κατὰ φύσιν), marcha sempre em linha reta (εὐθείᾳ περαίνει)”⁴⁰.

Ora, esse discurso tem preceitos religiosos que serão paradigmáticos para um novo *éthos* que Platão institui ao falar para os futuros colonos, ou seja, a divindade que marcha em linha reta é acompanhada pela justiça, que é implacável castigadora para quem não obedece a lei divina⁴¹. Assim, quem deseja ter uma vida boa e feliz deve seguir humilde e obediente, enquanto os que se insurgem, por terem a alma inflamada de arrogância, por orgulho ou vaidade, por riquezas, honras ou beleza física e os que a ninguém se submetem serão abandonados pelas divindades, pois quem vive em desordem prestará contas à justiça e, arruinado, perderá sua casa e sua cidade⁴².

É pertinente registrar que, para Des Places, esses παλαιὸι λογοί são fragmentos atribuídos a Orfeu⁴³, o poeta pré-homérico da Trácia e devoto de Dioniso. Aponta a relevância da presença do culto a Dioniso nas *Leis*, já no início do livro I, com a demonstração da necessidade de uma paidéia para o vinho e destinando a importante atribuição ao coro dos velhos dedicado ao deus do vinho.

Assim, reiteramos nosso argumento de que Platão utiliza o culto às divindades como instrumento político em obediência e a serviço das próprias leis. Ora, mas os

³⁹ Nessa e em outras passagens das *Leis*, Carlos Alberto Nunes da UFPA, traduz ὁ θεός por “Deus” mas pode ser ‘o deus’ ou ‘a divindade’ sempre sem maiúscula; a observação se faz necessária pois tentaremos ao longo desta tese, exercitar uma hermenêutica de vivência do politeísmo grego. Conferimos essa palavra em DES PLACES op. cit. p. 249 seq. Cf. o significativo artigo de MURACHCO, H. “A noção de THÉOS”, *Revista Hypnos*, São Paulo, ano 1, n. 1, pp. 72-76, 1996. Cf. também VAN CAMP, J., CANART, P. *Le Sens Du Mot ΘΕΙΟΣ chez Platon*. Louvain: Bureaux du Recueil, Université de Louvain, 1956. Cf. “chapitre III – Les Lois”, pp. 309-395.

⁴⁰ *Leis*, IV, 715e-716a-b.

⁴¹ *Ibidem*. IV, 716a.

⁴² *Ibidem*. IV, 716a-b.

⁴³ DES PLACES em sua tradução já confirma a origem desses fragmentos como sendo órficos e que foram recolhidos por Kern, mostra com detalhe suas várias ocorrências na nota 2, pp. 65-66. Consta também em Diels & Kranz. Cf. “B. Altbezeugte Fragmente”, 6 [21]. P. 8. V. 1. In: DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954. (3 v).

palaiói logói de Orfeu são discursos que contêm alguns preceitos religiosos da seita órfica, e cabe saber por que Platão escolheu justo o orfismo para fundar os preceitos espirituais de sua nova Colônia, se sua época é rica em crenças, como se observa no *Fédon*.

O que se constata nesses ensinamentos órficos, senão um *éthos* para obter uma vida feliz, ou ter um bom *daimon* a partir da obediência às divindades?

Outro aspecto de importância definitiva na união do sagrado à lei aparece no encerramento desta saudação inaugural aos colonos, em que Platão imediatamente reformula o dito atribuído a Protágoras: “Para nós, Deus é a medida de todas as coisas, não o homem, como se diz comumente, seja este quem for. (ὁ δὴ τεὸς ἡμῶν πάντων χρεμάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ τοῦ τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος)”⁴⁴. E passa a ser um princípio: para ser amado pela divindade, o homem deve a ela assemelhar-se na medida do possível, se for temperante, será considerado amigo da divindade⁴⁵.

A conseqüente *práxis* também é sugerida pelo Ateniense como meta a ser alcançada. Diz ele: “para que o indivíduo virtuoso alcance uma vida feliz, o melhor meio, mais belo e eficaz será oferecer sacrifícios aos deuses e entrar sempre em relação com eles, por meio de preces e oferendas e todo o conjunto do culto divino”.⁴⁶ Desse modo, para garantir o êxito da meta estabelecida, ou seja, unir o sagrado à lei, é necessário honrar e venerar os deuses do Olimpo, as divindades ctônicas, os demônios, os heróis, como também, honrar os pais em vida e após a morte⁴⁷. Em seguida, sacraliza o território da nova colônia dividindo-o em doze tribos que têm

⁴⁴ *Leis*, IV, 716c5-7, grego cotejado na ed. espanhola. Cf. *Teeteto*, 152a, *Crátilo*, 386c, a sentença de Protágoras: πάντων χρεμάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι.

⁴⁵ *Ibidem*. IV, 716c-d.

⁴⁶ *Ibidem*. IV, 716d-e.

⁴⁷ *Leis*, IV, 717a-718a. Parte dessa passagem é atribuída aos Pitagóricos (717a-c); pensamos que Platão em 717c-d, lança mão do poema *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, que analisaremos depois.

como epônimo os doze deuses principais do panteão grego⁴⁸; assim como determina que as divindades sejam celebradas todos os dias, afora os festejos mensais, havendo, por fim, a institucionalização ou “recriação” das divindades astrais no livro X das *Leis*, o mais famoso entre os intérpretes⁴⁹, por tratar-se de uma possível “teologia” platônica.

A recriação dos deuses astrais faz-nos lembrar outra vez da peça *Sísifo* de Eurípidés, considerando que Platão, de certa maneira, aproxima-se da idéia da peça, recriando as divindades astrais e reabilitando as divindades da tradição através da exigência de uma postura de profunda veneração. Nesse sentido, é surpreendente o rasgo de clareza de V. Goldschmidt quando diz que

...não pode haver, no platonismo, nem teologia, nem provas da existência de Deus. De fato, os dois textos que parecem ter um caráter teológico são, ambos, desvios necessários, um deles para resolver um problema de educação (relativo à leitura dos poemas homéricos), o outro para introduzir e justificar uma lei sobre a repressão da impiedade. (*Rep.* II, 379a seg.; *Leis*, X). Nem um nem outro são de intenção teológica: ao serviço, ambos, de problemas de ordem prática, elevam-se, exatamente, tão alto quanto é preciso para resolver estes últimos, mas de modo algum pretendem falar de Deus (ou mesmo, na passagem das leis, das divindades astrais ou da alma) de maneira adequada⁵⁰.

Pensamos que é inegável que Platão, o *nomothéta*, queira ligar suas leis às divindades, porém, como afirma o intérprete, é por uma questão de ordem prática. Os problemas da educação e da impiedade, para nós, são problemas políticos cruciais,

⁴⁸ Clístenes havia dividido em dez tribos, p. 142, in: LÉVÊQUE, P. e VIDAL-NAQUET, P. *Clisthène L'Athénien*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon. Paris: Belles Lettres, 1973. (*Centre de Recherches d'Histoire Ancienne*. v. 7). Cf. “L'espace et la cité: d'Hipodamos a Platon” pp. 123-146. Platão vai detalhar os festejos em VIII, 828b-c, e os deuses astrais em X, 886d. ss.

⁴⁹ Por exemplo: FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et Vie Contemplative selon Platon*, Paris: Ed. J. Vrin, 1950. REVERDIN, Olivier. *La Religion de La Cité Platonicienne*. Paris: E. De Brocard, 1945. Cf. W. JAEGER, *As Leis*, pp. 887-940; GUTHRIE, op. cit.; cita *Leis*, 908b-e. p. 228. Cf. REVERDIN, Olivier. *La Religion de La Cité Platonicienne*. Paris: E. De Brocard, 1945.

⁵⁰ GOLDSCHMIDT, Victor. *A Religião de Platão*. Tradução: Ieda & Osvaldo Porchat Pereira. 2ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963. p. 133.

porque na educação e na religiosidade encontram-se os meios de assegurar o êxito da nova colônia do filósofo das *Leis*.

Platão sabe que existem, de fato, dois meios para se fazer observar as leis: a persuasão ($\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$) e a força ($\beta\acute{\iota}\alpha$)⁵¹. Por isso, faz essa mistura de persuasão e força para suas leis políticas, inovando as leis com o prelúdio ou proêmio⁵², onde se afirma que a obtenção da obediência depende da educação e da religiosidade. Seu maior empenho é formar um governo de assentimento, com leis feitas visando sempre o bem da comunidade⁵³; esse governo não será entregue a qualquer um, mas aquele que se revelar submisso às leis obterá o primeiro posto, que é encarregar-se do serviço dos deuses ($\tau\acute{\omega}\nu\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu\ \upsilon\pi\eta\rho\epsilon\sigma\iota\alpha\nu$)⁵⁴. Note-se que o primeiro cargo mais importante não é para o filósofo-rei da *República*, mas para uma espécie de “arconte-sacerdotal”, visto que seu cargo é servir às divindades.

Por fim, é nesse sentido que a imagem do drama de Eurípides chama nossa atenção, pois mesmo com rigorosas leis os homens continuam praticando atos ilícitos às escondidas, portanto, só com o temor ($\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$) às divindades é que é possível a manutenção da ordem da *pólis*.

Guthrie, ao comentar a peça *Sísifo*, afirma que foi “a primeira ocorrência na história da teoria da religião como invenção política para assegurar bom comportamento”⁵⁵, e que o seu texto foi utilizado por Políbio, em Roma, e na Alemanha no século XVIII. Seria oportuno acrescentar à lista do intérprete essa possibilidade de leitura, em alguns aspectos, como segunda ocorrência teórica? Platão, ao planificar as *Leis*, estabeleceu uma magnífica intenção moral – formar cidadãos obedientes e virtuosos – a partir da religiosidade e da educação. A tese desenvolvida

⁵¹ *Leis*, IV, 722b.

⁵² *Ibidem*. IV, 723c.

⁵³ *Ibidem*. IV, 715b.

⁵⁴ *Ibidem*. IV, 715d, XII, 947a e 951d.

⁵⁵ GUTHRIE, op. cit., 1995, p. 227.

por *Sísifo* não contempla a educação. O intérprete acaba por aproximar-se dos neoplatônicos, que consideram Platão como “teólogo”, quando por exemplo chama o filósofo de “o mais fanático e implacável dos teístas”⁵⁶ ao comentar uma passagem das *Leis* que descreve os tipos de praticantes da impiedade.

A impiedade (ἄσέβεια)⁵⁷ será um problema capital para os *nomothétas* que dedicam o livro X das *Leis* à censura e à repressão, seu combate será implacável⁵⁸, pois sua prática prejudica as virtudes políticas.

L. Brisson, por sua vez, com um acurado olhar percebe o problema da impiedade (ἄσέβεια) ou “ateísmo” nas *Leis* “como meio de ação política”. Para o intérprete, é “a contragosto” que Platão faz um novo tipo de discurso para demonstrar a existência dos deuses, considerando que é apenas para aqueles que não aprenderam com os ensinamentos da educação da nova *pólis*, ou seja, para os que não foram persuadidos pelos mitos e ritos dessa tradição, daí a necessidade de uma lei contra os ímpios (ateus). Argumenta, ainda, que para Platão a legislação não tem sentido se o agir humano não estiver num contexto sociopolítico, e até cósmico, e que necessita de “uma certa permanência e regularidade que só a divindade pode garantir”⁵⁹. Diz Brisson que a impiedade e o não respeito à lei equivalem-se nesse ângulo, pois a piedade favorece a obediência às leis, enquanto a impiedade questiona o próprio fundamento de toda a legislação⁶⁰. Assim preceituada por Brisson, a religiosidade de Platão nas *Leis* é fundamento político.

⁵⁶ Ibidem. Guthrie cita *Leis*, X, 908b-e. p. 228.

⁵⁷ ἄσέβεια - a impiedade ou falta de respeito. DES PLACES. *Lexique*, op. cit., pp. 7-8. Os intérpretes franceses e ingleses traduzem ἄσέβεια por ateísmo. Cf. GERNET, L. “La notion du délit”. pp. 70-77, in: *Recherches sur le Développement de la Pensée Juridique et Morale en Grèce: Étude Sémantique*. Première édition: Ernest Leroux, 1917. Paris: Albin Michel, 2001. (*L'Évolution de l'Humanité*).

⁵⁸ Existem seis (6) tipos de punições para o crime de Asébeia em *Leis*, X, 907d, 908b2.

⁵⁹ BRISSON, Luc. “A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão”. *Kriterion*, BH/XLIV, 107, 2003, pp. 24-38.

⁶⁰ Ibidem. p. 30.

M. Detienne é notável ao ponderar sobre as *Leis* de Platão referindo-se a essa obra como “o país da mitologia”⁶¹ e o estranho poder de *phémé*, que os gregos consideravam uma deusa. Para o intérprete, “As *Leis* começam com um bom rumor, ao mesmo tempo oracular e político: ele vem do alto e espalha-se pela cidade”⁶². Este rumor, com o passar do tempo, possibilita a mudança de sentido da própria cultura, e esta *paideia*, diz o autor, já persiste desde a *República* (III, 401b-d) com a cultura da educação dos guardiões e amplia-se nas *Leis* com uma *phémé* que garante a unanimidade dos cidadãos na nova *pólis*, pois ela é rumor das boas leis, dos bons *nomoi*, e todos vão escutá-la, seja legislador, guardião ou cidadão, e serão penetrados pelos olhos e ouvidos como o ar que respiram⁶³. O objetivo do *nomothéta*, seguido Detienne, é persuadir toda a *pólis* de que a vida justa e santa é a mais agradável, através de louvores, cantos narrativos e discursos⁶⁴.

Pensamos que é com intento político que Platão partilha da crítica que vem desde Xenófanes quanto à moral dos deuses apresentada pelos poetas, isto é, “Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo quanto entre os homens é vergonhoso e censurável, roubos, adultérios e mentira recíprocas”⁶⁵.

Encontramos também em Isócrates⁶⁶ essa mesma crítica aos poetas quanto aos deuses quando acusa um certo Polícrates de não se importar com a verdade e seguir as maledicências dos poetas que mostram os deuses e suas descendências fazendo e sofrendo coisas piores que o homem mais ímpio⁶⁷. É relevante observar o fato de se

⁶¹ DETIENNE, Marcel. “A cidade defendida por seus mitólogos”, in: *A Invenção da Mitologia*. Tradução de André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama; revisão técnica Junito Brandão, Roberto Lacerda. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Unb, 1992. pp. 151-184. Devo a Detienne a inspiração deste capítulo.

⁶² Ibidem. p. 169.

⁶³ Ibidem. pp. 166-167.

⁶⁴ Ibidem. p. 180.

⁶⁵ XENÓFANES, Frag. 11, Op. cit., p. 169.

⁶⁶ ISÓCRATES. “Búsiris”, in: *Discursos I*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida Madri: Gredos, 1979. (*Biblioteca Clásica Gredos*, 23).

⁶⁷ Ibidem. *Búsiris*, 38-43. pp. 195-197.

tratar de um tema corrente à época de Platão e seu contemporâneo Isócrates, que também está preocupado com a “impiedade” de alguns poetas, fato que já advém dos primeiros filósofos.

Para corroborar nossa suposição de que Platão se inspira, de modo determinante na relação entre a força legal e a força piedosa a partir de Licurgo, o testemunho de fontes primárias como Heródoto, que narra os feitos de Licurgo e sua consulta ao Oráculo de Delfos, quando mudou as leis de Esparta para melhor com a colaboração da Pítia, que o assemelhou a um deus. Segundo Heródoto,

Algumas pessoas dizem que a Pítia também lhe delineou toda a organização ainda hoje vigente para os espartanos; mas, segundo dizem os próprios lacedemônios, Licurgo trouxe de Creta essas modificações quando se tornou tutor de Leobotes, seu sobrinho, rei de Esparta. Imediatamente após passar a desempenhar essa função ele mudou todas as instituições e teve o cuidado de evitar qualquer transgressão às mesmas; em seguida ele se ocupou especialmente das normas relacionadas com a guerra, das enomotias, das triecadas e das sissítias, e além disso dos éforos e do Conselho dos Anciãos⁶⁸.

Observemos a elegia *Eunomia*, do poeta espartano Tirteu, que nasceu em meados do século VII a.C. Ela nos proporciona deduzir a possível origem dos feitos de Licurgo, repetidos por Xenofonte, Heródoto e muito depois por Plutarco⁶⁹. Parece-nos que se confirma como o primeiro texto legal de apelação à divindade:

O oráculo de Febo tendo ouvido,
de Pito, a casa regras certas levam:
Dispôs do ádito rico o louro Apolo,
Senhor cujo arco argênteo longe atinge:
“Os reis, que guardas são de Esparta amável
e aos deuses caros, do Conselho à frente
fiquem; depois, os velhos; e, terceiros,
obedientes às leis, do povo os homens;
diga-se o que convém; cumpra-se o justo,

⁶⁸ HERÓDOTO. *História* I, 65. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2 ed.; Brasília: Universidade de Brasília, 1988. p. 36.

⁶⁹ PLUTARCO. *Vidas – Licurgo*. Apresentação, seleção e tradução do grego por Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, s/d. pp. 13-42.

contra a cidade nada mau se vote
e o poder e a vitória logre o povo”⁷⁰

Xenofonte, contemporâneo de Platão, justifica por que Esparta se tornou a mais poderosa e renomada *pólis* de toda a Hélade, quando descreve a obediência às leis de Licurgo, e revela sua admiração (*philolaconía*) pelos costumes espartanos:

Y de entre otros muchos y buenos planes que Licurgo tuvo para que los ciudadanos quisieran obedecer las leyes, me parece que está entre los mejores éste: no entregó las leyes al pueblo antes de haber ido a Delfos con los más poderosos a preguntar al dios si era lo más provechoso y mejor para Esparta obedecer a las leyes que él había dispuesto, y después que hubo respondido que era lo mejor de todo, entonces se las dio, decretando que el no obedecer a las leyes dadas por el oráculo era no sólo ilegal, sino también impío”⁷¹.

O que é relevante da consulta do oráculo nos três testemunhos é o fato de eles considerarem as leis elaboradas por Licurgo como “a melhor de todas”. A divindade do oráculo subsume a autoria de tais leis, portanto, desobedecê-las não só será ilegal como ímpio. A lei passa a ter um caráter sagrado fundamental, apesar de ser feita pelos homens, e sua prática rigorosa no cotidiano justificaria o sucesso de Esparta.

Essas instituições supostamente fundadas por Licurgo – as sissítias, os éforos e Conselho dos Anciãos – serão modelares para Platão, assim como Licurgo torna-se a figura emblemática do bom legislador.

O tema “bom legislador” tornou-se comum no século IV a.C., conforme observa C. Mossé em sua obra *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*⁷². Ao tratar sobre

⁷⁰ FALCO, Vittorio de; COIMBRA, A. de Faria. *Os Elegíacos Gregos de Calino a Crates*. Tirteu, 3B, 3A. Texto [bilíngüe] crítico, tradução em versos e notas. s/ed.; São Paulo, 1941. p. 137. Cf. *Líricos Gregos Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos (siglos VII-V a.C.)*, TIRTEU, *Eunomia* 2 – 3; pp. 131-132. Texto [bilíngüe] traducido por Francisco R. Adrados. 3 ed.; Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. v. 1. (*Alma Mater Colección de Autores Griegos y Latinos*).

⁷¹ JENOFONTE. *La República de los Lacedemonios*. Edición de Aurelia Ruiz Sola Madrid: Akal, 1987. Capítulos I, 1 e VIII, 5. pp. 129, 139 seq. (*Akal/Clásica*, 10). A editora sugere que se confira Heródoto I, 65; Tirteo (fragm. 36 Diehl); Aristóteles, Licurgo.

⁷² Cf. “Capítulo IV- Os Legisladores”, pp. 147-164; in: MOSSÉ, Claude. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo: Séculos VIII-VI a. C.* Tradução de Emanuel Lourenço Godinho, revisão de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1989. pp. 147-164.

os legisladores, diz a intérprete que eles aparecem em todos os escritores da época, fato que se pode observar em Platão, Xenofonte e Aristóteles. Entre legisladores e sábios temos Carondas da Catânia, Zaleuco de Locres, Pitágoras de Samos, os atenienses Drácon e Sólon e o mais citado, o espartano Licurgo. J.-P. Vernant⁷³ acrescenta a essa lista, o adivinho e purificador Epimênides, o *aisimneta* Pítaco e o tirano Periandro. Porém, para Mossé esses primeiros legisladores não podem ser considerados juristas. A intérprete justifica sua observação com um argumento de Vernant, que tem como ponto de partida a crise que os gregos viveram do fim do século VII ao VI, “...num plano religioso e moral, como uma discussão de todo o seu sistema de valores, um golpe contra a própria ordem do mundo, um estado de erro e de impureza”⁷⁴. Nesse sentido, vale lembrar do que diz L. Gernet⁷⁵ sobre a passagem do pré-direito ao direito, quando observa o clima de religiosidade em que nasce a lei e do qual depois a lei se liberta, quando as instituições políticas se solidificam, provocando dessa maneira, uma transformação cultural que possibilita o surgimento da *pólis* na época clássica. Por isso, ressalta Mossé⁷⁶, a presença em Atenas do adivinho e purificador Epimênides, que vem para retirar o *miasma* e purificar a cidade após o banho de sangue dos Cilonides, que fracassam ao tentar a tirania em Atenas. Era comum o elo dos legisladores com os santuários de Delfos, com Apolo, o deus purificador, daí a presença dos adivinhos.

Pensamos que nas *Leis*, Platão pretende retornar a esse clima de religiosidade dos primeiros *nomothétas* e suas primeiras leis, mesmo e apesar de toda essa mutação cultural das *póleis* em que conviveu, do declínio do império ateniense até sua morte

⁷³ Cf. “A Crise da Cidade. Os Primeiros Sábios”, pp. 48-57, in: VERNANT, J-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. 9 ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

⁷⁴ Idem, p. 49.

⁷⁵ Cf. “1 - Droit et Prédroit en Grèce Ancienne” pp. 7-119, in: GERNET, Louis. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982.

⁷⁶ Os argumentos de Mossé se intercalam com os de Vernant e Gernet; Vernant, por sua vez, se reporta a Gernet, nessas obras anteriormente citadas.

(347 a.C.), após a conquista da Grécia por Felipe da Macedônia, na primeira década de seu império; portanto, numa Atenas vencida e sem autonomia, bem distante do nascimento da *pólis* de que falam os intérpretes acima citados.

Ora, por que Platão num certo sentido, retorna ao “pré-direito” de que fala Gernet? Para conter dois obstáculos extremos à convivência em comunidade: 1) os desenfreados apetites da alma (o prazer e a dor), e 2) a *krísis* nos valores religiosos provocada pelas descobertas dos filósofos originais que questionam as divindades incentivando a *asebéia*, como já pontuamos.

O primeiro obstáculo que Platão aponta como causador dos maiores malefícios, inclusive para o filósofo, os desenfreados apetites da alma, enquanto fontes abertas da natureza, a principal razão das derrotas de Esparta, Pérsia e Atenas no passado. Platão no livro III das *Leis*, chega à explicação desse fracasso das três grandes *póleis* do Peloponeso: a persistência de Esparta; a derrota da Pérsia e a posterior decadência de Atenas; depois de explicar como surgiram as comunidades políticas, lembrando do grande dilúvio às fundações das *póleis* em planícies outra vez, passando por Tróia e seu retorno com os dórios. Guthrie⁷⁷ resume as questões postas por Platão: a persistência de Esparta estava na concentração de sua força militar, o valor físico a expensas do equilíbrio adequado entre as virtudes. Quanto à Pérsia e a Atenas, por não se submeterem às normas do que rege o prazer e a dor e esquecendo que sem o belo e o bom arruinam-se por igual a *pólis* e o indivíduo, pois a alma – cujos elementos mais grosseiros se opõem à faculdade do conhecimento, e a razão – que é como uma cidade em que a multidão se nega a obedecer aos governantes e suas leis, estão fadadas ao fracasso. A concórdia interna é mais importante que a competência profissional e não se deve confiar o governo a nenhum homem que careça dela.

Platão, nas *Leis*, ao tratar da vida econômica de sua colônia recém-fundada, despreza todo o sistema econômico vigente das *póleis* helênicas, optando por uma

colônia agrária, como ele mesmo diz: “o legislador de nossa cidade ficará aliviado da maioria das leis que tratam do comércio marítimo, de negociantes por atacado e a varejo, de hospedarias, entrepostos, minas, empréstimos, juros de juros, e mil coisas mais do mesmo gênero”⁷⁸. Essa opção por uma economia de subsistência basicamente agrária, para lavradores, pastores, agricultores e aqueles que fabricam seus instrumentos de trabalho⁷⁹, confirma nossa hipótese de que Platão planifica sua colônia moldando-a segundo alguns exemplos das melhores instituições tradicionais, isto é, revisita o passado para colher as melhores experiências, no sentido de pré-*pólis* ou pré-direito, inclusive no aspecto econômico.

Entendemos que esse retorno ao ‘pré-direito’ realiza-se no esforço de Platão eleger a natureza (*phýsis*) como paradigma máximo a ser obedecido e postular a manutenção do vínculo das leis com as divindades. Portanto, a solidez das instituições políticas das *Leis* ocorre justamente com a volta da religiosidade amparando a lei e vice-versa. Assim, a natureza desabrocha sacralizada instituindo as leis, enquanto instrumento ético-político, cristalizando os costumes para a melhor vida coletiva em defesa da paz.

O vínculo das leis com a divindade é uma questão necessária para o que chamamos de ‘constituição peregrina’ das *Leis*, pois é elaborada na longa caminhada ao santuário de Zeus.

⁷⁷ GUTHRIE, op. cit., “*Las Lecciones de la Historia*”, 2000, pp. 346-347.

⁷⁸ *Leis*, VIII, 842d.

⁷⁹ *Ibidem*. VIII, 842d-e.

1.2 – Os Personagens

Depois de ter traçado os principais temas das *Leis*, Platão põe os personagens a se descreverem⁸⁰. Esse aparente atraso na apresentação dos personagens parece-nos indicativo de uma *homología* inclusive com o leitor, para justificar os longos discursos que o Ateniense irá fazer. Como ele mesmo diz: “alargo-me num discurso de légua e meia...”⁸¹.

É necessário fazer a descrição dos personagens para justificar como Platão uniu em seu mais longo diálogo, *Leis*, portanto na mais longa conversa, três homens de três históricas *póleis* inimigas, em um agradável passeio ao templo de Zeus. Qual o propósito de Platão em uni-los? Por que vão discutir sobre leis e formas de governo? Estabelecer um acordo (*homología*) entre esses participantes, é condição *sine qua non* para que seja fecundo o diálogo, o que pressupõe disposição nas almas dos dialogantes à *phília*, pois se reconhecem como semelhantes.

A primeira característica que o estrangeiro de Atenas aponta de si mesmo é o fato de falar muito. Ele se expõe como representante e extensão de sua *pólis*, e diz como os helenos se reconhecem, como a

...cidade que gosta de falar, e de falar muito, enquanto os lacedemônios e os cretenses se distinguem, aqueles, por falarem de maneira concisa (*βραχύλογον*), enquanto estes, à riqueza de palavras (*πολυλογία*) antepõem a de pensamentos (*πολύνοιαν*)⁸².

O personagem Megilo pertence a uma família espartana que é *próxena*⁸³ de Atenas, e se declara amigo de Atenas desde menino. Diz ele:

⁸⁰ *Leis*, I, 641e-643a1.

⁸¹ *Ibidem*. I, 642a.

⁸² *Ibidem*. I, 641e.

⁸³ Próxenos são os representantes de interesses de uma *pólis* estrangeira em sua própria *pólis*. Como diz Xenofonte, a *próxenia* é uma função política hereditária atribuída pela *pólis* a um cidadão estrangeiro, para que ele exerça sob sua orientação diversas funções em sua própria *pólis*, se há uma guerra, a *pólis* o elege estrategista e

...eu tomava de pronto vosso partido com todo ardor, contra os que injuriavam Atenas. Ainda agora agrada-me ouvir falar o dialeto de Atenas, parecendo-me a expressão da verdade o dito muito conhecido de que quando os atenienses são bons, são-no superiormente; por natural pendor e sem constrangimento, são os únicos que se mostram verdadeiramente bons pela graça divina, sem fingimento algum⁸⁴.

Clínias, por sua vez, se diz da família de Epimênides, o adivinho cretense, homem divino que interpretou o oráculo sobre a expedição dos Persas, que tanto os atenienses temiam. Isso ocorrera dez anos antes das guerras pérsicas, como narra Clínia: “Naquela época vossos antepassados se ligaram conosco pelos laços da hospitalidade, vindo da mesma ocasião a benquerença, tanto minha como dos meus familiares, com relação a vós”⁸⁵. O Ateniense confirma sua disposição e a dos companheiros para dialogarem, mas avisa que a tarefa não será fácil.

Essa descrição dos personagens faz-nos lembrar do diálogo⁸⁶ *Protágoras*. Percebemos algumas semelhanças⁸⁷ entre esses dois diálogos de Platão: *Protágoras* e as *Leis*, e gostaríamos de fazer uma breve digressão para pontuá-las: 1) A primeira e mais importante semelhança é a noção de *aidós* que aparece no mito do Protágoras, que será de fundamental utilidade nas *Leis*, entretanto, não a trataremos aqui mas na segunda parte da tese; 2) a *homología* dos dialogantes; 3) aos longos discursos; 4) relação entre *nómos* e *phýsis*; 5) ensino da virtude.

A segunda semelhança pontuada é a importância da *homología*. Hípias, quase na metade do diálogo *Protágoras*⁸⁸, intervém para aplacar os ânimos acirrados dos dialogantes, que não se entendem, não acordam sobre a condução do diálogo, se

quando deseja a paz o envia como embaixador com a missão de reconciliação. **In:** *Helénicas*, VI, 3-4. Gredos p. 247. Op. cit.

⁸⁴ *Leis*, 642b-c.

⁸⁵ *Ibidem*. I, 642e.

⁸⁶ Já usamos anteriormente a reformulação da máxima atribuída a Protágoras do diálogo *Teeteto*, na qual “o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem.” Platão inverte o sentido da máxima nas *Leis* quando faz seu primeiro discurso aos colonos fundadores, diz ele: “Para nós, Deus é a medida de todas as coisas, não o homem”⁸⁶; (*Leis*, IV, 716c; e *Teeteto*, 152a2-4.)

⁸⁷ Parte da comunicação apresentada no Ciclo de Seminários CPA/Unicamp em 20 de setembro de 2006.

conciso como deseja Sócrates ou como quer Protágoras: soltar “todas as velas ao vento favorável, até perder a terra de vista no mar largo da eloqüência”⁸⁹. Hípias propõe um meio-termo (*ἀλλὰ μέσον*), para que haja justa medida (*τὸ μέτριον*) para cada discurso. Essa *homología* coaduna-se com a autodescrição dos personagens das *Leis*, em que se observam os elementos exigidos por Hípias para que haja uma *homología* harmoniosa, ou seja, os três homens são gregos, têm a *phília* dos antepassados unidos por laços de hospitalidade e de proxenidade. Platão ligou as três *póleis*: Atenas, Esparta e Creta, pelos laços originais da amizade que existiu no passado, ou seja, a família do adivinho cretense Epimênides, a família *próxena* do espartano, e os concidadãos de Atenas.

A terceira semelhança que percebemos diz respeito aos longos discursos do Ateniense, o que nos parece ser uma característica que vincula os dois diálogos, senão vejamos, Platão, nas *Leis*, estrutura um procedimento contrastante com o diálogo *Protágoras*, na medida em que o Ateniense, como que “inspirado”, quase faz o papel de Protágoras, discursando tal qual velas embaladas ao vento; expressa-se com a desenvoltura própria de um ateniense que, participe da cultura democrática, preza pela palavra. O que motivou o impasse entre Sócrates e Protágoras é o que o Ateniense faz nas *Leis*: longos discursos, aliás, tão longos que confundem a grande maioria dos interpretes, que só vêem nas *Leis* um monólogo.

Como dissemos, autodescrevendo-se, os personagens preparam o leitor para os atenienses que falam muito, os espartanos que são concisos e os cretenses de perspicaz inteligência. Essa caracterização é plenamente comprovada com o “mar de argumentos” ético-políticos do velho ateniense e as breves intervenções de Clíniás e Megilo. Uma pergunta se repete: por que a discussão de leis e formas de governo se dá entre três velhos? Pela tolerância concedida à idade? Ou por ser um desafio hercúleo

⁸⁸ *Protágoras*, 337c-d.

⁸⁹ *Ibidem*. 338a.

convencer velhos de conceituada posição política de seus projetos de organização de *pólis*, não só teoricamente como fez na Academia, mas efetivamente na prática política?

A quarta semelhança ocorre quando, diante de Sócrates e Protágoras, Hípias, que primeiro pediu moderação a ambos para evitar brigas com o argumento de que são parentes, amigos e concidadãos, faz um ataque típico de uma ala da sofística, fazendo aflorar a contenda entre *nómos* e *phýsis*, “...somos parentes (*συγγενεῖς*), amigos e concidadãos, não por força da lei, mas pela natureza; porque o semelhante é por natureza igual ao semelhante, ao passo que a lei, como tirana que é dos homens, violenta muitas vezes a natureza”⁹⁰. Nota-se, pois, que Hípias considera como fundamental para um acordo, o parentesco, a amizade, ser concidadãos, ser helenos. Isso é suficiente para que Sócrates e Protágoras se reconciliem e o diálogo prossiga. A intervenção de Hípias junto aos dialogadores, num certo sentido, quanto ao conteúdo remete aos três personagens das *Leis*, onde, no entanto, o tom geral é outro, pois são raros os momentos de tensão.

Quanto à questão acerca de *nómos* e *phýsis*, vale lembrar L. Robin⁹¹, que apresenta o século V a.C. como o solo em que brotou a famosa querela entre a Natureza e a Lei, com os Sofistas sendo seus principais precursores. Para eles a lei é acidente, decisão arbitrária, convenção, enquanto que a Natureza é espontânea e necessária e a ela deveremos retornar. Robin, ao comentar o livro X das *Leis*, diz que Platão lançou

... o anátema sobre aqueles que imaginaram ser a Natureza o resultado feliz de múltiplos acasos (os Atomistas) e a Lei apenas o produto do artifício e da convenção social (Sofista). A verdade, para ele, é que a Lei e a Arte estão, pelo contrário, na própria Natureza: estão nela enquanto expressão do Bem, (...) A regra moral não é, assim, independente da lei natural, (...). Do mesmo modo que a Natureza, bem compreendida, se acha penetrada de moralidade,

⁹⁰ *Protágoras*, 337c-d. “ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται”. *Tutte le Opere*. Op. cit.

⁹¹ ROBIN, Léon. *Moral Antiga*. Tradução João Morais-Barbosa. Porto: Despertar, 1970. p. 12. (*Col. Humanitas*).

assim também, por sua vez a moralidade é comandada pela Natureza que, (...) se presta a tornar-se inteligível⁹².

Nesse sentido, para o intérprete, Platão fundou uma moral naturalista incomum, na medida em que é a Lei, associada à Arte, que supõe, que fundamenta e domina a Natureza. F. M. Cornford, por sua vez, analisa passagens do diálogo *Minos* para demonstrar como os gregos percebiam com clareza a relação de *nómos* (lei) com o verbo *nemein* (assinar, distribuir) e conclui que a lei é uma distribuição que coordena e reparte todas as atividades da comunidade⁹³.

A quinta semelhança entre os dois diálogos está na temática do *Protágoras*, a possibilidade do ensino da virtude enquanto objetivo da arte política de formar bons cidadãos, que é a mesma proposta de ensino da virtude das *Leis*. Platão finaliza o *Protágoras*, com Sócrates culpando Epimeteu⁹⁴ de ter feito algum arдил contra eles, pois ambos inverteram as opiniões quanto ao ensino da virtude, e o *lógos* é antropomorfizado por Sócrates, que o critica: “Tu, que no começo afirmavas que a virtude não pode ser ensinada, apressas-te agora em contradizer-te, empenhando-te em demonstrar que tudo é conhecimento (*epistéme*), justiça (*dikaiosýne*), temperança (*sôphrosýne*) e coragem (*andreía*), o que impõe a conclusão de que a virtude pode ser perfeitamente ensinada”⁹⁵. Platão, talvez pelo exercício prometéico, acata a última posição de Sócrates e propõe uma educação para a virtude, que pretende realizar nas *Leis* (I, 643e) privilegiando justo as quatro *aretai* elencadas no *Protágoras*: o conhecimento (*ἐπιστήμη*) a justiça (*δικαιοσύνη*), a temperança (*σωφροσύνη*) e a coragem (*ἀνδρεία*).

⁹² Ibidem. Cap. 1 “A Noção de Bem Moral”, p. 37.

⁹³ CORNFORD, F. M. *De la Religión a la Filosofía*. Traducción de Antonio Perez Ramos. Barcelona: Ariel, 1984. Cf. cap. I “*El Destino y a Ley – 13. La ley como Distribución*”. pp. 44-46.

⁹⁴ Ibidem. 361c. Epimeteu, irmão de Prometeu, “carecia de reflexão” (321c) esqueceu os homens. Conhecido também como “aquele que pensa depois” ou imprevidente. Cf. HESÍODO. *Teogonia: A origem dos Deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 2 ed., São Paulo: Iluminuras, 1992. v. 511-13.

⁹⁵ *Protágoras*, 361a-b.

Por isso que pensamos que a escolha dos personagens ocorre justamente por causa de suas respectivas *póleis*, que são o modelo que caracteriza a própria Hélade. Creta, Esparta e Atenas são os melhores paradigmas para qualquer pesquisa sobre legislação, porque têm as leis mais antigas da Grécia. Têm um patrimônio cultural e religioso comum com os mesmos cultos e crenças em deuses e heróis; afinal, é a primeira imagem que o diálogo *Leis* apresenta, um ateniense e um espartano a caminho de um santuário em Creta na companhia de um cretense.

As três *póleis* têm as condições socioeconômicas semelhantes, baseadas na agricultura, no comércio marítimo e terrestre, na guerra e na escravidão.

Quanto ao regime político, Megilo descreve Esparta com aparência de tirania pelo poder dos éforos, que se faz mais democrático, porém tem características aristocráticas de monarquia vitalícia⁹⁶; essas mesmas características tem Creta. Atenas, por sua vez, é democrática.

O regime político escolhido para fundar a nova colônia é feito a partir da mescla dos regimes tirania, democracia, oligarquia e monarquia, que existem em Esparta e Creta, pois representam os verdadeiros regimes para o Ateniense. Será, pois, uma mistura entre monarquia e democracia.

Entendemos que a escolha desses companheiros de peregrinação legalista religiosa dá-se porque eles são modelos por excelência para se imitar ao elaborar uma matriz de constituição perfeita. Platão vai mesclá-los espelhando-se nas melhores qualidades da cultura das três *póleis* ao compor a constituição da colônia Magnésia em Creta, o lugar escolhido para fundar essa colônia modelo: é a *pólis* mais antiga e tradicional de todas, dos grandes e divinos legisladores – Minos e Licurgo – que inspiraram toda a legislação grega.

O modelo de vida espartano será o padrão escolhido pelos *nomothétas* caminantes. Uma vida de rigorosa disciplina e sentimento de honra. Esparta sempre

lutou contra as tiranias em prol de uma comunidade total – *eunomia* –, que para M. Finley⁹⁷ era o que Platão mais admirava. Nas *Leis*, a vida cotidiana será basicamente militar, e inicia-se aos sete anos, indo até os sessenta anos para homens e mulheres. Atenas, por sua vez, tem uma vida militar a partir dos dezoito e vai até os sessenta anos; após essa idade, os cidadãos são desobrigados das tarefas militares e tornam-se árbitros públicos⁹⁸, que serão os modelos por excelência para o poder dirigente do Conselho Noturno das *Leis*, além dos belos exemplos do passado da *pátrios politéia* e da própria democracia ateniense.

Os personagens são velhos, e a velhice lhes dá prerrogativas para questionar e sugerir mudanças nas leis vigentes. E nesta caminhada tornam-se *nomothétas* inusitados porque produzem, com a maior seriedade, uma legislação minuciosa sobre todos os aspectos da vida pública e privada, com um objetivo precípuo: formar e educar moralmente o cidadão⁹⁹.

Como é possível Platão, no seu mais largo diálogo, em que pretende fundar uma *pólis*, principiar por problemas Éticos?

⁹⁶ *Leis*, IV, 712 d-e.

⁹⁷ FINLEY, Moses I. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 38. Cf. “2 - Esparta e a Sociedade Espartana”. pp. 25-42.

⁹⁸ FLACELIÈRE, op. cit., p. 276. Cf. ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*, 53, 4. Edição bilíngüe. Tradução, apresentação, notas e comentários de Francisco Murari Pires. São Paulo: Editora HUCITEC, 1995. pp. 53, 54.

⁹⁹ Cf. PORATTI, Armando R. “Teoría Política e Práctica Política em Platón”. p. 89, **in**: *La Filosofía Clásica: de la Antigüedad al Renacimiento*. Boroa A. (comp.) Buenos Aires: Clasco, 2003.

1.3 – A Guerra como Problema Ético

Até aqui vimos que, no início da peregrinação ao templo de Zeus, os três velhos caminheiros das *Leis* enunciam a divindade como provedora das leis, em que refletimos sobre *Legalidade* e *Piedade* e o possível uso político por Platão dessas duas estruturas sociais: a legislação e a religiosidade.

Após o entrelaçamento de lei e divindade, o estrangeiro de Atenas provoca o cretense, Clíneas, com uma argumentação calorosa na qual diz que o legislador legisla por inspiração divina, tendo por fim último a guerra (πόλεμος), pois “é a guerra o estado natural das cidades entre si (τὰς πόλεις ἀεὶ πόλεμον ἀκήρυκτον κατὰ φύσιν εἶναι)”¹⁰⁰, e descreve o estado de guerra constante na vida dos helenos. Na guerra, diz ele, o vencedor torna-se possuidor de tudo, inclusive se apossa não apenas de bens materiais, mas escraviza toda a cidade, portanto, as instituições e suas leis públicas e particulares são erigidas para vencer a guerra. É nesse intuito, vencer a guerra, que se determinam a observação das leis e a organização das *póleis*, das aldeias, das casas e dos homens¹⁰¹.

Alguns intérpretes,¹⁰² como anteriormente observamos, descrevem *As Leis* apenas como um longo monólogo entre um velho ateniense e dois velhos ouvintes, porém cremos que esses intérpretes não se ativeram ao fato de que há uma inversão de papéis entre o Ateniense e Clíneas, quando estes abandonam, abruptamente, o flagelo do campo de guerra para erguer um novo cenário: a pior guerra é a guerra dentro de si mesmo, ressalta Clíneas. É pertinente notar que o argumento de Clíneas, o cretense,

¹⁰⁰ PLATONE. *Leggi*, I, 626a, 5.

¹⁰¹ Ibidem. I, 626b-c.

¹⁰² Cf. GUTHRIE (2000, p. 339) entende que Platão, ao falar pouco dos personagens, indica que vão atuar como ouvintes compreensivos e atentos; e quando descreve Megilo não o considera inteligente além de conservar seu laconismo, para o intérprete ambos são completamente obscurecidos pelo Ateniense. Essa visão é partilhada por outros intérpretes, a exemplo: Vanhoutte (1954, p. 285) e Pabon, tradutor da edição espanhola, que diz o mesmo em sua introdução, cf. p. XIX.

provoca a inversão do discurso bélico histórico para o discurso filosófico voltado aos valores e escolha própria. Esse momento ocorre quando Clíncias exalta a origem do Ateniense referindo-se à deusa Atena como se o Ateniense subsumisse os atributos da deusa guerreira, que nasceu da cabeça do poderoso Zeus¹⁰³. Clíncias louva o Ateniense por ajudá-lo a reconduzir o seu argumento à origem do discurso sobre a guerra, como se ele fosse o próprio guia da discussão, clareando o entendimento para que se descubra (ἀνεύρεσις) “...que na vida pública, todos são inimigos de todos, do mesmo modo que particularmente, cada [um] indivíduo¹⁰⁴ é inimigo de si mesmo”¹⁰⁵; ou “cada um é seu próprio inimigo”¹⁰⁶.

Assim, o porta-voz de Platão aponta a segunda espécie de guerra: a guerra dentro de si próprio, onde cada um é seu próprio inimigo, a guerra no interior do homem. A primeira espécie de guerra, como já vimos, é o *pólemos* – a guerra contra inimigos estrangeiros, em que a derrota leva à escravidão toda a *pólis*. E a guerra no interior do homem, leva a quê? A tensão permanente que habita na alma do ser humano, onde “...os instintos se fazem em desacordo e lutam uns contra os outros”¹⁰⁷, aonde nos levam esses impulsos internos? Com essa questão, o estrangeiro de Atenas pontua o que supomos ser o problema mais importante do diálogo *Leis*: como administrar a guerra no interior da alma do homem?

¹⁰³ GUIMARÃES, Ruth. op. cit., 1995. p. 80 ss. A deusa Atena tem vários epítetos que revelam seu poder: *Erganéia* (a obreira); *Prómacos* (a que combate em primeiro lugar); *Alalcomenéia* (a que repele o inimigo); *Hípia* (a que protege os cavalos). *Boarmia* (a que vela pelos bois); *Pronoia* (a previdente) e *Boulaia* (a conselheira).

