

A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DAS LEIS EM PLATÃO E SUAS IMPLICAÇÕES NORMATIVAS PARA A POLÍTICA

The metaphysical groundwork of the laws in Plato and its normative implications for politics

Francisco Jozivan Guedes de Lima¹

Resumo: O artigo objetiva investigar a fundamentação metafísica das leis em Platão e suas implicações normativas para a política, especialmente a partir do Livro I das *Leis*. A tese central é que a ideia de Bem constitui o fundamento e a instância reguladora das leis que têm pretensão normativa de universalidade e justiça para a vida pública.

Palavras-Chave: Justiça, Lei, Metafísica, Política, Platão.

Abstract: The paper aims to investigate the metaphysical groundwork of the laws in Plato and its normative implications for the politics, especially from the books I of *Laws*. The central thesis is that the idea of Well constitutes the ground and the regulatory instance of laws that have normative claim of universality and justice for public life.

Keywords: Justice, Law, Metaphysic, Politics, Plato.

1. Introdução

O diálogo *As Leis* (*‘Οι νομοι*), mesmo sendo inacabado, constitui um marco teórico relevante para a filosofia política de Platão, sobretudo devido seu tom mais pragmático e realista. Cronologicamente, foi a última obra de Platão, iniciada já nos últimos anos de sua vida, depois de retornar de sua viagem à Sicília (361 a.C.). Sicília o tornou mais realista e consciente das vicissitudes e contingências humanas; possivelmente o tenha frustrado, haja vista seu projeto político não ter sido implementado diante da recusa dos tiranos Dionísio I e Dionísio II.

Diferente de *A República* (*Πολιτεία*) onde a base da *pólis* é a proposta de uma educação (*παιδεία*) para a política e para a virtude – algo que pressupõe que os indivíduos cheguem a certos níveis de perfeição e ao autogoverno (*αυταρκεία*), *As Leis* – mesmo não prescindindo de legislações que não percam de vista a virtude (*αρετή*) – enfatizam a necessidade de uma *pólis* baseada na legalidade. Segundo Jaeger, “na *República* Platão esforçara-se por tornar supérflua, mediante uma educação perfeita, toda a obra legislativa; nas *Leis*, parte da hipótese de que estas são, normalmente, indispensáveis à vida do Estado”². Antes de adentrar propriamente ao livro, convém ressaltar que os três

¹ Doutorando em Filosofia, PUCRS.

² JAEGER, Werner W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986, 890.

² A visão de lei sustentada pelo Ateniense é bem polêmica porque *prima facie* pode levar o leitor a rotular Platão como um defensor de uma concepção positivista de lei – concepção que insere no rol das legislações somente os

personagens que compõem o diálogo não foram escolhidos aleatoriamente por Platão; cada um personifica as próprias posturas e concepções teóricas que perpassam o diálogo: o Ateniese representa a racionalidade e o idealismo de que o fim (*τελος*) das legislações é a paz; Clíniás de Creta e Megilo da Lacedemônia (Esparta) representam a concepção pragmática e realista de que a guerra constitui a meta das legislações.

Mesmo o Livro I sendo o principal objeto de análise deste artigo, esporadicamente serão feitas incursões e relações a outros Livros e a outros diálogos de Platão que possibilitem uma pesquisa mais plausível.

2. A justificativa platônica da necessidade de uma legislação

No Livro III das *Leis*, o ateniense incita seus interlocutores a especular sobre uma possível gênese histórica das legislações. O fio condutor de suas reflexões é a hipótese de que nos primórdios da humanidade os homens viviam numa situação pré-jurídica. Essa hipótese está baseada em dois pressupostos: (i) porque não dominavam a arte da escrita³; (ii) porque conduziam suas vivências segundo os costumes disseminados fundamentalmente a partir da oralidade.

O referido *modus vivendi* implicava a prescindibilidade não só das leis como também do próprio legislador, de modo que as relações de convivência eram pautadas na autoridade pessoal (*δεσπότης*), onde o sistema doméstico, a esfera privada e, *ipso facto*, as ordens do patriarca eram assentidas mesmo quando abusivas e permeadas de despotismo. De acordo com a narrativa homérica, tais homens:

Leis desconheciam, bem como os concílios nas ágoras públicas.
Vivem agrestes, somente nos cimos das montanhas, em grutas
côncavas, tendo cada um sobre os filhos e as esposas plenos direitos,
sem que dos demais o destino lhes importem⁴.