¹⁰⁴ Carlos Alberto Nunes (*Leis*, I, 626d10) traduz a palavra *ἴδιος* por “indivíduo” provocando uma interpretação moderna e anacrônica obscurece por completo o valor fundamental da Antigüidade que é a do “cidadão da *pólis*”, como comenta Vernant no cap. IV “O Universo Espiritual da Polis”, in: *Origens Pensamento Grego*. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. 9 ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. pp. 34-47. E. des Places traduz “ἴδιος” a) adj. ‘particulier, privé’; b) subst. n.: ‘l’interêt particulier’ (DES PLACES, 1970, p. 262). Cf. O sentido do verbete “ἴδιος” recuperado por CHANTRAINE (Paris: Klincksieck, 1968, p. 455). O mesmo ocorre com a tradução de Edson Bini (Platão. *As Leis*. Bauru/SP: Edipro, 1999. p. 69), “...a vitória sobre o eu é de todas...” no texto grego: “τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν...” (Platone. *Leggi* I, 626e2). Preferimos a expressão “cada um ou cada particular”.

¹⁰⁵ *Leis*, I, 626d.

¹⁰⁶ BINI, E. Platão. *As Leis*. Bauru/SP: Edipro, 1999. p. 69.

Considerando que os homens são inimigos de si mesmo, é pois, necessário saber por que os homens têm dificuldades com a excelência da alma. Em que sentido, a questão da excelência moral está ligada à lei? Como as leis podem ajudar o ser humano a ter moderação e ser feliz, bem como viver em coletividade em pleno estado de guerra?

Assim, quando Clínia apresenta o legislador com os olhos voltados para a guerra¹⁰⁸, isso tem um significado incondicional: a garantia da liberdade. Ao falar de guerra¹⁰⁹, fatalmente falar-se-á em servidão e liberdade, noções *sui generis* para os gregos.

Desse modo, não podemos perder de vista o contexto histórico de nossa pesquisa, contexto profundamente marcado pela belicosidade constante. C. Mossé descreve uma cena que é mister não esquecer: “As muralhas destruídas, o império perdido, a esquadra na mão do inimigo, e este acampado no território da cidade. Tal era, para Atenas, o balanço de uma guerra que durara mais de um quarto de século”¹¹⁰. É neste cenário que o jovem Platão floresce, vive e envelhece, como foi dito. Pensamos que ele esboça em suas obras, e nas *Leis* em especial, uma proposta de solução para conviver com o problema da guerra, entre outros problemas fundamentais de sua época.

É nesse contexto histórico de preocupação com a guerra, com a servidão e com a liberdade que nossa pesquisa de tese se desenvolve; e assim situada, mostraremos o encaminhamento

¹⁰⁷ PABON & GALIANO. *Introduccion*. p. XXI., op. cit., versão própria.

¹⁰⁸ *Leis*, I, 625d.

¹⁰⁹ VERNANT, J.-Pierre (Dir.) *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*. Reimpr. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985. (*Civilizations et Sociétés*, 11). São quatorze artigos sobre a guerra dos mais famosos helenistas, cf. o artigo de ROMILLY J. de, “Guerre et Paix entre Cités” (pp. 207-220). Cf. também cap. “IV. Guerra e Escravidão: A pessoa do vencido pertence ao vencedor” in: GARLAN, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. Tradução Cláudio César Santoro. _ Campinas/SP: Papirus, 1991. pp.71-86.

¹¹⁰ MOSSÉ, C. *Atenas: A História de uma Democracia*. Tradução João Batista da Costa. 3 ed.; Brasília: UnB, 1997. Cf. cap. IV - “O Pós-Guerra: revolução e restauração”. pp. 77-99.

que Platão dá a esses problemas na trilha dos poetas, quando muda o foco da guerra do campo de batalha coletivo à guerra que há no interior do homem.

Encontramos, a partir do primeiro livro nas *Leis*, uma constante preocupação de Platão com a gravidade da guerra e a questão da liberdade, por exemplo, quando o Ateniense fala sobre a responsabilidade dos “servidores da lei” e a aspiração dos legisladores em educar homens e mulheres de bem para que jamais venham a “dobrar-se ao jugo da escravidão ou ser mandados por gente inferior, ou trocar a pátria pelo exílio”¹¹¹. Quanto à institucionalização da escravidão nas *Leis*, é problemática sua utilidade, pois comporta, como diz o Ateniense, a questão do justo e do injusto¹¹², porém, não é descartada. P. Vidal-Naquet¹¹³ cita e comenta essa passagem das *Leis* sobre escravidão, para mostrar o quanto Platão foi original em perceber, bem antes de Teopompo, a profunda oposição entre hilotas e escravos comprados no mercado. Para esse intérprete, Platão nas *Leis* opta pela “escravidão-mercadoria”¹¹⁴.

A guerra e a liberdade como tema de reflexão¹¹⁵ não é novidade em Platão¹¹⁶, que já havia falado em *A República*¹¹⁷ de sua origem, quando atribui à guerra a

¹¹¹ *Leis*, VI, 770e.

¹¹² Ibidem. VI, 776b-778a. Nestas passagens, Platão se refere aos criados da casa (οἰκετῶν), aos escravos (δούλων), e há um constrangimento pontual. Para ele, a escravidão é uma instituição que tem sua utilidade, mas é causa de uma situação desagradável (νοῆσαι χαλεπὸν); mostra também que é uma instituição comum entre eles, a exemplo dos hilotas da Lacedemônia e a nação dos penetes escravizados pelos tessálios, contudo, a escravidão motiva discussões ora aprovando e ora desaprovando-a. E conclui o filósofo, “O homem é uma criatura difícil de tratar, que nunca se acomodará com a distinção necessária entre o escravo de fato, o homem livre e o senhor, nem parece disposto a ceder algum dia nesse ponto. Trata-se de uma propriedade bem incomoda.” Platão sugere um tratamento “humanitário”, ou seja, não ser injusto nem brutal com os escravos, semelhante a instituição servil implantado séculos depois pelos medievais.

¹¹³ VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, P. *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 1989. pp. 98-124.

¹¹⁴ Cf. “Reflexões sobre a historiografia grega da escravidão”, pp. 103-104, in: VIDAL-NAQUET, P. *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Op. cit. Cf. *Leis*, 777d.

¹¹⁵ Cf. MOSSÉ, Claude. “Chapitre III. Lê développement de la pensée politique au IV siècle” (pp. 44-93), in: *Historie des Doctrines Politiques en Grèce*. 2ème ed. revue et corrigée. Vendôme: Presses Universitaire de France, 1975. (*Collection Encyclopédique Que sais-je?*).

¹¹⁶ Bradwood elenca nos diálogos de Platão várias ocorrências da palavra πόλεμος (guerra), apontaremos nas *Leis*, πόλεμος - I-2x, III-1x, IV-1x; πόλεμον - I-12x, III-6x, IV-2x, V-1x, VI-3x, VII 12x, VIII-5x, IX-2x, X-1x, XI-3x, XII-9x. πόλεμου - I-7x, III-2x, IV-1x, VI-3x, VII-2x, XII-2x. πόλεμοιο - citado 1 vez; πολέμω -

exigüidade das fontes de abastecimento da população ou a aquisição excessiva de riquezas (χρημάτων κτήσιν ἄπειρον). Como diz Platão, “...não teremos de ir tirar à terra dos nossos vizinhos, se queremos ter o suficiente para as pastagens e lavoura, e aqueles, por sua vez, de tirar à nossa se, também eles, se abandonarem ao desejo da posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário?”¹¹⁸

No *Fédon*¹¹⁹ atribui a origem da guerra à aquisição de bens; no *Político*,¹²⁰ adverte sobre as pessoas extremamente moderadas ao dizer que elas arruinam o espírito guerreiro, podendo vir a se tornar escravas. Contudo, essa maneira contundente – de viver constantemente em guerra de todos contra todos, inclusive consigo mesmo –, que põe em relevo a tríade: guerra, servidão e liberdade, parece-nos muito significativa para o que pretendemos demonstrar em nossa pesquisa.

Todavia, a guerra como causa das leis é uma concepção corrente entre os gregos, como descreve Y. Garlan ao elencar todas as guerras da Antigüidade: desde os povos invasores do século XV a.C. que habitaram os Bálcãs até o século II-I a.C., quando houve a conquista do Império Romano. Garlan pretende “medir todo o lugar que ocupa para os gregos a guerra exterior, o *polémos*”¹²¹. O historiador diz sobre a época em que viveram Platão e Aristóteles que “Atenas, durante o século e meio que se estende de suas vitórias das guerras médicas (490 e 480-479) a sua derrota de Queroneia diante dos macedônios (338), guerreou em média mais de dois anos em

I-7x, III-2x, IV-1x, VI-3x, VII-2x, XII-2x. in: BRANDWOOD, L. *A Word Index To Plato*. Manchester: Leeds, W. S. Maney & Son Limited, 1976. p. 759.

¹¹⁷ PLATÃO. *A República*, I, 373d-374a. Tradução e notas: Maria Helena R. Pereira. 3 ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

¹¹⁸ Ibidem. I, 373 d7.

¹¹⁹ *Fédon*, 66c. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979. (*Os Pensadores*).

¹²⁰ *Político*, 307-308a. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979. (*Os Pensadores*).

¹²¹ GARLAN, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. Tradução Cláudio César Santoro. Campinas/SP: Papirus, 1991. p. 11.

cada três, sem jamais gozar a paz durante dez anos seguidos”¹²² No capítulo em que se refere à filosofia¹²³, afirma que os filósofos Platão e Aristóteles jamais pensaram o problema da guerra, a não ser pelo viés ético. Ora, para Garlan, o ético parece separado do político, o que não existe na antiga Grécia. Qual é o papel do filósofo senão refletir sobre sua realidade?

Na Grécia de Platão e Aristóteles é quase impossível não ter clareza deste *éthos* beligerante e suas obras refletem constantemente a questão da guerra como problema, não como solução, como deseja o intérprete, mas como possibilidade de convivência. Nesse sentido, o autor se engana pois os filósofos refletiram sobre o problema de como administrar a *pólis*, a vida do cidadão em renitente guerra. Como é possível a coletividade ter uma vida feliz em plena guerra? Ninguém no campo da filosofia pensou melhor que os dois filósofos citados. Garlan faz alusão a Platão e Aristóteles como detentores de um “leito de Procusto”¹²⁴, para guardar as causas secretas da guerra¹²⁵, mas no esforço de não ser “reducionista” faltou-lhe conhecimento da Filosofia e seu modo de reflexão. Entretanto, Garlan é mais cuidadoso ao tratar das noções de servidão¹²⁶ e liberdade nessa cultura beligerante em outra obra sua, *Les Esclaves en Grèce Ancienne*. A primeira parte de sua pesquisa sobre o escravo mercadoria e uma possível aproximação com a Atenas clássica é rica em documentação para demonstrar o seu desenvolvimento a partir da época arcaica¹²⁷. O que particularmente nos interessa em sua discussão é um trecho de J.-P. Vernant que ele cita, chamando-o

¹²² Ibidem. p. 12.

¹²³ Ibidem. Cf. “I - As causas da guerra em Platão e Aristóteles”, pp. 23-40.

¹²⁴ Procusto, chamado também de Damastes ou Polipêmon, era um lendário gigante que habitava Elêusis; “costumava pôr os viajantes que assaltava num leito, e se eles fossem muito grandes para o leito, cortava-lhes as pernas; se, porém, o leito fosse mais longo, esticava-as para igualar sua altura ao comprimento do leito. Foi morto por Teseus”. HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Tradução: Mário da Gama Kury Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. p. 417.

¹²⁵ GARLAN, Yvon. Op. cit., p. 32.

¹²⁶ Cf. “1- L’esclavage-marchandise”, pp. 30- 89; in: GARLAN, Yvon. *Les Esclaves en Grèce Ancienne*. Nouvelle édition revue et complétée. Paris: Éditions La Découverte, 1995.

de “o estatuto jurídico do escravo ateniense”¹²⁸, que preferimos repetir na citação ampliada,

...somente numa sociedade onde a noção de um indivíduo autônomo, livre de toda a servidão, destacou-se e afirmou-se dessa forma, é que, por contraste, pode se definir o conceito jurídico do escravo, isto é, de um indivíduo privado de todos os direitos que fazem do homem um cidadão. Num mesmo movimento, a Grécia inventou o cidadão livre e o escravo, definindo-se o estatuto de cada um em função do outro. Sem cidadão livre, nada de escravo; mas de alto abaixo da escala social, há graus de dependência hierarquizada, uma servidão generalizada da qual nem o próprio rei, em suas relações com os deuses ou com a ordem divina, está isento¹²⁹.

É muito significativa a observação de Vernant, que com sua acurada visão percebe que “Num mesmo movimento, a Grécia inventou o cidadão livre e o escravo, definindo-se o estatuto de cada um em função do outro”. Porém, esse estatuto recebe outra interpretação, como veremos a seguir.

Max Pohlenz¹³⁰ também traz relevante contribuição sobre o tema liberdade e servidão. Seu estudo *La Liberté Grecque*, começa a partir dos tempos homéricos, em que a escravidão é uma instituição social estável e inseparável da ordem estabelecida pelos deuses¹³¹. Para o autor, a liberdade da *pólis* é medida pela experiência da possível escravidão desta mesma *pólis*, e a noção de liberdade está no âmago do pensamento e do sentimento coletivo que forma a *pólis*. Dessa maneira, diz ele, a liberdade é o que há de mais importante para a pátria e está em um plano genuinamente político¹³². Pohlenz

¹²⁷ Ibidem. “Le Développement de l’Esclavage-Marchandise à l’Époque Archaïque”, pp. 43-45.

¹²⁸ Ibidem. p. 43. A propósito, foi H. Benoit quem chamou minha atenção para essa questão na ocasião do exame de qualificação em 14/12/2005, e sugeriu os textos de Garlan e Vernant.

¹²⁹ VERNANT, J.-P. “História Social e Evolução das Idéias na China e na Grécia do Século VI ao Século II antes de nossa era”. p. 80, in: *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992. pp. 71-88.

¹³⁰ POHLENZ, Max. *La Liberté Grecque: nature et évolution d’un idéal de vie*. Traduction de F. Goffinet. Paris: Payot, 1956. (*Bibliothèque Historique*). Cf. “Chapitre II - Le Développement de l’Idée de Liberté a l’Époque Archaïque”, pp. 11-20; e o “Chapitre III - L’Époque Classique” pp. 21-133.

¹³¹ Ibidem. p. 11, “Chapitre II - Le Développement de l’Idée de Liberté a l’Époque Archaïque”. pp. 11-20.

¹³² Ibidem. p. 17.

recupera a noção de liberdade a partir de Homero mostrando passagens da *Iliada* e da *Odisséia* e nos demais poetas: Hesíodo, Alceu, Pítaco, Píndaro, Teógnis; com detalhe para Sólon, que instituiu leis abolindo dívidas e proibindo o pagamento de empréstimo com a própria liberdade do cidadão. Para Pohlenz, a obra histórica de Heródoto foi uma forma de descrever a luta dos gregos por liberdade, e o significado da guerra contra os persas foi para os gregos o senso mais profundo de luta por liberdade, e este sentimento foi sua força para vencer. Este mesmo ânimo encontra-se em *Os Persas* de Ésquilo. Nessa peça, é a descrição que o coro faz para a rainha Adossa, mãe de Xerxes, sobre os helenos com quem o filho está em guerra: “Eles não são escravos de ninguém, nem súditos”¹³³.

Contudo, essa noção de liberdade posta por Pohlenz não é compartilhada por J. Romilly, que inicia sua reflexão sobre a descoberta da liberdade na Grécia Antiga a partir desse estudo de Max Pohlenz que estamos examinando. Para a intérprete, a noção de homem livre é definida de forma simples e concreta: “é livre aquele que não é escravo”¹³⁴. Para Romilly, o olhar que Pohlenz enfoca não é o que emociona e estarrece os gregos, pois não é só um problema de diferença social, que eles conheciam muito bem, assim como a maior parte do povo, com a possibilidade de ser derrotado na guerra e tornar-se escravo. É este o estado permanente dos tempos homéricos, que permanece ainda no século V a.C. Este risco, sempre presente, reaviva

¹³³ ÉSQUILO. *Os Persas*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 4 ed.; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. Verso 304, p. 33. ÉSQUILO. *Tragédias, I: Los Persas*. Texto revisado y traducido por Mercedes Vélchez. Madri: C.S. Investigaciones Científicas, 1997. O verso em grego “ΚΟ. οὔτινος δοῦλοι κέκληνται φωτὸς οὐδ’ ὑπήλυδας;” verso 242, p. 25. C. Castoriadis encerra seu texto “*O que faz a Grécia –1. De Homero à Heráclito*”, refletindo sobre a *hybris* de Xerxes na peça de Ésquilo *Os Persas*, dá enorme relevo ao verso do coro: “Eles não são escravos de ninguém, nem súditos”; pois o considera uma autodefinição do poeta grego aos gregos. Chamando a atenção para o conteúdo do verso “a imensa importância filosófica e política, (...) que condensa ainda hoje e sempre um programa político para a humanidade inteira”. Tradução de Paulo Neves do texto inédito de 1979, publicado originalmente no *Le Monde* 24/01/2004.

¹³⁴ Cf. “Chapitre 1 – L’Expérience Première”, p. 27; in: ROMILLY, Jacqueline de. *La Grèce Antique à la Découverte de la Liberté*. Paris: Fallois, 1989. Versão própria.

o valor desta liberdade concreta assim ameaçada¹³⁵. Todavia, já no prefácio de seu livro Romilly chamava a atenção para o fato de que “a idéia de liberdade que nós temos da Grécia, é mais particularmente de Atenas”¹³⁶. Nessa perspectiva, analisa o que os gregos em geral, e os atenienses em particular, falam dessa liberdade. A partir da descoberta da liberdade da *pólis*, seguindo da liberdade política dos cidadãos para a liberdade democrática, da liberdade da vida cotidiana para a liberdade interior do sábio. Romilly também aponta o surgimento da descoberta da liberdade interior como consequência do desastroso resultado da guerra. É com a liberdade interior que começam os questionamentos e as reflexões sobre a tranquilidade e a prudência. Essa reflexões, que eram direcionadas para a autonomia da *pólis* e seu melhor regime político, passam agora a ter a liberdade ressaltada em um novo domínio: a descoberta da liberdade interior, que já tem voz nos antigos sábios¹³⁷.

Essa descoberta de uma liberdade interior de que fala Romilly, na qual o domínio individual e o moral vão se tornar preponderantes, corrobora a problematização de nossa tese, na qual demonstraremos que, nas *Leis*, Platão constrói uma nova *pólis*, viável para os novos tempos, com o olhar voltado para a alma do homem. É nesse sentido, como dissemos antes, que Platão e seus personagens propositadamente abandonam o discurso do campo de batalha que descrevia a luta sangrenta de *pólis* contra *pólis*, aldeias guerreando entre si; casa contra casa; homem contra homem e o homem inimigo de si mesmo, e transpõem a guerra para o âmbito do interior do homem, de cada um, ou seja, do campo de batalha coletivo para o campo de batalha da alma do ser humano. O que significa esta metáfora bélica sobre os *pathémata* da alma? Aonde nos levará esta analogia ou metáfora?

¹³⁵ Ibidem. p. 27.

¹³⁶ Ibidem. p. 10. Versão própria.

¹³⁷ Ibidem. p. 107.

Pensamos que Platão trata nas *Leis* justamente desta segunda guerra com sua acepção dirigida para o campo da filosofia, mais precisamente o campo da Ética. É esse o ‘novo’ ângulo que Platão impôs no início deste diálogo, ao assemelhar dois estados tão distintos, a guerra da *pólis versus* a guerra da alma, que possibilitará vislumbrar uma nova *pólis* pautada na formação interior (alma) dos cidadãos.

O trajeto do discurso continua com a linguagem bélica e a nossa questão já não parece uma metáfora. O ateniense reafirma sua pretensão filosófica: “determinar a natureza do que é certo ou errado em matéria de leis”¹³⁸.

Assim, pode-se dizer que, em Platão, o cuidado da alma cabe também à arte política, como ele mesmo diz ao encerrar o livro I das *Leis*, “...o que permite conhecer a natureza (φύσεις) e a disposição (ἔξεις) das almas (ψυχῶν) é o que há de mais útil para a arte (τέχνη) que delas cuida, a saber: a política (πολιτικῆς)”¹³⁹.

Temos, até aqui, que uma *Políteia* e suas leis têm ressonância imediata com as disposições de alma expressas nas ações de cada um (Ética). E como diz R. Gazolla, “Imbricado nesse quadro está o cerne das perguntas e reflexões que estruturam a Ética e a Política como saberes, reflexões que se dão juntas no solo grego, pois se trata do momento em que o homem descobre que além das guerras, além das leis da cidade, há sua própria interioridade, sua alma e as potências que ela tem, cujo modo de ser lhe é misterioso.”¹⁴⁰

¹³⁸ *Leis*, I, 627d.

¹³⁹ Ibidem. I, 650b5. “τὸ γινῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἔξεις τῶν ψυχῶν, τῇ τέχνῃ ἐκείνῃ ἣς ἔστιν ταῦτα θεραπεύειν· ἔστιν δὲ που, φημέν, ὡς οἶμαι, πολιτικῆς.” *Leggi* I, 650b5. Op. cit.

¹⁴⁰ GAZOLLA, Rachel. “La Bella y Buena Muerte: la Grecia Épica y Sócrates”. *Revista Philosophica*, Valparaiso, v. 28, pp. 149-159. 2005. p. 157

1.4 – Os Três Modelos de Juízes

Assim, o porta-voz de Platão aponta o terceiro tipo de guerra: a guerra dentro de si próprio, onde cada um é seu próprio inimigo. As outras duas espécies de guerra 1) guerra contra o estrangeiro – *pólemos*, 2) guerra civil – *stásis*, já haviam sido apontadas; porém, aqui, Platão pontua o que supomos ser um dos problemas filosóficos fundamentais do diálogo *Leis*: por que os homens são inimigos de si mesmos? Platão, ao falar sobre guerra interior, aponta para o que faz o homem agir.

A questão da guerra é transposta para o âmbito da reflexão filosófica (ético-política), e o argumento de Clíncias completa sua melhor elaboração enquanto guerra no interior do homem, “...a vitória sobre si mesmo é a primeira e a mais bela das vitórias, como a pior e a mais vergonhosa das derrotas é ser alguém vencido por si mesmo; tudo isso indica que dentro de todos nós há um estado permanente de guerra contra si mesmo”¹⁴¹.

W. Guthrie¹⁴² compreende que a pergunta de Platão sobre o âmago do indivíduo (τό ἐκάστων) introduz, de imediato, o tema familiar da tensão interna entre o melhor e o pior de cada homem e a questão de dominar a si mesmo ou ser dominado pelo outro. Para o intérprete, esse conflito é considerado pedra angular da vida, provocado pelas disposições da alma que são representadas pelo prazer (ἡδονή) e dor (λύπη). Guthrie conclui que esse será o alicerce que norteará o *nomothéta* das *Leis*¹⁴³. O que corrobora nossa argumentação de que o legislador deverá estar atento ao prazer e dor ao legislar.

¹⁴¹ *Leis*, I, 626e. ταῦτα γὰρ ὡς πολέμου ἐν ἐκάστοις ἡμῶν ὄντος πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς σημαίνει. (Leggi, I, 626e5) Tutte le Opere.

¹⁴² GUTHRIE, op. cit., 2000, “V. Platón: Segunda Época y la Academia”. p. 340. Essa questão que trata da virtude enquanto *sôphrosýné* é também encontrada no *Górgias*, 491d, na *República*, 430e, e no *Fedro*, 237d-e.

¹⁴³ *Leis*, I, 636d. Platão é acusado pela tradição de ser um filósofo avesso ao prazer. Embora já tenha discutido sobre sabedoria *versus* prazer e dor no diálogo *Filebo*, em que aponta uma via intermediária capaz de proporcionar uma vida feliz, questão difícil que já enfrentamos com cuidado e brevidade.

Platão aprofunda a questão da vitória sobre si mesmo no âmbito coletivo, quando o Ateniense reassume a condução do diálogo e reelabora a tese levantada por Clíniás: “Uma vez que cada um de nós (ἐπειδὴ γὰρ εἷς ἐκάστος ἡμῶν) ora é superior (ὁ μὲν κρείττων αὐτοῦ), ora inferior a si próprio (ὁ δὲ ἥττων ἐστί), admitiremos a mesma coisa com relação às famílias (πρότερα φῶμεν οἰκίαν), às aldeias e às cidades? (τε καὶ κώμην καὶ πόλιν ἔχειν ταῦτόν τοῦτο ἐν αὐταῖς ἢ μὴ φῶμεν;)”¹⁴⁴. Ora, não será essa a grande questão da luta dentro si, isto é, dos conselheiros antagônicos prazer e dor?

O Ateniense supõe a imagem de uma família com pai e mãe e muitos filhos. Os irmãos seriam em sua maioria injustos, diz ele, e caso os maus sejam os vencedores, não lhes cabe dizer que a família é superior ou inferior a si mesma¹⁴⁵, o que diria a maioria. E aqui o porta-voz de Platão reitera a pretensão filosófica da discussão: “determinar a natureza do que é certo ou errado em matéria de leis (ἀλλ’ ὀρθότητός τε καὶ ἀμαρτίας περὶ νόμων, ἥτις ποτ’ ἐστὶν φύσει.)”¹⁴⁶.

Continua a explorar a imagem da família com a presença de três modelos de juízes para julgar os irmãos injustos. O primeiro juiz mataria os maus e poria os bons para governar; o segundo juiz daria o poder aos bons e deixaria os maus viverem subjugados; e o terceiro reconciliaria a todos para sempre com suas leis na amizade com obediência e concórdia¹⁴⁷. Esse último juiz será o escolhido por Platão como modelo dos guardiões das leis.

Essas três possibilidades fazem surgir um juiz-legislador ideal, com os olhos voltados para o contrário da guerra e capaz de promover reconciliações¹⁴⁸, ou seja, paz e benevolência recíprocas¹⁴⁹. Nesse aspecto, há um interessante comentário de S.

¹⁴⁴ Ibidem, I, 626e7-627a2. Grego cotejado na Les Belles Lettres.

¹⁴⁵ Ibidem, I, 627c.

¹⁴⁶ Ibidem, I, 627d3-4.

¹⁴⁷ Ibidem, I, 628a.

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ *Leis*, I, 628a-c.

Benardete, que interpreta a imagem dos três juízes como possibilidade de caracterização das principais obras políticas de Platão, *A República*, *O Político* e *As Leis*. Diz Benardete que “A primeira dessas possibilidades corresponde ao que o Estrangeiro de Eléia recomenda no *Político* (293 a9-e2), a segunda combina com *A República*, “a cidade em palavra”, e a terceira é premissa das *Leis*”¹⁵⁰.

Talvez essa leitura de Benardete restrinja por demais os diálogos em questão, pois são obras filosóficas indispensáveis para compreender *As Leis*. Pensamos que essa imagem dos juízes sugere, de fato, um modelo a ser seguido nas *Leis*, como também serve de preâmbulo para a discussão bélica mais intrigante do diálogo, porque será a partir do problema da guerra exterior (πόλεμος) e da guerra civil (στάσις) que surgirá a reflexão sobre as quatro virtudes (ἀρηταί), como veremos a seguir.

Seguindo ainda o passo do Ateniense, esse legislador que vislumbra a paz é o mesmo que ao organizar a *pólis* visa o máximo de cuidado com as guerras internas ou sedições, age de modo a promover sempre “...paz e amizade por meio da reconciliação geral”¹⁵¹, para que todos se voltem apenas para os inimigos externos. Reitera sua afirmação de que o legislador deve visar sempre o maior bem (του αρίστου) ao promulgar suas leis quando diz:

...o maior bem (τὸ ἀριστον) não é a guerra externa (πόλεμος), nem a sedição (στάσις) – sempre é de desejar que não ocorram – porém paz (εἰρήνη) e benevolência recíprocas (φιλοφροσύνη). Ao que parece, a vitória da cidade sobre si mesma não deve ser considerada um grande bem, mas uma necessidade (τῶν ἀρίστων ἀλλὰ τῶν ἀναγκαίων)¹⁵².

Temos condensado, portanto, o pressuposto ético-político das *Leis*: a *pólis* ser superior a si mesma. Talvez seja melhor dizer: um pressuposto antropológico,

¹⁵⁰ BENARDETE, Seth. *Plato's "Laws": The Discovery of Being*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2000. Cf. “Chapter I - The Eidetic and the Genetic”. pp. 14-15. Versão própria.

¹⁵¹ *Leis*, I, 628c.

considerando que a dimensão de ser superior a si mesmo foi ampliada como condição *sine qua non* para toda a *pólis*. Esse é o propósito para a futura *pólis*. O bem maior da *pólis* não é ser vencedora na guerra externa ou interna, mas ser superior a si mesma. E consolida-se uma definição do genuíno político e do legislador aquiescente: aquele que tem os olhos voltados em primeiro lugar para as sedições (*stásis*) e legisla com os olhos voltados para as guerras visando a paz¹⁵³.

¹⁵² Ibidem. I, 628c-d, “τό γε μὴν ἄριστον οὔτε ὁ πόλεμος οὔτε ἡ στάσις, ἀπευκτὸν δὲ τὸ δεηθῆναι τούτων, εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη, καὶ δὴ καὶ τὸ νικᾶν, ὡς ἔοικεν, αὐτὴν αὐτὴν πόλιν οὐκ ἦν τῶν ἀρίστων ἀλλὰ τῶν ἀναγκαίων” [Leggí, 628c5d1].

¹⁵³ *Leis*, I, 628d.

1.5 – Os Poetas da Guerra: Tirteu e Teógnis

Apesar de Clíncias congregar com o companheiro, reafirma sua opinião inicial de que as legislações de Creta e de Esparta são completamente voltadas para a guerra¹⁵⁴, conversa que propicia ao Ateniense uma incursão pelo passado chamando os ilustres poetas Tirteu e Teógnis para contribuírem com suas reflexões sobre os dois tipos de guerras: a guerra interna ou revolução (στάσις) e a externa ou contra outros povos (πόλεμος), e para saber em função de quê estes elaboraram as leis.

É oportuno observar que, anteriormente, o Ateniense havia sugerido que não se criticassem os legisladores sem antes examiná-los calmamente¹⁵⁵. E não admite, pela segunda vez, que Clíncias critique Minos e Licurgo¹⁵⁶, pois se são legisladores de origem divina, só podem ter os olhos voltados para a virtude, toda ela, e não apenas para suas partes, como afirmara. Ressalta que é necessário observar que suas leis são concebidas contemplando os conceitos gerais e não como as dos legisladores da época que estudam e fazem leis por casuística¹⁵⁷.

Platão registra a origem de Tirteu como “ateniense de nascimento, porém, lacedemônio por adoção”¹⁵⁸, mas que em seus versos se apresenta como um espartano. Tirteu nasceu em meados do séc. VII a.C., compôs elegias exortando o povo à paz e à ordem política e à coragem e demais virtudes, além dos cantos marciais em anapesto. Quanto a Teógnis, foi cidadão de Mégara na Sicília, nascido na segunda metade do séc. VI a.C., e escreveu poemas exaltando as vicissitudes morais em épocas de divergência política interna (*stásis*)¹⁵⁹. O interesse em lembrar os dois poetas vem,

¹⁵⁴ *Leis*, I, 628e.

¹⁵⁵ *Ibidem*. I, 629a.

¹⁵⁶ *Ibidem*. I, 630d-e.

¹⁵⁷ *Ibidem*. I, 630e.

¹⁵⁸ *Ibidem*. I, 629a.

¹⁵⁹ HARVEY, op. Cit., 1987, pp. 494 e 483.

com certeza, do fato de Teógnis ter pertencido à aristocracia, na época em decadência, e ter sido expatriado pelos democratas. *As Elegias* de Teógnis (compostas de 1.385 versos, divididas em dois livros) consagram o tema político na maioria dos versos, seguido por versos amorosos.

A leitura das *Elegias*¹⁶⁰ desses dois poetas nos proporciona perceber por que Platão os escolheu, uma vez que eles retratam, na maioria de seus poemas, a vida da *pólis* em *pólemos* e em *stásis*. Teógnis descreve o caos de uma “revolução cruenta” na qual sua *pólis* se encontra, onde uma facção se apoderou da outra e subjugou-a expulsando todos de suas terras e espoliando seus bens. Ele veio a perder a cidadania, sendo expatriado e vivendo na pobreza. Suas elegias têm temas como a vida humana, a política, a pobreza, a riqueza, os amigos etc. Parece-nos relevante registrar que Teógnis incorpora em suas máximas (γνώμαι) o célebre μηδὲν ἄγαν “nada em excesso”, e também Píndaro, sendo os primeiros poetas a usá-la¹⁶¹. As máximas com esse teor, que encontramos em vários poetas¹⁶² (μηδὲν ἄγαν, μέτρον, moderação ou medida), tornam-se valores importantes na filosofia de Platão e estão presentes nas *Leis*, na legislação que os velhos caminhantes elaboram a partir desse valores paradigmáticos.

Seguindo a fala do Ateniense, ele examinará trechos desses poetas concernentes à guerra interna e à externa, fazendo brotar a discussão acerca das quatro virtudes que o legislador deve sempre mirar.

Canta Tirteu:

¹⁶⁰ TIRTEU, in: *Líricos Griegos Elegiacos y Yambógrafos Arcaicos* (siglos VII-V a.C.). Texto [bilíngüe] traducido por Francisco R. Adrados. 3 ed.; Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. v. 1. (pp. 117-140). TEÓGNIS, in: *Líricos Griegos Elegiacos y Yambógrafos Arcaicos* (siglos VII-V a.C.). Texto [bilíngüe, com introdução] traducido por Francisco R. Adrados. 3 ed.; Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. v. 2. (pp. 95-257).

¹⁶¹ Cf. versos 219, 335, 401 e 657 in: *Líricos Griegos Elegiacos y Yambógrafos Arcaicos* (siglos VII-V a.C.). pp. 183, 191, 195 e 212. v. 2.

¹⁶² Ibidem. p. 191. F. Adrados indica em Hesíodo, *Trabalhos e Dias* verso 694, Focílides 12, Píndaro, *Istmicas* 6, 71, *Píticas* 11, 52, Esquilo, *Euménides* 529 etc.

...Nunca menciono nem julgo ser digno de alguma atenção (...) embora se trate, (...) do mais rico dos homens e possuidor dos maiores bens – que ele, então, enumera em sua quase totalidade – quem na guerra não for sempre valoroso”.(...)

“Que não se atrevam a olhar a frente os sangrentos combates, nem avançar contra o inimigo enfrentando-o em luta de perto.¹⁶³

Os guerreiros que inspiram o canto de Tirteu são bons, diz o Ateniense, porém existem homens melhores, os que se revelam sobre os demais na mais devastadora das guerras, que é a guerra civil (*stásis*). Sobre as dissensões civis canta o outro poeta, Teógnis de Mégara,

Quem leal se mostra nas cruas contendidas civis, caro Cirno, em ouro e prata seu peso a meus olhos é digno de estima.¹⁶⁴

Platão comenta os versos de Teógnis sobre a disposição do guerreiro em *stásis* comparando-os aos versos de Tirteu e seu guerreiro em *pólemos*, para introduzir o discurso sobre as quatro *aretai* (semelhante formulação ele fará no livro III, 688a-d), quando diz:

...é infinitamente superior ao outro em modalidade de guerra mais penosa, quase tanto quanto a justiça (*δικαιοσύνη*), a temperança (*σωφροσύνη*) e a sabedoria (*φρόνησις*) unidas à coragem (*εὐθουΐσαι μετ' ἀνδρείας*) são superiores à coragem (*ἀνδρείας*) de per si. Para ser-se fiel e incorruptível nas dissensões civis, é mister possuir todas as virtudes (*συμπάσης ἀρετῆς*)¹⁶⁵.

O Ateniense pergunta sobre qual a conclusão do discurso e o que se conclui, o que se quis demonstrar¹⁶⁶. A demonstração, em nosso entendimento, é a de que o legislador, inspirado ou não pelas divindades para fazer leis, “terá em mira, sempre e acima de tudo, a maior das virtudes (*τὴν μεγίστην ἀρετὴν*). (...) fidelidade em situações

¹⁶³ *Leis*, I, 629a-b e 629e.

¹⁶⁴ *Ibidem*. I, 630a.

¹⁶⁵ *Ibidem*. I, 630b.

¹⁶⁶ *Ibidem*. I, 631a.

difíceis, que pode ser denominada justiça perfeita (ἦν τις δικαιοσύνην ἂν τελέαν ὀνομάσειεν)¹⁶⁷, como disse Teógnis. Contudo, continua o Ateniense, não é desprezível a coragem cantada por Tírteu, mas só merece o quarto lugar no conjunto das *aretai*. A razão dessa classificação é porque os exércitos eram compostos por mercenários (*μισθοφόρων*) sem pátria, sem laços de amizade, como fala, “...ao passo que entrar decidido nas batalhas a que se refere Tírteu e enfrentar corajosamente a morte, é o que faz a turba de mercenários, insolentes, na sua quase totalidade, injustos e violentos, os mais insensatos dos homens, com raríssimas exceções¹⁶⁸”.

Pensamos que Platão ao lembrar os dois poetas quer demonstrar em qual estado de guerra (*pólemos* ou *stásis*) se encontram os homens com as melhores almas. Quanto ao questionamento feito anteriormente pelo Ateniense, se o belo guerreiro que Tírteu elogia corresponde ao mesmo homem nos dois tipos de guerra (*stásis* e *pólemos*)¹⁶⁹, a resposta é negativa, posto que na *stásis* tem-se cidadãos *versus* cidadãos, e no *pólemos* tem-se *póleis versus póleis* com exércitos de mercenários. Todo legislador deve ter, assim, os olhos na *megísta areté*¹⁷⁰ para fazer as leis, o que significa olhar para a alma; se o fim não é a guerra mas a paz, deve-se olhar para a virtude. A ἀρετή e πόλεμος fazem a dupla que encerra a *pólis*; e já foi dito que ser bom legislador é voltar os olhos para a paz e não para a guerra, bem como para si mesmo.

Platão, com os versos dos dois poetas, chama a tradição para testemunhar. A tradição revela uma época e seus costumes a partir dos *lógoi* que educaram os helenos em sua primeira forma de aprendizagem, o que foi feito exatamente por eles, os poetas moldadores de alma por excelência. Todavia, Platão resgata-os na medida em que recupera essa tradição para ponderar sobre a sua proposta de educação e pontuar um diferencial.

¹⁶⁷ *Leis*, I, 630c.

¹⁶⁸ *Ibidem*. I, 630a-c.

¹⁶⁹ *Ibidem*. I, 629c.

Como conseguir todas as virtudes para a *pólis*? O Ateniense dirá mais à frente: numa educação para a *areté*. Ora, a realidade de Platão é a vivência da guerra, como já demonstramos, e só nos pós-guerras há breves recessos nos acordos de paz. Todavia, pretender educar a alma em estado de guerra não é algo fácil de responder, daí a necessidade de aprofundar a questão das *aretai*, assunto que trataremos a seguir.

¹⁷⁰ *Leis*, I, 630c3, *μεγίστην ἀρετῆς* confirma em XII, 963a.

1.6 – *Virtudes Necessárias à Pólis*

A conversa aproxima nossos caminhantes pelo consenso acerca da função das instituições decorrentes da vivência em estado de guerra e de quais propiciam o cultivo da virtude. Esse questionamento nos faz lembrar o conteúdo do diálogo *Láquete*, quando os grandes generais Lisímaco, Melésias, Nícias, Láquete e seus filhos aconselham-se com Sócrates sobre a melhor educação para os jovens, e o que precisam aprender e exercitar para virem a ser homens de verdade.¹⁷¹ Para Sócrates, a primeira exigência é ter em vista o que os conhecimentos, as artes ou disciplinas causam às almas dos jovens, e quem entende do melhor tratamento para a alma, se cuida dela como convém, se há bons professores nessa matéria.¹⁷² Nesse sentido, é preciso deliberar sobre “...de que maneira poderá ser comunicada a virtude à alma de seus filhos, a fim de deixá-la melhor?”¹⁷³ Para isso, Sócrates enfatiza que se deve exprimir uma parte do que seja a virtude que tende às disciplinas: hoplomaquia¹⁷⁴, equitação, as artes de organizar tropas e as da estratégia, que todos pensam ser a coragem. Porém, Sócrates questiona sobre o que é coragem e como adquiri-la por meio de estudo e exercícios? Como saber quem revela coragem,

...na infantaria, como também na cavalaria e em tudo o que for pertinente à guerra, e não apenas na guerra, como também nos perigos do mar, quem revela coragem nas doenças, na pobreza, nos negócios públicos; mais ainda, quem é corajoso não somente com relação à dor e ao medo, mas também forte contra os apetites e os prazeres, assim quando os enfrenta como quando foge deles¹⁷⁵.

¹⁷¹ *Láquete*, 179d. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 1, 2. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

¹⁷² *Ibidem*. 185d-e.

¹⁷³ *Ibidem*. 190b.

¹⁷⁴ Luta entre soldados hoplitas. Hoplita, na Grécia antiga, era o “soldado da infantaria duramente armado [Um hoplita portava geralmente, capacete, escudo, couraça, cnêmides, lança e espada]”, **in**: HOUAISS. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. [Rio de Janeiro]: Objetiva. 2001. 1 CD-ROM.

¹⁷⁵ *Láquete*, 191c-e.

Nas *Leis*, o espartano Megilo, enumera as instituições que propiciam a aquisição das virtudes¹⁷⁶, porém sua regulamentação será feita pelo Ateniense somente no livro VII das *Leis*. São elas:

Primeira – *sissítia* (συσσίτιας), refeições em comum ou repastos públicos;

Segunda – exercícios ginásticos ou corporais (γυμνάσια);

Terceira – caça, enquanto conjunto de atividades variadas: a caça aos animais aquáticos, múltipla, dos voláteis, dos animais terrestres, caça aos animais selvagens, aos homens em guerra ou pirataria¹⁷⁷;

Quarta – pugilato e furto, treinamento para suportar a dor;

Quinta – *criptia* ou oculo, treinamento militar para adquirir resistência com a prática de andar descalço no inverno, dormir no chão, andar despido dia e noite pelo país. A *criptia* também ensina aos jovens espartanos o uso de emboscada para sufocar as rebeliões dos ilotas.

Sexta – *gymnopédia*, dança guerreira em que homens e meninos participam completamente nus no mais forte calor do verão.

O responsável por essas instituições é chamado de Curador de jovens (των παιδων επιμελητην)¹⁷⁸, e seus auxiliares, homem ou mulher, cuidarão da dança e de toda espécie de exercícios relacionados à guerra, como: tiro com arco e outras modalidades de arremesso, o combate com armas leves e pesadas, evoluções táticas, a arte de levantar ou fixar acampamento, o ensino da equitação e hipismo¹⁷⁹. A relevância é dada aos exercícios de caráter militar¹⁸⁰. As crianças, a partir dos seis anos,

¹⁷⁶ *Leis*, I, 633a-e.

¹⁷⁷ *Ibidem*, VII, 823b.

¹⁷⁸ *Ibidem*, VII, 813b-c.

¹⁷⁹ *Idem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*. VII, 794d. Marrou em “*A Educação Física*”, pp. 185-210. descreve em detalhes os exercícios ginásticos ou corporais, a partir da corrida a pé, do salto em extensão, o lançamento do disco, do dardo, a luta, o pancrácio (boxe e luta), o pugilato. Comenta sobre a educação grega a partir de várias passagens de alguns diálogos platônicos, sobretudo das *Leis*, em “Os Mestres da Tradição Clássica. I Platão”, pp. 101-129; **in**:

aprenderão a montar a cavalo, a manejar o arco, o dardo e a funda¹⁸¹; os exercícios militares para mulheres serão semelhantes aos dos homens¹⁸²; os magistrados dos esportes militares promoverão festividades para que a vida feliz seja aquela que se exercita para os concursos e jogos militares¹⁸³.

MARROU, H-I. *História da Educação na Antigüidade*. Tradução: Mário Leonidas Casanova. 4 reimpressão. São Paulo: EPU, Brasília, INL, 1975.

¹⁸¹ *Leis*, VII, 804d-806e.

¹⁸² *Ibidem*. VII, 813b-815b.

¹⁸³ *Ibidem*. VIII, 829e-835b.

SEGUNDA PARTE

Capítulo Segundo – A *PAIDÉIA* DA MARIONETE

o éthos é para o homem um daímon

(ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμον)¹⁸⁴

¹⁸⁴ Heráclito de Éfeso, frag. 119, op. cit., p. 215.

2.1 – “A Fábula relativa à virtude”

A definição de Paidéia que Platão apresenta no livro I das *Leis* será a mesma concepção que norteará sua ação legislativa em todo o diálogo: uma “...educação para a virtude, que vem desde a infância e nos desperta o anelo e o gosto de nos tornarmos cidadãos perfeitos, tão capazes de comandar como obedecer, de conformidade com os ditames da justiça”¹⁸⁵. Nas *Leis*, a reflexão sobre a alma humana e suas afecções ocorre a partir do prisma do prazer e dor, questão nuclear de nossa investigação “O homem como marionete dos deuses”, entendendo “marionete dos deuses” como o paradigma de homem-cidadão que Platão pretende formar na cidade das leis.

Nesse diálogo, o cuidado da alma ocorre por meio de uma educação para a virtude, que constitui o objetivo maior do legislador enquanto instrumental da arte política. Rememoremos o que disse Platão: “...o que permite conhecer a natureza (φύσεις) e a disposição (ἔξεις) das almas (ψυχῶ) é o que há de mais útil para a arte (τέχνη) que delas cuida (θεραπεύειν), a saber: a política (πολιτικῆς)”¹⁸⁶.

Convém recolher o trecho das *Leis* que suscitou nossa tese, em que Platão recorre à imagem da marionete para demonstrar como o prazer e a dor afetam a alma humana, e a partir disso apresentar o que consideramos seu projeto de Paidéia, cujo fim é a formação virtuosa do cidadão da nova *pólis*. Assim diz o Ateniense:

...permite-me recorrer a uma imagem. (...) Não admitimos que cada um de nós é uma unidade? (...) E que todos nós abrigamos no peito [dentro de si mesmo] dois conselheiros, insensatos (ἄφρονε) e antagonísticos (προσαγορεύομεν), a que demos os nomes de prazer (ἡδονην) e dor (λύπνην)? (...) E, juntamente com eles, a opinião sobre os fatos por vir, que tem o nome geral de expectativa e o específico de medo, nos casos de probabilidade de dor, ou o de confiança, quando se trata do contrário disso. Sobre essas paixões preside a reflexão, a fim de pronunciar-se acerca do que tenham de bom ou de mal, recebendo suas conclusões o nome de lei, quando se tornam decreto comum da cidade. (...) A esse respeito,

¹⁸⁵ *Leis*, I, 643e.

¹⁸⁶ Ibidem. I, 650b5. τὸ γινῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἔξεις τῶν ψυχῶν, τῇ τέχνῃ ἐκείνῃ ἣς ἐστὶν ταῦτα θεραπεύειν· ἐστὶν δὲ πού, φαμέν, ὡς οἶμαι, πολιτικῆς. *Leggi* I, 650b5.

estabeleçamos o seguinte: imaginemos que cada um de nós, como seres vivos, não passe de um boneco nas mãos dos deuses, que talvez nos tenham formado por divertimento, ou mesmo com intenção séria, o que escapa à nossa compreensão. Uma coisa, porém, sabemos com segurança: que no nosso íntimo as referidas paixões se agitam à maneira de nervos ou fios que puxam em sentido contrário, compelindo-nos, por isso mesmo, à prática de ações opostas, na linha limítrofe do vício e da virtude. Manda-nos a razão só ceder à tração de um desses fios, sem nunca abandoná-lo, e resistir aos outros. É o fio sagrado e de ouro da razão, que denominamos lei comum na cidade. Os demais fios, por serem de ferro, são duros; este é maleável, porque de ouro, ao passo que os outros se parecem com as mais diferentes substâncias. É preciso que todos cooperem sempre no sentido da mais bela direção, a da lei. E porque a razão é algo belo, porém branda e infensa a qualquer violência, necessita de auxiliares na sua condução, para que o gênero de ouro vença os demais. Fica, assim, justificada a fábula relativa à virtude (μῦθος ἀρετῆς), que nos compara a bonecos, ao mesmo tempo que se torna compreensível o que significa ser superior ou inferior a si mesmo, tanto com referência à cidade como aos particulares. Estes, ao atingirem o conhecimento da verdade do fio que neles existe, devem viver de acordo com a sua linha de tração; a cidade que tiver recebido de alguma divindade esse conhecimento ou de pessoa experiente, o elevará à categoria de lei, para pautar, de acordo com ela, tanto a sua própria administração como suas relações com outras cidades. Dessa maneira, fariamos com mais precisão a distinção entre o vício e a virtude. Uma vez esclarecido esse ponto, tornar-se-ia, também, mais evidente o conceito de educação e os das outras instituições, (...) ¹⁸⁷.

Concordamos com W. Jaeger quando diz que essa definição de paidéia de Platão aspira a instalar na *pólis* determinado *éthos* que proporcione a formação completa de um espírito coletivo ¹⁸⁸. Nesse sentido, pensamos junto com Jaeger e observamos que essa definição de paidéia fundamenta toda a concepção de Platão sobre o cidadão para a nova *pólis*, que se manifesta de modo metafórico e paradigmático como alegoria da virtude (μῦθος ἀρετῆς).

A contribuição de W. Jaeger é profícua sobre essa questão já que, para ele, posteriormente à *República*, Platão passa a falar muito no divino, como também se destaca o seu interesse pela “concatenação psicológica através da qual o princípio supremo atua na alma do homem. E ilustra-a por meio da imagem (εἰκόν) do teatro de fantoches, em que o homem é o fantoche que atua no palco da vida” ¹⁸⁹. Jaeger

¹⁸⁷ *Leis*, I, 644c-d-e- 645a-c. Trad. Carlos Alberto Nunes da UFPA.

¹⁸⁸ JAEGER, Werner W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Tradução: Artur M. Parreira; Adaptação Mônica Stahel M. de Silva; Revisão Gilson César C. de Souza. _ São Paulo: Martins Fontes, 1986. p. 898.

¹⁸⁹ *Ibidem*. p. 899.

comenta a fábula e faz uma apreciação de que há no fantoche duas idéias: uma, a do homem como joguete (παίγνιον) nas mãos dos deuses, que se repete no livro VII em 803c; e outra, a de um boneco movido por um fio (θαύματα), em 804b3. Diz ainda que as duas idéias têm “íntima relação com a compreensão platônica de paidéia defendida nas *Leis* (...) essenciais para seu pensamento”¹⁹⁰. Pensamos que não são duas, mas uma só idéia que comporta tanto o joguete (παίγνιον) quanto o boneco (θαύματα). São noções sinônimas, como demonstra Des Places¹⁹¹, que ao traduzir θαύμα lhe dá três acepções: prodígio, admiração e marionete; e traduz παίγνιον como brinquedo, divertimento, enquanto sentido próprio, mas quanto ao sentido figurado associa a θαύμα. Respalhando ambos os vocábulos, cita o mesmo trecho das *Leis*, observando que é recorrente em VII 803c5 (θαύμα ἕκαστον ἡμῶν ... των ζῶων θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων)¹⁹².

Todavia, o mais significativo para nós é a interpretação que Jaeger dá a essa imagem (εἰκών), a marionete é realmente o paradigma que norteará toda a concepção de paidéia que será essencialmente defendida nas *Leis*. É a partir desse εἰκόν que se estruturará a “*pólis* das leis”. Semelhante à alegoria da caverna na *República*, que possibilita compreender o papel filosófico, epistemológico, político-ético dos guardiões-filósofos, a imagem da marionete é ampliada, não somente abarcando os aspectos que Jaeger chama de psicológicos, que são as afecções da alma tão bem destringidas no *Filebo* como o prazer e a dor, mas também se assemelhando com a explicação sobre a alma mortal desenvolvida no *Timen*.

Com essas elucubrações não pretendemos nos arvorar superestimando a alegoria da marionete, mas tão-somente reafirmar o que Platão diz na maioria de seus

¹⁹⁰ Ibidem. p. 900, nota 75.

¹⁹¹ DES PLACES, É. *Lexique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon*. 2 ed.; Paris: Les Belles Lettres, 1970. (Collection des Universités de France Association Guillaume Budé). pp. 245 e 395. Cf. P. CHANTRAINE, θαύμα n. “mervielle, objet d’étonnement e admiration” (Hom., ion. – att.), se dit em attique de marionnettes. p. 424.

diálogos, em especial no *Primeiro Alcibíades*: que o homem é sua alma. E reafirma nas *Leis* que: “(...) na presente vida é exclusivamente a alma que nos define, (...) e que o ser verdadeiramente imortal que, de fato, somos, é o que se denomina alma”¹⁹³. Essa *eikón* mesmo sendo uma alegoria para se chegar à virtude, traz um caráter paradigmático de como e o que fazer para lidar com os prazeres e as dores na busca rigorosa do nada em excesso (μέδην ἄγάν) primordial para essa concepção de paidéia, cujo *télos* é o estabelecimento de um novo *éthos*.

Assim, a partir de uma concepção de educação para a virtude que torna o cidadão perfeito para o comando e para a obediência, começamos a demonstrar que nas *Leis* de Platão o paradigma de cidadão da nova *pólis* é uma marionete nas mãos dos deuses, regida por rigorosas leis que asseguram a realização dessa Paidéia seguida de uma completa obediência a todas as manifestações religiosas, pois o homem como marionete vive na tensão entre o vício e a virtude e deve obedecer ao fio de ouro e sagrado da reflexão que Platão chama “lei comum da *pólis*” (τῆς πόλεως κοινὸν νόμον)¹⁹⁴. Ao comparar-nos a bonecos na fábula relativa à virtude (*mythos aretê*), o filósofo diz que é para justificar e tornar compreensível “o que significa ser superior e inferior a si mesmo tanto com referência à cidade como aos particulares”¹⁹⁵.

Guthrie propicia-nos um argumento que corrobora nossa tese de que as *Leis* erigem-se sobre o como lidar com o prazer e a dor. Para o intérprete não se pode perder de vista a importância do prazer e da dor na vida humana, mesmo que sejam “conselheiros estúpidos”, porém são também os fios mediante os quais se manipula o boneco Homem. O estudo das *Leis* é quase inteiramente uma investigação dos

¹⁹² *Leis*, I, 644 d7-8.

¹⁹³ Ibidem. 959a-b; (Cf. PLATÃO. *Primeiro Alcibíades*, 130c. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975. v. 5. *Diálogos - Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

¹⁹⁴ Ibidem. I, 645a. Essa noção da lei como o que a razão determina, surge varias vezes: cf. 687e, 688a ss., 689e, 644d, 714a.

¹⁹⁵ Ibidem. I, 645b.

prazeres e das dores e a lei mesma pode definir-se como “a decisão pública da cidade a respeito dos méritos do prazer e da dor”¹⁹⁶.

M. Vanhoutte, em sua obra monumental *La Philosophie Politique de Platon dans les “Lois”*¹⁹⁷, tem uma interpretação¹⁹⁸ do mito da marionete que é singular. Para o intérprete, a imagem (δι ἰεκουός) se desenvolve em duas partes e planos diferentes: a psicológica e a ontológica.

Na primeira, de ordem psicológica, cada um de nós é um; e dependemos de conselheiros opostos e insensatos: o prazer e a dor. Cada um deles tem sua opinião sobre os fatos por vir, que tem o nome geral de expectativa e o específico de medo, nos casos de probabilidade de dor, ou o de confiança. Sobre esses sentimentos preside o julgamento (λογισμὸς), que discerne o que tenham de bom ou de mau; e permite a cada um ser verdadeiramente mestre de si mesmo. O julgamento pronuncia-se e suas conclusões recebem o nome de lei, quando se tornam decreto comum da cidade.¹⁹⁹

Quanto ao plano ontológico, para o intérprete é muito simples, basta transpor essa argumentação psicológica para o elemento imaginativo que fez com que o λόγος fosse chamado de μῦθος. Assim, a ‘representação’ tem como consequência elevar o homem à mais alta posição: nós somos marionetes feitas pelos deuses. Continua Vanhoutte, em nosso interior existem os fios que nos movimentam, e como são opostos um ao outro nos atiram em direções igualmente opostas; mas há uma linha de demarcação entre o vício e a virtude. Nós temos que olhar para três direções

¹⁹⁶ GUTHRIE, *op. cit.* 2000, p. 342. No entendimento de Guthrie esta definição do livro *Leis*, I, 644c-45a, 636d, indica que as *Leis* trata da virtude popular e não filosófica; fazendo uma diferença entre *República versus Leis*; cf. *Fédon*, 69a-b, 83d. Cf, também *Leis*, VII, 792c-d e *Filebo* 32e.

¹⁹⁷ VANHOUTTE, Maurice. *La Philosophie Politique de Platon dans les “Lois”*. _ Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1954.

¹⁹⁸ Ibidem. Cf. MARINAGNAC, Aloys de. *Imagination et Dialectique: Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1951; LOUIS, Pierre. *Les Métaphores de Platon*. Paris: Rennes, 1945. REVERDIN, Olivier. *La Religion de la Cité Platonicienne*. Paris: E. De Brocard, 1945; SCHUHL, Pierre-Maxime. *La Fabulation Platonicienne*. 2 ed.; Paris: Vrin, 1968. STRAUSS, Leo. *Argument et Action des Lois de Platon*. _ Paris: Vrin, 1990.

¹⁹⁹ M. Vanhoutte, *op. cit.*, *Le mythe des marionettes* § 58” p. 281. Paráfrase.

principais: o temor, a confiança e o julgamento, que determinam o que é bom ou mau para se temer, esperar ou julgar. O discurso que nos guia é elucidado por nós quando dizemos que seguimos uma dessas trações sem abandoná-la, resistindo aos outros fios, pois cada um deve seguir a tração que exerce o fio de ouro e sagrado do julgamento (λογισμοῦ) chamado lei comum da *pólis*. (τῆς πόλεως κοινὸν νόμον 645a5)²⁰⁰.

Para Vanhoutte, há uma perfeita analogia entre o nascimento da moralidade do indivíduo e o nascimento da legalidade do Estado. Como todo indivíduo, o legislador não terá outro critério para elaborar lei: favorecer o que provém do julgamento, desqualificar o que for de descontrole advindo do temor ou da confiança²⁰¹. Pois para o intérprete a ciência do legislador surge necessariamente da união: autoridade e consciência de si²⁰². Assim, conclui Vanhoutte,

...o mito visa dar a melhor compreensão sobre a natureza da inteligência, a natureza do comando que retorna para ele mesmo; e a natureza da autoridade que é devolvida para o legislador. O mito tende a dar uma opinião satisfatória sobre a origem da legislação. O legislador estabelece e mantém sua autoridade, equilibrando as forças de atração, exercitando a confiança e o temor nas almas a fim de favorecer a atração do julgamento, que talvez só determine que tem exatamente lugar da esperança e do temor²⁰³.

A marionete é um símbolo da guerra interna, assunto que tratamos na primeira parte de nossa tese. Essa guerra interna não é só de cada um, como demonstramos com a contextualização beligerante, pois a historicidade se apresenta exatamente em *kata phýsis*. Diante deste fato, Platão, nas *Leis*, tenta contornar essa realidade buscando harmonizar com o valor ético o *nómos* e a *phýsis* que a Sofística tentou separar.

Nessa perspectiva, pretendemos aprofundar duas vertentes dessa imagem: 1) a marionete como símbolo da guerra no interior do homem, ou seja, em sua alma; e 2) o

²⁰⁰ Ibidem. *Le mythe des marionettes*. § 58". p. 282. Paráfrase.

²⁰¹ Idem.

²⁰² Ibidem. *Le niveaux de l'autorité*. § 93". p. 415.

²⁰³ Ibidem. *L'origine mybique de l'autorité*. § 94". p. 418. Versão própria.

homem como marionete da *physis*. Todavia, antes de desenvolvermos esses temas, contextualizaremos o mito da marionete em busca de sua origem. Recolheremos passagens em Hesíodo que, para nós, influenciaram as obras políticas de Platão, sobretudo na composição do complexo mito de Cronos; e por fim trataremos da educação do rumor ou, como diz Detienne, da “cidade da mitologia”.

2.2 – A Origem e Simbologia dos Fios

M. Eliade, em seu artigo “Mitos e símbolos da corda”²⁰⁴, faz um longo apanhado historiográfico sobre as origens dos mitos e símbolos da corda. Profundo conhecedor de história, mitos e ritos religiosos²⁰⁵, Eliade informa, nesse artigo, que a imagem da corda e de fios é abundantemente utilizada nas especulações cosmológicas e fisiológicas indianas, com a função de ordenar todo o universo vivo como também o cosmo do homem. Portanto, trata-se de uma imagem que serve para revelar a estrutura do universo descrevendo a situação específica do homem. Para o intérprete, a imagem da corda e do fio passa a sugerir na filosofia que o todo existente é, por sua natureza mesma, produto ou projeto tecido por um princípio superior, de forma que tudo que existe no tempo implica uma articulação ou trama.

Eliade mostra que a corda cósmica (*prāṇas*) ou sopro de vida encontra-se no *Atharva Veda* (XI, 4,15), a alma (*ātman*) e a doutrina dos fios (*sūtrāatman*) do tecelão cósmico estão em *Bṛhadāraṇyaka Upanishad* (III, 7, 1), em que o tecelão cósmico, que é o Sol, liga os mundos a ele mesmo por meio de fios semelhantes aos de uma aranha. O Sol é o elo de ligação dos mundos, que são atados pelos quatro pontos cardeais em *Satapatha Brahmana* (VI, VII, VIII)²⁰⁶. Observa que o milagre da corda é bastante popular na Índia nos séculos VIII e IX, e mapeia vários depoimentos dos faquis indianos sobre a questão. Todavia, o mito da corda é também encontrado em várias partes do mundo, como na China, na Irlanda, no antigo México, na Holanda etc. Quanto a cordas e marionetes, diz que todas essas imagens, tanto dos sopros como das cordas cósmicas, o ar que tece e aquece os órgãos, os fios da alma (*ātman*), da

²⁰⁴ ELIADE, Mircea. “Mythes et symboles de la corde”. ERANOS-JAHRBUCH, 29, 1960, pp. 109-137.

²⁰⁵ Idem. *Tratado de História das religiões*. Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. _ São Paulo: Martins Fontes, 1993. Cf. ELIADE, Mircea. *O Xamanismo: e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: _ Martins Fontes, 1998.

²⁰⁶ Idem. *Op. Cit.* 1960, p. 19 ss.

aranha, do Sol e do deus-tecelão, são semelhantes a outras concepções arcaicas, como as do fio da vida, do destino tecido, das deusas ou fadas etc.; são inúmeras as lendas na Europa medieval e pós-medieval, como atesta o folclore²⁰⁷.

Após essa contextualização, Eliade faz uma aproximação “das especulações indianas com a simbologia grega e germânica da linha e do tecelão. (...) a imagem da corda liga o cosmo ao homem e ao deus supremo (ou Sol), imagem que também é atestada na Grécia”.²⁰⁸ Em seguida cita a passagem das *Leis* I, 644 para dizer que “Platão utiliza essa imagem quando quer sugerir, por sua vez, um meio de aperfeiçoar a condição humana”²⁰⁹. Esse é o ponto da interpretação de Eliade que particularmente nos interessa, posto que faz referência textual à mesma passagem que inspirou nossa tese doutoral *O homem como marionete dos deuses: uma leitura das Leis de Platão*, cuja hipótese é que Platão oferece a imagem da marionete para falar sobre a alma humana e suas afecções, o prazer e a dor, como já explicitado. Para Eliade, a metáfora é derivada da famosa “corda de ouro” de Zeus no Canto VIII da *Iliada* de Homero, em que Zeus mostra seu poder perante os outros deuses:

...por uma ponta amarrai no Céu vasto áurea e grande cadeia, e, da outra ponta, reunidos, ó deuses e deusas, forçai-a. Por mais esforço que nisso apliqueis, impossível a todos vós há de se arrastar a Zeus, o grande, o senhor incontestado. Mas, se, ao contrário, eu quiser, seriamente, puxar para cima, a própria terra e o mar vasto, convosco trarei desde debaixo. Mais: ser-me-á fácil no pico mais alto do Olimpo amarrar-vos nessa corrente, deixando pendente tudo isso no espaço; tanto supero os mortais, tanto os deuses eternos supero²¹⁰

Para aprofundar essa questão, Eliade recorre à monografia *Aurea catena Homeri* de P. Lévêque, que interpreta a época arcaica como regida pela corda de ouro de Zeus que enlaça o universo em uma indestrutível unidade, tanto na sua união com o homem

²⁰⁷ Ibidem. p. 126.

²⁰⁸ Ibidem. p. 127. Versão própria.

²⁰⁹ Ibidem. p. 127-8. Versão própria.

²¹⁰ HOMERO. *Iliada*, VIII, 19-27. Tradução de Carlos Alberto Nunes. _ Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 196.

como com seus poderes superiores. Observa a presença do fio de ouro em Hesíodo e seu uso no século VI a.C. e seguintes. Para ele, seria também possível associar as explicações cosmológicas dos órficos à imagem homérica da corrente de ouro²¹¹. No que concerne à presença do fio de ouro em Platão, o intérprete cita como referência os diálogos *Teeteto* (153 c-d) e *República* (X, 616 b-c).

Gostaríamos de apontar também o que consideramos como um dos aspectos mais significativos do estudo de P. Lévêque sobre a Alegoria Grega, a imensa influência que a alegoria do fio de ouro teve ao longo dos séculos, partindo de Homero, Hesíodo, primeiros filósofos, órficos, Eurípides, Platão, Aristóteles, estóicos, e larga contribuição dos grandes neoplatônicos: Plotino, Proclo, entre outros, até Tomás de Aquino; o que se comprova nos dois apêndices que o autor recolheu sobre a corrente de ouro: “As correntes divinas de Proclo”, e o “O opúsculo de Psellos sobre a corrente de ouro”²¹².

J. M. Pabón corrobora Lévêque quando nos informa que essa alegoria da marionete de Platão, em que figura a idéia de homem como joguete nas mãos da divindade, será uma concepção da vida como espetáculo e representação, que passará por Sêneca (*Ep.* 76 e 77), atravessará a Alta Idade Média e chegará a Calderón, que irá imortalizá-la em seu “*Grande Teatro do Mundo*”²¹³.

Todavia, nosso limite é tentar compreender essa alegoria na obra de Platão. Dessa maneira, vamos conferir primeiro sua ocorrência no *Teeteto*, em que Sócrates discute sobre os ditos de Protágoras, a respeito da sensação como ciência, e conclui explicando que o sentido de “cadeia áurea” é como tudo mantém a ordem cósmica. Diz ele

²¹¹ Cf. LÉVÊQUE, P. *Aurea Catena Homeri: Une Étude sur l'Allégorie Grecque*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon. Paris: Les Belles Lettres, 1959. p. 15. (*Civilisations de L' Antiquité*. v. 27).

²¹² Ibidem. op. cit. Appendice 1 - “*Les Chaines Divines chez Proclo*” pp. 61-75. Appendice 2 - “*L'opuscule de Psellos sur la Chaîne D'Or*”, pp. 77-81. Versão própria.

²¹³ Pabón, op. cit., p. 42 t. 1, nota 20.

Para arrematar, a última pedra te obrigará a confessar que por Cadeia áurea Homero outra coisa não entende senão o próprio sol, querendo significar com isso que enquanto a esfera celeste e o sol se movem, tudo existe e se conserva, tanto entre os deuses como entre os homens, e que se chegassem a imobilizar-se como que acorrentados, tudo se estragaria, vindo a ficar, como se diz, de pernas para cima²¹⁴.

A questão aparece na *República*, X, 616 b-c, no mito de Er em que Platão descreve o percurso das alma no Hades, que tinha que chegar,

...a um lugar de onde se avistava, estendendo-se desde o alto através de todo o céu e a terra, uma luz, direta como uma coluna, muito semelhante ao arco-íris, mas mais brilhante e mais pura. Chegaram lá, depois de terem feito um dia de caminho, e aí mesmo viram, no meio da luz, pendentes do céu, as extremidades das suas cadeias (efetivamente essa luz é a cadeia do céu, que, tal como as cordagens das trirremes, segura o firmamento e a revolução); dessas extremidades pendia o fuso da Necessidade, por cuja ação giravam as esferas. A respectiva haste e gancho eram de aço; o contrapeso, de uma mistura desse produto e de outros²¹⁵.

Nessas passagens do *Teeteto* e da *República*, Platão menciona os fios ou cadeia áurea numa perspectiva de movimento cósmico. Assim como há uma explicação para a ordem do universo através do movimento solar e suas esferas, que fazem tudo girar para que tudo possa se manter e se conservar, o mesmo ocorre entre as divindades e entre os homens²¹⁶, pois a imobilidade dessas correntes fatalmente corromperia esta ordem cósmica. Já na *República*, há essa complicada arquitetura de ascensão das almas, num labirinto de inúmeros obstáculos até chegar a uma coluna de luz, que se assemelha a um arco-íris, que prende do céu nas extremidades os fios que seguram o firmamento em sua revolução.²¹⁷

Essa visão reaparece no livro X das *Leis*, quando Platão discute sobre a origem da alma cósmica, questão que o próprio Platão admite ser difícil o entendimento, isto

²¹⁴ PLATÃO. *Teeteto*, 153 c-d. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes, coordenação de Benedito Nunes. 3 ed. Revisada. Belém: UFPA, 2001.

²¹⁵ *República* X, 616 b-c. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

²¹⁶ *Teeteto*, 153d.

é, discutir sobre a alma como mais velha que o corpo²¹⁸ é enfrentar um rio correntoso e teme que seus companheiros, inexperientes que são nestes assuntos, fiquem atordoados e sintam vertigens²¹⁹, ele mesmo vai desenvolver a demonstração, pedindo ajuda divina para enfrentar a discussão²²⁰. A necessidade de provar a existências dos deuses é condição *sine qua non* para o bom funcionamento da nova *pólis*, porque os ímpios são “incapazes de dominar os prazeres e os apetites”²²¹, e a absoluta crença nas divindades é imprescindível para a manutenção da boa ordem, como já mostramos na primeira parte desta tese. Considerando, todavia, que estamos na mesma situação de seus companheiros e é preciso enfrentar as águas caudalosas desse rio que é Alma, apenas descreveremos sua demonstração nas *Leis*

Dessa maneira, o porta-voz de Platão principia a demonstração da existência das divindades pela demonstração da existência da Alma que é anterior a tudo e mais antiga que o corpo²²². Com essa afirmação Platão põe em xeque todas as teorias sobre o primeiro *arké* dos filósofos originais. Numa síntese magistral resume os fundamentos do diálogo *Timeu* para justificar sua onto-cosmologia, em que a Alma é anterior ao corpo²²³. Partindo dos problemas do movimento e do repouso²²⁴, da geração até a sensação²²⁵, nomeia os movimentos e os gêneros: 1) eixo ou centro, 2) locomoção, 3) combinação dos dois primeiros, 4) separação, 5) composição, 6) crescimento, 7) decrescimento, 8) destruição, 9) movimento exterior e movimento espontâneo; e, por fim, 10) “o que move a si mesmo e a outra coisa e se adapta a todas

²¹⁷ *República*, 616b-c.

²¹⁸ *Leis*, X, 892c.

²¹⁹ *Ibidem.* X, 892e.

²²⁰ *Ibidem.* X, 893b.

²²¹ *Ibidem.* X, 886a-b.

²²² *Ibidem.* X, 892a.

²²³ *Ibidem.* X, 893a

²²⁴ *Ibidem.* X, 893c.

²²⁵ *Ibidem.* X, 894a.

as ações e influências, designado como a verdadeira fonte de mutação e movimento de tudo que existe”²²⁶.

Platão ao chegar no décimo princípio diz que esse movimento é mil vezes superior a qualquer outro e propõe que seja feita uma mudança na hierarquia, para que mude o que está em décimo lugar para o primeiro lugar, e justifica: “Assim, como princípio de todos os movimentos, o primeiro a produzir-se nas coisas que estão em repouso e nas que presentemente se movem, o princípio que a si mesmo se movimenta, é o que afirmamos, necessariamente será a mais antiga e poderosa de todas as transformações; as que são conseqüência de outras e, por sua vez, ocasionam novas transformações, vêm em segundo lugar”²²⁷.

Dessa maneira, com a preexistência da alma provada, questiona o Ateniense: estaremos “obrigados a admitir que a alma é a causa dos bens e dos males, das coisas belas e das feias, das justas e das injustas e de todos os seus contrários, uma vez admitido que ela é causa de tudo?”²²⁸ Por conseguinte, “essa alma que reside em tudo o que se move e que tudo dirige, não terá forçosamente de dirigir o céu? (...) Uma só alma, ou muitas? (...) são muitas. Não é possível admitir menos de duas: a que produz o bem e a que atua por maneira contrária (τὸ φρόνιμον καὶ ἀρετῆς πλήρες, ἢ τὸ μηδέτερον κεκτημένον)”²²⁹.

Assim, tudo que há no céu e na terra e no mar a alma dirige por meio de seus movimentos, que se chamam: querer, considerar, cuidar, aconselhar, opinar certo ou errado, na alegria ou no sofrimento, na coragem, no medo, na aversão, no amor e por todos os movimentos afins aos anteriores com eles aparentados, ou causas primeiras, que aceitando os movimentos secundários dos corpos, condiciona em todos eles o crescimento ou a diminuição, divisão ou composição e tudo o mais que daí decorre: calor ou esfriamento, gravidade ou leveza, rigidez ou molícia, brancura e negrume, amargor e doçura, e tudo o mais de que a alma se serve, a

²²⁶ *Leis*, X, 894c.

²²⁷ *Ibidem*. X, 895b.

²²⁸ *Ibidem*. X, 896d.

²²⁹ *Ibidem*. X, 896d-e. A questão do mal tem nessa passagem sua melhor elaboração, porém não trataremos neste trabalho.

qual, sempre que se associa à inteligência divina, se torna também divina e tudo dirige com segurança para a felicidade; mas se é à irreflexão que ela se liga, produz exatamente os efeitos contrários²³⁰.

Platão encerra sua demonstração acerca da existência dos deuses postulando que a Alma é a divindade primeira: “Já que a alma ou as almas se revelaram como causa de tudo isso e dotadas de todas as virtudes, acreditamos que sejam divindades e, como seres vivos, por habitarem em corpos, ou de qualquer outro modo, dirigem todo o céu. Haverá quem aceite essa causalidade e ainda se atreva a afirmar que o universo não está cheio de deuses?”²³¹ M. Vanhoutte denomina de *pan-psychismo* de Platão, isto é, a crença de que todas as coisas são governadas por intermédio das almas²³².

²³⁰ *Leis*, X, 897a-b.

²³¹ *Ibidem*. X, 899b.

²³² VANHOUTTE, Maurice. *op. cit.*, 1954. p. 462.

2.3 – *A Paidéia da Mimesis*

Platão não pretende esconder a autoria inspiradora de seus axiomas (ἄξιωματότων) para fundar a nova *pólis*, isto é, “Deus é que tudo dirige, e, com deus, a fortuna e a ocasião governam os negócios humanos em universal. Todavia, convirá abrandar algum tanto a aspereza da proposição, com admitir que ao lado desses dois elementos há lugar para um terceiro: a arte”²³³. Esses são os alicerces teóricos que Platão tem para erigir a Magnésia: a divindade (θεός), a necessidade e ocasião (τύχη καὶ καιρός) e a arte (τέχνην). Pois, garante o porta-voz de Platão, “a legislação e a fundação de cidade é o meio mais eficaz para criar homens virtuosos”²³⁴, e repete um velho provérbio: mesmo sendo demorado e penoso é possível convergir a nova população a obedecer as novas leis e deixá-los acordes tal qual uma parelha de cavalos, respirando ao mesmo tempo²³⁵.

Assim, os companheiros de caminhada, feito três crianças da terceira idade (παῖδες πρεσβῦται) vão acomodar a cidade de Clínias às leis²³⁶, e não as leis à cidade, fato que não devemos esquecer. Como se fosse um ritual, o Ateniense – o anfitrião da cerimonia – diz: “Invoquemos o deus para a fundação desta cidade. Possa ele ouvir-nos e, depois de ouvir-nos, acorrer propício e benigno para ajudar-nos a organizar a cidade e suas leis”²³⁷. Definir qual a forma de governo para a nova *pólis* será a primeira tarefa das “crianças velhas”. Um elogio é feito à constituição espartana e cretense por ser um “verdadeiro regime”, porque constitui numa mistura de monarquia com democracia, e será o regime adotado por eles. O Ateniense associa esses regimes e os

²³³ *Leis*, IV, 709b-c.

²³⁴ *Ibidem.* IV, 708d.

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ *Ibidem.* IV, 712b.

²³⁷ *Idem.*

outros com a narrativa do mito da época de Cronos, para distinguir o que é “força dominante”²³⁸.

Assim fez a divindade, em seu amor aos homens, determinando que nos dirigisse uma raça superior a nós, demônios, os quais, com facilidade para eles e maior ainda para nós, assumimos a direção de tudo, concedendo-nos paz, pudor, boas leis e o sentido da justiça, o que deixou a raça humana livre de dissensões internas e sumamente feliz (Εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ αφθονία δίκης παρεχομενον, αστασιαστα καὶ ευδαιμονα τα των ανθρωπων απηργαζετο γενη.)²³⁹.

M. Vanhoutte²⁴⁰ já observara a recorrência desse mito nas *Leis*, e em outros diálogos de Platão como no *Político* e no *Crítias*²⁴¹. Sua interpretação parte do mito como a base da racionalidade humana, que possibilita a Platão rememorar certas concepções cosmológicas, biológicas e escatológicas, em que explora os detalhes que revelam mais a história natural do que a política²⁴².

No diálogo o *Político* o mito de Cronos²⁴³ ou do retrocesso do universo é narrado com o objetivo de ajudar a “definir a natureza do rei”²⁴⁴, mas após a longa narração, o estrangeiro de Eléia diz que somente a primeira parte do mito serve para a teoria do rei²⁴⁵. Quando refletimos sobre esse mito em nossa dissertação de

²³⁸ *Leis*, IV, 713a.

²³⁹ *Ibidem*. IV, 713e1.

²⁴⁰ VANHOUTTE, Maurice. *La Philosophie Politique de Platon dans les “Lois”*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1954. (*Bibliothèque Philosophique de Louvain*).

²⁴¹ *Ibidem*. Cf. *Leis*, 713 a9-714a2 e no *Político*, 271c-301d, e *Crítias*, 109b-c. Cf. Troisième Partie – L’origine des ‘Lois’ pp. 273-414.

²⁴² *Ibidem*, p. 336.

²⁴³ M. Perine, em seu estudo sobre o mito de Cronos no diálogo o *Político*, recolheu as interpretações mais recentes desse complexo mito nos autores: L. Brisson, Geisel, M. Migliori, T. Robinson, R. Carone. in: PERINE, Marcelo. *Tempo do mundo e tempo da ação no Político de Platão*. Simpósio Interdisciplinar de Estudos Greco-Romanos, São Paulo, maio 15-19, 2006.

²⁴⁴ PLATÃO. *Político*, 269c. Seleção de textos de José Américo M. Pessanha; Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2 ed.; São Paulo: Abril Cultural, 1979. (*Os Pensadores*).

²⁴⁵ *Político*, 273e.

mestrado²⁴⁶ observamos um aspecto que ressoa e permanece nas *Leis*, ou seja, o mito como paradigma da ordem cósmica.

R. Carone²⁴⁷ parece-nos mais próxima do que entendemos desse mito, mais especificamente, na sua dimensão ético-político, uma vez que a intérprete observa que a partir do momento em que o universo é abandonado pela divindade, nossa dimensão histórica não pode se reduzir a uma crescente deterioração cósmica e humana, por isso precisamos imitar a melhor constituição²⁴⁸.

M. Dixsaut, quando analisa “A cidade e o mundo”²⁴⁹, observa uma certa unidade na teoria política de Platão, onde a *República* tem uma interessante reforma da cultura e traça um plano de constituição modelo; nas *Leis* busca-se fundar uma cidade de segunda ordem, onde são determinadas a legislação e as instituições; e o *Político* é a linha intermediária, que define a ciência que deve possuir todo bom político, assim como a natureza de suas ações²⁵⁰. Segundo a autora, os fundamentos da cidade platônica perpassam por dois temas fundamentais: a virtude como princípio e fim último de toda boa constituição política, por conseguinte, papel decisivo na educação, que é explicada através de uma antropologia baseada no fato de cada homem ser inimigo de todos e de si mesmo²⁵¹, que é necessário reinar a paz entre as cidade e fazer cada cidade amiga dela mesma, através da conciliação das forças presentes na alma de cada cidadão²⁵². Dixsaut., ao fazer referência à *República*, diz que é preciso compreender que a crítica de Platão “à poesia e à cultura artística em geral, não é por

²⁴⁶ Cf. “Capítulo I - Política e Linguagem na Grécia de Platão” pp. 26-28. in: GONZAGA, Solange M. Norjosa. *Política e Linguagem em Platão: as tematizações do Político e do Fedro*. 1998. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa/PB, 1998.

²⁴⁷ CARONE, G. Roxana. *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 145.

²⁴⁸ Idem. Faz referência ao *Político*, 297a-c, 300e-301a.

²⁴⁹ DIXSAUT, Monique. *Platon: Le Désir de Comprendre*. Paris: Vrin, 2003. (*Bibliothèque des Philosophies*). Cf. Cap. VII: *A cité et le monde*. pp. 232-252.

²⁵⁰ Ibidem. p. 215.

²⁵¹ *Leis*, I, 626e.

elas mesmas, mas por seus efeitos: a força psicológica das obras de arte esconde um enorme perigo ético e político. (...) A mimética é inerente à alma humana e cada uma tornar-se-á aquela que imita”²⁵³. A intérprete afirma que “Platão julga a arte do ponto de vista de suas vantagens e de seus inconvenientes para a vida, nada para ele é mais estranho que a concepção de arte pela arte”, observando ainda que, as *Leis* são para Platão uma tragédia e “A vida humana não cessará de ser um espetáculo de marionetes para tornar a tragédia mais bela, pois que o homem não será mais perdido dele mesmo mas somente vencido pela Necessidade”²⁵⁴.

Essa interpretação de Dixsaut sobre a poesia e a *mimesis* corrobora a aplicação desta nas *Leis*, em que Platão explica aos poetas “homens divinos” sobre o significado de sua última obra, e por conseguinte, o reconhecimento do papel educativo do poeta que não cabe em sua *pólis*:

(...) nós também compusemos nossa tragédia, a melhor e a mais bela que nos foi possível levar a cabo. Nossa constituição inteirinha não passa de imitação do que a vida tem de mais belo e excelente, imitação que nós, pelo menos, consideramos verdadeira tragédia. Sois criadores, como também o somos, no mesmo gênero de poesia; concorrentes e rivais no mais belo drama que somente a verdadeira lei é capaz de realizar. Essa é pelo menos nossa esperança. (...) ²⁵⁵

A recorrência do mito de Cronos nas obras políticas de Platão faz-nos buscar sua origem. Parece-nos impensável a filosofia de Platão sem a influência dos poetas, em especial Hesíodo. Todavia, pensamos que Platão não aceita o vaticínio desalentador de Hesíodo²⁵⁶, de que as divindades imortais, Αἰδώς²⁵⁷ e Νέμεσις (Pudor e

²⁵² DIXSAUT, M. op. cit., p. 216

²⁵³ Ibidem. p. 233. M. Dixsaut refere-se a questão da *Mimèsis* em *Republica* II, III, X.

²⁵⁴ Ibidem. p.237.

²⁵⁵ *Leis*, VII, 817b-c.

²⁵⁶ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*: Primeira Parte. Tradução, introdução e comentários Mary de Camargo Neves Lafer. 5 ed., São Paulo: Iluminuras, 2006. Cf. HESÍODO. *Teogonia: A origem dos Deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 2 ed., São Paulo: Iluminuras, 1992.

Retribuição), abandonaram os homens deixando apenas tristeza e pesar, pois “contra o mal força não haverá” (κακοῦ δ’ οὐκ ἔσεται ἀλκή)²⁵⁸.

Com o abandono das divindades Αἰδῶς e Νέμεσις, diz Hesíodo, a única proteção que restou para os homens foi Δίκη. É reconhecida a influência de Hesíodo com o mito das cinco raças do poema *Os Trabalhos e os Dias* na *República* de Platão e a divisão dos quatro estamentos. O mito de Prometeu está presente nos diálogos *Protágoras* e *Político* e seu famoso mito de Cronos, que também é recorrente, no *Crítias* e nas *Leis*.

Estes três relatos míticos do poema *Os Trabalhos e os Dias*, 1) as duas espécies de luta: a boa e a má; 2) o mito de Prometeu e Pandora; e 3) as cinco raças: ouro, prata, bronze, heróis e ferro, mostram o realismo do poeta ao descrever a raça de ferro, última raça feita por Zeus, a raça de homens à qual o próprio Hesíodo lamenta pertencer. Pois o homem luta e pena durante o dia e à noite se destrói com angústias. Nesta raça misturam-se bem e mal, nascimento e morte. Não há mais semelhanças (ὁμοίως) entre pais e filhos, entre hóspedes, companheiros, nem entre irmãos. Os filhos desonram os pais com censuras e insultos assim que estes envelhecem. Desconhecem os deuses, não retribuem os alimentos aos pais. Cada um tem sua própria lei, podendo saquear a *pólis*. Não se honram mais o justo e o bom, mas ao contrário, honrado serão o malfeitor e o homem desmedido, assim, “...com a justiça na mão, respeito não haverá” (δίκη δ’ ἐν χειρσί, καὶ αἰδῶς οὐκ ἔσται)²⁵⁹. Esses homens miseráveis serão acompanhados pela inveja, que é “malsonante, malevolente e maliciosa ao olhar”²⁶⁰. É essa decadência que Platão teme e quer evitar, por isso

²⁵⁷ M. Lafer, traduz as noções de *Aidós* e *Némesis* por “Pudor e retribuição”, e elenca mais cinco traduções: “Consciência e Vergonha” (Mazon, *Les Belles Lettres*: 1972); “Vergonha e Desdém” (Arrighetti, Mursia, 1975); “Consciência e Equidade” (Anizalak, Lisboa, 1947); “Honra e Equidade” (Dallings, s/bib.); e “Pudor e Respeito” (Colonna, Torinese, 1977). *Op. Cit.* p. 86.

²⁵⁸ Ibidem, v. 199-201. p. 34-35.

²⁵⁹ Cf. *Os Trabalhos e os Dias*, *op. cit.* paráfrase dos versos 173- 201, pp. 33-35. Citação v. 192. p. 34-35.

²⁶⁰ Ibidem. v. 196. p. 34-35.

propõe uma educação para a virtude através de uma vigorosa constituição com leis pautadas em princípios da tradição religiosa.

P. Mazon²⁶¹ explica as duas noções gregas Αἰδώς e Νέμεσις; diz que “a primeira representa a consciência individual, o sentimento de honra; a segunda é a consciência pública, a opinião, e por conseguinte, a crença desta opinião, ‘o respeito humano’. São os dois freios que poderosamente detêm as paixões humanas. Se desaparecerem, elas se oferecerão em marcha para a licenciosidade”²⁶².

Um novo percurso é traçado pelo Ateniense sobre a discussão do que é educação até chegar ao deus do vinho²⁶³, ocasião em que é teorizada a paidéia da marionete com os auspícios da deusa *Phémè*²⁶⁴.

²⁶¹ HÉSIODE. *Théogonie – Les Travaux et les Jours – Le Bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. 16 ed.; Paris: Les Belles Lettres, 2001. Versão própria

²⁶² Ibidem. Mazon p. 93. Cf. *Iliada*, XIII, 122. Versão própria.

²⁶³ Ibidem. I, 643a.

²⁶⁴ L. Gernet define “*Phèmè* (rumor) que é uma divindade em Hesíodo (*Trabalhos e os Dias*, 764), e é um pensamento antigo que se prolonga na legislação ideal de Platão quando ele se propõe a utilizar semelhante *numen* para subjugar as paixões mais violentas: “consagrando essa reputação”, in: Cf. “II – L’atteinte à la personne”. pp. 187-302. in: GERNET, Louis. *Recherches sur le Développement de la Pensée Juridique et Morale en Grèce: Étude Sémantique*. Première édition: Ernest Leroux, 1917. Paris: Albin Michel, 2001. (*L’Évolution de l’humanité*).

2.2 – *A Paidéia do Rumor*

A discussão sobre a educação avança no livro II das *Leis*, onde recebe o estatuto de dádiva divina das Musas e de Apolo²⁶⁵, após o Ateniense ter buscado uma educação genuína (τὴν ὀρθὴν παιδείαν)²⁶⁶, ou uma educação para a virtude (παιδείαν ἀρετῆν)²⁶⁷, que trata de cultivar harmoniosamente desde a infância os sentimentos de prazer e amizade, de dor e ódio (ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἄν ὀρθῶς ἐν ψυχαίς). Essas afecções para serem suscitadas na alma necessitam de sábios hábitos,²⁶⁸ como diz o Ateniense:

...a educação consiste em puxar e conduzir a criança para o que a lei denomina doutrina certa e, como tal, proclamada de comum acordo pelo saber de experiência feito, dos mais velhos e virtuosos cidadãos. E para que a alma das crianças não se habitue aos sentimentos de dor e de prazer contrários à lei e ao que a lei recomenda, mas se alegre ou entristeça de acordo com os princípios válidos para os velhos, inventou-se o que se chama canto, em verdade, são encantamentos para a alma, destinados a produzir o acordo (συμφωνίαν) a que nos referimos. Mas, como as almas dos jovens não suportam trabalhos pesados, esses encantamentos receberam a denominação de diversão e canto.²⁶⁹

É visível a referência de Platão à metáfora da marionete, uma vez que vai demonstrar como se puxa e conduz a criança para a obediência do que a lei determinou como certo, isto é, “o fio sagrado de ouro da razão”²⁷⁰ deve prevalecer sempre. Para que o homem se torne superior a si mesmo e assim possa vencer o vício. Porém o velho Ateniense sabe que puxar os fios para conduzir as almas das crianças e dos jovens requer a suavidade do canto e a diversão dos jogos, e sugere que essa tarefa seja feita à maneira do médico que recomenda uma dieta saudável combinando bons

²⁶⁵ *Leis*, II, 654a.

²⁶⁶ *Ibidem.* II, 653a.

²⁶⁷ *Ibidem.* II, 653b.

²⁶⁸ *Ibidem.* II, 653b2-3.

²⁶⁹ *Ibidem.* II, 659d-e.

²⁷⁰ *Ibidem.* I, 645a.

alimentos e bebidas adocicadas e os alimentos ruins são combinados com drogas amargas, para que o enfermo se habitue aos primeiros alimentos e saiba por que repudia a segunda dieta. Para aplicar esse *phármakon* na juventude, Platão é categórico com os poetas: “o legislador sensato convencerá o poeta a usar sua bela e recomendável linguagem”²⁷¹ para ensinar o que for agradável e não para o que causa repulsa; caso o poeta se recuse a obedecer, o legislador “o obrigará a apresentar nos ritmos e harmonias de suas canções, varões temperantes, destemidos e de todo em todo virtuosos”²⁷².