Todavia, com o passar do tempo, sobretudo com a revolução agrícola, essas famílias, dantes isoladas e nômades, tornaram-se sedentárias, reuniram-se em torno de um lugar comum, formaram clãs e tribos e, conseqüentemente, tiveram que, como condição de harmonização de suas relações, tornar seus diferentes costumes leis gerais. Eis o cerne da justificativa da imprescindibilidade da lei conforme Platão:

[...] os que se reuniram tiveram que escolher entre eles mesmos um representante, para examinar os usos e costumes das famílias, selecionar os que mais lhe agradassem e dá-los a conhecer aos chefes e condutores de povos como legítimos reis, aos quais competia a última discriminação. Depois de haverem constituído seus próprios chefes e, assim, passado do patriarcado para uma espécie de

sistemas de normas escritas, descartando assim leis ditas consuetudinárias, isto é, aquelas *leis não-escritas* que são embasadas nas tradições e nos costumes.

² PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 680b, p. 84.

³ A visão de lei sustentada pelo Ateniense é bem polêmica porque *prima facie* pode levar o leitor a rotular Platão como um defensor de uma concepção positivista de lei – concepção que insere no rol das legislações somente os sistemas de normas escritas, descartando assim leis ditas consuetudinárias, isto é, aquelas *leis não-escritas* que são embasadas nas tradições e nos costumes.

⁴ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 680b, p. 84.

aristocracia ou realeza, começaram a governar-se de acordo com essa nova constituição⁵.

Nessa genealogia das legislações, Platão não se limita à finalidade histórica pondo as leis como algo simplesmente resultante da complexificação das relações sociais, mas pretende expor a indispensabilidade da lei como um elemento racional e objetivo que põe a esfera pública, a esfera da cidade, da pólis, para além dos caprichos privados e individuais. De fato, sua tarefa fundamental nessa análise é, simultaneamente, a de apresentar ao leitor o próprio processo de instauração da *pólis* grega que se efetivou, mormente, a partir do século VI a.C. Segundo Châtelet,

Quando essa cidade se constituiu durante o século VI a.C., as organizações político-sociais tradicionais eram, na civilização da Hélade, realezas de tipo feudal, onde predominavam grandes famílias – os bem-nascidos (*eupátridas*) – que exerciam sua autoridade política, religiosa, jurídica e econômica sobre um pequeno povo de agricultores, artesão e pescadores; e, nas terras bárbaras, vastos impérios comandados por um déspota que impunha uma dominação absoluta, apoiado em castas militares, sacerdotais e técnico-administrativas⁶.

Convém salientar que a preocupação de Platão com um substrato objetivo e comum (a lei) que oferecesse universalidade e publicidade à *pólis* é algo que transcorre e permeia toda a sua proposta política. No diálogo sobre o *Político* (*πολιτικός*), por exemplo, o estrangeiro perante o jovem Sócrates defende a tese que “[...] o mais importante não é dar força às leis, mas ao homem real, dotado de prudência”⁷. É uma tese bem semelhante às expressas na *República* onde a lei ainda não é o substrato por excelência da vida política, mas sim a virtude; aí se constata uma aposta no caráter humano, relegando a lei a um patamar secundário.

O motivo pelo qual o estrangeiro no diálogo sobre o *Político* põe a lei como um elemento secundário não é arbitrário; tem uma fundamentação teórica bastante pertinente para isso. No seu ponto de vista,

[...] a lei jamais seria capaz de estabelecer ao mesmo tempo, o melhor e o justo para todos [...]. A diversidade que há entre os homens e as ações, e por assim dizer a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite [...] um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos⁸.

Aí está o desafio central posto no *Político* que Platão irá enfrentar em *As Leis*: como legitimar a lei como substrato da política, de modo que sejam superados os problemas da parcialidade e contingencialidade das leis? A saída de Platão vai ser enquanto tal. Para Kelsen, “a ideia de bem inclui a de justiça, aquela de justiça a cujo aludem quase

⁵ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 681d, p. 85.

⁶ HÂTELET, François. *História das ideias políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 13.

⁷ PLATÃO. *Político*. In: *Diálogos*. 2ª ed. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 294a, p. 242.

⁸ PLATÃO. *Político*. In: *Diálogos*. 2ª ed. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 249b, p. 242.

todos os diálogos de Platão. A questão ‘o que é justiça?’ coincide, portanto, do conjunto com a questão ‘o que é o bom ou o que é o bem?’⁹.

deus O Livro I das *Leis* não só antecede aos demais esquematicamente, da obra platônica mas constitui o fundamento da obra como um todo, pois é aí onde Platão expõe ao leitor sua tese de que a lei não pode ser concebida como produto de meras convenções humanas que dependem de vicissitudes e arbitrariedades, como queriam os legisladores do seu tempo; sua ideia é que ela é um bem divino que tem como parâmetro normativo a ideia do *Bem-em-si-mesmo*.