Assim, Platão retoma um famoso tema da *República*: a participação do poeta na educação²⁷³. A determinação de obrigar o poeta a enquadrar-se no seu projeto de educação deixa o cretense ensimesmado a questionar: onde existirá *pólis* que acate tal determinação, exceto eles ou os lacedemônios ou os egípcios, que não mudam as leis?²⁷⁴ Ora, talvez aqui se apresente mais uma razão para a escolha de Platão de elaborar leis com um cretense e um espartano, *póleis* famosas pelo rigor excessivo no cumprimento das leis. O modelo a que o Ateniense vai recorrer na música e na educação em geral será o dos cretenses e espartanos. Ambos fazem um acordo (*συνομολογησόμεθα*) sobre o que será deliberado pelo *nomothéta* para ser repetido pelo poeta: “Obrigai os poetas a proclamar que o homem de bem, pelo fato de ser justo e temperante é feliz e justo (...) [mas] se for injusto então será desgraçado e levará uma vida miserável”²⁷⁵. Dessa maneira, os preceitos devem ser cantados pelo poeta com o intuito de exigir coerência acerca do justo e da virtude. Assevera o Ateniense que, diferente do que a multidão chama de bens, se não houver freios e justiça, a saúde, a beleza e os bens materiais tornam-se tiranos, e para tornar-se imortal o quanto antes, e

²⁷¹ *Leis*, II, 660a.

²⁷² *Idem*.

²⁷³ *República*, II, 377a-III, 389b.

²⁷⁴ *Ibidem*. II, 660b.

²⁷⁵ *Leis*, II, 660e.

para felicidade maior dessa glória e poder²⁷⁶, o poeta nunca deverá cantar, mas ao contrário,

...que todos esses bens são excelentes para os homens justos e piedosos, e para os injustos o pior dos males, a começar pela saúde. (...) numa palavra, a vida em seu conjunto seria verdadeira calamidade para quem fosse imortal e possuísse tudo a que damos o nome de bens, mas carecesse da justiça e da virtude em universal, e o contrário disso, um mal insignificante se essa pessoa viver o menor tempo possível. Essa é a linguagem, segundo penso, que precisais exigir de vossos poetas, obrigando-os a pôr em consonância com ela o ritmo e a harmonia para a boa educação dos jovens²⁷⁷.

Portanto, esses preceitos são determinados para o poeta declarar sempre que “a vida do homem injusto não é apenas vergonhosa e lamentável, mas também menos agradável do que a vida justa e santa”²⁷⁸. Todavia, Clínius mantém-se reticente quanto a esse papel obrigatório do poeta com os preceitos, mas o estrangeiro de Atenas não lhe dá trégua, reafirmando que, da mesma forma que Creta é uma ilha, é mais vantajoso para o legislador obrigar, não só o poeta, como também todos os habitantes da *pólis*, a repetir esses preceitos; e deveria sofrer os piores castigos alguém que dissesse existirem “indivíduos maus porém felizes, ou que há coisas úteis e proveitosas, mas que há outras mais justas, (...) obrigaria meus concidadãos a empregar linguagem diferente da que presentemente empregam”²⁷⁹.

O Ateniense percebe que superestimou os discursos e a realidade, que estão longe de ser como ele deseja, pois somente com a ajuda das divindades poderiam impor aos poetas que repetissem esses preceitos. Diante desse fato, recupera da *República* a “nobre mentira”²⁸⁰ e detalha com larga argumentação esse *phármakon* que só

²⁷⁶ *Leis*, II, 661a-b.

²⁷⁷ *Ibidem*, II, 661b-d.

²⁷⁸ *Ibidem*. II, 663d.

²⁷⁹ *Ibidem*, II, 662b.

²⁸⁰ *República*, III, 414b-415e.

pode ser usado pelo governante, pois é “útil aos homens sob a forma de remédio”²⁸¹, útil nas *Leis* para conduzir os jovens a praticar “voluntariamente o caminho da justiça”.

Como diz o Ateniense:

...mesmo que as coisas não se passassem como nosso discurso o demonstrou, se o legislador de préstimo, embora mínimo, na melhor das intenções nunca se permitiu dizer alguma inverdade aos moços (ἀγατῶ ψεύδεσθαι πρὸς τοὺς νέους), poderia conceber uma mentira mais útil (ψεῦδος λυσιτελέστερον) do que esta e mais eficaz, para levá-los a praticar voluntariamente tudo o que for justo, sem constrangimento algum?²⁸²

Porém, somente aos chefes é dada a prerrogativa de mentir “...por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar desse recurso”²⁸³. Em benefício da ordem da *pólis*, o legislador poderá conceber mentiras úteis que persuadam espontaneamente sobre o que é justo e demais axiomas relativos à conduta particular e coletiva.

Quanto à aplicabilidade da nobre mentira, Clínias mostra-se reticente numa atitude cética semelhante à de Glauco, e diz quase como um vaticínio: “A verdade, forasteiro, é bela e durável. Porém não parece fácil de ensinar”²⁸⁴. Semelhante ao que ocorreu na *República*, o Ateniense lembra do crédito que tem a fábula sidônica²⁸⁵ e mil outras completamente inverossímeis. Clínias não se recorda da fábula e o Ateniense diz que se trata dos dentes de dragão que Cadmo semeou na terra e deles nasceram os guerreiros hoplitas. Esse exemplo, por demais convincente, de uma estória (mentira útil) é assentado na tradição. Assim, continua o porta-voz de Platão,

...o legislador pode fazer as almas jovens acreditar no que se quiser que acreditem, basta 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

²⁸¹ *República*, III, 389b.

²⁸² *Ibidem*, II, 663d-e.

²⁸³ *Ibidem*. III, 389b.

²⁸⁴ *Leis*, II, 663e.

²⁸⁵ *Ibidem*. II, 663e-664a. Cf. mesma fábula em *República*, II, 415a2.

mantenham a mesma linguagem, tanto quanto possível nos cantos, nas fábulas e nos discursos²⁸⁶.

Platão confirma e evidencia, nessa passagem das *Leis*, seu mágico mecanismo que proporcionará a criação do *éthos* que se pretende para a nova colônia. É mais uma significativa demonstração do uso da mentira útil para persuadir as almas, seja do que for, em prol do bem da *pólis*. Mas como persuadir uma *pólis* para a vida inteira?

O Ateniense legislador assume o papel do poeta e lança mão dos recursos que julga apropriados para a formação das almas dos jovens. Esse recurso é a criação de um conjunto de três coros²⁸⁷: o primeiro coro dedicado às Musas é composto por crianças que cantam máximas (ἀξιωμαίων) para toda a *pólis*²⁸⁸; o segundo coro dedicado a Apolo é composto de jovens até a idade de trinta anos, que cantam pedindo à divindade benevolência para as almas dos jovens; o terceiro coro dedicado a Dioniso é formado por cidadãos entre trinta a sessenta anos. Note-se que este coro será o mais importante da nova colônia, pois entre as várias funções que lhe são atribuídas, uma delas é a de futuros dirigentes pertencentes ao Conselho Noturno. Há também um quarto grupo formado por cidadãos com mais de sessenta anos que não cantam, mas que contarão fábulas (μυθολόγους...θείας φήμης) apoiadas nos oráculos divinos, obedecendo às mesmas regras sobre os mesmos sentimentos morais²⁸⁹.

O Ateniense prossegue descrevendo a atuação dos coros através de “canções mágicas na alma tenra das crianças, repetindo as belas máximas que foram expostas e

²⁸⁶ *Leis*, II, 663e-664a. Não seria esta a fórmula de como nasce a ideologia, na linguagem pré-marxista? Cf. o verbete Ideologia, pp. 584-597. in: BOBBIO, N. MATTEUCI, N. PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Tradução Carmen C. Varriale ... [et al.]; 8 ed.; Brasília/DF: Unb, 1995. 2 v.

²⁸⁷ *Ibidem*. II, 664b.

²⁸⁸ *Ibidem*. II, 664c.

²⁸⁹ *Ibidem*. II, 664d5.

outras que serão formuladas²⁹⁰ com o propósito de repetir que “para os deuses a vida mais agradável é também a mais justa²⁹¹. E resume a função primordial dos coros:

Que todos os membros da comunidade, adultos ou crianças, cidadãos livres ou escravos, homens ou mulheres, a cidade em peso repita para toda a cidade (καὶ ὅλη τῆ πόλει ὅλην τὴν πόλιν αὐτὴν αὐτὴ ἐπόδουσαν μὴ παύεσθαι ποτε ταῦτα ἃ διεληλύθαμεν), falando para si mesma, sem parar, as máximas a que me referi, com todas as variações imagináveis, de forma que os cantores como que fiquem saturados de hinos e de prazer²⁹².

Essa atribuição fica a cargo do coro de Dioniso formado por anciões²⁹³, que são considerados a “porção melhor dos cidadãos, que, pela idade e sabedoria, é a mais indicada para persuadir²⁹⁴. Esse conselho de magistrados será designado por lei como guarda e conservação da *pólis*, porque participe de toda a educação preconizada²⁹⁵. É chamado de Conselho Noturno (ἀρχόντων νυκτερινὸν σύλλογον)²⁹⁶ e será composto da seguinte forma: primeiro pelos sacerdotes (τῶν ἱερέων) que obtiverem recompensas e distinção; pelos dez mais idosos guardas da lei (νομοφυλάκων), os Diretores da Educação (παιδείας πάσης ἐπιμελητῆς) atuais e anteriores; os “embaixadores” que viveram observando outros países. Esses arcontes ou magistrados serão acompanhados por um membro que será um jovem promissor entre trinta e quarenta anos. Suas ocupações²⁹⁷ são definidas e sua meta maior será a permanente vigilância. Diariamente se reunirão entre o crepúsculo e a manhãzinha com o sol surgindo, pois

²⁹⁰ *Leis*, II, 664e.

²⁹¹ *Ibidem*. II, 664b.

²⁹² *Ibidem*. II, 665c3-5.

²⁹³ Nesse sentido, vale conferir o artigo de Anne Larivée que faz uma interessante discussão de aspectos entre os livros II e XII das *Leis* comprovando que o coro dos velhos ou de Dioniso é o mesmo que do Conselho Noturno, o que concordamos plenamente; in: LARIVÉE, Annie. *Du vin pour le Collège de veille? Mise em lumière d'un lien occulté entre le Choeur de Dionisos e le νυκτερινος συλλογος dans LOIS de Platon*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003.

²⁹⁴ *Leis*, II, 665d.

²⁹⁵ *Ibidem*. XII, 968a-b.

²⁹⁶ *Ibidem*. XII, 951a-952a. Cf. também G. R. Morrow, “*Cap. IX- The Nocturnal Council*”; pp. 500-515. *Op. Cit.*

²⁹⁷ *Ibidem*. XII, 951c-d-961a.

tudo depende da custódia da lei e de seu sistema educativo que é a parte mais vital de todas as funções da lei, está no coração de toda a obra, como observa Guthrie²⁹⁸.

Concordamos com M. Detienne quando descreve a meta de Platão nas *Leis*:

O mais suave murmúrio, o menor ‘diz-que-diz’ podem transformar-se em uma dessas histórias ‘que não cessamos de repetir e que obtém o assentimento de todos’. Como se uma das propriedades mais fundamentais do país da mitologia determinasse que lá todo rumor se metamorfoseasse em ‘mito’ pelo efeito misterioso da repetição. Quando o ouvir-dizer se insinua tão francamente numa mitologia habitada pelas vozes mais anônimas, é a própria noção de cultura que muda o sentido²⁹⁹.

Qual é o fundamento dos coros enquanto instrumentos educativos, ou melhor, o que pressupõe sua viabilidade política? Pensamos que a viabilidade dos coros é possível através da teoria da *mimesis* elaborada por Platão. Essa teoria da imitação³⁰⁰ aparece na *República* e em outros diálogos³⁰¹ como *Crátilo*, *Sofista* e *Timeu*.

Interessa-nos especificamente o que Platão diz no *Crátilo* acerca do *nomothéta*: “...nem todos os homens têm capacidade para impor nomes, mas apenas o fazedor de nomes, e esse, ao que tudo indica, é o legislador, de todos os artistas o mais raro”³⁰²; e que as palavras, a linguagem é imitação das coisas, através da música, da pintura³⁰³. Nesse sentido, pensamos que Platão retoma sua teoria da *mimesis* nas *Leis*, para demonstrar, por um lado, que o legislador cria os melhores *nomoi* sempre voltado para a justiça, e por outro lado, como sua autoridade efetiva a aplicação dos *nomoi* na produção dos coros e seus efeitos na comunidade. O filósofo parte da seguinte

²⁹⁸ Guthrie, p. 399. *Op. Cit.*

²⁹⁹ Cf. M. DETIENNE, op. cit., 1992, p. 166. O intérprete cita trecho das *Leis*, IV, 719c1.

³⁰⁰ Podemos encontrar na *República*, *Crátilo*, *Sofista* e *Timeu*. Existe vasta literatura sobre a teoria da *mimesis*, mas não será aprofundada aqui. Um artigo inspirador Gazolla, R. *Platón y la censura a los poetas em La República: algunas reflexiones acerca de la técnica*. Jornadas de Filosofia de Córdoba, pp. 01-08, Córdoba/Argentina, 1999.

³⁰¹ Cf. algumas ocorrências: *República*, III, 393d, V, X, 598b, 604e, 606d, 607c; *Crátilo*, 423c, 424b; *Sofista*, 265b, 267a; *Timeu*, 39e, 80b; *Filebo*, 62c; *Leis*, II, 668b, IV, 706b, 719c, VII, 816a, 817b, VIII, 836e,

³⁰² PLATÃO. *Crátilo*, 388e-389a. Tradução direta do grego Carlos Alberto Nunes, coordenação Benedito Nunes. 3 ed., revisada. Belém: UFPA, 2001. (*Platão Diálogos*).

³⁰³ *Crátilo*, 423b-424a.

consideração: o que é agradável ocorre por causa de sua essência, da sua retidão e por sua utilidade, por isso os alimentos que agradam ao comer e beber, chamamos de prazer, mas o que é necessário e útil é particularmente sua qualidade de ser saudável³⁰⁴. Então, ao questionar sobre as artes da imitação (τέχναι εἰκαστικαί) que produzem coisas semelhantes tem-se prazer.³⁰⁵ Considerando que ao confeccionar essas coisas semelhantes se tem prazer pois é agradável, porém a retidão “das obras consiste na perfeita semelhança com o objeto imitado, tanto com relação à quantidade como com relação à qualidade, não ao prazer”³⁰⁶. Assim, o prazer não pode comportar em seu critério a utilidade, nem verdade nem semelhança, esse é o prazer, brinquedo que não produz bem ou mal³⁰⁷.

Toda essa explicação sobre o que agrada a alma, a partir do essencial, do reto e da utilidade, enquanto alimento útil à saúde e ao conhecimento, é para afirmar “que nenhuma imitação ou relação de igualdade pode ser julgada segundo o prazer ou a opinião mal fundada”³⁰⁸, posto que a igualdade e a proporção não são formadas a partir da opinião nem tão pouco pelo prazer, mas pela verdade³⁰⁹. Assim, Platão aplica plenamente sua teoria da *mimesis* nas *Leis*, ao considerar que para os poetas, atores e espectadores, “com relação à arte da música, todo o mundo convirá em que suas criações são imitação e representação”³¹⁰. O Ateniense busca a “imitação correta [que] é a que reproduz com fidelidade a grandeza e a qualidade de algum objeto”³¹¹, para garantir aos anciões, supremos juizes que são, o critério para que possam julgar a arte

³⁰⁴ *Leis*, II, 667b-c.

³⁰⁵ *Ibidem.* II, 667c-d.

³⁰⁶ *Ibidem.*, II, 667d.

³⁰⁷ *Ibidem.* II, 667e.

³⁰⁸ *Idem.*

³⁰⁹ *Ibidem.* II, 668a.

³¹⁰ *Ibidem.*, II, 668b-c.

³¹¹ *Ibidem.* II, 668b.

musical enquanto arte imitativa por excelência, a partir de três aspectos: a) julgamento, b) técnica para imitar e c) valor estético e moral:

Nesse caso, para emitir um julgamento são a respeito da cada imagem, ou seja na pintura ou na música ou em qualquer outro gênero de arte, será preciso conhecer estas três coisas: primeiro, o que seja objeto imitado; depois, se for reproduzido certo, e, em terceiro lugar, se a imitação está bem-feita, quer tenha sido alcançada por meio da palavra, quer de melodias, quer de ritmo³¹².

Portanto, “a natureza do modelo, depois a maneira correta de imitá-lo e enfim seu valor ou utilidade”³¹³. O Ateniense rememora o que deve ser feito sobre música e canto: “Dava-se precisamente o mesmo nome de leis, ou *nómos*, a uma outra espécie de ditirambo, com a designação genérica de citarédica. Uma vez fixados todos esses cantos, não era permitido empregar uma espécie no lugar do outro. (...) hinos, sob a forma de preces dirigidas aos deuses”³¹⁴, oposto a esses: treno, peãs e ditirambos que celebravam o nascimento de Dioniso. Platão tenciona pôr em relevo essa coincidência entre lei e *nómos*, que se pode conferir em *Leis*, 722e e 799e. Os trenos, cantos de lamentação ou de duelo, opõem-se aos hinos, peãs e ditirambos, que são consagrados a Apolo e Dioniso³¹⁵.

Conferimos as principais prescrições³¹⁶ nas *Leis* e seu papel de regulamentação da produção artística em geral da *pólis*: A escolha do modelo, a partir do Egito com suas “leis perfeitas e constituição modelar”³¹⁷. Quanto ao ensino a ser dado pelos poetas, deve ser obrigados a apresentar em ritmo e harmonia de suas canções³¹⁸. Os

³¹² *Leis*, II, 669a-b.

³¹³ *Ibidem.* II, 669a.

³¹⁴ *Ibidem.* III, 700b.

³¹⁵ Observação feita por Pabon na nota 22, p. 126. *Las Leyes, Op. Cit.*

³¹⁶ Cf. Vanhoutte, op. cit., 1954, “Cap. III – *L’imitation Législative: son Fondement Moral*”. pp. 134-149.

³¹⁷ *Leis*, II, 656c-657b.

³¹⁸ *Ibidem.* II, 660e-663b.

coros e a música mágica e uníssona na alma persuadindo toda a *pólis*.³¹⁹ O coro de Dioniso ou dos anciãos deve ter um conhecimento maior do que o público e dos próprios compositores, para que seja possível exercer vigilância³²⁰. O legislador deve procurar um artifício para interditar as inovações, para que as almas se sintam tomadas de respeito e temor (σέβεται καὶ φοβείται πᾶσα ἡ ψυχὴ)³²¹. A música somente sobre bons augúrios e felicidade; o canto será em forma de orações para as divindades; e as composições poéticas só com o consentimento dos magistrados³²². Haverá a intervenção do legislador e do guardião da lei em matéria de dança para que se volte a praticar alguma modalidade de dança guerreira³²³. Uma vez por mês haverá combates festivos, dos quais a família inteira participará, oportunidade para a distribuição de crítica ou elogios. Referindo-se aos cânticos para esses festejos, diz: “Só serão aprovados os poemas consagrados e reservados aos deuses”³²⁴. E por fim, a regulamentação da literatura cômica pelo arconte da Educação³²⁵.

As características que compõem o megaconhecimento dos anciões de Dioniso sobre a arte das música só são complementadas no último livro³²⁶ das *Leis*, com a arte dialética na qual todos devem ser educados. O exímio artesão e o guarda da lei (ἄρκον δημιουργόν τε καὶ φύλακκα), esses guardiões da divina *pólis* (θείας πολιτείας), devem ser também dialéticos, como diz o Ateniense: “deverão ser capazes não apenas de dirigir o olhar para o múltiplo, como também esforçar-se para alcançar o uno e, depois de

³¹⁹ *Leis*, II, 664b.

³²⁰ *Ibidem*. II, 670d-671a.

³²¹ *Ibidem*. VII, 798b- 800b.

³²² *Ibidem*. VII, 800b-802e.

³²³ *Ibidem*. VII, 816c-817e.

³²⁴ *Ibidem*. VIII, 829c-e.

³²⁵ *Ibidem*. XI, 935d-936b.

³²⁶ *Ibidem*. XII, 961a-969d.

conhecê-lo, considerar o todo numa visão de conjunto”³²⁷. Considerações semelhantes ao *Fedro* e ao *Político*.

Quanto ao desempenho dos coros, diz o Ateniense, “só enunciará a estrita verdade e conseguiremos persuadir mais facilmente a quem importar convencer, do que se recorrêssemos a argumentos diferentes”³²⁸. Eis o resultado da atuação ou *práxis* dos coros para o bem maior da *pólis*. Parece até que Platão esqueceu que a “estrita verdade” dos coros é para semear dentes de dragão ou mentiras úteis. O que é mesmo a verdade em Platão? Sobre qual verdade fala Platão? É possível dizer o falso? O âmbito do contraditório, essa questão, no que se refere à mentira útil em *República* e *Leis*, parece ambígua em Platão. Será a mesma questão que dá lugar e onde se esconde o não-ser do sofista? Afirmar sua existência é necessário, pelo menos no discurso³²⁹, ou por outro lado, afirmar sua contrariedade. Não me arvore na tentativa de ensaiar aqui uma resposta, deixo para os mais competentes. Todavia, só através da nobre e útil mentira de Platão é possível “levar os jovens para a virtude, com a magia dos belos cantos”³³⁰, e sua teoria da *mímesis* é parte fundamental para efetivar o artifício da mentira nas *Leis*.

Com isso reiteramos nossa leitura de que Platão une lei e religião com o propósito político para a melhor governança.

³²⁷ *Leis*, XII, 965b

³²⁸ *Ibidem*. II, 664c.

³²⁹ Cf. PLATÃO. *Sofista*, 260a ss. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2 ed., São Paulo: Abril Cultura, 1983. (*Os Pensadores*).

³³⁰ *Leis*, II, 670e.

TERCEIRA PARTE - O HOMEM MARIONETE DA *PHÝSIS*

É difícil combater com cólera; pois o que ela quiser, compra-o pelo preço da alma

(θυμῶ μάχεσθαι χαλεπόν· ὁ γὰρ ἂν θέλη ψυχῆς ὠνεῖται)³³¹

³³¹ Heráclito de Éfeso, frag. 85, op. cit., p. 213.

3.1 – Relações Conforme à *Phýsis*

A reflexão sobre a *areté* que principiou com o exame da coragem (*ἀνδρείον*), que aparece a partir dos poetas, tem continuidade, inclusive com a revisão de seus ensinamentos. O Ateniense questiona se as *aretai* coragem (*ἀνδρείον*) e temperança (*σωφροσύνης*) são cultivadas nos demais regimes (*ταῖς πολιτείαις*) em tempos de guerra e em quais instituições, ou se é ao acaso que surgem³³².

Para o espartano Megilo, falar sobre o cultivo da coragem e da temperança em tempos de guerra é difícil, mas aponta duas instituições supondo que foram “concebidas para o cultivo de ambas as virtudes”³³³: as refeições em comum (*συσσίτια*) e os exercícios ginásticos (*γυμνάσια*). O Ateniense concorda com o cretense, pois de fato, tanto na prática como na teoria, as constituições sofrem objeções e se assemelham às dietas médicas, que variam de acordo com o corpo³³⁴. Porém, faz uma crítica hostil às duas instituições, observando as desvantagens de ambas: a *sissítia* porque propicia as sedições ou *stásis*; e a *gmnásia* porque provoca a corrupção dos prazeres do amor, “especialmente os exercícios físicos”³³⁵.

O que consideramos de maior relevância em sua crítica é o que ele apresenta como desvantagem nos exercícios físicos, isto é, “essas instituições vetustas (*παλαι ὄν νόμιμον δοκεῖ τοῦτο τὸ ἐπιτήδευμα*) parece terem contribuído para perverter (*διεφθορκέναι*) o uso natural dos prazeres do amor (*καὶ τὰς κατὰ φύσιν περὶ τὰ ἀφροδίσια ἡδονας*), tanto entre os homens como entre os animais (*οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θηρίων διεφθορκέναι*).”³³⁶. Essa questão também desvela o que consideramos ser o núcleo da reflexão sobre o prazer e dor nas *Leis* de Platão: os prazeres amorosos

³³² *Leis*, I, 636a.

³³³ *Ibidem*. I, 636a.

³³⁴ *Idem*.

³³⁵ *Ibidem*. I, 636c.

ou as relações sexuais, como duas fontes abertas pela natureza. Trata-se de um dos fundamentos que demonstram que o homem deve ser marionete da *phýsis*; como é, também, a principal lei que institui a razão pela qual o homem deve se submeter à natureza (*phýsis*).

Platão, com essa “suspeita” que associa a prática dos exercícios físicos à perversão sexual, postula um axioma (ἀξίωμα) sobre a sexualidade com força de lei. Diz o filósofo *nomothéta*:

(...) é preciso ter sempre presente que semelhante prazer é, por natureza, inseparável da união dos sexos masculino e feminino, com a finalidade da procriação, ao passo que é contra a natureza a união de homem com homem ou de mulher com mulher, e que semelhante abuso é fruto do desregramento dos sentidos³³⁷.

Nessa perspectiva, serão conforme a natureza (κατὰ φύσιν) os relacionamentos entre homem e mulher que só acontecerão para a procriação; já as outras expressões amorosas entre seres do mesmo sexo, e especialmente a pederastia³³⁸, serão contra a natureza (παρὰ φύσιν) e, portanto, imperiosamente extintas na colônia que fundarão.

Enfrentaremos a questão a partir das duas críticas: 1) às refeições em comum, (συσσίτιαι) por propiciarem as sedições (στάσις), como ocorreu entre os milésios, beócios e túrios; e 2) aos exercícios físicos (γυμνάσιαι) estabelecidos pelas antigas leis (πάλαι ὄν νομον), que parecem ter corrompido (δοκεῖ τοῦτο τὸ ἐπιτήδευμα διεφθαρκεῖναι) os prazeres afrodisíacos que se dão por natureza, não só entre os homens como também entre os animais (καὶ τὰς κατὰ φύσιν περὶ τὰ ἀφροδίσια ἡδονὰς οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θηρίων διεφθαρκεῖναι)³³⁹.

³³⁶ *Leis*, I, 636b5-8. (παλαι ὄν νόμινον δοκεῖ τοῦτο τὸ ἐπιτήδευμα καὶ τὰς κατὰ φύσιν περὶ τὰ ἀφροδίσια ἡδονὰς οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θηρίων διεφθαρκεῖναι).

³³⁷ *Ibidem*. I, 636c.

³³⁸ Herdamos de Platão o desprezo pela prática da pederastia.

³³⁹ *Leis*, I, 636b5-6.

Consideramos essa suposição do Ateniense axiomática, posto que ele não explica, nas *Leis*, o porquê dos exercícios físicos perverterem (διεφθορκέναι) os prazeres (ἡδονὰς) tanto no homem como no animal; nem o porquê das *póleis* serem culpadas por cultivarem tal instituição. Ora, o Ateniense deveria, então, extinguir os Ginásios e as Palestras (παλαίστρα)³⁴⁰ da cidade, onde aconteciam os exercícios físicos; mas não é isso que fará, ao contrário, serão duas instituições estratégicas na colônia que fundarão em breve³⁴¹. Por outro lado, se os prazeres se dão por natureza tanto nos homens quanto nos animais³⁴², ou seja, os prazeres do amor já estão no homem, entranhados nele, como então a prática dos exercícios físicos pode gerar sedição e perversão sexual? Porém, vale lembrar a observação de C. Calame³⁴³ quanto aos registros dessas práticas que Platão critica: “...a iconografia do fim da época arcaica e depois da época clássica que serve de decoração nos pátios, com desenhos marcantes das cenas de amor de *homophilia* no ginásio como o segundo espaço, depois dos banquetes.”³⁴⁴

Trata-se, portanto, de um novo ângulo de “luta contra os prazeres”, como observa Des Places³⁴⁵, isto é, contra os prazeres afrodisíacos. Ângulo agora fora do habitual e do natural e seus limites, como já registrara Platão nos diálogos *Lísis*, *Banquete* e *Fedro*.

Conforme o estudo de L. Robin³⁴⁶, existe uma teoria platônica do Amor nesses diálogos. Para o intérprete, a análise interna do diálogo *Banquete* mostra que sua

³⁴⁰ παλαίστρα - palestra, arena, lugar para exercícios ginásticos. Palaistra – significa “escola de lutas”, nas cidades gregas, lugar onde os meninos recebiam instrução em luta e ginástica. Cf. Harvey, *Dic. Oxford...*, op. cit. p. 376.

³⁴¹ Sob a responsabilidade de Clíniás fundarão uma colônia em Creta, a partir de *Leis*, III, 702c.

³⁴² *Leis*, I, 636b5-6.

³⁴³ Cf. Cap. IV - *Eros masculin: a pólis, Homophilie et activités gymniques*. pp. 101-121 in: CALAME, Claude. *L'Éros dans la Grèce Antique*. Paris: Belin, 1996.

³⁴⁴ idem, p. 115. Versão própria.

³⁴⁵ Cf. nota 1 de sua tradução, p. 29, in: *Les Lois I*. Paris: Les Belles Lettres, 1951. (*Oeuvres Complètes*).

³⁴⁶ Idem, cf. Chapitre I - “*Exposition de la théorie de l'Amour d'après de Lysis, le Banquet et le Phèdre*”. pp. 3-43.

reflexão é uma continuação do diálogo *Lísias*; enquanto a reflexão do diálogo *Fedro* é um aprofundamento do *Banquete*.³⁴⁷ Para Robin, Platão não parece pretender pedir continência sexual completa, mas somente que a atividade sexual se dê no limite das necessidades naturais. Porém, nas *Leis*, condena a pederastia e restringe o amor ao objetivo próprio da procriação, pois o desejo de eternidade é a base da geração física, que por princípio, fixa ao mesmo tempo os limites, como também a razão profunda do amor filosófico, o estado de verdade absoluta e do ser absoluto³⁴⁸.

Robin³⁴⁹ conclui seu estudo afirmando que o objeto último do Amor para Platão é a contemplação da Idéia e refletindo sobre a relação que a faz nascer nela mesma; essa contemplação por sua vez, remete à da Idéia do Belo, pois temos os horizontes abertos para o entendimento e manifestação dessa Idéia do Belo e da Idéia do Bem. A lembrança de que apreendemos pelo Amor possibilita-nos uma visão de Beleza absoluta e a reminiscência da vida da Alma entre as Idéias. Ressalta que “...o Amor é essencialmente para Platão um método moral e intelectual, onde se unificam a potência motriz e a potência cognitiva de nossa alma, e que exprime o poder da ordem e da medida sobre as coisas que, por natureza, são desordenadas”³⁵⁰.

Vejamos como Platão aborda a questão do amor nas *Leis*.

O Atenense conclama os companheiros dizendo que quer se leve a sério (σπουδάζοντα) ou na brincadeira (παίζοντα), o fato de os machos e as fêmeas se unirem para procriar parece (δοκεῖ) algo a favor da *phýsis*³⁵¹. Ressalta que “Todos acusam os

³⁴⁷ Ibidem. p. 43.

³⁴⁸ Ibidem. p. 160-61. Robin aponta as passagens das *Leis*, I, 636a-d; VIII, 835d, 842a.

³⁴⁹ ROBIN, Léon. *La Théorie Platonicienne de L'Amour*. Préface de Pierre-Maxime Schuhl. 3 édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1964. (*Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*).

³⁵⁰ Ibidem. p. 189. Versão própria.

³⁵¹ *Leis*, I, 636 c7-9.

cretenses de terem inventado a fábula de Ganimedes³⁵². Convencidos de que suas leis provinham de Zeus, atribuíram-lhe essa história, para, a exemplo da divindade, entregar-se a tal prática”³⁵³.

O estrangeiro de Atenas é enfático ao pedir para deixar o mito de lado, pois não importa o mito para justificar essa instituição. E apresenta outro significativo postulado: “Quando os homens se põem a especular sobre leis, todo seu estudo deve girar em torno do prazer (ἡδονή) e da dor (λύπη), tanto em relação aos costumes públicos como aos particulares. São duas fontes abertas pela natureza”³⁵⁴.

Ora, parece mesmo uma brincadeira (παίζοντα) um ateniense confundir trechos de Homero³⁵⁵, mudando a autoria do Canto XX, versos 232-235 da *Iliada*, que narram o mito de Ganimedes e Zeus, atribuindo-o aos cretenses, que nem tinham o hábito de lê-lo, como demonstra Clíniás, dizendo que Homero é gracioso (χαρίεις), mas que conhece poucas coisas dele: “Nós, cretenses, não dedicamos muito tempo à leitura de poetas estrangeiros”³⁵⁶.

É uma brincadeira que causa estranheza, mas, como veremos, faz parte de um propósito político-moral de Platão, pois ao desqualificar a fábula de Ganimedes, seu caráter sacro é retirado como também sua aceitação natural. De certa maneira, ele se antecipa e ensina os medievais do Santo Ofício a “indexar”³⁵⁷, pois subtraindo a influência religiosa do mito de Ganimedes e transformando-o numa perversão sexual,

³⁵² Mito de Ganimedes – na mitologia Grega era filho de Tros, levado para o Olimpo pelos deuses (*Iliada*, XX, 234-5), ou segundo autores posteriores pela águia de Zeus ou pelo o próprio Zeus, por causa de sua beleza, para ser o escanção de Zeus. P. Harvey, Dic. Oxford... p. 245. Op. cit.

³⁵³ *Leis*, I, 636c-d.

³⁵⁴ *Ibidem*. I, 636d4.

³⁵⁵ HOMERO. op. cit., 2001, Canto XX, versos 232-5.

³⁵⁶ *Leis*, III, 680c. Esse mesmo Canto é repetido em 681e a partir do verso 215-240 onde Homero narra o começo da progênie de Enéias. Nestas passagens Homero é chamado para testemunhar, uma vez que, pertence a uma divina geração de poetas de como ocorreu a terceira forma de governo, a Dardânia (*Leis*, III, 681a-d).

³⁵⁷ Como sugere Robledo, ao elencar as influências das *Leis* na posteridade. *Op. Cit.* p. 608. Cf. XIX. *El Estado de las Leyes*. pp. 585-619.

aos olhos da opinião pública não restará outra coisa a fazer senão fadá-lo à proibição. É laicizado às avessas, não para ser para todos, mas para ser excluído por todos.

Antes de demonstrarmos como Platão organiza a mais completa censura³⁵⁸ das relações amorosas, registramos outro importante questionamento do Ateniense sobre quais as instituições das *póleis* dos companheiros “que permitem provar dos prazeres; em vez de fugir deles”³⁵⁹, à semelhança ao que fazem com a dor, em instituição conhecida em toda a Hélade como a mais rigorosa educação militar.

Com esse questionamento sobre o exercício do prazer, Platão enlaça o postulado do prazer (ἡδονή) e da dor (λύπη) oferecendo o fio condutor que conduzirá o *nomothéta* na busca de saber qual o lugar de uma conduta razoável para o cidadão da *pólis* a ser fundada, enquanto busca “domar” esses conselheiros insensatos. Para explicar essa questão é preciso imaginar um boneco nas mãos dos deuses³⁶⁰, conforme demonstramos na segunda parte de nossa investigação.

Ora, o prazer e a dor são as fontes abertas pela natureza³⁶¹, enquanto abertas são temíveis e é mister limitá-las, continua o velho Ateniense com a “chave” da fonte e como quem profetiza o seu controle: “É feliz quem se utiliza da fonte certa, quando e quanto convém, o que é válido não apenas para a cidade e os indivíduos como para os seres vivos em universal. Quem procede sem discernimento e oportunidade, viverá de maneira contrária à do homem feliz”³⁶².

Cabe perguntar: qual a leitura de Platão sobre a *phýsis* para pensar os relacionamentos somente para a procriação? Pensamos que é preciso palmilhar outros diálogos e fazer uma breve digressão para compreendermos o olhar de Platão sobre a

³⁵⁸ Defendemos que nas *Leis* a censura é mais acentuada que na *República*, sobre essa questão Cf. NETTO, F. B. Souza. *O Problema da Censura no Pensamento Político de Platão*. Campinas, SP, 1990. 337 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas. 2v.

³⁵⁹ *Leis*, I, 634a-b.

³⁶⁰ *Ibidem*. I, 644c.

³⁶¹ *Ibidem*. I, 636d.

³⁶² *Ibidem*. I, 636d-e.

natureza amorosa; e demonstrarmos como, nas *Leis*, o filósofo *nomothéta* é axiomático e pragmático quanto ao modelo da *phýsis*.

3.1.1 – *Timéu*: o *émpsykon*

Nessa perspectiva, o *Timéu* parece-nos ser o diálogo que esclarece melhor a questão ao tratar da natureza do cosmo, de sua gênese até a natureza do homem (κόσμου γενέσεις - ἀνθρώπων φύσιν)³⁶³. Depois de produzir a Alma do mundo, o demiurgo do universo, com os restos da mistura da alma cósmica, em uns graus abaixo da pureza original, distribuiu em almas e entregou-as aos astros³⁶⁴, mostrando-lhes o cosmo e as leis do destino, a saber: “...que a primeira geração (γένεσις) teria uma única ordenação para todas, a fim de que nenhuma fosse diminuída por ela”³⁶⁵; e que seria a mais piedosa entre todos os animais. Como a natureza humana era dupla (διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀντροπρωίνης φύσεως), ou seja, composta de macho e fêmea, a mais forte dessas espécies foi denominada de macho. Ao ser implantada nos corpos, cada espécie tomaria sua forma; entretanto, ambas seriam dotadas igualmente de: 1) sensações (αἴσθησις) e suas afecções violentas; e 2) o desejo amoroso (ἔρωτα), que mistura prazer e dor, temor, cólera e todas as emoções contrárias entre si.

Nessa descrição que compõe a natureza humana, há uma hierarquia cíclica de renascimentos que têm como critério as ações justas e injustas desses seres de natureza dupla (διπλῆς...φύσεως). Se esses seres dominassem as sensações e suas afecções, o

³⁶³ *Timéu*, 27a. Grego cotejado na ed. Italiana *Tutte le Opere*, para toda as citações do *Timéu*.

³⁶⁴ PLATÃO. *Timéu*, 41a-42a. Tradução direta do grego Carlos Alberto Nunes, coordenação Benedito Nunes. 3 ed. revisada. Belém: UFPA, 2001. (*Platão Diálogos*).

³⁶⁵ PLATÃO. *Timéu*. Tradução de Maria José Figueiredo e introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (*Pensamento e Filosofia*). A opção de citar a tradução portuguesa se dá porque a tradutora parte da edição de A. Rivaud, Les Belles Lettres, 1925, e coteja permanentemente as edições R. G. Bary, Cambridge, 1981 e L. Brisson, GF-Flamarion, 1992; como também é a tradução que mais aproxima-se do estudo desse trecho em grego que fizemos do *Timéu* junto com o prof. H. Murachco, e será retomado na terceira parte de nossa tese para argumentar sobre o lugar da mulher nas *Leis*.

desejo amoroso e suas misturadas emoções, ou seja, se vivessem de forma boa e justa, conseguiriam como prêmio, ao morrer, retornar³⁶⁶ à feliz morada de seu astro. No caso contrário, se levassem uma vida má e injusta, seriam punidos com uma nova geração ou renascimento.

Pensamos que a ordem da hierarquia cíclica de gerações ou renascimentos no *Timeu* é distribuída da seguinte forma: como os seres são de dupla natureza (διπλῆς... φύσεως), portanto, há dois modos de nascer – macho ou fêmea –, que pela ordem, o macho foi designado como o primeiro nesta hierarquia de geração; na segunda geração seria a fêmea; na terceira geração seria um animal e na quarta geração seria um ser inanimado. Platão, no final do *Timeu*, ainda esclarece que dentre os que nascerem como homem (ἀνδρῶν) e forem covardes e injustos, retornarão na segunda geração como mulher³⁶⁷. E foi por causa desses dois primeiros níveis de gerações ou renascimentos, em que a dupla *phýsis* humana na origem é distinta e oposta, que os deuses geraram “o desejo amoroso de união e constituíram um ser vivo provido de alma (ἔμψυχον)”³⁶⁸ nos homens e nas mulheres.

Assim, chegamos no ponto que esclarece nossa questão acerca das relações conforme a *phýsis* em Platão, pois ao mesmo tempo em que se cria o ciclo de gerações ou de renascimentos causados pelas ações injustas, inicia-se o giro do ciclo e as divindades geram, tanto no homem como na mulher, “o desejo amoroso de união”, ou seja, o desejo sexual com o objetivo de procriar, posto que já existia o desejo sexual antes, é bom repetir, pois, ao pôr as almas nos corpos, elas foram igualmente dotadas de sensações (αἴσθησις) e do desejo amoroso (ἔρωτα).

Para falar desses seres de natureza dupla (διπλῆς ... φύσεως), que são portanto, masculino e feminino, Platão hierarquiza a ordem de nascimentos denominando como

³⁶⁶ Essa premiação ou ordem dos castigos é mais detalhada no *Fedro*, na *República X* e nas *Leis*.

³⁶⁷ *Timeu*, 90e-92b.

³⁶⁸ *Ibidem*. 91a.

primeiro o masculino, segundo o feminino, terceiro o animal e quarto o mineral e vegetal. Interpretar essa questão na perspectiva de uma hierarquia faz-nos lembrar Robinson³⁶⁹, que percebe como “idéia extraordinária” o fato de Platão, no *Timeu*, através do demiurgo, ter criado “as alma humanas como iguais”. A partir daí pensamos que há um pequeno equívoco em sua interpretação, apesar de partir da igualdade das almas com dupla natureza. O intérprete vê na primeira denominação de nascimento que é masculina, mas que não tem sexo, ele chama de “homem psicológico”. Como se *psyché* determinasse a sexualidade, e caso isso acontecesse, talvez um melhor apelido fosse “anjo” e não “homem” como ele chama. O que significa “homem psicológico”? Não sabemos, mas mesmo que fosse “anjo”, também os anjos não geram, e sem a geração não há ciclo de vidas. Platão, quase no final do *Timeu*, vai dizer sobre a origem das mulheres, do sexo feminino e que só as fêmeas procriam³⁷⁰. Então, como esses homens sem órgãos sexuais vivem, e ao morrerem, se viveram na imoralidade, retornam numa segunda vida como mulher, e se viveram na estupidez retornam como animais?

Ora, se as almas masculinas como diz Robinson, encarnam como homens sem órgão sexual, como podem gerar? E quanto à dupla natureza, que corresponde a macho e fêmea? Quando nasce em forma de animal, já é um terceira alma ou elemento, extrapolando assim a análise dessa dupla *phýsis*?

Todavia, o destaque é para o que vem depois, a semente “provida de alma (ἔμψυχον), que respira um apetite vital (...) o desejo amoroso da descendência”³⁷¹. O homem tem o desejo de descendência, e a mulher “é como um ser vivo que tem

³⁶⁹ ROBINSON, T. M. *Platão: sobre alma, corpo, sexo e gênero*. Tradução de Bruno Conte. *Revista HYPNOS*, São Paulo, ano 9, n. 12, p. 95-96, 1 sem. 2004. P. 98. Cf. também ROBINSON, T. M. *Diferença de Gênero e Teoria Política em Platão*. in: *Ética e Política no Mundo Antigo*. (org.) BENOIT, H. FUNARI, P. P. Abreu. _ Campinas/SP: Unicamp, IFCH, 2001. pp. 265-274. (*Col. Idéias*, 3). p. 267-270.

³⁷⁰ *Timeu*, 91b-d.

³⁷¹ *Ibidem*. 91b.

dentro de si o apetite da procriação”³⁷². Essa é a visão que Platão registra no *Timeu* sobre a natureza humana (ἄνθρωπων φύσιν), no que tange às relações amorosas para a procriação, considerando que é através da procriação que o giro das gerações dos renascimentos torna-se possível. O justo e o injusto, as sensações e suas afecções violentas, o amor, o prazer e a dor, com suas misturas contrárias, vieram junto com as gerações dos seres humanos, e, por conseguinte, criou-se também o mal³⁷³. Entretanto, o ciclo de gerações somente se inicia quando os deuses geram nos homens e nas mulheres o *émpsykon* ou desejo amoroso da descendência ou procriação, pois só com o ser gerado do *émpsykon* é que se completa a geração dos seres vivos³⁷⁴.

Por isso entendemos que é uma questão de hierarquia, tanto que Platão diz que os animais mais ferozes da terra provêm dos homens que nunca se ocuparam com a filosofia³⁷⁵. Essa, a hierarquia de gerações no *Timeu*: 1º) Homem, 2º) Mulher e 3º) Animal, 4º) Inanimado; no *Fedro* essa hierarquia é bem mais longa, e se não for observada deturpa-se inclusive o pensamento de Platão, que foi o primeiro a pensar a mulher como “metade da cidade”, mesmo considerando que a misoginia era natural entre os gregos. Desde a *República* que Platão sugere e demonstra essa igualdade quanto à natureza e propõe a mesma educação para ambos os sexos³⁷⁶.

O que a *phýsis* tem que faz do homem uma marionete? Um argumento filosófico a partir do *Timeu* seria a necessidade de que se perpetue o movimento cíclico do cosmos. Todavia, nas *Leis*, parece ser mais uma necessidade ético-política universal. Dessa forma, o axioma κατὰ φύσιν estabelecido nas *Leis* é um postulado que se opõe ao que diz o próprio Platão em outros diálogos sobre a diversidade da natureza humana quanto às relações amorosas, como por exemplo *Lísis*, *Fedro* e o *Banquete*, em

³⁷² Ibidem. 91c.

³⁷³ Acenamos aqui a possibilidade da origem do mal, questão complexa que Platão retoma em *Leis*, X. Todavia não pretendemos tratá-la neste trabalho.

³⁷⁴ *Timeu*, 91d.

³⁷⁵ Ibidem. 91e.

especial, em que são vários os discursos sobre essa diversidade da natureza amorosa, com exceção do discurso de Diotima, como veremos adiante.

Antes, porém, convém alargar a questão do prazer e dor na obra platônica, para mostrarmos que Platão permanece com a mesma postura, ou seja, de chamar a atenção para os cuidados que se deve ter com essas afecções da alma.

3.1.2 – *Filebo*: O “Homem Concha”

Começamos com o diálogo *Filebo*, dedicado a essa discussão. Atentemos somente para algumas conclusões deste complexo diálogo que é o *Filebo*. A tese defendida por Filebo é julgar a vida de prazer como o bem (*ἡδονὴν εἶναι τὰγαθόν*)³⁷⁷, ou seja, a vida que tendo o gozo teria tudo. Sócrates rebate desvelando essa vida hedonista: o homem, carecente de memória, não recordaria o que sentiu antes nem depois do gozo; desprovido de opinião verdadeira, não saberia estimar o seu próprio gozo quando está gozando; carente de reflexão, será incapaz de mensurar o gozo e os prazeres futuros³⁷⁸. Daí que nessa vida sem inteligência, sem memória, sem ciência nem opinião verdadeira, não poder saber se goza ou não goza (*εἰ χαίρες ἢ μὴ χαίρεις*), pois é carente de toda reflexão (*φρονήσεως*)³⁷⁹. A conclusão de Sócrates deixa o jovem Protarco sem fala; posto que uma vida só de prazeres “...não seria vida de gente (*ζῆν δὲ οὐκ ἀνθρώπου βίον*), mas de algum pulmão marinho, ou desses animais do mar providos de conchas (*μετ’ ὀστρείωνων ἔμψυχά ἐστι σωμάτων*)³⁸⁰.

Ora, é pertinente lembrar que no começo do diálogo Sócrates já vislumbrava uma terceira via: a vida mista. É surpreendente observar que sua primeira tese, que

³⁷⁶ *República*, V, 454d-457c.

³⁷⁷ PLATÃO. *Filebo*, 13c. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA; 1974. V. 8. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*). Grego da ed. Italiana Tutte le Opere.

³⁷⁸ *Ibidem*. 21b.

³⁷⁹ *Idem*.

concorre com a de Filebo, se julgada sob os mesmos critérios da vida prazerosa, também seria impraticável, ou seja, uma vida só de sabedoria e inteligência, com todos os conhecimentos e memória, que não usufrua prazer e dor³⁸¹ é também inaceitável. Portanto, uma vida só de prazer ou só de saber, é uma vida de concha marinha. Com a tese de Filebo chegamos ao que denominamos uma vida de “homem concha”, mas com a tese de Sócrates, a que chegamos? Ambas as teses são inaceitáveis, por isso Sócrates introduziu a terceira via, da existência da vida mista.

Para nós é muito significativa a última conclusão de Sócrates no *Filebo*, ou seja, de que a multidão (οἱ πολλοί) acredita que os prazeres são o que há de mais importante para a vida, semelhante aos bois, cavalos, enfim, todos os animais elegeriam os prazeres em primeiro lugar, pois a multidão confia “...neles, como os adivinhos nos pássaros, ou seja, a maioria dos homens acha que os prazeres são o que a vida nos oferece de melhor, considerando testemunho de muito mais valor os instintos animais do que as razões divinas de muita musa filosófica”³⁸². Pensamos que essas conclusões de Platão no *Filebo*, sobre os prazeres e a confiança da multidão nos instintos dos animais, propiciam entender o porquê de tanto rigor nas *Leis* quanto ao domínio dos prazeres, sustentando, inclusive, sua proposta de o legislador ter em mira o prazer e a dor para não permiti-lo em *kata phýsis*.

A questão do prazer e dor é também marcante no *Timeu*, surge a partir do momento em que os filhos do demiurgo vão fabricar os seres mortais. Prazer e dor emergem na composição desse seres, conforme diz Platão: “...o prazer, a maior isca do mal; depois, as dores, causa de fugirem os bens, e também a coragem e o medo, dois conselheiros imprudentes, assim como a cólera difícil de convencer, e a esperança, tão

³⁸⁰ Ibidem. 21c6, c8. Grego da *Belles Letres*.

³⁸¹ Ibidem, 21 d-e.

³⁸² Ibidem. 67b.

fácil de burlar”³⁸³. Essas observações corroboram a afirmação do Ateniense nas *Leis* de que o prazer e a dor são fontes abertas pela *phýsis*.

3.1.3 – *República*: o Eros tirânico

Já na *República* IX, Platão trata desse tema quando analisa as formas de governos e o caráter dos homens. O filósofo examina o homem que se originou do regime democrático: o tirano e sua reflexão refere-se “aos desejos, sua qualidade e número, (...)”³⁸⁴. Platão começa por encontrar o Eros tirânico³⁸⁵ que habita a alma do tirano e, dessa maneira, o tirano, que é “incapaz de dominar a si mesmo, (...) tornando-se escravo desses desejos”³⁸⁶. Comparando a *pólis* à alma, divide ambas em três partes: reflexiva, irascível e concupiscente, que associa a três espécies de homens, que correspondem a três espécies de prazeres, que são hierarquizados até chegar à questão da dor e do prazer como opostos, como movimento, como necessidade vital³⁸⁷. A discussão que segue na *República* parece antecipar a reflexão que ocorre no diálogo *Filebo* acerca da escala dos prazeres na natureza, da mortalidade e imortalidade dos seres, da alma e do prazer real, do fio intermediário entre o homem e o animal³⁸⁸, até chegar ao número do prazer, que é setecentos e vinte e nove.

É oportuno lembrar R. Gazolla, quando interpreta essas passagens da *República* IX, acerca dos desejos ilimitados do tirano que rompe com “o bom uso das três potências da alma” (*logística*, *timoeidés* e *epitimética*). O mais significativo de sua interpretação, para nossa tese, é sua percepção de que “Platão inova ao inaugurar a

³⁸³ *Timen*, 69d-e.

³⁸⁴ *República*, IX, 571a.

³⁸⁵ *Ibidem*. IX, 573b-d.

³⁸⁶ *Ibidem*. IX, 579c-d.

³⁸⁷ *Ibidem*. IX, 580d-e, 581b-c, 583b-c.

³⁸⁸ *Ibidem*. IX, 586a-b.

reflexão sobre os primórdios de uma interioridade quando, acompanhando em parte o pensamento de seus predecessores, cria uma teoria sobre a alma.”³⁸⁹ Entendemos que essa “teoria da alma” espelha os elementos que compõem o mito da marionete, que trataremos no próximo capítulo.

Para concluirmos esse aporte sobre os prazeres afrodisíacos ou relações sexuais em alguns diálogos platônicos, convém citar a recente obra de F. Bravo³⁹⁰, na qual o intérprete se propõe caminhar com Platão “...en la determinación de la naturaleza del placer”³⁹¹. Entretanto, os prazeres afrodisíacos não são abordados por Bravo nem na perspectiva do diálogo *Lisis*, nem tão pouco do *Banquete*, exceto por uma citação *en passant*³⁹², e quando cita o *Fedro*, não é com esse olhar. Ao refletir nas *Leis* sobre os exercícios que existem para o uso e gozo dos prazeres, o intérprete apresenta apenas as refeições em comum (αἱ σισίτιαι) e as reuniões para beber (τὰ συμπόσια), omitindo os exercícios físicos ou ginástica (τὰ γυμνάσια)³⁹³. A omissão de Bravo de uma das três instituições prejudica sua reflexão sobre o tema que consideramos ser o núcleo da reflexão de Platão nas *Leis*: prazer e dor, com destaque para as relações sexuais. Bravo, acaba fazendo apenas juízo de valor ao subtrair a instituição dos exercícios físicos, e atribui seu julgamento a Platão “...la práctica de la homosexualidad, que el autor considera como un placer παρὰ φύσιν (636c7) y condena del modo más enfático. Es, cree, una consecuencia psico-social de una legislación y de una educación de los placeres completamente inadecuadas”³⁹⁴. Pensamos que não se trata de um mero juízo de valor de Platão, mas de um elaborado sistema de axiomas que, ao se tornar lei,

³⁸⁹ GAZOLLA, Rachel. *Reflexões ético-políticas sobre as raízes da noção de liberdade na filosofia grega antiga*. Boletim CPA, Campinas/SP, n. 2, ano 1, pp. 25-34, jul./dez., 1996. p 28.

³⁹⁰ BRAVO, Francisco. *Las Ambigüedades del Placer: Ensayo sobre el Placer en la Filosofía de Platón*. Germany: Academia Verlag, Sankt Augustin, 2003. (International Plato Studies, 17). p. 233-252.

³⁹¹ Ibidem. p. 42.

³⁹² Ibidem. p 227. Cf. única citação do *Banquete*, 183b, sobre prejuízos para o amor.

³⁹³ *Leyes*, 636 b8-c1. ed. Espanhola op. cit. p. 18. Trecho grego (“καὶ τούτων τὰς ὑμετέρας πόλεις πρότας ἄν τις αἰτιῶτο καὶ ὄσαι τῶν ἄλλων μάλιστα ἄπτονται τῶν γυμνασίων”)

³⁹⁴ BRAVO, F. Op. cit., cf. 7.1.4 *Placer y legislación*, p. 240.

determinará toda forma de prazer do futuro, como veremos a seguir. Voltemos a Megilo, que defende as leis espartanas reafirmando que o legislador determina fugir dos prazeres³⁹⁵; e que as leis espartanas são as mais belas do mundo³⁹⁶, posto que a violência, sob o comando de Esparta, foi banida bem como os gozos imoderados, “as loucuras de todas as espécies a que os homens são propensos”³⁹⁷. Ora, nessa defesa Megilo focaliza inclusive a prática da pederastia³⁹⁸, que fazia parte da ἀγωγή, da educação dos jovens espartanos e cretenses, havendo inclusive um ritual presente em lei. O rigor da lei espartana, exemplifica Megilo, pune inclusive os excessos provocados pela embriaguez mesmo que se aleguem as festas de Dioniso³⁹⁹; e aponta o que parece ser um desregramento de Atenas: a πόλις inteira embriagada nas festas dionisiacas, inclusive em sua colônia, Tarento⁴⁰⁰.

A embriaguez é para o espartano um desregramento, não a pederastia, fato testemunhado na descrição feita por Xenofonte na *República dos Lacedemônios*. Nessa obra, a pederastia consta como parte integrante da educação de Esparta e demais helenos⁴⁰¹. Como diz H.-I. Marrou, a tradição mítica narra os amores de Zeus e Ganimedes, Hércules e Iolaos, Apolo e Jacinto, Laio e Crisipo, como se sabe: “A pederastia é celebrada, normalmente, pelos grandes líricos desde o fim do sétimo

³⁹⁵ *Leis*, I, 636e.

³⁹⁶ *Ibidem.*, I, 637a1. “τὰ δ' ἐν Σπάρτῃ κάλλιστ' ἀνθρώπων δοκεῖ μοι κεῖσθαι τὰ περὶ τὰς ἡδονάς”.

³⁹⁷ *Ibidem.* I, 637a.

³⁹⁸ A helenista C. Mossé adverte em seu verbete sobre pederastia, que é preciso ter cuidado, posto que, não se trata de homossexualidade, termo que os gregos nem conheciam, mas da relação que se estabelece entre um homem mais velho, o *erasta*, e um adolescente, *erômeno*; uma relação decerto amorosa, de inegável caráter sexual, mas que não se resume e não implica uma escolha exclusivamente sexual. Ela cita trecho de Teógnis de Mégara e de Éforo, um historiador do século IV a.C., que descreve esta relação amorosa como uma prática comum entre os cretenses. MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Tradução de Carlos Ramallete, colaboração de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. pp. 222-224.

³⁹⁹ *Leis*, I, 637a-b.

⁴⁰⁰ *Ibidem.* I, 637b5.

⁴⁰¹ JENOFONTE, op. cit., 1987, 2, 12-14. p. 133.

século, de Alceu a Píndaro. (...) para um grego, [é] o modo normal, a técnica-padrão de toda educação: a παιδεία realiza-se na παιδεραστία⁴⁰².

Contudo, Platão não admitirá a prática da pederastia em sua Magnésia, embora seja uma colônia cretense. A pederastia será erradicada e um novo *éthos* será forjado por Platão a partir da mentira útil e de um vigoroso complexo educativo.

⁴⁰² MARROU, Henri-Iréneé. *Da Pederastia como Educação*, in: *História da Educação na Antiguidade*. Trad. Mário Leonidas Casanova. 4 reimp. São Paulo: EPU, Brasília, INL, 1975. Cap. III, pp. 51-65, cf. também nota 6 pp. 58 e 550.

3.2 – Como Legislar sobre o Prazer e a Dor?

O Ateniense será recorrente e pragmático quanto à lenda de Laio⁴⁰³, pois mesmo admitindo o quanto Creta e a Lacedemônia prestaram inestimável auxílio à legislação contra os costumes vigentes, opõe-se no que se refere às relações amorosas, pois estas estão em completo desacordo com o seu modo de pensar. Segue propondo uma atitude que, embora não seja consonante com as leis cretenses e espartanas vigentes, seria útil à atividade do legislador, que é a de elaborar leis que conduzam à virtude. Como diz Platão,

Se alguém, seguindo nesse ponto a natureza, restabelecesse a lei anterior ao tempo de Laio e proclamasse não ser permitido, nas relações amorosas, unir-se a homem ou a adolescentes, à guisa de mulheres, e apontasse como exemplo a natureza animal, para mostrar que entre eles o macho não procura o macho, por ser contra a natureza (μη φύσει) semelhante prática⁴⁰⁴.

É assim que Platão inicia o livro VIII das *Leis*, desenvolvendo essa questão fundamental que já havia posto no livro I de forma axiomática: como legislar sobre as relações amorosas ou práticas sexuais. Nesse livro VIII, Platão está tratando dos festivais que mensalmente honrarão as divindades, dos jogos militares com concursos, das competições esportivas com a participação da família. Finaliza a exposição acerca da educação no cotidiano da *pólis* dos magnetas, dando-se conta de que esses assuntos relativos a sacrifícios e festivais são simples de seguir, bastando observar o trabalho dos legisladores anteriores. Entretanto, existem determinadas questões que precisariam da ajuda das divindades, se fosse possível atribuir-lhes autoria, por ser difícil convencer as pessoas (ἄ δὲ μὴ σμικρὸν διαφέρει, πείθειν τε χαλεπὸν, θεοῦ μὲν μάλιστα

⁴⁰³ *Leis*, VIII, 836b-c. Segundo a lenda, Laio, lendário rei de Tebas, filho de Lábdacos e neto de Cadmos, pai de Édipo, se enamorou por Crisipo, filho de Pelops e o conduziu a Tebas dando pois origem da pederastia.

⁴⁰⁴ *Ibidem*. VIII, 836c.

ἔργου)⁴⁰⁵; ou de um homem audacioso e franco que “proclamasse o que lhe parecesse melhor para a cidade e os particulares, restabelecesse nas almas corrompidas o que é honesto e condizente com a constituição, soubesse se opor às paixões mais violentas”⁴⁰⁶.

Pensamos que Platão assume, nesta passagem, o lugar do Ateniense e apresenta-se como o homem decidido que vai proclamar, pelos ditames da razão, o restabelecimento das almas corrompidas para que se oponham às paixões violentas⁴⁰⁷. Parece-nos que é ele mesmo, enquanto legislador, que vai conduzir com suas leis as almas para a virtude.

Todavia, os companheiros não entendem a que se refere essa introdução do Ateniense. Note-se que sua explicação é uma rememoração sobre todos os temas do seu programa educativo para a nova *pólis*. Rememora que proporcionou aos rapazes e moças uma vida bem nutrida, sem trabalhos pesados nem servis, e ocupou a vida com sacrifícios, festas e danças corais⁴⁰⁸. Porém, enche-se de receio por não ter feito leis para reprimir, nesses jovens, o “fogo das paixões”⁴⁰⁹. É nisso que pensava quando afirmou a necessidade de refrear na Magnésia os apetites; e questiona como “moderar as paixões, dentro das possibilidades humanas”⁴¹⁰. Observa que conseguiu, por meio de prescrições legais e da educação, coibir o enriquecimento excessivo (a *pleonexia*) com a ajuda vigilante dos magistrados, para que se busque uma vida temperante.

⁴⁰⁵ *Leis*, VIII, 835c1.

⁴⁰⁶ Cf. trecho em grego: “ἂ δὲ μὴ σμικρὸν διαφέρει, πείθειν τε χαλεπὸν, θεοῦ μὲν μάλιστα ἔργον, εἴ πως οἶόν τε ἦν ἐπιτάξεις αὐτάς παρ’ ἐκείνου γίγνεσθαι, νῦν δὲ ἀνθρώπου τολμηροῦ κινδυνεύει δεῖσθαι τινος, ὃς παρρησίαν διαφερόντως τιμῶν ἐρεῖ τὰ δοκοῦντα ἄριστ’ εἶναι πόλει καὶ πολίταις, ἐν ψυχαῖς διεφθαρμέναις τὸ πρέπον καὶ ἐπόμενον πάσῃ τῇ πολιτείᾳ τάττων, ἐναντία λέγων ταῖς μεγίσταισιν ἐπιθυμίαις καὶ οὐκ ἔχων βοηθὸν ἄνθρωπον οὐδένα, λόγῳ ἐπόμενος μόνῳ μόνος.” *Leggi* VIII, 835c. *Tutte le Opere*, CDROM *op. cit.*

⁴⁰⁷ *Ibidem*. VIII, 836c.

⁴⁰⁸ *Ibidem*. VIII, 835d-e.

⁴⁰⁹ *Ibidem*. VIII, 835e.

⁴¹⁰ *Ibidem*. VIII, 836a.

Todavia, o que vai tratar agora, é a tarefa mais difícil no que concerne às leis. Trata-se de legislar sobre as práticas eróticas (relações sexuais) com as crianças masculinas ou femininas, e entre “os homem mulheres e as mulheres homem, fonte de males infinitos para os particulares e as cidades; com[o] evitá-lo e que remédio encontrar para a todos livrar de semelhante perigo?”⁴¹¹

Eis o problema de difícil solução para o Ateniense, para quem somente com a ajuda divina se poderá mudar essa realidade: a “pederastia”⁴¹² e as relações amorosas entre iguais⁴¹³. O Ateniense reconhece o quanto Creta e Lacedemônia ajudaram até então como modelos de leis para a elaboração de uma constituição original, mas no que se refere às suas leis sobre relações amorosas, para ele, estrangeiro de Atenas, deixam muito a desejar. E assume que é absolutamente contrário aos costumes dos cretenses e espartanos, no que tange à prática da “pederastia”⁴¹⁴. E chama o paradigma mestre das *Leis* outra vez para apontar uma saída definitiva – a *phýsis* –, desta vez associando-a ao tempo histórico, sugerindo que se houvesse alguém que, seguindo a natureza, promulgasse uma lei como a que regia os homens num tempo anterior ao tempo de Laio (e nos perguntamos: se não antes de Homero?) que proibisse nas relações amorosas (nas práticas sexuais) o uso de homens ou de adolescentes como se fossem mulher (τῶν ἀρρένων καὶ νέων μὴ κοινωνεῖν

⁴¹¹ *Leis*, VIII, 836a-b. Eis o texto em grego: “Τὰ δὲ δὴ τῶν ἐρώτων παίδων τε ἀρρένων καὶ θηλειῶν καὶ γυναικῶν ἀνδρῶν καὶ ἀνδρῶν γυναικῶν ὅθεν δὴ μυρία γέγονεν ἀνθρώποις ἴδια καὶ ὅλαις πόλεσιν, πῶς τις τοῦτο διευλαβοῖτ’ ἄν, καὶ τί τεμῶν φάρμακον τούτοις ἐκάστοις τοῦ τοιοῦτου κινδύνου διαφυγῆν εὐρήσει;”) Leggi VIII, 836a-b. *Tutte le Opere*, CDROM *op. cit.* Cotejamos edição brasileira e seu tradutor E. Bini, omite em sua versão o passo 365a-b, p. 335, e acaba por corromper o significado do texto grego, o mesmo ocorre com Pabón da edição espanhola; esse deslize não acontece com as edições italiana e francesa, que também foram cotejadas.

⁴¹² A leitura dos três estudos de Foucault sobre a “*História da Sexualidade: 1, 2 e 3*”, é imprescindível para compreender o que é pederastia e não confundir com pedofilia; em especial o estudo 2. Cf. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2 – Uso dos Prazeres*. Tradução de Maria Thereza Guilhon Albuquerque. 10 ed.; Rio de Janeiro: Graal, 2003.

⁴¹³ A pederastia não deve ser confundida com a prática da pedofilia, e tão pouco deve ser considerada como derivação para homossexualismo. Essa é uma das reivindicações dos movimentos LSBT europeu.

⁴¹⁴ *Leis*, VIII, 836b.

καθάπερ θηλειῶν πρὸς μείξιν ἀφροδισίων,)⁴¹⁵; e se esse alguém, continua o Ateniense apelando para outro caro paradigma – a natureza animal –, apontasse como exemplo a natureza animal ‘(τὴν τῶν θηρίων φύσιν)⁴¹⁶ mostrando que os machos não procuram outro macho, “por ser contra a natureza semelhante prática” (ἄρρενα ἄρρενος διὰ τὸ μὴ φύσει τοῦτο εἶναι,)⁴¹⁷.

O Ateniense defende a proposta desse hipotético “alguém” como razoável, apesar de ir contra a maioria das *póleis*, inclusive as dos amigos. Confirma o que já dissera sobre a legislação espartano-cretense, de que a prática dessa lei contraria em absoluto o objetivo da aquisição da virtude. Nesse momento, apela para o acordo que firmaram no começo da caminhada acerca da atividade do legislador, que é elaborar leis que conduzam à virtude⁴¹⁸. Agora, o Ateniense assume nova atitude, diferente daquela no livro I, isto é, aqui ele reconhece a “pederastia” enquanto instituição, já que questiona os companheiros: se acatasse (as práticas sexuais de homem com homem) como bela e nada vergonhosa, qual utilidade isso teria para adquirir a virtude? Será corajosa a alma que se deixa seduzir? Ou será temperante a do sedutor?⁴¹⁹

O próprio Ateniense responde: quem se convencerá de que cultivam a virtude? E repete o mesmo axioma sobre o mal: a fraqueza de quem cede aos prazeres, de quem não resiste. E diz ainda o que é mais condenável: “imitar as mulheres com seu modo efeminado, que todos acabam por adquirir?”. Se as coisas se passam assim, quem se atreverá a fazer alguma lei nesse sentido?⁴²⁰

O Ateniense diz que primeiro é preciso conhecer a natureza dos amores (ἐρώτων φύσιν). Os sentimentos de amizade (φιλίας), da paixão (ἐπιθυμίας) e do amor

⁴¹⁵ *Leis*, VIII, 835c-d.

⁴¹⁶ *Ibidem.* VIII, 835c5.

⁴¹⁷ *Ibidem.* 835c6.

⁴¹⁸ *Ibidem.* VIII, 836c.

⁴¹⁹ *Ibidem.* VIII, 836d.

⁴²⁰ *Ibidem.* VIII, 836e.

(ἐρώτων), que provocam dificuldades e confusões, pois são vistos pelo mesmo nome, mas “são duas paixões diferentes”, e há uma terceira forma “nascida da união das duas primeiras” (δύο γὰρ ὄντα αὐτά, καὶ ἐξ ἀμφοῖν τρίτον ἄλλο εἶδος,) ⁴²¹. Desdobra as formas de amor a partir de breves definições: a semelhança é amiga do que se lhe assemelha em virtude. O igual assemelha-se ao que é igual. A indulgência é amiga da abundância. Amizade que adquire veemência é chamada de amor ⁴²². Dessa maneira, a primeira forma de amizade, que surge entre semelhantes, é serena e recíproca para toda a vida. Porém, a segunda forma, que surge dos contrários, raramente mantém reciprocidade, sendo arrebatadora e selvagem. Todavia, na terceira forma de amor, que é feita da mistura da amizade dos contrários somada com a amizade dos semelhantes, a espécie é repuxada em direções opostas e fica indecisa entre a vontade de “colher a flor da mocidade e o que terminantemente o proíbe” ⁴²³. A descrição da amizade dos contrários como parte da mistura em que “o que só ama o corpo e tem fome de sua beleza...” é análoga aos trechos do *Fedro* ⁴²⁴ e do *Primeiro Alcibiades*. Parece-se com um dos discursos que Sócrates faz no *Fedro* ⁴²⁵: “Cheio de respeito e veneração da sabedoria, da coragem, da grandeza de alma e da temperança, só almeja viver castamente ao lado do seu casto amigo” ⁴²⁶. A segunda forma de mistura de amizade com os semelhantes também coaduna-se com a descrição do chamado amor platônico.

O Ateniense conclui afirmando que são três formas de amor que vicejam em nosso íntimo, e questiona se a lei deve excluir todas elas ou “admitir na cidade o amor

⁴²¹ *Leis*, VIII, 837a.

⁴²² *Ibidem*. 837a.

⁴²³ *Ibidem*. VIII, 837b.

⁴²⁴ *Fedro*, 250e 252b; *Alcibiades* 131c 132a.

⁴²⁵ *Ibidem*. 250e 251a3.

⁴²⁶ *Leis*, VIII, 837c-d.

baseado na virtude e que só aspira a deixar o amado tão perfeito quanto possível e banir as outras formas”⁴²⁷.

Megilo se diz admirado com a exposição do estrangeiro de Atenas, que por sua vez não quer entrar em detalhes sobre as leis espartanas; agradece seu assentimento, e pede também o de Clínias, que se mantém em silêncio⁴²⁸. Pede para avançar com a exposição pois que tem um artifício para aprovar a lei que acabou de sugerir, ou seja, banir as formas de relações amorosas que não levam à virtude, como diz ele. “Para fazer passar essa lei nas presentes circunstâncias, conheço um artifício muito fácil, sob certos aspectos; mas, sob outros, difícilíssimo de ser executado” (Τέχνην δὴ τιν’ αὐ τοῦτου τοῦ νόμου τῆς θέσεως ἐν τῷ νῦν παρόντι τὴν μὲν ῥαδίαν ἔχω, τὴν δ’ αὖ τινα πρόπον παντάπασιν ὡς οἶόν τε χαλεπωτάτην.)⁴²⁹

Megilo quer saber que artifício é esse.

⁴²⁷ *Leis*, VIII, 837d.

⁴²⁸ *Ibidem*. VIII, 837e.

⁴²⁹ *Ibidem*. VIII, 837e11-838a1-3. Grego *Les Belles Lettres*.

3. 3 – A Censura como Artifício

Platão, “no trato da lei”, reinventa e institui a censura como fundamento dos prazeres, a partir da noção de natureza, para a efetivação da nova *pólis*. Reinventa, pois já existe na *República*⁴³⁰, basta recordarmos a velha “nobre mentira” que é instituída neste diálogo, como instrumento ou *phármakon* para o uso exclusivo dos governantes e expressamente proibido para os demais cidadãos. Semelhante artifício é o uso da “mentira útil” que o Ateniense estabeleceu no livro II das *Leis*:

Mas, ainda mesmo que as coisas não passassem como nosso discurso o demonstrou, se o legislador de préstimo, embora no mínimo, na melhor das intenções nunca se permitiu dizer alguma inverdade (ἀγαθῷ ψεύδεσθαι) aos moços, poderia conceber uma mentira mais útil do que esta e mais eficaz (ἔστιν ὅτι τούτου ψεύδος λυσιτελέστερον ἂν ἐψεύσατο), para levá-los a praticar voluntariamente tudo o que for justo, sem constrangimento algum?⁴³¹

O artifício da mentira útil consubstanciou-se através dos três coros: o coro das Musas, o coro de Apolo, o coro de Dioniso, e o de um quarto grupo formado por velhos acima de sessenta anos que contam mitos com inspiração divina (μυθολόγους ... ἡθῶν διὰ θεΐας φήμης)⁴³², como vimos sua aplicação na segunda parte da tese. Foi imprescindível compreender o papel político e de paidéia desses coros, pois de fato eles justificaram o artifício de que fala o Ateniense.

Platão reinventa esse artifício ou mentira útil, na medida em que toma como paradigma a força da lei não escrita que proíbe o que chamamos “incesto”. Assim sendo, a mentira útil nas *Leis* tem como suporte o modelo da tradição que propicia a Platão elaborar seu próprio “tabu”⁴³³. O Ateniense observa que os homens de um

⁴³⁰ *República* II, 414d-415a2, mesma fábula sidônica das *Leis*, II, 664e-664d.

⁴³¹ *Leis*, II, 663d-e.

⁴³² *Ibidem*. II, 663e-664a.

⁴³³ Tabu (em seu segundo sentido) 1.- instituição religiosa que, atribuindo caráter sagrado a determinados seres, objetos ou lugares, proíbe qualquer contato com eles [A violação desse interdito acarreta, supostamente, castigo divino, que pode recair sobre o culpado ou sobre seu grupo.]; 4. “interdição cultural e/ou religiosa

modo geral, até os criminosos, espontaneamente se abstêm, fiel e rigorosamente da união com irmão ou irmã de grande beleza. E não há contrariedade, mesmo

Quando alguém tem irmão ou irmã de grande formosura. Se se trata de filho ou filha, a mesma lei não escrita (νόμος ἄγραφος) tem força suficiente para impedir que o pai se una a um deles, claramente ou às ocultas, ou lhes dispense qualquer carícia do mesmo gênero. Sim, o desejo de tal comércio fica fora das cogitações da maioria (ἀλλ' οὐδ' ἐπιθυμία ταύτης τῆς συνουσίας τὸ παράπαν εἰσέρχεται τοὺς πολλούς.).⁴³⁴

Na seqüência, questiona a razão de um mero dito (σικρόν ῥῆμα) ser capaz de “apagar o fogo dos desejos dessa natureza”⁴³⁵. Megilo não entende, não sabe qual é o dito (τὸ ποῖον δὴ λέγεις;)⁴³⁶. O Ateniense então explica o dito: “...que declara serem tais práticas [incestuosas] totalmente abominadas dos deuses e a mais ignominiosa das torpezas”⁴³⁷. Ressalta que desde que nascemos, ouvimos esse dito em todos os lugares a cada instante, e mostra o quanto o teatro tem função de paidéia: seja na comédia ou na tragédia, esse tema é sempre presente nas cenas dos Tiestes, Édipos e Macareus⁴³⁸, que quando descobertas suas práticas abjetas, punem-se se matando.

Megilo, que se mostrava admirado e nada entendia, tem um acesso súbito de sabedoria sobre a voz do povo e seu poder. Diz o cretense: “Tens razão em afirmar que a opinião pública é dotada de uma força incontestável, pois chega a ponto de impedir que alguém abra a boca contra o espírito da lei”⁴³⁹. E o artifício do Ateniense toma corpo:

quanto a determinado uso, comportamento, gesto ou quanto à linguagem”. in: HOUAISS. *D. E. H. L. P.* RJ, 2001. 1 CD-ROM. *Op. Cit.*

⁴³⁴ *Leis*, VIII, 838a-b.

⁴³⁵ *Ibidem*. VIII, 838b.

⁴³⁶ *Ibidem*, VIII, 838b.

⁴³⁷ *Ibidem*, VIII, 838c.

⁴³⁸ *Ibidem*. VIII, 838c. Tieste, irmão de Atreu cometeu incesto com sua filha, desta união nasceu Egisto, o amante de Clitemnestra que assassinou Agamenon. Édipo que decifra o enigma da esfinge e como prêmio desposa a rainha Jocasta sua mãe. Macareu filho de Éolo se uniu incestuosamente a sua irmã Cânace, que se suicidou por ordem do pai, in: R. Guimarães, op. cit., 82, 130 209.

⁴³⁹ *Leis*, VIII, 838d-e.

Sendo assim, tínhamos razão de dizer que se o legislador deseja dominar alguma das paixões que escravizam o homem, ser-lhe-á fácil encontrar o meio de conseguir seu intento: considerar sagrada, perante todos, essa voz pública: escravos, homens livres, crianças, mulheres: a cidade inteirinha, em suma. Com isso, assegurará para sua lei a estabilidade ideal⁴⁴⁰.

Megilo concorda com o uso do artifício, mas quer saber o que será considerado sagrado para ser aceito espontaneamente. Afinal, o que vão consagrar para se tornar poderosa a voz do povo? O Ateniense repete com melhor formulação: “Foi isso precisamente, que eu disse há pouco, quando falei num artifício para impor a lei que obrigue os cidadãos a seguir a natureza na união destinada à procriação”⁴⁴¹. Agradece a intervenção do companheiro e explica a “mentira útil” impondo a seguinte lei⁴⁴²:

É necessário:

- 1) seguir a natureza na união (cópula) destinada à procriação ou reprodução (axioma que determina o que é a favor da natureza);
- 2) absterem-se os homens das relações amorosas com outros homens;
- 3) “não matar, deliberadamente a raça humana”;
- 4) “não lançar entre as rochas e as pedras a semente que não poderá criar raízes...” (referência à masturbação);
- 5) não semear no campo feminino ou em local onde a semente se recuse a crescer (prostitutas ou sodomia).

Enfatiza que se essa lei se impuser e ganhar força semelhante ao que ocorreu com a lei não escrita do incesto e alcançar igual vitória nas demais relações sexuais, os benefícios são incalculáveis e começa por apontá-los:

⁴⁴⁰ *Leis*, VIII, 838d-e. “(οὐκοῦν ὀρθὸν τὸ νυνδὴ ῥηθέν, ὅτι νομοθέτη, βουλομένῳ τινὰ ἐπιθυμίαν δουλώσασθαι τῶν διαφερόντως τοὺς ἀνθρώπους δουλουμένων, ῥάδιον γυνῶναί γε ὄντινα τρόπον χειρώσαιο ἄν’ ὅτι καθιερώσας ταύτην τὴν φήμην παρὰ πᾶσι, δούλοις τε καὶ ἐλευθέροις καὶ παισὶ καὶ γυναῖξιν καὶ ὅλη τῇ πόλει κατὰ τὰ αὐτά, οὕτω τὸ βεβαιότατον ἀπειργασμένος)” Leggi, 838d-e. *Tutte le Opere, Op. Cit.* 838d-e.

⁴⁴¹ *Ibidem.* VIII, 838e.

⁴⁴² *Ibidem.* VIII, 838e-839d.

- 1º estará de acordo com a natureza ou *kata phýsis*;
- 2º auxiliará para que os homens se livrem da raiva erótica e da loucura (desejo sexual);
- 3º combaterá o excesso de adultério, bebedeiras e gulodices;
- 4º deixará os homens mais amigos e dignos da confiança de suas mulheres.

Todavia, embora o Ateniense só veja vantagens se a lei for posta em vigor e obedecida, apercebe-se de que sua proposta sobre relações amorosas é por demais conservadora para sua Hélade. E com o rigor da censura, imagina o que diria um jovem viril e de gênio arrebatado sobre essa lei. Acusar-nos-ia, diz ele, de promulgar uma lei absurda e impossível de cumprir e nos cobriria de injúrias, vociferando por toda parte⁴⁴³.

Ora, foi pensando nas reações dos insatisfeitos que havia dito que seria “muito fácil” e “muito difícil” para conservar em vigor essa lei depois de adotada⁴⁴⁴. O lado fácil, é simples de explicar: “O que afirmo é que, uma vez emprestado à lei certo caráter sagrado (καθιερωθὲν τοῦτο ἱκανῶς τὸ νόμιμον) [símil a lei do incesto], ela dominará [todas as almas] (ψυχὴν δουλώσεσθαι) e, enchendo-as de temor (παντάπασιν μετὰ φόβου), os deixará submissos às suas diretrizes”⁴⁴⁵.

O artifício da mentira útil completa-se quando Platão atribui às divindades a lei sobre as relações amorosas. Dessa maneira o medo será infundido nas almas dos homens, pois temendo eles se tornarão submissos às leis promulgadas.

O Ateniense tem um breve momento de dúvida quanto à exeqüibilidade de sua idéia em face da descrença em que se encontram na atualidade, pois que não acreditam que a prática das refeições em comum (συσσίτιας) perdue a vida inteira, mesmo que

⁴⁴³ *Leis*, VIII, 839b.

⁴⁴⁴ Cf. *Ibidem*. VIII, 839c.

⁴⁴⁵ *Ibidem*. VIII, 839c. Cf. grego “ἀμὲν γὰρ δὴ καθιερωθὲν τοῦτο ἱκανῶς τὸ νόμιμον πᾶσαν ψυχὴν δουλώσεσθαι καὶ παντάπασιν μετὰ φόβου ποιήσιν πείθεσθαι τοῖς τεθεῖσιν νόμοις ” *Tutte le Opere, Leggi*, VIII, 839c4-7. *Op. Cit.*

essa instituição se mostre vigorosa em Esparta e Creta⁴⁴⁶. Aproveita para criticar o fato de a mulher ainda ser excluída da *sissítia*. Sobre a questão da mulher participar da *sissítia* trataremos a seguir.

Todavia, essa incredulidade com respeito à instituição da lei que censura os prazeres do amor e a que estabelece as *sissítias* para as mulheres dura pouco pois pede aos companheiros licença para demonstrar, por meio de um argumento, que o projeto é viável. A demonstração do Ateniense começa com uma pergunta muito sugestiva: “Quem se absteria mais facilmente dos prazeres do amor”⁴⁴⁷ e obedeceria a lei – quem está com o corpo em forma e pratica exercícios ou quem tem o corpo mal constituído?

Clínias, que até então esteve em silêncio, responde afirmando que seriam os saudáveis ginastas os mais obedientes e os abstêmios de sexo. O Ateniense faz, então, uma lista dos campeões olímpicos: Icos de Tarento, Crisão de Astilo, Diopompo e outros, que na época das competições não mantinham relações sexuais nem com mulheres, nem com adolescentes. E compara os atletas que não tinham a alma tão cultivada com os seus futuros concidadãos. Ora, se esses atletas conseguiram “abster-se do que a maioria dos homens considera o supra-sumo da felicidade”⁴⁴⁸, questiona o Ateniense, como seus filhos não alcançarão a vitória mais elevada, se desde a infância forem “inculcados” em suas almas os mais belos cantos, as lendas e os discursos? Com essa alusão, mostra na prática o uso e função dos coros.

Clínias não sabe de que vitória fala o Ateniense, afinal esse axioma – de que a maior vitória é vencer os prazeres e alcançar a vida feliz, e a derrota é justamente o contrário – foi decretado no início do diálogo. O medo, continua o Ateniense, de nossos jovens praticarem algum ato ilícito, é suficiente para contê-los, e assim

⁴⁴⁶ *Leis*, VIII, 839d.

⁴⁴⁷ *Ibidem*. VIII, 839e.

⁴⁴⁸ *Ibidem*. VIII, 840a.

“alcançar a vitória sobre as paixões”⁴⁴⁹. O Ateniense reconhece que já foram longe demais no estudo dessa lei e que é preciso avançar. Declara que os seus concidadãos da nova *pólis* não podem ser piores que os pássaros e tantos outros animais.

Platão insiste em assemelhar os prazeres do amor dos homens com os dos animais, isso ocorre em *República*, VIII; no *Filebo* 67b; *Banquete*, 207a-b, e em algumas passagens das *Leis*. Vejamos uma dessas passagens das *Leis* em que demonstra, através dos hábitos dos animais, o exemplo que os homens deveriam seguir:

...os pássaros e tantos outros animais, os quais, criados em bandos, vivem na maior continência até a idade de reproduzir, quando, então, se acasalam por inclinação natural, o macho com a fêmea e vice-versa, vivem o resto do tempo santa e justamente, fiéis, sempre, às suas primeiras ligações afetuosas⁴⁵⁰.

Depois de apresentar mais um paradigma com assento na natureza – os pássaros –, o Ateniense determina que “Nossos concidadãos precisam ser melhores do que os animais”⁴⁵¹. Adverte que, caso se deixem corromper por outros helenos e a maioria dos bárbaros, que se mantêm sob o domínio de Afrodite anárquica, sendo incapazes de vencê-la, se isso ocorrer, então será preciso “que os guardas da lei assumindo o papel de legisladores promulguem uma segunda lei para contê-los”⁴⁵². Clínia intervém de forma irônica: se essa lei escapa, que outra recomenda? O Ateniense responde categórico: outra lei semelhante à anterior. E avança elaborando a segunda lei no modelo duplo, isto é, persuadindo e ameaçando: não será permitido que essa prática sexual seja vista como algo natural – privando sem exercício, desviando sua energia para outra parte do corpo –, mas para que isso ocorra é preciso anular o despudor dessa prática, isto é, que sejam considerados despudorados (*αισχρόν*) aqueles

⁴⁴⁹ *Leis*, VIII, 840c.

⁴⁵⁰ *Ibidem*. VIII, 841b.

⁴⁵¹ *Ibidem*. VIII, 840e.

⁴⁵² *Idem*.

que se utilizem dela. Assim, com o tempo essa prática sexual se tornará rara, e o pudor (αἰσχύνην) será seu maior inimigo para combater “a tirania da volúpia”⁴⁵³.

Também observamos a inserção do medo que agora une-se à vergonha ou pudor, duas noções imprescindíveis na composição e exercício do artifício para obter resultado na censura. Lembre-se que o Ateniense já estabeleceu, no livro VI, esse remédio: “o temor, a lei e a reflexão verdadeira, com o auxílio das Musas e dos deuses diretores dos jogos”⁴⁵⁴ referindo-se exatamente ao “desejo de propagar a raça”.

Desse modo, serão aplicados três tipos de coação para obrigá-los a cumprir a lei, a saber: 1) o temor dos deuses; 2) o amor à honra; 3) a aquisição do hábito de desejar, em lugar das belas formas do corpo, as belas formas da alma⁴⁵⁵.

Caso a coação não os torne obedientes, sofrerão as seguintes punições: 1) a perda da cidadania; 2) serão despojados das honras conferidas pela cidade e, 3) passarão a ser considerados como estrangeiros⁴⁵⁶.

Todavia, o Ateniense reconhece que apesar do rigor das duas leis instauradas contra as práticas amorosas entre iguais, essas relações não desaparecerão, pois “a realização desses atos [relações sexuais entre iguais] longe da vista de terceiros é obrigação criada pelo costume e pela lei não escrita, e que é vergonhoso (αἰσχύνην) praticá-los às claras, sem que se chegue ao ponto de proibi-los”⁴⁵⁷. Continuarão a existir na privacidade obscura e marginal. Contudo, encerra o assunto instituindo a lei com a pena de *atimia*⁴⁵⁸ para punir os cidadãos recalcitrantes, e com uma segunda lei

⁴⁵³ *Leis*, VIII, 841b

⁴⁵⁴ *Ibidem*. VI, 780a,783a-b.

⁴⁵⁵ *Ibidem*. VIII, .841c.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, VIII, 841e.

⁴⁵⁷ *Ibidem*. VIII, 841b.

⁴⁵⁸ Harrison dá vários exemplos do uso de *atimia* em “II. Process at Law – §9. Penalties” trata especialmente sobre ἀτιμία, cf. pp. 169-76, in: HARRISON, A. R. W. *The Laws of Athens*. 2 ed.; London: G. Duckworth, Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1998. v. 1 e 2. Sobre *atimia* cf. Aristóteles em sua *Constituição de Atenas*, nas passagens: VIII, 5; XVI, 10; XXII, 8; LXVII, 5; in: . ARISTÓTELES, op. cit., 1995.

determinando o que é moral e imoralidade: considerando que são um tipo único, serão declarados de natureza corrompida e “inferiores a si mesmos”⁴⁵⁹.

Todo esse quadro possibilita-nos aferir a configuração do tabu platônico da sexualidade para ser inculcado desde a mais tenra infância de tal forma que essas práticas *kata phýsis* sejam completamente extintas da sociedade, tanto no presente quanto no futuro. O estrangeiro de Atenas cria e estabelece um novo padrão de moralidade: o que é honrado ou moralmente aceito será acatado pela lei, e o que é desonrado e imoral será rejeitado. Classifica o novo *éthos* em três classes⁴⁶⁰ que garantam a respeitabilidade e o cumprimento da lei, do seguinte modo: primeira classe: o respeito à divindade (τὸ τε θεοσεβῆς ἄμα); a segunda: o amor próprio pela honra e a moral (φιλότιμον); e a terceira classe: a paixão nascida pelos belos hábitos da alma em lugar dos corpos (τὸ μὴ τῶν σωμάτων ἀλλὰ τῶν πρώτων τῆς ψυχῆς ὄντων καλῶν γεγονὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ)⁴⁶¹.

Portanto, se essas coisas forem ditas em forma de mitos (ἐν μύθῳ), será o que haverá de melhor para a *pólis*⁴⁶², arremata o Ateniense em sua reflexão sobre as relações contra a *phýsis*.

⁴⁵⁹ *Leis*, VIII, 841b.

⁴⁶⁰ *Ibidem*. VIII, 841c.

⁴⁶¹ *Ibidem*. VIII, 841c5-6. Grego da ed. Espanhola.

⁴⁶² *Ibidem*, VIII, 841c.

3.4 – Compreendendo Platão

Que transformação de moralidade pretende Platão nas *Leis*? Vejamos como é significativo seu postulado a favor da natureza ou *phýsis* para a procriação.

Platão, nas *Leis*, revela-se como se quisesse romper radicalmente com toda a *paideía* tradicional, que desde Homero cantou o amor viril da tradição helênica militar, que celebra as virtudes viris da força, da bravura e da fidelidade. Para olhos desatentos mostra-se também contra si mesmo, basta que se lembre da apologia que faz ao amor entre iguais em alguns de seus diálogos como *Banquete*⁴⁶³, *Fedro*, *Primeiro Alcibíades* e *Lísias*, e que, aliás, continua reconhecendo nas *Leis*, quando discorre sobre a existência de três formas de amor,⁴⁶⁴ como já demonstramos.

Mas por que Platão determina nas *Leis* os prazeres do amor e as relações amorosas somente para a procriação? Há contradição nos seus escritos, ou o filósofo tornou-se “homófobo” na velhice? Será que a cidade dos velhos é a única capaz de cumprir com rigor a lei “a favor da natureza” pois eles já não têm a ἀκμή⁴⁶⁵ ou o vigor sexual? São velhos e as paixões os deixaram em paz, como disse Céfalos repetindo Sófocles: “somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos”⁴⁶⁶.