Essa ideia é exposta logo no início do diálogo quando o Ateniese faz a seguinte interpelação a seus interlocutores: “A quem atribuis, estrangeiros, a autoria de vossas disposições legais? A um deus ou a algum homem? A um deus, estrangeiro, com toda a certeza a um. Nós cretenses chamamos de Zeus o nosso legislador [...]”¹⁰, responde Clíneas. a interconexão entre política, justiça e metafísica a partir da ideia do “Bem-em-si-mesmo” (*τὸ αὐτὸς ἀγαθόν*) como origem e fundamento da lei.

3. A ideia de *Bem-em-si-mesmo* como origem e fundamento da lei

A interconexão entre política, legalidade metafísica constitui uma chave de leitura fulcral para a compreensão das *Leis* em Platão. Na interpretação de Manfredo Oliveira, “[...] para Platão a filosofia política é metafísica porque busca a norma imutável que deve reger a vida política empírica”¹¹.

Dissociar justiça¹², lei e metafísica significa contar com a possibilidade de comprometer a intelecção acerca. Como se vê, Clíneas atribui a origem da legislação a Zeus, uma divindade mitológica. Entretanto, a divindade que Platão põe como origem e fundamento da lei não é a mitológica ou a bíblico-teológica, mas aquela que é postulada pela via da razão; ela é metafísica e apresenta-se como o transcendente e o absoluto a ser alvo da razão contemplativa.

De fato, a filosofia de Platão como um todo, seja no âmbito da linguagem, da teoria do conhecimento, da política, etc., é permeada pelo pressuposto de que há o “Bem-em-si-mesmo” como ideia regulativa, uma ideia que serve como parâmetro tanto para questões teóricas quanto práticas. É preciso salientar que Platão não se refere diretamente ao “Bem”, mas à ideia de “Bem”, tendo o cuidado filosófico de acentuar a finitude e a limitação epistemológicas do ser humano em definir ou exprimir com categorias humanas o que significa tal Bem; destarte, sobre ela são apenas esboçadas apenas analogias¹³. Daí, como frisa Alexander Koyré, o mito ser um recurso pedagógico fundamental nos diálogos platônicos, pois, ao menos de modo figurado, a ideia do Bem é apresentada ao ser humano¹⁴.

O Bem não é um princípio pautado na arbitrariedade ou na ingenuidade; não é um produto fantasmagórico ou mitológico da imaginação humana, um dado objetivo ou

⁹ Kelsen, Hans. *O que é justiça*. Trad. Luís Carlos Borges & Vera Barkon. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 12.

¹⁰ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 624a, p. 19.

¹¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 35.

¹² Nas *Leis*, a justiça continua sendo conceituada como uma virtude, mas também assume um caráter objetivo ligado à ideia de legalidade. A imbricação entre justiça e legalidade em Platão é posta por Kelsen nos seguintes termos: “[...] Platão defende a ideia de que o justo é aquele que se comporta de acordo com a lei, e somente o justo é feliz; o injusto é aquele que se comporta contrariamente à lei, é infeliz”. Kelsen, Hans. *O que é justiça*. Trad. Luís Carlos Borges & Vera Barkon. São Paulo: Martins Fontes, 1997, 6.

¹³ Cf. PLATÃO. *A República*. 11ª ed. Trad. Maria Helena de Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, 505a, p. 301.

¹⁴ KOYRÉ, Alexander. *Introdução à leitura de Platão*. Trad. Helder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1988, p. 48.

antropomórfico, mas é um postulado da razão. De fato, se o homem tende ao bom e ao belo, é necessário que haja uma finalidade (*τελος*) que seja o parâmetro e o escopo de seu pensar e do seu agir. Desse modo, a ideia do Bem é um princípio metafísico que se supõe como um pressuposto para as normas éticas e jurídicas e também para o conhecimento que se pretende verdadeiro.

Isso é um indicativo que algo é justo, bom e verdadeiro quanto mais ascender à ideia do Bem. Semelhante à alegoria da caverna, aquele que postula a verdade para além das aparências, o filósofo, deve ascender das sombras do mundo sensível às ideias do mundo inteligível. Para Sócrates, o acesso do homem ao Bem-em-si-mesmo processa-se na vida terrena, mas só é verdadeiramente possível depois da morte, e esta significa a separação entre o corpo e a alma¹⁵.

No *Fédon* (*Φαιδων*), antes de beber a cicuta nos momentos finais de sua vida terrena, Sócrates esclarece a Apolodoro, Equécrates, Símiás, Cebes e, dentre outros, a Fédon, que “os deuses são aqueles sob cuja guarda estamos, e, nós, homens, somos parte da propriedade dos deuses”¹⁶. A questão é se os deuses referidos por Sócrates remetem ao mito, aos semideuses, ou se na verdade remetem à esfera do divino e do absoluto, isto é, à ideia de Bem-em-si-mesmo.