Pensamos que Platão não se contradiz, não nega seus belos discursos sobre a amizade entre semelhantes, já que afirma a possibilidade de três formas de amor em nossa alma⁴⁶⁷. Ora, essas práticas que agora são por ele banidas, faziam parte de suas vidas, como vimos, por isso a grande dificuldade de legislar sobre elas, fazer uma lei para banir as outras duas formas de amor: a pederastia e a relação entre iguais.

⁴⁶³ Essas passagens das *Leis* são semelhantes ao *Banquete*, os discursos dos personagens: Fedro (180a-c), Pausânias (182b-d) e o famoso discurso de Aristófanes (189c-193d). *Fedro*, 250d-252b, *Primeiro Alcibíades* 131c-132a.

⁴⁶⁴ *Leis*, VIII, 836d-e.

⁴⁶⁵ ἀκμή - vigor, força, flor da idade.

⁴⁶⁶ *República*, I, 329d.

⁴⁶⁷ *Leis*, VIII, 836e-837b.

Seria muito simplista dizer que Platão na velhice tornou-se “homófobo”. Não se trata disso, em absoluto. Todavia, podemos constatar o fato de ele ser contra a prática da pederastia⁴⁶⁸, como já mostramos nas *Leis*, mas isso já sucede desde a *República*, quando Sócrates discute sobre se existem “...prazeres maiores e mais penetrantes que os afrodisíacos”⁴⁶⁹.

...Assim pois, ao que parece, estabelece como lei na cidade que vamos construir que o amante pode beijar o jovem, estar com ele, tocar-lhe, como a um filho, tendo em vista ações belas, e se for por meio da persuasão; mas em tudo o mais o seu convívio com o objeto do seu interesse deve ser tal que nunca pensem dele que as suas relações vão além disso; caso contrário, incorrerá na censura de ignorante (ἀμουσία) e grosseiro⁴⁷⁰.

Na *República*, ou na *pólis* ideal, já existe uma censura prévia a estes prazeres. No entanto, parece-nos que a lei é mais amena. Há nessa *pólis* uma certa permissibilidade, mesmo que seja como παιδιῶν ἐραστήν⁴⁷¹; é possível se for por persuasão e para belas ações, diz Sócrates, ao encerrar sua discussão sobre música; que para ele terminou como devia, ou seja, tratando sobre o amor do belo “τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικὰ”⁴⁷².

Contudo, na Magnésia das *Leis*, o princípio determinante é que, “o prazer seja por natureza, inseparável da união dos sexos masculino e feminino, com a finalidade para a procriação”⁴⁷³. Por outro lado, é relevante considerar o contexto histórico grego no século IV a.C., em que há um baixíssimo índice de nascimentos em tempos de guerra e baixa constante da população. Platão afirma o tempo todo quem é esse legislador, que age no cumprimento de sua função, que é de legislar para a manutenção e perenidade das instituições e de seu corpo de cidadãos. Determinar, portanto, como

⁴⁶⁸ Cf. Michel FOUCAULT, op. cit., 2003, *Uso dos Prazeres*.

⁴⁶⁹ *República*, III, 403a.

⁴⁷⁰ *Ibidem*. III, 403b-c.

⁴⁷¹ *Ibidem*. III, 403b.

⁴⁷² *Ibidem*. III, 403c6.

objetivo precípua da lei, que as relações sexuais sejam somente para a procriação, parece-nos uma preocupação bastante razoável, se levarmos em conta o contingente populacional⁴⁷⁴ da Antigüidade, que era quase dizimado pelas guerras. O pós-guerra do Peloponeso, por exemplo, estabeleceu degenerações e anarquias em vários setores das *póleis*, inclusive a ateniense; a economia vigente arrasada e socialmente decadente. A decadência propiciou anarquia, *stásis*, inclusive dos valores⁴⁷⁵. Não podemos esquecer que é esse o contexto de Platão.

Lembremos também da legislação que é atribuída a Sólon, no que se refere à “organização do prazer sujeita a impostos”⁴⁷⁶. Vale notar que a medida radical de censura, proposta pelo Ateniense sobre os prazeres ditos a favor da *phýsis* – só para procriação –, ultrapassa em miríades de vezes o que Sólon fez ao criar a instituição das casas “acolhedoras” (prostituição) no século VI a.C., como medida de saúde pública visando à preservação da pureza da raça⁴⁷⁷. Em certo sentido, as propostas de Platão e Sólon assemelham-se, visto que ambos os legisladores, mesmo com a distância histórica, pretendem o mesmo: uma medida de saúde pública. Todavia, Platão amplia essa proposta através de um novo *éthos* a partir das relações amorosas.

⁴⁷³ *Leis*, I, 636c.

⁴⁷⁴ Nos parece que semelhante preocupação ocorre, num sentido oposto, na contemporaneidade, quando alguns países promulgaram leis permitindo a união civil entre indivíduos do mesmo sexo. A explosão demográfica mundial seria um fator determinante, que funcionaria como controle natural de natalidade. Como exemplo temos a China e o rigoroso controle de natalidade. A Espanha que se tornou o quarto país a autorizar o casamento entre homossexuais em julho/2005. Os outros países são: Islândia em 1996, Canadá em 2005.

⁴⁷⁵ Cf. FINLEY, Moses I. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução Marylene Pinto Michael. _ São Paulo: Martins Fontes, 1989. MOSSÉ, C. op. cit., 1997.

⁴⁷⁶ SALLES, Catherine. *Nos submundos da Antigüidade*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho, 3 ed.; São Paulo: Brasiliense, 1987. pp. 18-20. Cf. também NÁUCRATIS Ateneo de. *Sobre las Mujeres: Libro XIII de la cena de los eruditos*. Edición de Jorge L. Sanchis Llopis. 3 ed. Madri: Akal, 1994.

⁴⁷⁷ *Ibidem*. p. 18.

R. Flacelière⁴⁷⁸ informa que “Em 479, na batalha de Platéias, havia cinco mil hoplitas espartanos, acompanhados de cinco mil hoplitas periecos e de uma multidão de trinta e cinco mil hilotas com armamento ligeiro; um século depois, em 371, na ação de Leuctres, os hoplitas de Esparta já não iam além de setecentos”⁴⁷⁹. Com esses dados colhidos pelo historiador, observamos que a demografia espartana em cem anos sofreu um aniquilamento em torno de 93% de sua população hoplítica, ou seja, sucumbiu quase toda sua infantaria. Conferimos e confirmamos os dados em Heródoto e Xenofonte⁴⁸⁰. Como este fato se justifica? Ora, isso causa preocupação a qualquer estudioso, e quanto ao Platão legislador?

Parece-nos bastante racional a atitude de Platão e sua preocupação com a procriação, que já está consolidada no livro IV, quando o Ateniense questiona sobre qual será a primeira lei que dará início à fundação da nova colônia. Questiona, ainda, se o legislador não deve principiar pela procriação⁴⁸¹. Todavia, observa que se faz necessário uma lei anterior aos nascimentos, posto que a celebração da união matrimonial precede aos nascimentos. E afirma categórico: “as leis sobre o casamento devem ter prioridade sobre as demais”⁴⁸². Enuncia de modo simples⁴⁸³: “Para casar é preciso ter de trinta a trinta e cinco anos; quem violar esse dispositivo, sofrerá pena de multa e de *atimia*. A multa será deste ou daquele porte; a privação dos direitos civis e

⁴⁷⁸ FLACELIÈRE, Robert. *A Vida Quotidiana dos Gregos no Século de Péricles*. Tradução Virgínia Motta . _ Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

⁴⁷⁹ Ibidem. Capítulo X – *A Guerra*, p. 274.

⁴⁸⁰ HERÓDOTO. *História* IX, 28. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2 ed.; Brasília: Universidade de Brasília, 1988. Cf. também, JENOFONTE. *Helénicas*. VI, 4, 15. Traducición revisada por Antonio Guzmán Guerra. Reimpresión. _ Madrid: Gredos, 1985.

⁴⁸¹ Cf. o texto grego (...) τίν' ἄρα πρῶτον νόμον θεῖτ' ἂν ὁ νομοθέτης; ἄρ' οὐ κατὰ φύσιν τὴν περὶ γενέσεως ἀρχὴν [721α] πρῶτην πόλεων πέρι κατακοσμήσει ταῖς τάξεσιν; ‘...ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῶν γενέσεων πάσαις πόλεσιν ἄρ' οὐχ ἡ τῶν γάμων σύμμιξις καὶ κοινωνία; ‘...γαμικοὶ δὴ νόμοι πρῶτοι κινδυνεύουσιν τιθέμενοι καλῶς ἂν τίθεσθαι πρὸς ὀρθότητα πάση πόλει. *Leggi*, IV, 720e7 – 721a5. *Tutte le Opere*. *Op. cit.*

⁴⁸² *Leis*, IV, 721a5.

⁴⁸³ O Ateniense em IV, 721d-e, demonstrou que há dois meios de elaborar uma lei, 1) de modo simples e curta: “que se limita a ameaçar” ou 2) dupla: “que persuade e ameaça”.

políticos, de tal ou qual extensão” (εἰ δὲ μή, ζημιούσθαι χρήμασιν τε καὶ ἀτιμία, χρήμασι μὲν τόσοις καὶ τόσοις, τῇ καὶ τῇ δὲ ἀτιμίᾳ)⁴⁸⁴. Em seguida, demonstra o uso da lei em sua formulação dupla, que persuade e ameaça, com o argumento sobre a imortalidade:

Casa-se quem tiver trinta a trinta e cinco anos, tomando-se em consideração que, por natureza, o gênero humano participa de certa imortalidade (μετείληφεν ἀθάνατον), a que todos instintivamente aspiram. É ambição de todos adquirir fama e não ficar anônimo depois de morto. Ora, de certo modo o gênero humano se desenvolve em íntima correlação com o tempo, que ele acompanha e acompanhará até o fim, o que é sua maneira de ser imortal, com deixar após si os filhos de seus filhos, sempre uno e o mesmo, participando, pela geração, da imortalidade. É contra as leis divinas privar-se alguém voluntariamente desse privilégio, o que fará de caso pensado quem não se preocupar de ter mulher e filhos. Quem obedecer à lei, ficará livre de qualquer penalidade; no caso de renitência, por chegar aos trinta e cinco anos sem contrair matrimônio (μὴ πειθόμενος δὲ αὖ, μηδὲ γαμῶν), pagará todos os anos a multa de tanto, para não pensar que o celibato (τὴν μοναυλίαν) é fonte de lucros e facilidade, como também será privado das demonstrações de respeito público que a todo instante os jovens dispensam às pessoas mais velhas⁴⁸⁵.

Este longo trecho pareceu-nos necessário, pois demonstra, corroborando o que temos afirmado sobre o objetivo de Platão nas *Leis*, que a lei persuasiva postula dois elementos básicos: 1) de apelo à natureza, seja contra ou a favor; e 2) de apelo à divindade. Assim, a obediência inquestionável a esse dois apelos da lei é o que nos faz marionetes da *phýsis* e concomitantemente dos deuses.

Para nós é também uma prova indubitável da preocupação de Platão com o problema demográfico o fato de a primeira lei da Magnésia ser sobre a obrigatoriedade do casamento. A penalidade de multa anual e de *atimía*⁴⁸⁶ para “os celibatários” é,

⁴⁸⁴ *Leis*, IV, 721b. γαμεῖν δέ, ἐπειδὴν ἐτῶν ἢ τις τριάκοντα, μέχρι ἐτῶν πέντε καὶ τριάκοντα, εἰ δὲ μή, ζημιούσθαι χρήμασιν τε καὶ ἀτιμίᾳ, *Leggi*, IV, 721b1-3, *Tutte le Opere. Op. cit.*

⁴⁸⁵ *Ibidem.* IV, 721b-d.

⁴⁸⁶ Sobre *atimía* cf. nota p. 117. Para Mossé, havia dois tipos de *atimias* em Atenas: “uma remanescente de práticas antigas e outra definida de maneira precisa em lei. A primeira representaria uma espécie de morte cívica daquele que era *athimos*: não apenas perdia o direito de participar da vida política, como também podia ser morto impunemente, ter seus bens confiscados; além disso, a *atimia* podia ser estendida a todos os membros de sua família. Essa forma em geral resultava em banimento da cidade. A outra *atimia*, a defendida de maneira precisa em lei, resultava apenas na proibição de freqüentar os santuários e locais onde era decidida a política da cidade, e, por conseguinte, de tomar a palavra nesses locais, bem como de participar de

sobremaneira, de um rigor extremado, não só pela multa pecuniária, mas porque, como ficou firmado, leva à “privação dos direitos civis e políticos”⁴⁸⁷.

A primeira lei⁴⁸⁸ da *pólis* tem um caráter de perenidade quando propõe mais uma penalidade para os recalcitrantes que se tornarem praticantes do “celibato”: perderão o respeito público, inclusive dos jovens. A mesma lei, agora na fórmula dupla, isto é, que persuade e ameaça, é apresentada com o argumento de que a natureza humana participa da imortalidade através da geração dos filhos, e esses filhos, por sua vez, geram os seus⁴⁸⁹.

Ora, gerar para a imortalidade é o argumento principal do discurso que Sócrates narra no *Banquete* em nome da grande sacerdotisa Diotima⁴⁹⁰. Recolhamos alguns trechos desse belo diálogo para comprovar que ambos os discursos assemelham-se. Senão vejamos, Diotima se opõe ao discurso de Aristófanes ao postular que “amar é procurar a outra metade de si mesmo”⁴⁹¹ para em seguida expor o seu. A sacerdotisa já postulara que “o amor (...) é o desejo de possuir sempre o bem”⁴⁹²; alegara também que “amar é gerar na beleza, ou segundo o corpo, ou segundo [a alma (τὴν ψυχὴν)]”⁴⁹³. Diz ainda: “A união do homem e da mulher é geração, obra divina, participando, assim, da imortalidade o ser mortal, pela concepção e pela geração”⁴⁹⁴. Prossegue com seus argumentos persuasivos explicando o que é gerar no corpo, como se estivesse

manifestações da religião cívica. O cidadão atingido por essa espécie de atimia, contudo, podia morar na cidade, conservar seus bens e levar uma vida privada normal.” In: MOSSÉ, C., op. cit., 2004, pp. 51-2.

⁴⁸⁷ *Leis*, IV, 721b.

⁴⁸⁸ Cf. Como também a última lei sobre casamento e procriação no penúltimo livro das *Leis*, XI, 930d “...se não tiver filhos; casar-se-á para vir a tê-los, pelo menos dois: um menino e uma menina, conforme a lei”.

⁴⁸⁹ *Leis*, IV, 721c-d.

⁴⁹⁰ *Banquete*, 201d –212c, UFPA; especialmente as passagens: 207d-e, 208b, 208c, 208d-e.

⁴⁹¹ *Ibidem*. 205d-e.

⁴⁹² *Ibidem*. 206a.

⁴⁹³ *Ibidem*. 206b.

⁴⁹⁴ *Ibidem*. 206c.

argumentando em conjunto com o Ateniense, para esta mesma lei que rege os casamentos da *pólis* recém-criada de Clínias. Segundo sacerdotisa Diotima,

...estou certa de que é só pela imortalidade do mérito e pela a fama gloriosa que todos fazem o que fazem, e com tanto maior empenho quanto mais nobres forem, pois não há quem não ame a imortalidade. Os indivíduos, prosseguiu, cuja força fecundante reside apenas no corpo, voltam-se de preferência para as mulheres – é a sua maneira peculiar de amar – a fim de gerar filhos e, por esse modo, assegurar para si próprios, conforme crêem, a imortalidade, ventura e renome duradouro⁴⁹⁵.

O discurso de Diotima segue explicando como gerar na alma a imortalidade e apresenta os poetas e legisladores como exemplo daqueles que geram de mil modos a virtude⁴⁹⁶.

Platão reafirma no início do livro IX das *Leis* que essa legislação foi pensada para oferecer “todas as condições para a prática da virtude”⁴⁹⁷. Diz que eles não são como os antigos legisladores, que se diziam descendentes dos deuses e faziam leis para os filhos dos deuses – os heróis como eles; o Ateniense, o cretense e o espartano são apenas “homens que redigem leis para filhos de homens”⁴⁹⁸, por isso tratar das questões judiciais parece vergonhoso. Porém não podem ser censurados por temer que entre seus “concidadãos nasça alguém com coração de chifre, naturalmente duro, a ponto de não ser possível amolecê-lo, como acontece com certas sementes que resistem ao fogo, pois não há leis bastante fortes para fundi-lo”⁴⁹⁹.

O Ateniense reconhece que nada os obriga a promulgar leis e que o estudo que fizeram “em si mesmas as constituições em geral, procuramos descobrir como poderia ser a melhor e a mais necessária, se algum dia viesse a concretizar-se”⁵⁰⁰. E reafirma “o

⁴⁹⁵ Ibidem. 208e.

⁴⁹⁶ Ibidem. 209d-e.

⁴⁹⁷ *Leis*, IX, 853b.

⁴⁹⁸ Ibidem. IX, 853c-d.

⁴⁹⁹ Ibidem. IX, 853d-e.

⁵⁰⁰ Ibidem. IX, 858a3.

nosso plano de legislação saiu conforme a natureza (κατὰ φύσιν μᾶλλον ἡμῖν ἢ σύνοψις τῶν νόμων)⁵⁰¹. Recapitula a razão de legislar com tamanha rigidez: “Tais são as leis que se aplicam à cultura e à educação da alma, educação que deixa digna de viver a vida de quem a recebe, e cuja falta produz precisamente o efeito contrário”⁵⁰². Faz uma observação que considera oportuna, antes de continuar com a jurisprudência:

...é que as leis são necessárias aos homens e que estes precisam viver de acordo com elas, sem o que em nada se diferenciariam dos animais selvagens. E a razão é que não há natureza humana capaz de saber por si mesma o que é útil ao homem para viver em sociedade, e se o soubesse, [ainda assim não seria] suficientemente dotada para decidir-se a pô-la em prática. Inicialmente, é difícil reconhecer que a verdadeira arte política só visa aos interesses gerais, nunca aos particulares – o bem geral une as cidades, o particular as divide – e que só é de vantagem para o bem comum, e o particular para ambos, ser aquele modeladamente administrado, não o particular.⁵⁰³

Com isso, Platão reitera o *télos* ético da arte política. Voltemos ao nosso Ateniense e Megilo, que começam a amenizar o tom do discurso justificando que os costumes que porventura sofrem censura das *póleis* entre si são fundados na razão e nas leis dessas mesmas *póleis*⁵⁰⁴. Tratando-os como uma questão cultural, Platão encaminha e aprofunda um viés genuinamente antropológico. Rebate a crítica dos companheiros às festas dionisiacas, pois considera que se houver ponderação (*καρτερήσεις*) são dignas de elogio, caso contrário são prejudiciais, e revida acusando as mulheres espartanas de serem licenciosas (*τῶν γυναικῶν παρ’ ὑμῖν ἀνεσιν*)⁵⁰⁵. Toda a defesa de Megilo às instituições espartanas não é contestada ou levada em consideração, a não ser o fato da sobriedade exigida pelas leis de Esparta.

⁵⁰¹ *Leis*, IX, 858c.

⁵⁰² *Ibidem*. IX, 874d.

⁵⁰³ *Ibidem*. IX, 874e - 875a.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, I, 637c-d.

⁵⁰⁵ *Ibidem*. I, 637b-c2.

3.5 – A Mulher Partícipe da Sissítia

Refletiremos agora sobre a segunda pergunta do Ateniense: “...com que intuito a lei instituiu entre vós outros as refeições masculinas em comum (συσσίτιας), os exercícios físicos (γυμνάσια) e o uso das armas (ὀπλων ἔξις)?”⁵⁰⁶. Logo adiante repete a questão indicando o verdadeiro intuito, ou seja, se “as sissítias e os exercícios de ginástica foram imaginados pelo legislador com vista à guerra”⁵⁰⁷. Sua argumentação visava sanar as fragilidades dessas instituições, como vimos anteriormente. O desdobramento desses questionamentos possibilita-nos inserir a discussão sobre o lugar da mulher nas *Leis* de Platão.

Plutarco faz a mais completa descrição das sissítias (συσσίτιας)⁵⁰⁸ enquanto magistral criação do legislador Licurgo:

Decidido a atacar mais ainda o luxo e suprimir a cobiça da riqueza, introduziu a terceira e mais bela de suas instituições, a criação da *sissítia* [refeição em comum], para que jantassem uns em companhia dos outros, comendo pães e pratos determinados e comuns, e não tomassem refeições reclinados em casa entre o fausto das mesas e dos leitos, engordando à sombra pela mão dos servos e cozinheiros, como animais gulosos, a corromper juntamente o caráter e o corpo, entre todos os apetites e satisfações, que requerem sonos prolongados, banhos quentes, muito repouso e, por assim dizer, cuidados diários de enfermagem. Grande, sem dúvida, essa realização; maior, porém, a de transformar a riqueza numa coisa não cobiçada, *não-rica*, na expressão de Teofrasto, por meio da comunidade dos jantares, e da simplicidade do passadio. Com efeito, o desfruto, o espetáculo, em suma, a ostentação numa mesa farta não era possível, quando o rico e o pobre se punham a comer juntos. Assim, era Esparta a única cidade sob o sol onde se verificava o dito vulgar de Pluto [deus da riqueza] é

⁵⁰⁶ *Leis*, I, 625c.

⁵⁰⁷ *Ibidem*. I, 633a.

⁵⁰⁸ Plutarco continua sua descrição, “12. Em Creta, a *sissítia* se chamava *andréia*; na Lacedemônia, *fidítia*, seja por dar ocasião a amizade [*phília*] e estima, trocando-se lá o *l* pelo *d*, seja por habitua-los à frugalidade e a parcimônia [*phéidó*]. (...) Reuniam-se em grupos de pouco mais ou menos quinze; cada participante trazia mensalmente 4 alqueires de cevada, 8 galões de vinho, 5 minas de queijo, cinco meias minas de figos e mais uma ninharia em dinheiro para comprar de víveres. Outrossim, quando algum fazia oblata das primícias e quando caçava, era costume mandar uma parte para a *sissítia*, pois toda vez que alguém se atrasava por ter ido sacrificar ou caçar tinha permissão de jantar em casa; quando não, devia comparecer. (...) Freqüentavam a *sissítia* também meninos, como se fossem levados a uma escola de temperança; escutavam discussões políticas e tinha sob os olhos mestres de liberdade;”. **in:** PLUTARCO. *Vidas*, 10. Apresentação, seleção e tradução direta do grego por Jaime Bruna. _ São Paulo: Cultrix, s/d. (*Clássicos*, 3). pp. 21-23.

cego e jaz inanimado, imóvel como uma pintura. A ninguém se consentia ir à *sissítia* farto de refeição prévia tomada em casa; os demais vigiavam atentos quem não bebia nem comia com eles e vituperavam-no como um fraco, a cuja delicadeza repugnasse o passadio comum.

A descrição de Plutarco mais parece um relato etnográfico sobre as *sissítias*, o que nos possibilita compreender o esforço de Platão de mantê-las e criar a mesma instituição para mulheres.

Fundada a nova *pólis*⁵⁰⁹, os caminhanes *nomothétas* retomam a discussão acerca das *συσσιτίας* que se revelaram como a melhor instituição “para salvar a comunidade (*σωτηρίαν τὸ νόμιμον*)”, e seu surgimento se deu provavelmente em tempos de “guerra ou algum flagelo de igual efeito devastador”⁵¹⁰, como observa o Ateniense:

Entre vós, Clíncias e Megilo, as *sissítias* dos homens foram belamente instituídas, ou, conforme disse, como medida de emergência, em decorrência de alguma necessidade providencial; porém a lei não tratou – o que foi erro imperdoável – das refeições em comum para as mulheres, (*τὰς γυναῖκας οὐδαμῶς ὀρθῶς ἀννοθέτητον ... τῆς συσσιτίας αὐτῶν ἐπιτήδευμα*.) motivo de não se ter estabelecido entre elas semelhante prática. (...) De fato não é um descuido apenas pela metade, como se poderia crer, deixar de regulamentar a vida das mulheres. (...) Para o bem da cidade, só fora de proveito reconsiderar essa parte e regulamentar, de uma vez, todas as práticas comuns aos homens e às mulheres⁵¹¹.

O Ateniense critica o descaso do legislador com as mulheres, e diz que isto provocou a desordem e o caráter de dissimulação e artificialidade que é atribuído à natureza feminina. Um “erro imperdoável” do legislador que prejudicou mais da metade da cidade. Portanto, o legislador deve normatizar “...de uma vez, todas as práticas comuns aos homens e às mulheres (*πάντα συντάξασθαι κοινῇ γυναιξί τε καὶ ἀνδράσιν ἐπιτηδεύματα βέλτιον πρὸς πόλεως εὐδαιμονίαν*)”⁵¹². Este descuido, diz ele, “rendeu abusos entre vós”, referindo-se à relativa liberdade que as mulheres espartanas

⁵⁰⁹ Nossos *nomothétas* caminhanes fazem uma parada ao meio dia e se apercebem que até agora só discutiram sobre Preâmbulo das leis, e já estamos no Livro IV, 722a. No livro V, discorrem sobre o viver em família, a divisão da terra (V, 739a) e rememoram o pressuposto da *pólis* comunista. No livro VI, fundam a cidade.

⁵¹⁰ *Leis*, VI 780 b-c.

⁵¹¹ *Ibidem*. VI, 780 e 781a-b5-7.

usufruíam, motivos de tantos vitupérios dos poetas contra as mulheres, entre eles Hesíodo, Simônides, Focílides⁵¹³.

O porta-voz de Platão, contudo, tem clareza da dificuldade de inclusão da mulher na legislação. Para ele é, como diz o provérbio, “obrigar o legislador a cardar fogo” (εἰς πῦρ ξαίνειν)⁵¹⁴; é “entregar-se a mil labutas inúteis. É tão difícil de expor, como, depois de formulada, realizar”⁵¹⁵. Pois a mulher,

Acostumada a viver escondida e no escuro, se fosse arrastada à força para o claro, oporia ao legislador a máxima resistência e facilmente venceria. Em tudo o mais, conforme já disse, elas não suportariam ouvir nossa proposta de lei, ainda que fosse justa, sem levantar uma gritaria infernal; mas talvez concordassem nesse ponto⁵¹⁶.

Eis o quadro descrito acerca da realidade das mulheres na época de Platão, onde o maior ridículo seria tentar obrigá-las a comer e beber à vista de todos⁵¹⁷. Se fizermos um pouco de esforço para lembrar a alegoria da caverna em *A República* é possível fazermos uma breve analogia entre os prisioneiros da caverna e essa descrição das mulheres nas *Leis*. Senão vejamos:

República – prisioneiros numa caverna escura...

Leis – as mulheres acostumadas a viver escondidas e no escuro...

República – se um dos prisioneiros se libertasse e saísse da caverna e visse a luz do sol...

Leis – se as mulheres fossem arrastadas à força para o claro...

República – o prisioneiro ao ver a claridade ficaria cego e sentiria dor...

⁵¹² *Leis*, VI, 781b.

⁵¹³ POMEROY, Sara B. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas: Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Traducción Ricardo Lezcano Escudero. _ Madri: Akal, 1999. Cf. “III. La Época Oscura y el Período Arcaico – Las mujeres en la poesía lírica” pp. 64-72.

⁵¹⁴ *Leis*, VI, 780c10.

⁵¹⁵ *Ibidem*. VI, 781 e.

⁵¹⁶ *Ibidem*. VI 781c-d.

⁵¹⁷ *Ibidem*. VI, 781c.

Leis – as mulheres se oporiam ao legislador com a máxima resistência...

República – se o prisioneiro deveria voltar ou não para dizer aos ex-companheiros a beleza do que viu...

Leis – as mulheres não suportariam ouvir nossa proposta de lei, ainda que fosse justa, sem levantar uma gritaria infernal...

República – se o prisioneiro retornasse para contar o que viu aos antigos companheiros de escuridão, ninguém acreditaria e possivelmente matá-lo-iam. Diferente do quadro descrito na *República* – ao invés de um final funesto para o prisioneiro, nas *Leis* as mulheres “após uma gritaria infernal talvez concordassem”.

Assim, em contraste com *A República*, em que Sócrates, temeroso de se afogar e sucumbir na grande onda⁵¹⁸ ao incluir a mulher na πολιτεία do rei filósofo, parte do exemplo dos animais, no caso, dos cães de caça que não se separam de suas cadelas quando vão caçar, e vislumbra a existência de mulheres: médica, musicista, ginasta, combatente, guardiã e mulher amiga do saber (filósofa), até chegar a admiti-la também como rainha filósofa⁵¹⁹, o velho estrangeiro de Atenas tem outros meios para incluir a mulher: a sissítia.

Porém, como o Ateniense havia dito, é cardar fogo incluir a mulher nesta comunidade de leis. É cardar fogo romper com a cultura patriarcal e misógina, que Platão já rompera na *República*⁵²⁰, mas agora é preciso praticar a teoria e escrever no *nómoi*. Mas, afinal, se a sissítia é a melhor instituição para salvar a comunidade, como já foi dito⁵²¹, como se justifica a mulher estar excluída dela? O gênero humano sofre aberração quando exclui a participação da mulher, pois tanto para o Ateniense das *Leis* como para o Sócrates da *República* esta exclusão é inatural. O Ateniense não dá trégua e

⁵¹⁸ *República*, V, 457b.

⁵¹⁹ *Ibidem*. V, 457 b ss.

⁵²⁰ Cf. *Ibidem*. V.

argumenta que a metade do todo que compõe a *pólis* é negligenciada, não legislar com as mulheres é ser meio-legislador, é esquecer, portanto, a metade da *pólis*. Como, pois, pensar num todo excluindo sua metade? E o que se sabe da origem do gênero humano? Como ele surge, dilacerado e separado de seu conjunto?

Ora, quando nos referimos ao gênero humano falamos no ser enquanto totalidade. Pensamos que nesta questão se instaura uma possível discussão sobre a mulher como problema filosófico enquanto gênero, no sentido de uma *ontokoinologia*. Essa questão já tratamos e tentamos esclarecê-la a partir do diálogo *Timeu*.

O Ateniense pretende “demonstrar as vantagens e a conveniência” de incluir a mulher na Constituição para que fique completa nem que seja na teoria⁵²². A questão agora não é somente incluir a mulher no repasto coletivo (*συσσίτιας*), mas não deixar a Constituição incompleta. Ora, as instituições são criadas com o objetivo de unir toda a comunidade em práticas comuns, por esta razão a necessidade de implantar as refeições em comum (*συσσίτιας*), os exercícios físicos (*γυμνάσια*), a música (*μουσικῆς*), o canto (*χορωδίαν*) e os usos das armas (*ὄπλων ἔξιν*).

Para convencer os companheiros de caminhada sobre “as vantagens e conveniência” do estabelecimento da *koinonia*⁵²³ entre homem e mulher, o ateniense usa o argumento da geração humana (*ἀνθρώπων γένεσις*), enfatizando que o homem precisa ter clareza e se convencer de que a geração humana nunca teve começo nem nunca terá fim; mas que sempre existiu; e se teve princípio (*ἀρκῆν*), este se perde em tempos imemoriais⁵²⁴.

⁵²¹ *Leis*, VI, 780c.

⁵²² *Ibidem*. VI, 781d.

⁵²³ Comunidade, coletividade, participação, comunismo.

⁵²⁴ *Leis*, VI, 782a. “εὐ γὰρ δὴ τό γε τοσοῦτον χρὴ πάντ’ ἀνδρα συννοεῖν, ὡς ἡ τῶν ἀνθρώπων γένεσις ἢ τὸ παράπαν ἀρχὴν οὐδεμίαν εἴληχεν οὐδ’ ἔξει ποτέ γε τελευτήν, ἀλλ’ ἦν τε ἀεὶ καὶ ἔσται πάντως, ἢ μῆκός τι τῆς ἀρχῆς ἀφ’ οὗ γέγονεν ἀμήχανον ἂν χρόνον ὅσον γεγονὸς ἂν εἴη.” *Leggi*, VI, 781e7-782a. PLATONE. *Opere Complete con il testo greco*. [s/l]: Laterza, [s/d] 1 CD-ROM.

O argumento do surgimento da geração humana é dado pela observação da natureza (φύσις) em que se cogita apenas que “está aí”. O surgimento da geração humana – o homem e a mulher – a espécie humana, o fenômeno de fato, nem tem começo nem tem fim –, existe desde sempre. A espécie humana o que faz? – guerreia, funda e destrói cidades, procria, se alimenta, bebe, dorme⁵²⁵. Essa espécie humana vive na terra que sofre revoluções radicais como mudanças das estações, e os animais sofrem junto com ela também. O Ateniense ressalta que a vida apareceu, também como os deuses, sem que antes existissem os frutos, que os animais entredevoravam-se tanto antes como agora. Sempre houve civilizações, povos com costumes variados, absolutamente diferentes e até opostos entre si, a exemplo dos povos que faziam sacrifícios humanos e outros povos que não consumiam carne, somente alimentos inanimados, cujas oferendas eram bolo e mel e não permitiam sangue nos sacrifícios, considerando impiedade comer ou oferecer sangue⁵²⁶.

Ao retratar o percurso da humanidade com esta explanação cosmo-antropológica do gênero humano, da vida e das intempéries que enfrenta, das diferentes civilizações e de suas tradições, parece-nos que o Ateniense quer demonstrar, por um lado, que a aparente circularidade do curso da humanidade se deve a instaurada a *phýsis*, e por outro lado, que tudo é fruto dos costumes e da ação dos seres humanos. Portanto, conhecendo-se a natureza é possível transformá-la e estabelecer novos costumes.

Assim, o Ateniense retoma seu profundo conhecimento sobre a alma e suas afecções e faz considerações sobre a vida humana e sua dependência das “três espécies de necessidades e de apetites (ἐπιθυμίας)”⁵²⁷: o comer, o beber e o apetite sexual. Todas

⁵²⁵ *Leis*, VI, 782a-b.

⁵²⁶ *Ibidem*. VI, 782 c-d. Estes homens que praticavam esta vida de abstenção animal se assemelhavam ao chamado regime órfico.

⁵²⁷ *Ibidem*. VI, 782 d.

essas necessidades nascem com o ser humano⁵²⁸. Se esse apetites forem bem dirigidos seremos virtuosos, caso contrário, seremos acometidos de todos os males. Porém, o desejo de comer e beber, de se alimentar, de satisfazer o paladar e o apetite, até saciar a vontade é a forma encontrada para salvar-se das dores. Todavia,

A terceira e maior necessidade e o mais vivo desejo é o último a despertar, e inflama os homens a ponto de deixá-los loucos, a saber, o desejo de propagar a raça, que se alastra em chamas com insolência desmedida. É preciso saber conduzir essas três doenças (τρία νοσήματα) pelo caminho da virtude muito além do que se denomina prazer, por meio dos três mais fortes remédios: o temor, (φόβω καὶ νόμῳ) a lei e a reflexão verdadeira (τῷ ἀληθεῖ λόγῳ), com o auxílio das Musas (Μούσαις) e dos deuses diretores dos jogos, (ἀγωνίοισι θεοῖς) a fim de atenuar-lhes a violência e impedir o crescimento⁵²⁹.

Para o Ateniense, esses três apetites naturais (comer, beber e apetite sexual), são estados doentios que precisam ser domados por três fortes remédios: o temor e a lei e a reflexão verdadeira mais a ajuda das Musas e os deuses dos jogos⁵³⁰.

Até aqui temos que a reflexão sobre a necessidade de incluir a mulher na instituição repastos públicos (συσσίτιας), proporcionou ao Ateniense um discurso cosmológico com uma visão pautada na antropologia que o fez deparar-se com a questão complexa das necessidades fisiopsicológicas dos seres humanos, seus apetites naturais: comer, beber e apetite sexual. E esses apetites precisam de um remédio para que possam ser conduzidos pelo caminho da virtude com um freio triplo: o temor, a lei e a razão verdadeira, com ajuda das Musas e das divindades esportivas⁵³¹.

Tendo em mira a implantação da sissítia, discutiram sobre todas as questões relacionadas à reprodução humana a partir da observação do casamento, da procriação, do nascimento, da nutrição e da educação das crianças. Implantar as sissítia

⁵²⁸ Cf. *Timen*, 41a-42a.

⁵²⁹ *Leis*, VI, 78e-783a. Bini dá nova versão para esse trecho “na alma humana com a mais furiosa das loucuras o apetite de gerar filhos, o que arde com máxima violência”. BINI, op. cit., 1999, p. 270.

⁵³⁰ *Ibidem*. VI, 782a5-782d-783d.

⁵³¹ *Ibidem*. VI, 782d-783d.

entre homens e mulheres se fará necessário na medida em que o cuidado das questões sobre reprodução for desenvolvido. E de fato, a discussão que ocorre no final do livro VI trata dos recém-casados e de seus filhos – a mulher passa a constar no registro da *fratria*; casa-se entre os dezesseis e vinte anos; participa dos cargos oficiais a partir dos quarenta anos; presta o serviço militar após o nascimento dos filhos até os cinquenta anos; e após os cinquenta anos vai participar dos variados conselhos.

No livro VII o Ateniense trata da nutrição e educação das crianças, quando retoma a questão da guerra que considera “negócio seriíssimo, [que] deve sempre ser conduzido com vistas à paz”⁵³². Ao descrever a construção dos ginásios e dos edifícios públicos dá ênfase a uma categoria que deve habitá-los, os “...professores estrangeiros muito bem pagos, os quais ensinarão aos alunos que freqüentam as escolas tudo que se relaciona com a guerra e a música”⁵³³. E faz uma declaração enfática: “Tudo o que minha lei especifica com relação aos homens se aplicará também às mulheres, as quais serão obrigadas a fazer os mesmos exercícios que eles”⁵³⁴. E dá o testemunho não mais de fé nas tradições, mas de conhecimento de causa, de que existem mulheres chamadas de Saromátidas, que praticam equitação, manejo do arco e de outras armas de combate⁵³⁵. Se existem essas mulheres que vivem e desempenham as mesmas funções que os homens, por que não considerar?

O Ateniense tece uma implacável crítica às suas *póleis*, denominando-as de insensatas por não permitirem a prática comum dos exercícios entre homens e mulheres. E reafirma suas convicções:

O que eu digo, é que se tal coisa é possível, nada será tão insensato como a prática seguida entre nós, de não se dedicarem com igual empenho, os homens e as mulheres aos mesmos exercícios. É o caso de dizer que, com o mesmo esforço e trabalho não há cidade que, em vez de valer o dobro (ἡμίσεια πόλις ἀντὶ διπλασίας), não seja senão

⁵³² *Leis*, VII, 803d.

⁵³³ *Ibidem*. VII, 803d.

⁵³⁴ *Ibidem*. VII, 804e.

⁵³⁵ *Ibidem*. VII, 805 a. Sobre as Saromátidas ver o testemunho de HERÓDOTO. *Op. cit.*, IV, 110-117.

meia cidade, o que, evidentemente, constitui equívoco do legislador (ἀμάρτημα νομοθέτη)⁵³⁶.

Clínias, assustado, alerta: “A verdade, forasteiro, é que muita coisa do que foi exposto vai de encontro às instituições em vigor”⁵³⁷. Porém, diz que vai deixar o discurso seguir livremente, pois terá liberdade de escolher o que achar melhor. O Ateniense faz um irônico agradecimento e enfatiza, como se fosse revide, que se os fatos não são suficientes para convencê-los de que, enquanto a mulher for excluída da educação da *pólis*, esta mesma *pólis* só vale pela metade, ou seja, se não houver essa igualdade, então será preciso reger leis diferentes para as mulheres:

Porém agora, quem não aceitar nossa lei, terá de pensar noutra coisa, pois não há argumentos que me levem a desistir do propósito de exigir que, na educação como em tudo o mais e na medida do possível, a mulher se iguale ao homem em matéria de exercícios. Esse problema deve ser encarado da seguinte maneira: admitindo-se que as mulheres não sigam o mesmo regime de vida que os homens, não será inevitável prescrever-lhes normas diferentes?⁵³⁸

E a seguir convoca os amigos a procurar um modelo que supere o regime comunitário por ele proposto. Começa a descrever como a mulher é tratada na Trácia e entre outros povos: trabalha na lavoura, cuida dos rebanhos de gado e de ovelhas, o que ele considera degradante, comparando-as aos escravos. Entre nós atenienses, diz ele, amontoam-se em um só compartimento “todos os nossos bens e os confiamos à administração das mulheres”⁵³⁹, que dirigem também a naveta e todo o trabalho da lã⁵⁴⁰. Menciona o modelo das espartanas, em que as moças participam da ginástica e da música e as mulheres não tecem, mas cuidam da administração da casa e da criação das crianças, porém, as espartanas são excluídas do serviço militar, sendo incapazes de

⁵³⁶ *Leis*, VII 805a-b.

⁵³⁷ *Ibidem*. VII, 805b.

⁵³⁸ *Ibidem*. VII 805c-d.

⁵³⁹ *Ibidem*. VII 805e.

⁵⁴⁰ *Ibidem*. VII 805d-e. Essa descrição da função da mulher nas tarefas do lar são descritas em XENOFONTE. O *Econômico*. E nas peças de ARISTÓFANES, *Lisístrata*, *Assembléia de Mulheres*, entre outras.

defender em combate sua cidade e seus filhos, se for necessário. Falta ainda às mulheres espartanas a habilidade das Amazonas com o arco e a flecha e armas de arremesso, falta-lhes também o uso do escudo ou da lança, o que as tornaria semelhantes à deusa Atena; dessa maneira, não é possível assemelhá-las às Saromátidas, pois são incapazes de impor medo e tão pouco poderiam salvar em combate sua comunidade⁵⁴¹. Após esta descrição o porta-voz de Platão reafirma contundente:

Nesse ponto, elogie quem quiser vossos legisladores; eu é que não modifico minha maneira de pensar. O legislador precisa ser completo, não meio legislador, como se dá com os que permitem às mulheres uma vida de moleza e de luxo e se ocupam exclusivamente com os homens, pois com isso só proporcionam à república meia felicidade, não o dobro de uma vida feliz (τελέως σχεδὸν εὐδαιμόνος ἡμισυ βίου καταλείπειν ἀντὶ διπλασίου τῆ πόλει.)⁵⁴².

Rememora seu paradigma de excelência, sugerindo que a aplicação de todo o projeto só será possível se houver o abandono de toda propriedade particular; e que vai tentar aplicar “o segundo plano”⁵⁴³ à cidade das *Leis*:

A aplicação rigorosa, na prática, desse plano, consoante ao que recomendamos há pouco, não poderá ser alcançada enquanto cada um de nós possuir mulher, filhos, casa própria e tudo o mais que segue no seu rastro. Mas, se neste ponto pudéssemos realizar o segundo plano melhor, com o qual presentemente nos ocupamos, já seria grande vantagem⁵⁴⁴.

O Ateniense chama a atenção para o princípio singular que usará na elaboração das leis, para que não haja surpresa, como se estivesse transpondo uma linha sagrada de um jogo. Diz que “em matéria de leis nossa cidade será a segunda em

⁵⁴¹ *Leis*, VII, 806a-c. Cf. em VII, 813-841c, todas essas práticas e outras relacionadas à guerra, regulamentadas para homens e mulheres aos cuidados do Curador de Jovens.

⁵⁴² *Ibidem*. VII 806c6-8.

⁵⁴³ *Ibidem*. VII, 807b. Também Cf. *Leis*, V 739a-e, quando descreve a *koinonia* já presente em *República* que o Ateniense chama de primeira Constituição Perfeita.

excelência”⁵⁴⁵, pois a primeira cidade com formas de governo e leis ideais, em que “tudo entre amigos é comum (λέγεται δὲ ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων)”⁵⁴⁶, povoada pelos deuses ou por seus filhos, vivendo “na maior alegria” é retomada como paradigma de *pólis*⁵⁴⁷ a ser seguido:

Se tais condições se observam presentemente em qualquer parte, ou se algum dia chegarão a concretizar-se – serem em comum as mulheres (κοινὰς γυναῖκας), comuns os filhos (κοινοὺς παῖδας), comuns todos os bens (κοινὰ χρήματα συμπαντα) – no caso de ficar banida o que se chama propriedade particular, e se se conseguir, na medida do possível, tornar comum, de um jeito ou de outro, até mesmo o que por natureza é nosso, como os olhos, os ouvidos e as mãos, de forma que todos pareçam ver, ouvir ou trabalhar em comum, e que todos, a uma voz, dentro das possibilidades humanas, elogiem ou censurem as mesmas coisas, por se alegrarem ou entristecerem com elas⁵⁴⁸.

Este pressuposto revolucionário em sua radicalidade permanece com o vigor que a temporalidade não conseguiu corroer apesar dos séculos, e nos impulsiona a refletir. Causa admiração observar que Platão, em sua última obra, tece as leis de uma nova cidade a partir da rememoração do postulado fundador da *República*⁵⁴⁹, reafirmando-o como modelo: o “comunismo”⁵⁵⁰ da cidade ideal. É de admirar também que as leis desta cidade sejam tecidas entre amigos de avançada idade, o que nos possibilita questionar por que acatam e se mantêm fiéis à idéia mestra do projeto político de um governo em *koinomia*; isto é, coletivo ou comunista, se eles dizem ter abundante experiência e a prerrogativa da idade para questionar com liberdade e criar ou modificar as “novas” leis que pretendem elaborar. Por que os amigos se mantêm

⁵⁴⁴ *Leis*, VII, 807b.

⁵⁴⁵ *Ibidem.* V, 739a.

⁵⁴⁶ *Ibidem.* V, 739c2. Sentença atribuída aos pitagóricos que Platão costuma usar em outro diálogo: na *República*, 424a, no *Fedro*, 279c e no *Lisis*, 207c. (κοινὰ τὰ φίλων ποιῆσθαι).

⁵⁴⁷ *Leis*, V, 739e - πράδειγμά γε πολιτείας.

⁵⁴⁸ *Ibidem.* V, 739 c-d.

⁵⁴⁹ *República*, V, 449c.

fiéis ao princípio edificador da antiga *pólis*? Será mesmo como paradigma ou buscando um aprimoramento?

Segue discutindo sobre os regulamentos relativos aos feriados e festas e reafirma: “Meu ponto é que, tanto com relação aos exercícios militares (στρατείας) como no que entende com a liberdade de expressão poética (ποιήσεις), as mulheres deverão ter os mesmos direitos dos homens”⁵⁵¹. Quando o Ateniense retoma a discussão acerca das *sissítias*, conclui propondo legislar sobre as relações amorosas e, crendo na sua inexecutabilidade, compara “com as *sissítias* que ninguém acredita que possam ser mantidas a vida inteira”, mas lembra do fato de que elas já existem entre os espartanos, mesmo excluindo a mulher⁵⁵².

O Ateniense repara o erro do legislador e institui as *sissítias*⁵⁵³ após propor lei para regular os prazeres e as relações amorosas “próprias dos homens que vivem em sociedade”⁵⁵⁴. E a partir desse momento poderá então discutir sobre “a questão da vida e de onde tirar os meios de subsistência”⁵⁵⁵. Agora será simples legislar para a comunidade que viverá da terra, ou seja, para uma comunidade agrária de lavradores, pastores, agricultores e artesãos.

⁵⁵⁰ O termo é *koinonía* (κοινωνία) que DES PLACES traduz por, 1º “participação”; 2º “comunidade (de)”; e 3º a) “sociedade, coletividade, associação”; b) comunidade; combinação”; 4º “concordia”; **in:** *Lexique... Op. Cit.* p. 292-3. Usualmente é traduzido por “comunismo”.

⁵⁵¹ *Leis*, VIII, 829e.

⁵⁵² *Ibidem.* VIII, 839d.

⁵⁵³ Quase no final do livro VIII, 843b-e.

⁵⁵⁴ *Ibidem.* VIII, 842a.

⁵⁵⁵ *Ibidem.* VIII 843 b-e.

2.6.— *A Mulher Cidadã*⁵⁵⁶

A maior dificuldade da inclusão da mulher só acontece no momento de implantação da *sissítia* para a mulher⁵⁵⁷, uma vez que era hábito comum as *sissítias* exclusivamente para os homens, tanto em Creta como em Esparta, como já dissemos. Platão só consegue incluir a mulher em definitivo nas *sissítias* e, conseqüentemente na vida pública, compartilhando os alimentos em companhia masculina, no oitavo livro dos doze que compõem as *Leis*, como acabamos de ver.

Chama-nos a atenção o esforço de Platão em argumentar (2/3 de seu último diálogo) a favor de uma vida pública para a mulher, como também o fato de encerrar a normatização dos usos dos prazeres afrodisíacos ou da sexualidade, e concomitantemente dar por instituída a *sissítia*. Pensamos que este fato não é por acaso, mas que faz parte de um projeto maior, no sentido de uma composição integral da ordenação da cidade justa, ou seja, a lei deve contemplar a totalidade. Na ordenação cósmica da natureza não há exclusão dos seres em seu gênero. As *Leis* têm a natureza como paradigma, o mesmo ocorre com o que Platão mais prima – a alma –, que não tem gênero, como vimos no *Timeu*.

Parece-nos inteiramente evidente que a mulher neste primeiro momento não tenha espaço na nova colônia. A mulher, como sabemos, não tinha direitos na Grécia; aliás, nem mulheres, nem crianças, nem escravos e metecos. Platão dá uma descrição da mulher fechada provavelmente no gineceu e avessa a qualquer possibilidade de sair do seu reduto familiar⁵⁵⁸, como já vimos e até assemelhamos aos prisioneiros da

⁵⁵⁶ Essas reflexões foram instigadas a partir do texto inédito de Thomas M. Robinson: *Sober Segund Thoughts? Some Reflections on Plato's Laws*, lido pelo autor e debatido em aula da profª. Rachel Gazolla PUC/SP em 29/05/2005. Agradeço em especial ao prof. Robinson por ter dado, em cartas, continuidade ao debate sobre a mulher nas *Leis*, ainda que suas conclusões sejam opostas as minhas.

⁵⁵⁷ *Leis*, VIII, 843b-e.

⁵⁵⁸ *Ibidem*. VI, 781e.

*República*⁵⁵⁹. O que se segue a esta descrição é justamente a argumentação que vai incluir esta mulher, definitivamente, nos repastos públicos ou sissítias⁵⁶⁰. Platão insere a mulher de forma tão sutil ao longo do diálogo *Leis*, que nem seus interlocutores se dão conta de questionar, haja vista o que ocorre quando a inclui igualmente na academia, nos esportes, na música e dança⁵⁶¹ e depois na *fratria*⁵⁶².

Diante desse quadro de inclusão da mulher na vida pública, é perfeitamente cabível que o “Ministro da Educação” (τῆς παιδείας ἐπιμελητῆς) a ser escolhido seja homem, pai de pelo menos um casal de filhos⁵⁶³. É uma questão de coerência histórica que, no exato momento da fundação em palavras da nova *pólis*⁵⁶⁴, que o cargo mais importante e os dos outros fundadores, sejam só para homens. Ora, como disse antes, ainda não existia mulher com a mínima possibilidade de exercer nenhum cargo, elas ainda serão preparadas. Lembremos a descrição que Xenofonte⁵⁶⁵ faz em sua obra *O Econômico* acerca dessa questão. Iscômaco conta para Sócrates que sua esposa ainda era jovenzinha quando casou, “... não tinha ainda quinze anos e, antes disso, vivia sob muitos cuidados para que visse o mínimo, ouvisse o mínimo e falasse o mínimo”⁵⁶⁶; de modo que ele teve que ensinar tudo para ela. Parece-nos que todo o sucesso que Sócrates elogia deve-se ao fato de a mocinha ter suplantado a educação familiar, do modelo três macaquinhos sábios, e aprendido com o marido a administrar os bens com grande maestria.

⁵⁵⁹ *Leis*, VI, 781c-d, com *República* VII, 514a-518b.

⁵⁶⁰ Xenofonte descreve a implantação das sissítias – ação de comer junto – feita por Licurgo; o termo usado por ele é *syskenía*, que significa vida em comum, não apenas comidas em comum. in: JENOFONTE, op. cit., 1987, Capítulo V, p.135-6.

⁵⁶¹ *Leis*, VI, 764c-d.

⁵⁶² Ibidem. VI, 785a.

⁵⁶³ Ibidem. VI, 765d4. Instituído no livro VI, mas que já havia sido pensado desde o livro I, 641b; antes mesmo de se saber da incumbência de Clínias em fundar uma colônia.

⁵⁶⁴ Ibidem. III, 702d.

⁵⁶⁵ XENOFONTE. *O Econômico*. Tradução do grego e introdução Anna Lia Amaral de Almeida Prado _ São Paulo: Martins fontes, 1999. (*Clássicos*).

⁵⁶⁶ Ibidem. *Econômico*, VII, 5. p. 34.

Outro exemplo característico da condição da mulher na Grécia pode ser encontrado na peça de Eurípides⁵⁶⁷, *As Fenícias*, na qual Antígona, jovem princesa, está fechada nos aposentos e só com a ordem da mãe Jocasta é que pode sair apenas para o terraço do palácio, que é antes vigiado para que ninguém a veja, ou do seu receio escrupuloso de ser “vista por tantos homens”⁵⁶⁸, ao ter que acompanhar a velha mãe ao campo de batalha onde acontece o duelo entre seus dois irmãos. Parece que a condição da mulher, seu *modus vivendis* é o mesmo, seja ela agricultora ou princesa. Além disso, não podemos esquecer o que está inculcado no imaginário grego sobre a mulher e que podemos conferir no excelente artigo de R. Gazolla “Téchne, Masculino, Feminino: Considerações Psico-Mítico-Filosóficas”⁵⁶⁹, em que a intérprete recolhe da tradição mítica o que os poetas arrogam como surgimento da mulher: “Pandora, o belo mal”. Ao mesmo tempo em que informa, Gazolla faz uma reflexão original sobre este “mal” necessário que “obriga o homem a vivenciar a diferença”⁵⁷⁰. Pensamos que este tipo de vida e o significado deste imaginário sobre a mulher passarão por uma transformação radical nas *Leis* de Platão.

Logo, é impossível chamar esta mulher enclausurada para participar dos cargos públicos da *pólis*. Se a mulher é absolutamente excluída na sociedade grega, não faria sentido que os sábios anciãos contassem com elas para qualquer função, no começo da fundação da colônia. Platão tem essa clareza quando fala para os “salvadores das leis” (σωτήρες νόμων), que esse conjunto de leis que elaboraram é um esboço (περιγραφή)⁵⁷¹ que tem o devir como perspectiva. Este sentido da transitoriedade que perpassa a

⁵⁶⁷ EURÍPIDES. *As Fenícias*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury _ Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. (*A tragédia grega*).

⁵⁶⁸ Ibidem. *As Fenícias*, vv. 1755 – 1760.

⁵⁶⁹ GAZOLLA, Rachel “Téchne, masculino, feminino: considerações psico-mítico-filosóficas” HYPNOS/SP/3, 4 (1998): 210-220.

⁵⁷⁰ Ibidem. p. 213.

⁵⁷¹ *Leis*, VI, 770 a seq., b4.

cidade das *Leis* é plenamente captado por H. Benoit em seu estudo sobre as *Leis* de Platão⁵⁷²

Platão trata de prover a nova *pólis* com magistrados⁵⁷³ (ἀρχῶν), definindo-os e atribuindo-lhes funções e seus critérios⁵⁷⁴. É nessa atribuição de cargos e vislumbrando o futuro que a mulher é efetivamente inserida. O Ateniense chama a atenção para o cuidado que se deve ter na escolha dos magistrados, uma vez que os ineptos privam a lei de respeito ridicularizando-a e trarão grande dano e perigo à *pólis*⁵⁷⁵. A observação diz respeito justamente ao caso da *pólis* de Clínias:

Mas, se for assim, admite comigo que é esse, precisamente o caso de tua constituição e de tua cidade. De início, já percebeste que para concorrer, como é preciso, aos cargos oficiais, tanto os candidatos como suas famílias terão de apresentar provas de capacidade, desde a infância até o momento das eleições; em seguida, importa que os eleitores tenham sido criados e instruídos no respeito às leis, e se mostrem capazes, por meio de aprovação ou repulsa, de distinguir as pessoas merecedoras de uma ou de outra sorte. Ora, em se tratando de indivíduos que se juntaram de pouco, desconhecidos uns dos outros, e mais: sem nenhuma educação, como fora possível escolher certo os magistrados?⁵⁷⁶

Nessa passagem singular, o filósofo demarca o presente e o futuro da nova colônia. São justamente os dois momentos que se dão na cidade de Clínias e que é preciso ter em mente (νοήσομέν σοι)⁵⁷⁷. O primeiro momento, no presente: a escolha imediata dos magistrados para começar a organizar a cidade, e eles são como diz o final da citação⁵⁷⁸: “Ora, em se tratando de indivíduos que se juntaram de pouco, desconhecidos uns dos outros, e mais: sem nenhuma educação, como fora possível

⁵⁷² Cf. “Cap. III – A cidade transitória e as *Leis*”, in: BENOIT, Hector. *A Odisseia Dialógica de Platão: do retorno de Dioniso à physis originária* (livro quarto da tetralogia dramática do pensar). 4v. Tese (Livre Docência), Unicamp, Campinas/SP, 2004.

⁵⁷³ A partir do livro VI das *Leis*.

⁵⁷⁴ *Leis*, VI, 751a-b.

⁵⁷⁵ Ibidem. VI, 751b-c.

⁵⁷⁶ Ibidem. VI, 751c-d.

⁵⁷⁷ Ibidem. VI, 751c4.

escolher certo os magistrados?”⁵⁷⁹ Esse é exatamente o contingente que eles têm de imediato: os dez (10) primeiros convidados, com mais oito (08) cnossenses, mais dezenove (19) imigrantes – entre eles os hoplitas, os cavaleiros⁵⁸⁰. Os “servidores das leis” (ὕπηρετας τοῖς νόμοις)⁵⁸¹ serão trinta e sete (37), entre eles Clínias, incluso mesmo que seja à força⁵⁸². São os colonos fundadores, é com eles que se conta para estabelecer o primeiro corpo de magistrados da colônia. O Ateniense também exige cem (100) cnossenses para ajudar na escolha desses membros da recém-fundada colônia, que manterão a guarda do governo até que a colônia seja auto-suficiente⁵⁸³.

Neste início, é impossível a participação da mulher no grupo da *Eklésia*, da *Boulé*⁵⁸⁴, como também em todos os outros cargos (*arkhai*). Logo no começo, a colônia pertence ao domínio dos homens, e nem poderia ser diferente! Porém, haverá um segundo momento, o futuro, e Platão reafirma a seguir que a Magnésia é uma *pólis* fundada agora, mas para imortalizar seus fundadores no futuro⁵⁸⁵:

Penso na despreocupação com que redigimos leis para homens inexperientes, e me pergunto como eles aceitarão nossa leis depois de prontas. É mais do que evidente, Clínias, para toda gente, até mesmo para as pessoas menos esclarecidas, que de início, eles não aceitarão de bom grado nenhuma de nossas leis. Só se pudéssemos esperar o tempo suficiente para que tomassem parte na eleição dos magistrados os cidadãos que, desde meninos, experimentassem nossas leis e se familiarizassem com elas. Vindo a concretizar-se o que dissemos e, por algum feliz expediente, tudo se harmonizasse, tenho quase certeza de que a essa fase de transição se seguiria outra de completa estabilidade, o que asseguraria vida bastante longa à cidade assim constituída.⁵⁸⁶

⁵⁷⁸ *Leis*, VI, 751d3. “ταῦτα δὲ οἱ νεοστῶ σπνελελψτηῶτες ὄντες τε ἀλλῶλον ἀγνώτες, ὅτι δὲ ἀπαὸδευτοι, τος ἦν ποτε δὸναιντο ἀμῶνπτος τας ἀρκηῦς αἰρεῶστηαι;” (grego ed. Espanhola *Leis*).

⁵⁷⁹ *Ibidem*. VI, 751c-d.

⁵⁸⁰ *Ibidem*. VI, 753b.

⁵⁸¹ *Ibidem*. VI, 715c2.

⁵⁸² *Ibidem*. VI, 753a.

⁵⁸³ *Ibidem*. VI, 754a-d.

⁵⁸⁴ *Ibidem*. VI, 756b.

⁵⁸⁵ *Ibidem*. VI, 752b-c, o mesmo é dito também no último livro das *Leis*, XII, 969a.

⁵⁸⁶ *Idem*. A tradução das *Leis* de E. Bini detalha mais essa questão. p. 230.

Corroborando seus propósitos, que são para o devir, vale a pena considerar o princípio excepcional que Platão aplica ao sistema de eleição e de governo⁵⁸⁷, que será uma mistura das constituições monárquica e democrática. E quando se refere às duas espécies de igualdade⁵⁸⁸, a) igualdade de medir (número, pesos) e b) igualdade da virtude, da educação que distribui proporcionalmente o conveniente para cada um, define ambas como justiça, posto que,

Para nós, a política consiste precisamente nisto: justiça (τὸ πολιτικόν ἡμῖν ἀεὶ τοῦτ' αὐτὸ τὸ δίκαιον), e é sempre esforçando-se para atingir a igualdade, Clíncias, e com olhos fixos nela, que devemos construir a cidade em perspectiva. (...) estabelecer igualdade entre coisas desiguais, conforme a natureza de cada uma. (...) é-se forçado a recorrer à igualdade obtida por meio de sorteio, invocando a divindade e a boa fortuna (θεὸν καὶ ἀγαθὴν τύχην) e lhes suplicando que dirijam a sorte para o que for mais justo. É assim que somos obrigados a aplicar as duas igualdades, porém recorrendo o menos possível à que se vale do acaso⁵⁸⁹.

Entendemos, portanto, que a igualdade de nascimento, e de modo significativo, a educação igual para todos, são princípios inarredáveis para Platão nas *Leis*, que proporcionarão justiça, cujo significado é “estabelecer igualdade entre coisas desiguais, conforme a natureza de cada uma” (τὸ κατὰ φύσιν ἴσον ἄνσοις ἐκάστοτε δοθέν)⁵⁹⁰.

Tal qual os poetas, que passam outra vez pela censura, Platão, nas *Leis*, não abdica de algumas idéias da velha *República*, inclusive esta, da inclusão total da mulher na nova *pólis*. E as mulheres surgem, concomitantemente, com os nascimentos e registros para ambos os sexos, com educação igual e iguais funções públicas (τῶν ἀρχόντων).

Vejam os a passagem que pensamos ser de crucial importância para estabelecer em absoluto o papel da mulher na Magnésia dos *paides presbutai*,

⁵⁸⁷ *Leis*, VI, 756e.

⁵⁸⁸ *Ibidem*. VI, 757b-d.

⁵⁸⁹ *Ibidem*. VI, 757c-e-758a. grego c10, e6.

⁵⁹⁰ *Ibidem*. VI, 757d.

Para toda a gente, o começo da vida é o primeiro ano, sendo preciso, então, assinalar a ocorrência nos santuários domésticos [ἱεροῖσι πατρώοις ζωῆς ἀρχή – templos ancestrais: começo da vida], tanto para os meninos como para as meninas. Outrossim, em todas as *fratrias* será feita a mesma anotação num muro pintado de branco, ao lado dos nomes dos arcontes sorteados para aquele ano. Em todas as *fratrias* serão inscritos sucessivamente os nomes dos vivos e apagados os dos que faleceram⁵⁹¹.

Pensamos que é uma propositura radicalmente revolucionária, haja vista o contexto em que Platão vivia, como já comentamos. A menina ter seu nome registrado ao lado do nome do menino (κόρω καὶ κόρη παραγεγράφθαι), que está ao lado do nome do magistrado (τῶν ἀρχόντων), considerando que nem os homens tinham um registro ou inscrição ao nascer, como nos conta Aristóteles em sua *Constituição de Atenas*, quando trata sobre as disposições relativas às questões de inscrição dos cidadãos e dos efebos.

O estado atual do regime apresenta a seguinte conformação. Participam da cidadania os nascidos de pai e mãe cidadãos, sendo inscritos entre os démotas aos dezoito anos. Quando da inscrição, os démotas votam sob juramento a seu respeito: primeiro, se eles aparentam ter a idade legal (caso não aparentem, retornam novamente à condição de meninos); segundo, se é homem livre de nascimento em conformidade com as leis e, caso o rejeitem por não se tratar de homem livre, ele pode apelar para o tribunal (...) ⁵⁹².

Como vimos no testemunho de Aristóteles, o marco inicial da cidadania, era absolutamente masculino, se dava após os jovens provarem primeiramente que tinham dezoito anos. Marco que se inicia desde a época de Sólon, com o surgimento da *fratria*; seguido de Clístenes, que instituiu a comunidade de démotas, tendo em vista os novos cidadãos⁵⁹³. Nas *Leis*, Platão propõe a cidadania ao nascer!

⁵⁹¹ *Leis*, VI, 785a-b. Versão e grego cotejada na ed. Espanhola 785a4.

⁵⁹² ARISTÓTELES, 1995, op. cit., cap. XLII, p. 87. O mesmo tradutor faz um comentário esclarecedor sobre esta passagem, “Os atenienses não dispunham de documentação específica para comprovar taxativamente a idade precisa do jovem que se apresentava para ser inscrito no contingente da cidadania. Uma maliciosa alusão nas *Vespas* de Aristófanes sugere talvez o recurso ao melhor exame da compleição física do jovem despido, (...)”. (Cf. ARISTÓFANES. *Vespas*, v. 578. p: 238-9).

⁵⁹³ Ibidem. Cap. XXI. p. 51.

É preciso repetir: as meninas serão inscritas ou registradas tanto quanto os meninos nos santuários ancestrais, ao lado dos nomes dos arcontes (κόρω καὶ κόρη παραγεγράφθαι δ' ἐν τοίχῳ λελευκωμένῳ ἐν πάσῃ φρατρία τὸν ἀριθμὸν τῶν ἀρχόντων τῶν ἐπὶ τοῖς ἔτεσιν ἀριθμουμένων;)⁵⁹⁴.

Há outra passagem de Aristóteles, que para nós é por demais valiosa, pois comprova nosso argumento de que Platão instituiu a cidadania da mulher nas *Leis*, tendo a própria Constituição dos atenienses como paradigma:

São arbitradores os cidadãos com sessenta anos, o que é constatado graças aos arcontes e aos epônimos, pois há dez epônimos das tribos e outros quarenta e dois para as idades. Outrora, os efebos inscritos eram registrados em tabuletas brancas, encimando-se o registro com o nome do arconte do ano da inscrição e com o do epônimo dos arbitradores em exercício no ano anterior; atualmente, são gravados em uma estela de bronze, e essa estela fica diante do Buleutérion ao lado dos epônimos⁵⁹⁵.

Essa passagem da *Constituição de Atenas* demonstra a fonte inspiradora de Platão, como nos confirma G. Morrow no seu clássico *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*⁵⁹⁶. Para Morrow, as *Leis* de Platão teriam como modelo as próprias leis históricas e instituições sociais da Grécia de sua época. Também não podemos negar outras fontes inspiradoras ou influências além de Esparta e Creta, o Egito por exemplo.

Assim, Platão dá continuidade à elaboração da propositura inicial⁵⁹⁷, na qual surge um estatuto de cidadania não apenas para o homem, mas igualmente para a mulher. Por esta razão observamos no desdobrar desta passagem que Platão não apenas estabelece a idade ideal para que os matrimônios aconteçam, como também, os cargos oficiais ou magistraturas das mulheres e dos homens. (εἰς δὲ ἀρχὰς γυναικὶ μὲν

⁵⁹⁴ *Leis*, VI, 785a4-7.

⁵⁹⁵ ARISTÓTELES, op. cit., 1995, cap. LIII, 4, 5. pp. 106-107.

⁵⁹⁶ MORROW, Glenn R. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. With a new foreword by Charles H. Kahn. _ New Jersey: Princenton, 1993. Part Two – Plato's City. pp. 95-130.

⁵⁹⁷ *Leis* VI, 785a -785b.

τετταράκοντα, ἀνδρὶ δὴο τριάρκοντα ἔτη)⁵⁹⁸. Não encontramos exceções no que concerne aos cargos públicos (τῶν ἀρχόντων), eles são para ambos os sexos⁵⁹⁹. Quanto ao serviço militar, não há uma exceção no que se refere à idade da mulher enquanto presta o serviço militar, mas uma questão do que é conveniente, isto é, caso seja necessário ir para a guerra, devem-se observar os limites adequados da procriação, e fora isto, a mulher permanecerá ativa na caserna até os cinqüenta anos. Como diz o Ateniense,

A idade de casar é fixada para as mulheres entre dezesseis e vinte anos, o mais longo termo estabelecido; para os rapazes, de trinta a trinta e cinco. A idade para exercer os cargos públicos é de quarenta anos para as mulheres e de trinta para os homens. O serviço militar para os homens vai de vinte até sesenta anos. Quanto às mulheres, dentro das possibilidades de prestarem serviço em tempo de guerra, só depois de terem parado de procriar é que serão aproveitadas, nos limites da conveniência e de sua capacidade, até a idade de cinqüenta anos⁶⁰⁰.

Todavia, Platão ousa ir muito além do modelo de constituição dos antigos ancestrais, quando estabelece uma igualdade de participação de ambos os sexos na *pólis*, na inscrição de nascimentos, na educação, nos casamentos, na exclusão dos dotes, nos serviços públicos e militares. Em outro momento das *Leis* Platão legifera confirmando a cidadania da mulher, quando diz que ela pode ser testemunha no tribunal, como também pode processar; e em caso de assassinato, podem também testemunhar as escravas e escravos e as crianças.

A mulher livre com mais de quarenta anos e sem marido tem capacidade para servir de testemunha ou falar no processo, em defesa própria ou de terceiros; mas, em vida do marido só poderá servir de testemunha. À escrava ou escravo e às crianças é permitido servir de testemunha ou como defensor, mas somente em processos de homicídio, contanto que

⁵⁹⁸ *Leis*, VI, 785b5.

⁵⁹⁹ *Ibidem*. VI, 784b5 - ἀρχουσῶν γυγναϊκῶν.

⁶⁰⁰ *Ibidem*. VI, 785b.

apresentem fiança idônea de que não se retirarão antes da sentença, no caso de serem acusados de prestar testemunho falso⁶⁰¹.

Ora, por Themis, o que isto significa? Consideremos o que diz Aristóteles em sua *Política*, quando define o que é um cidadão:

Ora, não há melhor critério para definir o que é um cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar na administração da justiça e no governo (πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς). (...) Chamamos cidadão àquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade. Consideramos cidade, em resumo, o conjunto de cidadãos suficiente para viver em autarquia (πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς)⁶⁰².

Platão está complementando mais um artigo na lei de cidadania para a mulher. Parece-nos que deixa em aporia semelhante possibilidade para as escravas e escravos e as crianças. São formulações que causam um profundo estranhamento, por causa da radicalidade e principalmente pelo contexto no qual Platão vivia. São idéias que superam todos os parâmetros e vão além do seu tempo.

Assim, Platão legisla para que a mulher possa ser testemunha e mova processos, e participe da vida da *pólis*, desde a inscrição dos nascimentos dos meninos e das meninas, casamentos, cargos oficiais e serviço militar⁶⁰³. São argumentos incontestes de que a colônia que será fundada por Clíncias, a Magnésia, é um verdadeiro paradigma de código de cidadania para toda a Hélade, com proposituras mais democráticas do que as vividas pelos próprios cidadãos atenienses. Dessa maneira, Platão instaura nas *Leis* um estatuto de cidadania, não só para as mulheres, mas para o próprio homem grego; e enquanto paradigma influenciará todo o judiciário do Ocidente até nossos dias.

⁶⁰¹ *Leis*, XI, 937a.

⁶⁰² ARISTÓTELES. *Política*. Livro III, 1275a20-25; 1275b15-20. Edição Bilingüe. Tradução Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. _ Lisboa: Vega, 1998. p. 187; p. 189.

⁶⁰³ *Leis*, VI, 785a–b e XI, 937a.

3.7 – Da Instituição do Simpósio à Paidéia Futura

Após todo esse exame sem terem chegado a um consenso sobre o tema inusitado – leis sobre prazer e dor –, os companheiros surpreendem-se com mais uma controvertida proposta do Ateniense: refletir sobre a embriaguez e não apenas sobre o ato de beber. Rebatendo a crítica dos companheiros abstêmios relativa à bebida e às festas dedicadas a Dioniso, propõe um debate sobre a embriaguez, no intuito de descobrir se é possível a embriaguez existir enquanto instituição ou se deve ser abstinente como vivem os espartanos. Esse novo assunto propiciará instituir a prática da ingestão de bebida alcoólica com fim educativo, ou seja, regular a prática dos simpósios como paidéia.

O Ateniense principia sua argumentação pelas grandes nações guerreiras que têm o hábito de beber vinho como os citas, os persas, os cartagineses, os celtas, os iberos e os trácios, chama a atenção para seus costumes diferentes. Diz que os citas e os trácios bebem vinho sem mistura, tanto os homens como as mulheres, além de o derramarem nas roupas num rito louvável de felicidade⁶⁰⁴.

Megilo desdenha dessas nações que já foram derrotadas por eles tanto quanto do próprio assunto – embriaguez –, e pergunta ao Ateniense: “que poderás dizer?”⁶⁰⁵. O Ateniense repreende o desdém de Megilo e diz que as *póleis* citadas, com toda sua riqueza de costumes e de bravura, não podem ser julgadas pelo critério de vitórias e derrotas, posto que sempre há fuga nas guerras. Afinal, continua ele, são sempre as grandes *póleis* que vencem as pequenas, portanto, o critério do vencedor não serve para analisar se a instituição é boa ou má⁶⁰⁶. E pede permissão para continuar tratando sobre o que é bom e o que é mau relativo à embriaguez. Propõe um método de debate e estudo do assunto com o propósito de convencer as *póleis* de Esparta e Creta a consentirem o uso do vinho, posto que milhares e milhares de povos seriam contra esses abstêmios⁶⁰⁷. Afinal, a embriaguez foi dada pelos deuses, é dádiva, é remédio

⁶⁰⁴ *Leis*, I, 637e.

⁶⁰⁵ *Ibidem.* I, 638d.

⁶⁰⁶ *Ibidem.* I 638a-e.

⁶⁰⁷ *Ibidem.* I, 638d-e.

para esquecer, é um suporte da velhice, é festa e possibilita a εὐδαιμονία, como veremos.

Parece-nos que Platão, ao impor esses temas nos primeiros livros das *Leis*, tem por finalidade esboçar um dos temas fundamentais de seu projeto político, como já dissemos antes. Quanto à relevância do tema, o próprio Ateniense adverte: “não é assunto para qualquer legislador medíocre”⁶⁰⁸ e reafirma o propósito de seus debates: tratar dos defeitos e virtudes dos legisladores (τῶν νομοθετῶν αὐτῶν κακίας τε καὶ ἀρετῆς)⁶⁰⁹. É tão *sui generis* quanto postular o que deve ser κατὰ φύσιν nas relações amorosas dos seres humanos.

A reflexão sobre a embriaguez começa na metade do livro I (624a/637b/650b) e perpassa todo o livro II, portanto, um livro e meio de discussão sobre a institucionalização dos banquetes (simpósios) ou da embriaguez como Paidéia. Diferentemente do que considera o intérprete Sanders, *apud* Guthrie, que diz que os dois primeiros livros das *Leis* são um desestímulo à leitura do próprio diálogo, pois trata-se de investigações longas e áridas sobre moralidade e vantagens dos banquetes⁶¹⁰, entendemos que legislar sobre banquetes e simpósios na época de Platão era no mínimo inusitado. Convencer Creta e Esparta a utilizar o vinho é por demais ousado, até mesmo para Platão. É, todavia, o que o filósofo fará: uma paidéia do vinho e uma legislação para normatizar o uso da bebida.

Enquanto paidéia, exemplifica todas as possibilidades do “boneco do deuses” se embriagar. Todas as paixões da alma são reveladas pela marionete embriagada. Qual o significado da embriaguez e o que provoca na alma do homem? Em qual estágio a embriaguez afeta a alma? Qual a utilidade do estado de embriaguez para o legislador?

⁶⁰⁸ *Leis*, I, 637a5.

⁶⁰⁹ *Ibidem*. I, 637d.

⁶¹⁰ GUTHRIE, W. K. C. *op. cit.*, 2000, *V. Platón: segunda época y la academia*. p. 399.

Como pode ser um excelente *phármakon* para conhecer as almas dos cidadãos? Essas são algumas questões para refletirmos.

Porém, Megilo continua duvidando do tema dizendo que, se há de fato como demonstrar que a embriaguez é relevante, será agradável ouvi-lo⁶¹¹. O Ateniense propõe quatro exemplos que serão paradigmáticos para refletir sobre o problema da embriaguez, no sentido de procurar e instituir um arconte para presidir os simpósios: o primeiro – uma criação de cabras com um pastor incompetente; segundo – o capitão de navio que enjoa; terceiro – o comandante na guerra que fica embriagado de medo na hora do perigo; e por fim, o quarto exemplo – uma assembléia sempre acéfala por causa de um presidente ruim⁶¹². Platão sempre usa exemplos de sabedoria prática de mando: do pastor, do piloto, do general e do médico, para demonstrar o que caracteriza a falta de comando. Para acrescentar as associações que reúnem convivas em banquetes. Pois é esta a questão: como normatizar os banquetes e simpósios?

Neste momento é que percebemos a tarefa hercúlea do Ateniense junto aos dois companheiros que não têm hábito com banquetes, que abominam os bêbados, chegando mesmo a castigá-los⁶¹³. Não conhecem os simpósios, nem são permitidos em suas leis.

A opinião de Megilo e Clíneas é irrelevante porque eles não conhecem, nunca participaram dessas reuniões, que não são permitidas por lei em suas *pólis*⁶¹⁴. Contudo, o Ateniense surpreende até os companheiros de caminhada quando afirma que já esteve em muitas dessas assembléias e reuniões, em vários “lugares e examinei todas, por assim dizer, acuradamente, sem nunca ter visto nem ouvido nomear uma só que fosse bem organizada, a não ser, talvez, em particularidades de somenos importância.

⁶¹¹ *Leis*, I, 639a.

⁶¹² *Ibidem.* I, 639a-d.

⁶¹³ *Ibidem.* I, 637a.

⁶¹⁴ *Ibidem.* I, 639d-e.

Mas no todo, podemos afirmar que apresentavam defeitos.”⁶¹⁵ Assustado, Clínius reclama clareza, afinal eles “não têm experiência deste tipo de assembléias”⁶¹⁶, de modo que não saberiam dizer o que é certo ou errado nestas reuniões.

Persuadir um espartano e um cretense das festas regadas a vinho e toda a diversão das festas dionisíacas, não será tarefa fácil, tanto que o Ateniense pede que eles se esforcem para acompanhar suas explicações, e começa com um postulado para que se institua um comandante (arconte⁶¹⁷ – ἀρχων) nos simpósios: “Em todas as reuniões ou associações de qualquer natureza deve haver sempre um presidente (ἀρχων)”⁶¹⁸. Em seguida, faz uma aproximação da necessidade deste chefe (ἀρχων) com a de um general em tempos de guerra, que seja corajoso para que não se deixe perturbar pelo medo, esse é o chefe ideal⁶¹⁹. Mas o que buscam é um chefe para administrar reuniões entre amigos em tempo de paz e não um chefe para a guerra. É preciso que esse chefe saiba lidar com ébrios, que não tolere discussões, que seja um chefe abstêmio e sábio (σοφόν)⁶²⁰.

Porém, o cretense não se convence e com a mesma comparação entre guerras e banquetes quer saber qual a vantagem do uso de banquetes bem dirigidos para os homens e para a cidade, considerando que um bom general levaria o exército à vitória⁶²¹.

Como é possível comparar o papel de um general vitorioso em guerra com regras em banquetes? O senso prático e militar do cretense não se deixa convencer.

⁶¹⁵ *Leis*, I, 639e.

⁶¹⁶ *Ibidem*. I, 649e-640a.

⁶¹⁷ Houaiss nos dá o verbete “arconte” no significado original do magistrado da Antiga Grécia, com poder de legislar e dignidade vitalícia próxima à realeza, (...). a. epônimo 1. entre os antigos gregos, magistrado que dava nome ao ano 2. arconte responsável pela organização dos concursos teatrais de tragédias e comédias; a. polemárcio - arconte cuja função era comandar os exércitos; a. rei-arconte que presidia o areópago e se encarregava das funções religiosas. HOUAISS. op. cit. CD ROM.

⁶¹⁸ *Leis*, I, 640a.

⁶¹⁹ *Ibidem*. I, 640b.

⁶²⁰ *Ibidem*. I, 640d.

Qual é mesmo o valor de uma educação em simpósios? Que importância teria um comandante de banquetes comparado ao êxito de um general vitorioso em guerra?

A questão de Clínias atinge o que consideramos a medula do projeto de paidéia das *Leis* e seu cargo mais importante: a Direção Geral dos Educandos (παιδείαν τῶν παιδευθέντων), uma espécie de comandante da educação.

O Ateniense rebate o questionamento de Clínias, que para ele é uma visão voltada apenas para o particular, argumentando que é preciso entender que não se trata somente de comparar a importância de um banquete bem dirigido, mas da direção geral dos educandos (ἐἰ δ' ὅλως ἐρωτᾶς παιδείαν τῶν παιδευθέντων τί μέγα την πόλιν ὀνίνησιν).⁶²² Dessa atribuição seria mais fácil demonstrar as vantagens: que jovens educados se tornam bons cidadãos em quaisquer circunstâncias “e principalmente vencem na guerra os inimigos”⁶²³. Acrescenta que “A boa educação conduz à vitória, mas (...) a vitória estraga a educação”⁶²⁴. E comenta em tom de crítica a insolência provocada pela vitória militar que muita gente adorna-se, e diz que “a educação nunca se tornou vitória tebana”⁶²⁵, mas muitos homens já alcançaram essa vitória e muitos outros continuam a persegui-la.

O fato é que Clínias continua surpreso com a opinião do Ateniense de que as reuniões bem organizadas, os banquetes, contribuem com uma parcela na educação, e insiste para que ele demonstre⁶²⁶. O Ateniense, por sua vez, diz que a verdade desse

⁶²¹ *Leis*, I, 641a-b.

⁶²² *Ibidem.* I, 641b8-9.

⁶²³ *Ibidem.* I, 641c.

⁶²⁴ *Idem.*

⁶²⁵ *Idem.* “vitória tebana” é uma expressão usada por Heródoto, que significa uma vitória igualmente desastrosa para o vencedor e para o vencido. **in:** HERÓDOTO, op. cit., I, 166. p. 72, nota p. 495. *Op. Cit.* Refere-se ao combate entre os dois irmãos Etéocles e Polínice, filhos de Édipo e Jocasta, descendentes de Cadmo, que lutaram pelo poder entre si até a morte. O vencedor jaz morto. *Dic. Oxford*, . op. cit., p. 93.

⁶²⁶ *Leis*, I, 641c-d.

tema controverso pertence às divindades, e continua sua exposição relembrando os companheiros de que eles se propuseram falar sobre leis e instituições⁶²⁷.

É difícil para o cretense, com sua cultura abstêmia, ver sentido na argumentação do Ateniense, sobretudo, é importante perceber a resistência de Esparta e Creta, o choque cultural que os banquetes representam para as duas culturas, Platão quer convencer os companheiros a aprender um hábito proibido por lei em suas *póleis*, portanto, uma “contravenção”. Trata-se de uma mudança de *ethós* inclusive para os fundadores da nova colônia.

Ora, se Platão consegue mudar a cultura abstêmia de Esparta e Creta, inserindo um novo hábito (*ethós*) da bebida, descriminalizando sua prática, o que não será possível efetivar nesta colônia?

Questão piramidal: começar a discutir educação – um modelo de educação – a partir do uso e regulamentação da bebida. E de uma dificuldade incomensurável até para o Ateniense, que reconhece que não será fácil regradar os banquetes em Atenas nem nas demais *póleis* que usam a bebida abundantemente, como não será fácil imaginar-se em *póleis* abstêmias. É pertinente não perder de vista esta tarefa desafio de Platão junto ao cretense e ao espartano porque o sucesso desta empreitada, cujo *télos* é a mudança do *éthos*, garante conseqüentemente seu projeto de educação para a virtude.

⁶²⁷ *Leis* I, 641d.

3.8 – *A Marionete Embriagada e seus Pathémata*

A primeira atitude do Ateniese é pôr a reflexão sobre a embriaguez (μέθης περί) no campo da educação, pois “...trata-se de matéria que não pode ser estudada satisfatoriamente em sua estrutura natural, sem que se fale da verdadeira arte da música. A arte da música, que por sua vez, não pode ser analisada sem abrangermos todo o campo da educação (μουσική δὲ ἄνευ παιδείας τῆς πάσης οὐκ ἂν αὖ ποτε δύναιτο), o que requer longa digressão”⁶²⁸.

Platão expõe mais um roteiro, que por não ser observado, causa incompreensão entre o intérpretes⁶²⁹, isto é, para regulamentar as práticas dos simpósios, banquetes e a própria embriaguez, é necessário regulamentar a arte da música, e isso significa regulamentar toda a educação.

Assim, os caminhantes vão imaginar uma marionete embriagada para refletir, como exercício pedagógico, sobre suas debilidades emocionais. Passam a considerar os efeitos que a bebida desperta na alma: provoca excitação e torna os prazeres, as dores, a cólera e os amores mais latentes⁶³⁰. Em estado de embriaguez, a alma perde sua parte racional, ou seja, a memória, as opiniões, as idéias. Dessa maneira, Platão chega ao âmago da questão, isto é, o boneco embriagado perde totalmente “o domínio sobre si mesmo”⁶³¹ e comporta-se como uma criança. Diante deste quadro precário provocado pela embriaguez, quem não fugiria dessa prática maligna? – questiona o Ateniese. – Afinal, como este estado degradante pode ser útil à educação?

Os companheiros estão curiosos para ouvir os argumentos dessa tese paradoxal, e o Ateniese propõe que julguem as instituições que moldam o corpo como

⁶²⁸ *Leis*, I, 642a.

⁶²⁹ Cf. Guthrie op. cit., 2000, p. 399.

⁶³⁰ *Leis*, I, 645d.

⁶³¹ *Ibidem*. I, 645e.

semelhantes às que moldam a alma⁶³², e caso não descubram, no uso de vinho para a alma, a mesma utilidade da ginástica para o corpo, pelo menos o vinho não causará dor.

A embriaguez é para a alma o mesmo que os exercícios físicos e os trabalhos pesados são para o corpo, isto é, produzem fadiga e esgotamento ao serem praticados, porém transformam os corpos em belos e vigorosos. Antes de pôr à prova essa inabitual instituição do vinho como meio de educar a alma, interpõe uma questão que o legislador ou homem de mérito deve distinguir acerca de duas modalidades de medo⁶³³. Reflexão capital, posto que se tornarão axiomas importantes a seguir. Enfatiza que há dois tipos de medo: 1) medo do mal que está por vir, e 2) medo da opinião alheia ou vergonha (αἰδῶς), que se opõe às dores e aos prazeres⁶³⁴.

O Ateniense explica e determina que a “coragem em face do inimigo e o receio de ficar desonrado perante os desconhecidos”⁶³⁵, devem ser incutidos nas almas “com auxílio da lei.”⁶³⁶. Portanto, será necessário cultivar na alma (ψυχᾷς δεῖν θεραπεύεσθαι) esses dois tipos de medo: a maior coragem (μάλιστα θαρρήσομεν) e seu oposto, o maior temor, (μάλιστα φοβησόμετα) que gera o pudor (τῆς αἰδους)⁶³⁷.

A alma deve ser educada nesses medos, diz ele, para que “...nas situações em que nos mostramos naturalmente mais audaciosos e confiantes que devemos, quero crer, exercitar-nos para nos livrarmos, tanto quanto possível, ao jugo da impudência e da temeridade, e para ter o máximo cuidado de nunca dizer nem fazer ou sofrer nada vergonhoso”⁶³⁸.

⁶³² *Leis*, I, 646d.

⁶³³ *Ibidem.* I, 647a-b.

⁶³⁴ *Ibidem.* I, 647a.

⁶³⁵ *Ibidem.* I, 647b.

⁶³⁶ *Ibidem.* I, 647c-d.

⁶³⁷ *Ibidem.* I, 649b-c.

⁶³⁸ *Ibidem.* I, 649c-d.

Cultivar na alma “os medos” que gera o pudor remete-nos outra vez ao diálogo *Protágoras* e seu famoso mito: o divino presente de Zeus para todos (Ἐπί πάντας), isto é, o pudor e a justiça (αἰδῶ τε καὶ δίκην), enquanto princípio de ordenação e amizade entre os cidadãos⁶³⁹, pois nenhuma *pólis* subsistirá se todos não possuírem esses elementos impregnados na alma, e ainda, para garantir, Zeus decreta a seguinte lei: “que todo homem incapaz de pudor e de justiça sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade”⁶⁴⁰.

Assim, Platão nas *Leis* assimila outra lição do sofista, “cultivar os dois medos pela bela honra (καλῶν αἰδῶ)⁶⁴¹. Seguir as noções do mito de *Protágoras* parece ser uma necessidade preeminente para a subsistência da colônia que será fundada nas *Leis*:

Vamos investigar a fundo, através dos intérpretes, o significado dessa noção chave: *aidós* nas *Leis*.

Para L. Brisson, o mito começa mostrando “atos religiosos, linguagem, artesanato e agricultura, pertencentes à demiurgia, cuja aquisição e cujo uso se devem ao fogo, [mas] não são suficientes para fundar uma Cidade”⁶⁴². Por isso, Hermes distribui αἰδῶς (*aidós*) e δίκην (*díke*) a mando de Zeus. O intérprete colhe as definições de αἰδῶς e δίκην que L. Gernet apresenta em sua análise do mito de Protágoras. De acordo com Gernet *apud* Brisson,

Zeus outorga aos homens duas virtudes que serão distribuídas a todos e não mais repartidas segundo o princípio da divisão do trabalho: a *aidós* e a *díke* – O segundo desses termos é muito claro: a *díke* é a justiça, tal qual ela se manifesta antes de tudo no julgamento – e, por conseguinte, na condenação, na execução – e também, por referência implícita e explícita a um outro termo, algo como o *jus strictum*. A palavra *aidós* dificilmente traduzível (como acontece com frequência com palavras mágicas que são palavras-testemunhos por excelência); mas através da multiplicidade de seus empregos, pode-se dizer que ela designa

⁶³⁹ *Protágoras*, 322c2, *Tutte le Opere*, *Op. Cit.*

⁶⁴⁰ PLATÃO. *Protágoras*, 322c-d. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2 ed.; Belém: UFPA, 2002.

⁶⁴¹ *Leis*, I, 647a10.

⁶⁴² BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Tradução de Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. pp. 158-9. (*Col. Filosofia*; 166).

um sentimento de respeito ou de moderação, que se aproxima, pelo menos, da reverência religiosa – que, de fato, pode ter por objeto a divindade –, mas vale essencialmente na ordem das relações humanas onde ela comanda certas abstenções ou certas atitudes diante de um parente, de um ser de eminente dignidade, de um suplicante...; sentimento ao mesmo tempo social e moral, já que a *aidós* é, simultaneamente, zelosa com a opinião pública da qual ela aparece muitas vezes como a contrapartida e preocupada, em um sentido de bom grado aristocrático, com o que o sujeito deve a si mesmo. É certo que, no mito de Protágoras, essa noção multiforme, já conhecida sob a forma mítica em Hesíodo, se determina mais ou menos em função daquela da *díke* com a qual ela forma um binômio; notemos por um lado que, pelo dom do fogo, o homem já pode aceder a uma condição propriamente humana em que é constituída a religião: trata-se agora de uma organização das relações entre os homens, por conseqüência, da justiça no sentido amplo, onde fora mesmo da observação da regra pela regra, é mister dar lugar a um sentimento mais íntimo, mais pessoal, mas do qual a vida mesma do direito não deixa de participar⁶⁴³.

Continua L. Gernet,

Essa é a concepção mais geral e que, principalmente procede de uma reflexão filosófica. Todavia, é bom observar todo o conjunto de tendências que tomam aqui a palavra *aidós* e os valores tradicionais que a ela permanecem subjacentes. Portanto, conforme um estado mais antigo de um pensamento mais popular, nós revelamos um emprego particular, mais concreto, e que certamente não é sem relação com a questão das ‘origens da obrigação jurídica’⁶⁴⁴.

Reproduzimos o estudo de Gernet sobre *aidós* e *díke* e acrescentamos à conclusão de sua análise sobre essas duas noções que estão implícitas a questão das “origens da obrigação jurídica” por entender que ele capta o real significado destas noções, que em Platão serão imprescindíveis para imprimir *aidós* e *díke* nas almas dos jovens magnetas.

Conforme P. Chantraine⁶⁴⁵, αἰδῶ em Homero exprime um sentimento de respeito diante de um deus ou superior, mas também, notadamente um sentimento que interdita ao homem a infâmia. Já em Hesíodo αἰδῶς significa o sentimento de

⁶⁴³ Ibidem. p. 159.

⁶⁴⁴ Cf. “1 - Droit et Prédroit en Grèce Ancienne – I Debitum et Obligatio”. in: GERNET, Louis, op. cit., 1982, pp. 14-15. Versão própria.

⁶⁴⁵ CHANTRAINE, P. op. cit., 1968, pp. 31-32. *Iliada*, V, 787; VIII, 228 e XIII, 122. Hesíodo, *Trabalhos e os Dias*, αἰδῶς v. 300, 317. *Odisseia*, XVII, 347. p. 31-2.

honra, e νέμεσις o temor da censura do outro; às vezes a vergonha má do necessitado. Αίδώς designa e personifica uma deusa nesse poeta.

Como vimos até aqui, a αίδώς é introduzida por Platão nas *Leis*, a partir da questão do medo e suas duas modalidades (*δύο φόβων*), após narrar o mito da marionete com o propósito educativo de melhor distinguir entre vício e virtude para que se tenha clareza e definição em todas as outras instituições, inclusive os simpósios: 1) “o medo do mal que está por acontecer”; 2) o medo “da opinião alheia que nos dá como capazes de fazer ou de dizer o que não seja honesto”, que chamamos vergonha (*αἰσχύνην*)⁶⁴⁶.

Platão é claro quando diz a razão do que resgatou: “Eis aí os dois medos a que me referi, sendo que o segundo (*αἰσχύνην*) se opõe às dores e a outros objetos do medo, como também aos maiores e mais numerosos prazeres”⁶⁴⁷. Porém, continua o filósofo, o legislador e o homem de mérito distinguem e estimam esse medo denominando de belo pudor (*καλῶν αἰδῶ*), como chamam de impudência ao descaramento que se lhe opõe, considerando-o o maior mal, assim público como particular⁶⁴⁸

Todavia, a grande batalha do Atenense é convencer os companheiros de que a embriaguez possui um grande *phármakon* que provoca essa intrepidez e confiança de que precisam; e reitera o que é necessário cultivar nas almas: “Recordemos aquilo a que já nos referimos, sobre a necessidade de cultivar na alma (*ταῖς ψυχαῖς δεῖν θεραπεύεσθαι*) o duplo sentimento: o da maior coragem (*μάλιστα θαρρήσομεν*) possível, e o contrário disso, do medo (*μάλιστα φοβησόμεθα*) no mais alto grau”⁶⁴⁹ a que demos o nome de pudor (*τῆς αἰδοῦς*).

⁶⁴⁶ *Leis* I, 646e.

⁶⁴⁷ *Ibidem.* I, 647a.

⁶⁴⁸ *Ibidem.* I, 647b.

⁶⁴⁹ *Leis*, I, 649c.

Para o sofista Protágoras a *aidós* é o elemento essencial para a existência da vida em comunidade, que nas *Leis* é composta da maior coragem (*μάλιστα θαρρήσομεν*) e do maior medo (*μάλιστα φοβησόμεθα*). No mito a *aidós* é um presente das divindades ao homem, portanto inerente ao seu ser, que, no entanto, precisa ser despertado com estudo e exercício (*ἐπιμελείας καὶ ματήσεως*), posto que é o componente imprescindível da virtude política (*τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς*), como argumenta o grande sofista⁶⁵⁰. Nas *Leis*, como podemos observar, a *aidós* não é inerente ao ser humano, sendo necessário se cultivar na alma (*ταῖς ψυχαῖς δεῖν θεραπεύεσθαι*), e para isso é elaborado e desenvolvido todo um aparato político, educativo e religioso de persuasão para impregnar nas almas essas noções e medos.

Desse modo, o uso da bebida – o vinho –, será um exercício útil para conhecer a alma do cidadão, perceber o caráter do ébrio, pois como já disse Platão no *Banquete*, no vinho e nas crianças está toda a verdade (*οἶνος καὶ παῖδες ἀληθείς*)⁶⁵¹. O vinho é capaz de gerar a intrepidez ou atrevimento exagerado, pois quem bebe fica mais alegre, mais cheio de esperanças e de força imaginária, se tem na conta de sábio, fala e age sem medo de nada.⁶⁵² A embriaguez revela as paixões da alma, tais como: “...a cólera (*θυμός*), o amor, (*ἔρως*) o orgulho (*ὑβρις*), a ignorância (*ἀμαθία*), a cobiça (*φιλοκέρδεια*), [a impiedade (*ἀφειδία*)], e também (*καὶ ἔτι τοιάδε*), a riqueza (*πλοῦτος*), a beleza (*κάλλος*), a força (*ἰσχύς*) e tudo o que, pela embriaguez dos prazeres (*καὶ πάνθ’ ὅσα δι’ ἡδονῆς αὐὶ μεθύσκοντα*), nos priva de razão?” (*παράφρονας ποιεῖ;*)”⁶⁵³.

Assim, o porta-voz de Platão demonstra que a embriaguez é o melhor *phármakon* para suscitar, treinar e testar a alma humana em todas essas afecções citadas. O remédio mostra-se eficaz pois ocorre em função do estado ilusório provocado pela

⁶⁵⁰ *Protágoras*, 323c-e, 324a.

⁶⁵¹ *Banquete*, 217 e. Nota do Tradutor, 169.

⁶⁵² *Leis*, I, 649a-b.

bebida revelando suas disposições de caráter de maneira alegre e divertida, o que é útil para a política, arte que cuida das almas⁶⁵⁴. Contudo, vale lembrar que esse *phármakon* revolucionário passa por um processo disciplinar de extrema severidade, semelhante ao dos chefes militares, como já vimos, que, mesmo sob o patrocínio de Dioniso, exige uma disciplina não menos rigorosa que o exército de guerra, cujo patrono é Ares⁶⁵⁵.

Afinal, leis eficazes foram elaboradas para os banquetes, visando a justiça e lançando contra qualquer impudência o mais belo temor, o temor divino, que temos chamado de pudor e vergonha (αἰδῶ τε καὶ αἰσχύνῃν θεῶν φόβον ὀνομάκαμεν)⁶⁵⁶. Dessa forma, a instituição dos simpósios necessita de um arconte tal qual o arconte para a Direção Geral dos educandos. A desobediência ao arconte do vinho é uma transgressão maior do que ao arconte de Ares ou da guerra⁶⁵⁷. Sua tarefa, na mesma proporção de importância e responsabilidade para a *pólis*, é cuidar do prazer e da dor deste ébrio boneco até chegar ao general dos exércitos. Demonstrada a necessidade de que os simpósios façam parte da educação, passam a tratar da regulamentação das leis dessa instituição, pois “...o bom legislador, deverá promulgar leis para os banquetes (νόμους... συμποτικών)”⁶⁵⁸, para que sejam bem vigiadas, para se tirar o maior proveito da educação como um todo.

⁶⁵³ Ibidem. I, 649d5-8. Carlos Alberto Nunes omitiu a palavra ‘impiedade’, Cf. texto grego: “θυμός, ἔρως, ὕβρις, ἀμαθία, φιλοκέρδεια, ἀφειδία, καὶ ἔτι τοιάδε, πλοῦτος, κάλλος, ἰσχύς, καὶ πάνθ’ ὅσα δι’ ἡδονῆς αὐτὸ μεθύσκοντα παράφρονας ποιεῖ;”

⁶⁵⁴ *Leis*, I, 650b, esse argumento é o fio que conduz o legislador de Platão.

⁶⁵⁵ Ibidem. II, 671e. Edição espanhola das *Leis* de Pabón & Galiano, op. cit., nota 17, p. 81.

⁶⁵⁶ Ibidem. II, 671d2.

⁶⁵⁷ Ibidem, II, 671d-e.

⁶⁵⁸ Ibidem, II, 671c4.

CONCLUSÃO

*Platão e o **Éthos** da Marionete*

CONCLUSÃO

Platão e o Éthos da Marionete

As considerações desenvolvidas ao longo de nossa investigação requerem algumas conclusões a seu respeito.

Primeiramente, há-se que ressaltar as implicações da pergunta feita por Platão no início das *Leis* sobre a origem da lei (τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων),⁶⁵⁹ e se foi algum deus ou homem quem as instituiu. Com essa pergunta, Platão faz uma espécie de “arqueologia” de um dos temas mais discutidos entre os gregos desde as *archai* da *phýsis* dos primeiros filósofos. A origem divina ou natural da lei, é uma questão que subsidia ou dá elã a paidéia grega; questão que precede e propicia o surgimento da própria Filosofia. O filósofo rememora o registro feito pelos poetas legisladores desde Homero, Hesíodo, Minos, Licurgo, Tirteu e Teógnis, entre outros, acerca de *nómos* e *phýsis* que permeia a vivência dos gregos, a exemplo da tragédia *Antígona* de Sófocles, encenada em 468 a.C., que tematiza a polêmica entre lei divina e lei humana. Contudo, não é a primeira vez que Platão discute sobre leis e a atuação de quem as elabora, este assunto já foi tema de discussão nos diálogos *República*, *Político*, *Crátilo*, *Minos*, *Críton*, *Crítias* e *Fedro*.

Em nossa tese *O homem como marionete dos deuses: uma leitura das Leis de Platão*, tentamos demonstrar a necessidade do homem ser marionete dos deuses como último recurso da ciência política no convencimento da aplicação das leis, para o bem dos cidadãos e da cidade. O fio condutor desta discussão foi a reflexão em torno da alegoria da marionete enquanto possibilidade de modelo para o legislador transformar o homem numa marionete dos deuses, razão de sua importância ético-político-pedagógica.

⁶⁵⁹ *Leis*, I, 624a2.

Platão revela, nas *Leis*, uma nova faceta de sua filosofia quando discute e censura os primeiros pensadores, desconstruindo seus princípios na perspectiva de negar suas especulações sobre a *arché* da *phýsis* em função da necessidade de se acreditar nos deuses para a manutenção da ordem da *pólis*. Assim, Platão diviniza a Alma e atribui-lhe o *arché* do cosmos, já que é ela que tudo ordena e dá vida ao homem e a todos os seres vivos. Esse sentido de ordem cósmica, da parte em função do todo, em Platão, é a metodologia que origina a própria ciência dialética, na qual tanto o guardião quanto o exímio demiurgo devem “...ser capazes não apenas de dirigir o olhar do múltiplo como também esforçar-se para alcançar o uno, e depois conhecê-lo, considerar o todo numa visão conjunta.”⁶⁶⁰

Para produzir e efetivar esse novo *éthos*, Platão institui que é obrigatório cuidar da alma. Sua reflexão sobre a *psyché* gera um sistema educacional de extraordinário poder de persuasão e convencimento desde a mais doce infância até o mais velho cidadão: “desde criança, todos devem exercitar-se em tempo de paz: comandar e ser dirigido. É preciso banir a anarquia da vida dos homens e dos animais a eles submetidos.”⁶⁶¹ Todavia, essa “demiurgia platônica” que modela um novo *éthos* não é tarefa fácil para o filósofo que utiliza o provérbio “cardar fogo”⁶⁶² quando refere-se à dificuldade de inserir a mulher na *sissítia* e normatizar incluindo-a na legislação. Contudo, pensamos que Platão carda pelo menos três tecidos de fogo para garantir a ordem da *pólis* dos magnetas nas *Leis*. Dito de outro modo, Platão carda fogo quando cria um novo *éthos* para a Magnésia a partir de três transformações radicais: 1) regulamentação dos simpósios ou banquetes enquanto instituição social e implantou-a na colônia da abstinência Creta; 2) inserção da mulher na *sissítia* e em todas as atividades da *pólis*, considerando que sua participação equivale a metade da população; 3) extinção da pederastia e, por conseguinte, de todas as formas de relações sexuais entre

⁶⁶⁰ *Leis*, XII, 965d.

⁶⁶¹ *Ibidem*. XII, 942c-d.

pessoas do mesmo sexo ou “*homophilias*” em prol da procriação e de uma nova moralidade. Trata-se de um novo modo de viver,

...em que a preocupação exclusiva é vencer nos jogos píticos ou olímpicos, com abandono absoluto de todos os outros afazeres, a vida reputada melhor, a de quem se dedica ao cultivo de todas as virtudes do corpo e do espírito, com vista exclusivamente à virtude, é duas ou vezes mais, ocupada. Nenhuma atividade secundária deverá impedir de proporcionar ao corpo os trabalhos e alimentos necessários, ou para a alma os conhecimentos e hábitos indispensáveis. A noite e o dia inteiros mal chegam para quem se propõe alcançar, por esse meio, a justa medida e a perfeição.⁶⁶³

Enquanto marionete das divindades, os fios da alma humana considerados conselheiros antagônicos - prazer e dor -, precisam de máximo zelo do *nomothéta*, pois essas paixões arrastam nossa alma para o vício ou a virtude. Assim sendo, o artífice da lei precisa tecer os fios na alma do títere tal qual a bela metáfora do *Político*⁶⁶⁴ de tecer a trama da *pólis*, que “...sob a égide das leis, ministram a instrução e a educação”⁶⁶⁵, trama que se realiza nas *Leis* quando Platão insere mais elementos, a saber: as divindades e o cultivo dos sentimentos medo (*fóbos*), pudor (*aidós*); as instituições dos coros, das danças, dos esportes; esse conjunto de instituições que proporcionam à *pólis* um tecido de permanente *eudaimonia*.

Platão carda um tecido de fogo para sua decadente Atenas, para sua época. Seu projeto de planificação nas *Leis* inspira toda a Ética e a Teoria Política futura, a partir de Aristóteles, o maior divulgador do pensamento platônico. Para corroborar nossa interpretação, convém lembrar a observação de L. Robin:

...A virtude e a felicidade são para o indivíduo, segundo a lei, estatuto universal ou decisão singular do ‘Político’, no sentido de se integrar, em primeiro lugar, na sociedade, depois, no universo, os quais constituem, em diferentes níveis, imagens do mundo dos puros Inteligíveis. Querer orgulhosamente ser ele mesmo, para viver a seu gosto, eis o pior dos

⁶⁶² *Leis*, VI, 780c.

⁶⁶³ *Ibidem*. VII, 807c-d.

⁶⁶⁴ *Político* 398d – 311c.

⁶⁶⁵ *Ibidem*., 308e.

males. É sobre este terreno que vai estabelecer-se, como um compromisso, a moral de Aristóteles.⁶⁶⁶

Assim como somos marionetes do deuses porque somos suas propriedades, inclusive o céu,⁶⁶⁷ enfim, o universo inteiro está sob a égide de uma virtuosa Alma cósmica e ordenadora. A existência de uma Alma universal une o homem à *phýsis* num conjunto harmonioso. O projeto de *pólis* só terá êxito se houver reconhecimento por parte dos cidadãos que serão submetidos à força e a dependência das divindades, por meio de uma educação igualitária que possibilita fortalecer os fios de ouro da lei. Nesse sentido, as imagens do mito de Cronos (*Político*, *Crítias* e *Leis*) são significativas por possibilitarem uma compreensão do que Platão especulou sobre o surgimento do universo, dos seres vivos que têm a alma enquanto divindade e causa de tudo.

Platão parece que recorre a um modelo para imitar, pois assim como na narração do mito no *Político* há “os dotes” necessários para que a comunidade subsista com autonomia, o mesmo ocorre com *Crítias* e *Leis*, em que o filósofo enfatiza a necessidade dos sentimentos de *aidós* e *dike*; e das divindades da demiurgia, ou seja, Hefesto e Atena. No *Crítias*, temos o leme da persuasão e seus desígnios, o amor à filosofia, às ciências, às artes, além do dote de sabedoria e organização política.⁶⁶⁸ Nas *Leis*, as divindades, por amor aos homens, põem *daimónes* para dirigi-los dando-lhes pudor, leis, sentido de justiça para que vivam felizes sem dissensões civis.⁶⁶⁹

Nesses três modelos de narrações míticas observamos que, no primeiro é dada autonomia para os homens e uma teoria de governo é projetada como possibilidade de vir a ser (*Político*); no *Crítias*, a comunidade foi abandonada pelas divindades e sucumbe por seus excessos; mas nas *Leis*, os *daimónes* permanecem dirigindo os humanos e dessa maneira é garantida a felicidade e a paz. Com isso, arrazoamos a justificativa de

⁶⁶⁶ ROBIN, L. op. cit., 1970, p.85.

⁶⁶⁷ *Leis*, X, 902b.

⁶⁶⁸ *Crítias*, 109b-d.

⁶⁶⁹ *Leis*, IV, 713e.

que para o bem da comunidade, o cidadão, que é apenas uma parte desta, deve relacionar-se em prol da *pólis* que é o todo, nunca o inverso⁶⁷⁰, pois

...Por sua própria natureza, Deus [a divindade] é digno de todo o nosso zelo religioso, ao passo que o homem, conforme já o observamos, foi feito para servir de brinquedo nas mãos da divindade, no que, aliás, consiste todo o seu merecimento. Importa, pois, ao homem conformar-se com sua sorte e entreter-se a vida inteira com belos jogos: eis como os homens e as mulheres precisam viver, em contrário, justamente, à sua atual maneira de pensar.⁶⁷¹

Se assim for, ser marionete dos deuses para Platão significa ser parte de um modelo de excelência, de quem não perdeu a direção dos *daimónes*, do seu *daimon* interior que é a alma, e tem todas as possibilidades de vencer o cabo de guerra entre o vício e a virtude, isto é, dominar os prazeres e os apetites, porque participe da vitória que a alma cósmica sempre mantém com a existência da beleza que é a própria ordem para Platão.

⁶⁷⁰ *Leis*, X, 903c-d.

⁶⁷¹ *Ibidem*. VII, 803c

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- PLATÃO. *Leis e Epinomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 12, 13. (*Diálogos Col. Amazônica/Série Farias Brito*).
- _____. *As Leis, ou da legislação e Epinomis*. Tradução: Edson Bini. _ Bauru, SP Tradução: Edson Bini. _ Bauru, SP: EDIPRO, 1999.
- _____. *Les Lois*, livres I-VI. Texte établi et traduit par Édouard des Places; introduction de Auguste Diès et Louis Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1951 T. 11. (*Oeuvres Complètes. Collection des Universités de France*).
- _____. *Les Lois*, livres VII-X. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1956 T. 12. (*Oeuvres Complètes. Collection des Universités de France*).
- _____. *Les Lois*, livres XI-XII. Texte établi et traduit par Auguste Diès. *Epinomis*. par Édouard des Places; Paris: Les Belles Lettres, 1956 T. 12, 2 partie. (*Oeuvres Complètes. Collection des Universités de France*).
- _____. *Leggi – Minosse – Epinomide – Lettere*. Testo greco a fronte. Premesse, traduzioni e note di Umberto Bultrighini, Enrico Pagone, Stefania Rubatto, Daniela Ternavasio. A cura di Enrico V. Maltese. Com um saggio di Francesco Adorno. Roma: Newton & Compton Editori, 1997. (*Tutte le opere, v. 5 - Grandi Tascabili Economici*).
- _____. *Las Leyes*. Edición Bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por Jose Manuel Pavón y Manuel Fernández-Galiano. _ Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960. Tomo 1, 2. (*Clásicos Políticos*).
- _____. *The Laws of Plato*. Translated by Thomas L. Pangle, with notes and an interpretative essay. _ Chicago: Basic Books, 1988.
- _____. *Leis*. Tradução, introdução e notas de Carlos Humberto Gomes. _ Lisboa: Edições 70, 2004. v. 1. (*Textos Filosóficos*).
- _____. *Oeuvres Complètes*. Paris: *Les Belles Lettres, Dialogues Suspects – Minos* (Joseph Souilhé, 1981) *Timée* (Albert Rivaud, 1956), *Philèbe* (Auguste Diès, 1966).
- _____. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- _____. *Apologia de Sócrates - Críton*. Introdução, versão do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: UNB, 1997.
- _____. *O Banquete - Fédon - Sofista - Político*. Seleção de textos de José Américo M. Pessanha; Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*).
- _____. *Ménon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglesias. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Apologia de Sócrates – Críton – Laquete – Cármides – Lísida – Eutífrone – Ião – Menão – Menéxeno – Eutidemo – Hípias Maior – Protágoras – Górgias – O Banquete – Fedão – Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibíades – Parmênides – Filebo – Teeteto – Crátilo – Sofista – Político – Apócrifos ou Duvidosos – Timeu – Crítias – O Segundo Alcibíades – Hípias Menor*.

Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA; 1973 –2001. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

2. OBRAS DE AUTORES ANTIGOS

ARISTÓFANES. *As Aves*. Tradução, introdução, notas e glossário de Adriane da Silva Duarte. Ed. Bilíngüe. São Paulo: Hucitec, 2000. (*Col. Grécia Roma; 7*).

_____. *Lisístrata, Assembléia de Mulheres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. _ Brasília: EdunB, 2006.

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Edição Bilíngüe. Tradução, introdução, notas e glossário de Adriane da Silva Duarte. _ São Paulo: Hucitec, 2000. (*Grécia Roma; 7*)

_____. *Pluto*. Introdução, versão do grego e notas de Américo da Costa Ramalho _ Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1999. (*Clássicos Gregos*).

_____. *Os Cavaleiros*. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima de Sousa e Silva. _ Brasília: Ed. Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000. (*Clássicos Gregos*).

ÉSQUILO. *Agamenon*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. _ Brasília: Ed. Unb, 1997. (*Col. Clássicos Gregos*).

_____. *Os Persas*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 4 ed.; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. *Tragédias, I: Los Persas*. Texto revisado y traducido por Mercedes Vílchez. _ Madri: C.S. de Investigaciones Científicas, 1997. (*Obra Completa, T 1*).

_____. *Tragédias, II: Los Siete contra Tebas – Las Suplicantes*. Texto revisado y traducido por Mercedes Vílchez. _ Madri: C.S. de Investigaciones Científicas, 1999. (*Obra Completa, T 2*).

EURÍPEDES. *Héracles*. Introdução, tradução e notas de Cristina Rodrigues Franciscato. _ São Paulo: Palas Atenas, 2003.

_____. *As Fenícias*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury _ Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. (*A tragédia grega*).

_____. *As Bacantes de Eurípedes*. Tradução para o português Trajano Vieira. _ São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Tragédias: Alceste – Andrômaca*. Texto revisado y traducido por Antonio Tovar. 2 reimp.; Madri: C.S. de Investigaciones Científicas, 1997. (V. 1; T 1).

_____. *Tragédias: Las Bacantes - Hécuba*. Texto revisado y traducido por Antonio Tovar con colaboración en Hécuba de Ricardo P. Binda. reimp.; Madri: C.S. de Investigaciones Científicas, 1982. (V. 2).

SÓFOCLES. *Antígona*. Introdução, versão, do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira Fialho. _ Brasília: Ed. Unb, 1997. (*Col. Clássicos Gregos*).

_____. *Edipo Rey - Edipo en Colono*. Texto revisado y traducido por Ignacio Errandonea. Reimpresión, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. v. 1 (Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos).

- ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. Edição Bilingüe. Tradução, apresentação, notas e comentários de Francisco Murari Pires. _ São Paulo: Editora HUCITEC, 1995.
- _____. *Política*. Edição Bilingüe. Tradução Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- ARISTÓTELES – PSEUDO-JENOFONTE – JENOFONTE. *Las Constituciones Griegas: La Constitución de Atenas – La República de los Atenienses – La República de los Lacedemonios*. _ Edición de Aurelia Ruiz Sola _ Madrid: Akal, 1987. (Akal/Clásica,10).
- CICERÓN, M. Tulio. *De las Leyes*. Versión de N. A. Rufino. _ Buenos Aires: Tor, s/d. (*Nueva Biblioteca Filosófica*, 32)
- GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução, comentários e notas Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. _ Lisboa: Edições Colibri, 1993. (Col. Maré Nostrum).
- HERÓDOTO. *História*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2 ed.; Brasília: Universidade de Brasília, 1988.
- HESÍODO. *Teogonia: A origem dos Deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 2 ed., São Paulo: Iluminuras, 1992.
- _____. *Os Trabalhos e os Dias: Primeira Parte*. Tradução, introdução e comentários Mary de Camargo Neves Lafer. 5 ed., São Paulo: Iluminuras, 2006.
- HÉSIODE. *Théogonie – Les Travaux et les Jours – Le Bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. 6 ed.; Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. _ Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- _____. *Odisséia*. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. _ Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- ISÓCRATES. *Discursos I (Búsiris)*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida _ Madri: Gredos, 1979. (*Biblioteca Clásica Gredos*, 23).
- JENOFONTE. *La República de los Lacedemonios*. Edición de Aurelia Ruiz Sola _ Madrid: Akal, 1987.
- _____. *Helénicas*. Traducción revisada por Antonio Guzmán Guerra. Reimpresión. _ Madrid: Gredos, 1985.
- _____. (Obras Menores) – PSEUDO-JENOFONTE. *Hierón, Agesilao, La República de los Lacedemonios, Los ingresos públicos o las rentas, el jefe de la caballería o el Hipárquico, de la equitación, de la caza. – La República de los Atenienses*. _ Introducciones, traducciones y notas de Orlando Guntiñas Tuñon _ Madrid: Gredos, 1984.
- LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. 2 ed.; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.
- XENOFONTE. *O Económico*. Tradução do grego e introdução Anna Lia Amaral de Almeida Prado _ São Paulo: Martins fontes, 1999. (*Clássicos*).
- PSEUDO-JENOFONTE. *La República de los Atenienses*. Introducciones, traducciones y notas de Orlando Guntiñas Tuñon _ Madrid: Gredos, 1984. (*Obras Menores*)

NÁUCRATIS Ateneo de. *Sobre las Mujeres: Libro XIII de la cena de los eruditos*. Edición de Jorge L. Sanchis Llopis. 3 ed. Madri: Akal, 1994.

PLUTARCO. *Vidas – Licurgo- Sólon – Péricles – Alcibíades- Alexandre - Cícero*. Apresentação, seleção e tradução do grego por Jaime Bruna. _ São Paulo: Cultrix, s/d.

TEÓGNIS. *Líricos Griegos Elegiacos y Yambógrafos Arcaicos* (siglos VII-V a.C.). Texto [bilíngüe, com introdução e] traducido por Francisco R. Adrados. 3 ed.; Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. v. 2.

TIRTEU. *Líricos Griegos Elegiacos y Yambógrafos Arcaicos* (siglos VII-V a.C.). Texto [bilíngüe] traducido por Francisco R. Adrados. 3 ed.; Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. v. 1.

Os Elegíacos Gregos de Calino a Crates. Texto [bilíngüe] crítico, tradução em versos e notas de Vittorio de Falco e A. de Faria Coimbra. s/ed.; São Paulo, 1941.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. _ Brasília: Universidade de Brasília, 1987.

3. OBRAS DE REFERÊNCIA

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Edition revue par Leon Séchan e Pierre Chantraine. Paris, Hachete, 1984.

BENVENISTE, É. *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias*. II. Poder, Direito, Religião. Tradução: Denise Bottmann Eleonora Bottmann. Sumários, quadros e índices por Jean Lallot. _ Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1995. (Coleção Repertório, v.1).

_____. *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias*. I. Economia, Parentesco, Sociedade. Tradução: Denise Bottmann. _ Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1995. (Coleção Repertório, v.2).

BOBBIO, N. MATTEUCI, N. PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Tradução Carmen C. Varriale ... [et al.]; 8 ed.; Brasília/DF: Unb, 1995. 2 v.

BRANDWOOD, L. *A Word Index To Plato*. Manchester: Leeds, W. S. Maney & Son Limited, 1976.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1968. (4v).

DES PLACES, É. *Léxique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon*. 2 tirage; Paris: Les Belles Lettres, 1970, (Oeuvres Complètes, 14, 2 v.)

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954. (3 v).

GUIMARÃES, R. *Dicionário de Mitologia Grega*. São Paulo: Cultrix, 1995.

HARVEY, P. (Com.) *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. _ Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

HOUAISS. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. [Rio de Janeiro]: Objetiva. 2001. 1 CD-ROM.

MOSSÉ, C. *Dicionário da Civilização Grega*. Tradução de Carlos Ramalhete, colaboração de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Discurso Editorial; Petrópolis/RJ: Vozes, 2002. (1v).

4. OBRAS CITADAS E/OU CONSULTADAS

BENARDETE, Seth. *Plato's "Laws": The Discovery of Being*. _ Chicago, London: University of Chicago Press, 2000.

BENOIT, Hector. *A Odisséia Dialógica de Platão: do retorno de Dioniso à physis originária* (livro quarto da tetralogia dramática do pensar). 4v. Tese (Livre Docência), Unicamp, Campinas, 2004.

BERTRAND, Jean-Marie. *De l'écriture à l'oralité: Lectures des **Lois** de Platon*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1999.

BOYANCÉ, P. *Le Culte des Muses Chez Les Philosophes Grecs: Études d'histoire et de psychologie religieuses*. Paris: E. De Boccard, 1937. (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome).

BRAVO, Francisco. *Las Ambigüedades del Placer: Ensayo sobre el Plazer em la Filosofia de Platón*. Germany: Academia Verlag, 2003. (International Plato Studies, 17)

BRISSON, Luc. *Lectures de Platon*. _ Paris: Vrin, 2000. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

_____. *Platon les mots et les Mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Édition revue et mise à jour. Paris: Éditions la Découverte, 1994.

_____. *Platon: 1990-1995 Bibliographie*. Avec la collaboration de Frédéric Plin. _ Paris: Vrin, 1999. (*Tradition de la pensée classique*).

BROCHARD, V. *Estudios sobre Sócrates y Platon*. Traducción de León Ostrov. Buenos Aires: Editorial Losada, S A., 1940.

BUFFIERE, Félix. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. 2 ed.; Paris: Les Belles Lettres, 1973. (Collection d'Études Anciennes).

BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. _ Lisboa: Calouste Kubenian, 1993.

CARONE, G. Roxana. *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

CARTLEDGE, P. MILLETT, P. & TODD, S. *NOMOS: Essays in Athenian Law, Politics and Society*. 3 ed.; United Kingdom: Cambridge, 2002.

CORNFORD, F. M. *De la Religión a la Filosofía*. Traducción de Antonio Perez Ramos. _ Barcelona: Ariel, 1984.

CALAME, Claude. *L'Éros dans la Grèce Antique*. Paris: Belin, 1996.

- CHÂTELET, François. *Platão*. Tradução de Sousa Dias; Supervisão de Álvaro dos Penedos. Porto: Rés, s/d.
- DES PLACES, Édouard. *Études Platoniciennes 1929 – 1979*. Tome LXII. In: *Études Preliminaires aux Religions Orientales dans L’empire Romain*. _ Paris: Leiden/E. J. Brill, 1981.
- DES PLACES, Édouard. *Pindare et Platon*. _ Paris: Beauchesne et ses fils, 1949.
- DESCHOUX, Marcel. *Comprendre Platon: Un Siecle de Bibliographie Platonicienne de linge française 1880 – 1980*. Paris: Les Belles Lettres, 1981. (Collection d’Études Anciennes)
- DESCHOUX, Marcel. *Platon ou le Jeu Philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 1980. (Annales Littéraires de l’Université de Besançon, 243).
- DETIENNE, Marcel. *A invenção da Mitologia*. Tradução de André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama; revisão técnica Junito Brandão, Roberto Lacerda. _ Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Unb, 1992.
- _____. *A Escrita de Orfeu*. Tradução: Mário da Gama Kury; _ Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Brasília/DF: UNB, 1991.
- _____. *Os Mestres da Verdade*. Tradução: Andréa Daher. _ Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- DIXSAUT, Monique. *Platon: Le Désir de Comprendre*. Paris: Vrin, 2003. (*Bibliothèque des Philosophies*).
- DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho, revisão de José Trindade dos Santos. _ Lisboa: Gradiva, 1988.
- DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Tradução de Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.
- DUMONT, Jean-Paul. *Les Sofistes: Fragments et Témoignages*. Traduits et présentés. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das religiões*. Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. _ São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *O Xamanismo: e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: _ Martins Fontes, 1998.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et Vie Contemplative selon Platon*. Paris: Ed. J. Vrin, 1950.
- FINLEY, Moses I. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução Marylene Pinto Michael. _ São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FLACELIÈRE, Robert. *A Vida Quotidiana dos Gregos no Século de Péricles*. Tradução Virgínia Motta. _ Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1 – A Vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza Guilhon Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 15 ed.; Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- _____. *História da Sexualidade 2 – Uso dos Prazeres*. Tradução de Maria Thereza Guilhon Albuquerque. 10 ed.; Rio de Janeiro: Graal, 2003.

- _____. *História da Sexualidade 3 – O Cuidado de Si*. Tradução de Maria Thereza Guilhon Albuquerque. 7 ed.; Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- GARLAN, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. Tradução Cláudio César Santoro. _ Campinas/SP: Papyrus, 1991.
- _____. *Les Esclaves en Grèce Ancienne*. Nouvelle édition revue et complétée. Paris: Éditions La Découverte, 1995.
- GAZOLLA DE ANDRADE, R. *Platão, o Cosmo, o Homem e a Cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Préface de Jean-Pierre Vernant. Paris: Flammarion, 1982.
- _____. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en grèce: étude sémantique*. Première édition: Ernest Leroux, 1917. Paris: Albin Michel, 2001. (L'Évolution de l'humanité).
- GLOTZ, G. *La Ciudad Griega*. Mexico: Ed. Uteha, 1957.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A Religião de Platão*. Tradução: Ieda & Osvaldo Porchat Pereira. 2ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- GONZAGA, Solange M. Norjosa. *Política e Linguagem em Platão: as tematizações do Político e do Fedro*. 1998. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa/PB, 1998.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega -V. Platón: segunda época y la academia*. Versión Española de Alberto Medina Gonzáles. Reimpresión. Madrid: Gredos, 2000. (T.I-V, v. 1-5).
- _____. *Os Sofistas*. Tradução, João Rezende Costa; revisão H. Dalbosco, Maurício Nascimento. _ São Paulo: Paulus, 1995. (*Filosofia*).
- HARRISON, A. R. W. *The Laws of Athens*. 2 ed.; London: G. Duckworth, Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1998. 2 v.
- JAEGER, Werner W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Tradução: Artur M. Parreira; Adaptação Mônica Stahel M. de Silva; Revisão Gilson César C. de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- JOLY, Henri. *La Renversement Platonicien – Logos, Episteme, Polis*. Paris: Ed. J. Vrin, 1974.
- _____. *Études Platonicien: La question des Étrangers*. Paris: Vrin, 1992. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução Carlos Alberto L. Fonseca, Beatriz R. Barbosa & Maria Adelaide Pegado. 3 ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990.
- LACHIÈZE-REY, Pierre. *Las ideas morales, sociales et politiques de Platon*. 2 ed.; Paris: J. Vrin, 1951. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).
- LÉVÊQUE, P.; VIDAL-NAQUET, P. *Clisthène L'Athénien*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon. _Paris: Belles Lettres, 1973. (*Centre de Recherches d'Histoire Ancienne. v.7*).

- LÉVÊQUE, Pierre. *Aurea Catena Homeri: Une Étude sur l'Allégorie Grecque*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon. _Paris: Les Belles Lettres, 1959. (*Civilisations de L'Antiquité*. v. 27).
- LODGE, R. C. *Plato's Theory of Education*. With an appendix on the Education of Women according to Plato by Rabbi S. Frank London: Routledge, 2001.
- LOUIS, Pierre. *Les Métaphores de Platon*. Paris: Rennes, 1945.
- LOURAUX, Nicole. *Invenção de Atenas*. Tradução de Lílian Valle. _ Rio de Janeiro, Editora 34, 1994. (*Coleção TRANS*).
- _____. *Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher: Imaginário da Grécia Antiga*. Traduzido por Mário da Gama Kury. Reimpressão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- LUCCIONI, Jean. *La Pensée Politique de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958. (*Publications de la Faculte des Lettres D'Alger*).
- NAILS, Debra. *The People of the Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
- MARINAGNAC, Aloys de. *Imagination et Dialectique: Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*. Paris : Les Belles Lettres, 1951.
- MARROU, Henri-Iréneé. *História da Educação na Antiguidade*. Trad. Mário Leonidas Casanova. 4 reimp. São Paulo: EPU, Brasília, INL, 1975. México: Fondo de Cultura Econômica, 1998.
- MORROW, Glenn R. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. With a new foreword by Charles H. Kahn. _ New Jersey: Princenton, 1993.
- MOSSÉ, C. *Atenas: A História de uma Democracia*. Tradução João Batista da Costa. 3 ed.; Brasília: UnB, 1997.
- _____. *As Instituições Gregas*. Tradução Antonio Imanuel Dias Diogo. _ Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. *Historie des doctrines politiques en Grèce*. 2e. revue et corrigée. Vendôme: Presses Universitaire de France, 1975. (*Collection Encyclopédique que sais-je?*).
- MOUSOPOULOS, E. *La Musique dans l'oeuvre de Platon*. Paris: Ed. PUF, 1959.
- NETTO, F. B. Souza. *O Problema da Censura no Pensamento Político de Platão*. Campinas, SP, 1990. 337 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas. 2v.
- PLANINC, Zdravko. *Plato's political philosophy: prudence in the Republic and the Laws*. _ London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1991.
- POHLENZ, Max. *La Liberté Grecque: nature et évolution d'un idéal de vie*. Traduction de F. Goffinet. _ Paris: Payot, 1956. (*Bibliothèque Historique*).
- POMEROY, Sara B. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas: Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Traducción Ricardo Lezcano Escudero. _ Madri: Akal, 1999.
- PRADEAU, Jean-Francois. *Platon e t la Cité*. _ Paris: Presses Universitaires de France, 1997. (*Philosophies*).
- REVERDIN, Olivier. *La Religion de La Cité Platonicienne*. Paris: E. De Broccard, 1945 (*École Française d'Athènes*).

- RHODES, P. J. *A Commentary on the Aristotelian Athenaiion Politeia*. Reprinted with corrections. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- ROBIN, Léon. *Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, Quadrige/PUF, 1997.
- _____. *Moral Antiga*. Tradução João Morais-Barbosa. _ Porto: Despertar, 1970. (Col. Humanitas).
- _____. *La Théorie Platonicienne de L'Amour*. Préface de Pierre-Maxime Schuhl. 3 éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1964. (*Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*).
- ROBLEDO, A. Gómez. *Platón: Los seis grandes temas de su Filosofía*. 3 reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, UNAM, 1993.
- ROMEYER-DHERBEY G. *Os Sofistas*. Tradução de João Amado. _ Lisboa: Edições 70 1986. (*Biblioteca Básica de Filosofia*).
- ROMILLY, Jacqueline de. *La Grèce Antique à la Découverte de la Liberté*. Paris: Fallois, 1989.
- SALLES, Catherine. *Nos submundos da Antiguidade*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho, 3 ed.; São Paulo: Brasiliense, 1987.
- SAUNDERS, Trevor J. *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Oxford: Clarendon Paperbacks, 1994.
- SCIACCA, M. F. *Platón*. Buenos Aires: Ed. Troquel, 1959.
- SCHAERER, René. *La Question Platonicienne: Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*. 10 ed. Revue et augmentée d'une postface a la recherche de Platon. Switzerland: Neuchatel, 1969. (Memories de l'Université de Neuchatel)
- SCHUHL, Pierre-Maxime. *La Fabulation Platonicienne*. 2 ed.; Paris: Vrin, 1968. (*Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*).
- STRAUSS, Leo. *Argument et Action des Lois de Platon*. Traduit et présenté par Olivier Berrichon-Sedeyn. _ Paris: Vrin, 1990. (*Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*).
- TAYLOR, A. E. *Plato - The Man and his Work*. London: Ed. Methuen & Co. Ltd., 1960.
- VAN CAMP, J., CANART, P. *Le Sens Du Mot ΘΕΙΟΣ chez Platon*. _ Louvain: Bureaux du Recueil, Universitaires de Louvain, 1956.
- VANAHOUTE, Maurice. *La Philosophie Politique de Platon dans les "Lois"*. _ Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1954. (*Bibliothèque Philosophique de Louvain*).
- VERNANT, J-P e VIDAL-NAQUET, Pierre. *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Tradução Marina Appenzeller. _ Campinas,SP: Papyrus, 1989.
- VERNANT, J-P.; NAQUET, P. Vidal-. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução: Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante, _ São Paulo: Perspectiva. 1999. (*Col. Estudos*, 163).
- VERNANT, J-Pierre (Dir.) *Problèmes de la Guerre en Grèce ancienne*. Reimpr. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985. (*Civilizations et Sociétés*, 11).
- _____. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. 9 ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Escravidão e ginococracia na tradição, no mito, na utopia. in: VERNANT, Jean-Pierre Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga.* Tradução Marina Appenzeller. _ Campinas, SP: Papirus, 1989.

5. ARTIGOS E PERIÓDICOS

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

_____. *Sur une lecture récente des Lois de Platon.* Revue Études Grecques 113 (2000): 220 - 226.

CARTLEDGE, P. MILLETT, P. & TODD, S. *NOMOS: Essays in Athenian Law, Politics and Society.* 3 ed.; United Kingdom: Cambridge, 2002.

CASTORIADIS, C. *O que faz a Grécia –1. De Homero à Heráclito.* Tradução de Paulo Neves do texto inédito de 1979, que foi publicado originalmente no *Le Monde* 24/01/2004.

ELIADE, Mircea “*Mythes et symboles de la corde*”, *ERANOS-JAHRBUCH*, 29, 1960, p. 109-137.

GAZOLLA, Rachel. “*La Bella y Buena Muerte: la Grecia Épica y Sócrates*”. *REVISTA PHILOSOPHICA*, Valparaíso, v. 28, pp. 149-159. 2005.

_____. *Platón y la censura a los poetas em La República: algunas reflexiones acerca de la técnica.* Jornadas de Filosofia de Córdoba, pp. 01-08, Córdoba/Argentina, 1999.

_____. “*Téchne, masculino, feminino: considerações psico-mítico-filosóficas*”. *REVISTA HYPNOS/SP/3*, 4 (1998): 210-220.

_____. *Reflexões ético-políticas sobre as raízes da noção de liberdade na filosofia grega antiga.* *BOLETIM CPA*, Campinas/SP, n. 2, ano 1, pp. 25-34, jul./dez., 1996.

KAHN, Charles H. “*Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment*”, *PHRONESIS*, NY/XLII, 3 (1997): 247-262.

KLOSKO, G. *The Nocturnal Council in Plato's Laws.* *POLITICAL STUDIES* 36 (1988): 74-88.

LARIVÉE, Annie. *Du vin pour le Collège de veille? Mise em lumière d'un lien occulté entre le Choeur de Dionisos e le νυκτερινος συλλογος dans Lois de Platon.* Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003.

MURACHCO, H. *A noção de THÉOS.* *REVISTA HYPNOS*, São Paulo, I, 1, (1996) 72-76.

PANGLE, Thomas. *The Political Psychology of Religion in Plato's Laws.* *The American Political Science Review* 70 (1976): 1059 -77.

PERINE, Marcelo. *Tempo do mundo e tempo da ação no Político de Platão.* Simpósio Interdisciplinar de Estudos Greco-Romanos, São Paulo, maio 15-19, 2006.

PORATTI, Armando R. “*Teoría Política e Práctica Política em Platón*”. p. 89, **in:** *La Filosofía Clásica: de la Antigüedad al Renacimiento.* Boroa A. (comp.) Buenos Aires: Clasco, 2003.

ROBINSON, T. M. *Diferença de Gênero e Teoria Política em Platão*. pp. 265-274. **in:** *Ética e Política no Mundo Antigo*. (org.) BENOIT, H. FUNARI, P. P. Abreu. _ Campinas/SP: Unicamp, IFCH, 2001. (*Col. Idéias*, 3).

_____. *Platão: sobre alma, corpo, sexo e gênero*. Tradução de Bruno Conte. *Revista HYPNOS*, São Paulo, ano 9, n. 12, p. 95-96, 1 sem. 2004.

_____. *Sober Segund Thoughts? Some Reflections on Plato's LAWS*, texto inédito lido pelo o autor na PUC/SP em 29/05/2005.

BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. _ São Paulo: Moderna, 1996. (Coleção Logos).

_____. *Da koinonia do não ser que é a koinonia da polis*. *In:* BOLETIM DO CPA. (Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua posteridade histórica - IFCH/UNICAMP), Campinas/SP, Ano 3, 10, pág.177-185, julho/dezembro, 2000.