Essa tese que os homens vivem sob a tutela divina é contrária à tese sofista, sobretudo a de Protágoras que concebe *o homem como a medida de todas as coisas*, de modo que as leis e tudo aquilo que concerne à esfera humana seriam apenas projeções e convenções originadas a partir do próprio homem. Isso pode conter algo de vulnerável quando se fala da legislação, no sentido que a lei, sem um ideal regulativo metafísico, poderia ser determinada mediante inclinações de indivíduos ou grupos mais fortes e, assim, ser injusta para com os menos fortes e menos influentes. O que está em jogo na ausência de um suporte metafísico da lei é a iminência da mesma se tornar arbitrária e profundamente parcial. O suporte metafísico (a ideia de Bem) é o vetor de universalização e imparcialidade que possibilita a máxima justeza da lei para todos os concernidos.

Platão embasando-se num postulado metafísico desvencilha a lei da contingencialidade; diferentemente dos sofistas que propõem um fundamento antropocêntrico, no diálogo *As Leis* proclama-se que *não são os homens, mas Deus* (*Θεος*) *a medida de todas as coisas*¹⁷. Ou seja, para ele, a lei não tem um fundamento e caráter propriamente humanos, mas precipuamente divinos.

Segundo Jaeger, “em Platão a obediência à lei não é outra coisa senão a obediência a Deus”¹⁸. Aqui não se trata de uma teonomia (*θεονομία*) no sentido religioso veterotestamentário onde o povo hebreu recebe de Deus – por intermédio de Moisés – o decálogo. Platão não faz teologia revelada, mas filosofia. Ou seja, o homem é o agente da lei; há o legislador; mas quando se põe a ideia do Bem como elemento meta-normativo, significa que a lei tendo caráter divino não pode ser objeto de caprichos, manobras ou manipulações dos indivíduos, de modo que a racionalidade e o âmbito público em termos políticos deverão se sobrepor às arbitrariedades e aos favorecimentos de particularidades.

Nessa mesma linha de pensamento, Victor Goldschmidt também tem a preocupação de isentar a justiça e a política platônicas de uma teocracia aos moldes pré-

¹⁵ Cf. PLATÃO. *Fédon*. In: *Diálogos*. 2ª ed. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 64a-d, p. 65.

¹⁶ PLATÃO. *Fédon*. In: *Diálogos*. 2ª ed. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 62b, p. 63.

¹⁷ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 716c, p. 127.

¹⁸ JAEGER, Werner W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986, p. 917.

modernos ou medievais quando na Europa os reis eram revestidos do poder divino a partir da aliança concreta com a religião confessional (cesaropapismo). Em sua opinião,

a cidade das *Leis* não é, no entanto, uma ‘teocracia’, senão no sentido etimológico do termo. Platão rejeita formalmente o governo dos sacerdotes. Se nas *Leis*, certos altos magistrados são nomeados sacerdotes de Apolo e do Sol (*Leis*, XII, 917a), isto não quer dizer que os sacerdotes sejam autorizados a concorrer com o político; o poder reveste-se do sacerdócio, mas não procede dele¹⁹.

Depois de demonstrar como Platão põe a ideia do Bem como origem e fundamento da lei, este artigo a seguir trata da ideia de legislação defendida por Clínias e Megilo.

4. A guerra como finalidade das legislações segundo Clínias e Megilo

Além de colocar em debate a origem e o fundamento da legislação, o livro I das *Leis* destaca-se por trabalhar o próprio conceito de legislação, inicialmente de um modo indutivo, partindo de depoimentos particulares dos interlocutores e de constituições concretas – as dos lacedemônios (espartanos) e cretenses – para depois elaborar um conceito de lei que tem pretensão de universalidade.

Famosos por suas conquistas bélicas, inclusive sobre os atenienses na Guerra do Peloponeso (431-401 a. C.) e por leis rígidas propícias à guerra, o lacedemônio irá defender a tese que há em suas constituições um vínculo inerente entre virtude (*αρετη*) e guerra (*αγων*). Também na visão de Clínias de Creta, “o que a maioria dos homens denomina paz, disso tem apenas o nome, pois em verdade, embora não declarada, é a guerra o estado de natureza das cidades entre si”²⁰.

Além de ter uma concepção nominalista de paz que a concebe como uma mera palavra, o cretense defende a tese que a guerra é o elemento primário e, *ipso facto*, natural nas relações cidadinas. Desse ponto de vista, é possível que a tese de Clínias seja uma antecipação à tese de Hobbes de um estado de natureza onde os homens vivem em constantes conflitos numa guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*).

Prosseguindo sua reflexão acerca da relação entre lei e guerra, Clínias eleva como critério e base de uma cidade-estado bem constituída a organização constante para a guerra²¹. A guerra para ele constitui, portanto, *conditio sine qua non* para a manutenção da ordem. O perfil de uma cidade vitoriosa são os seus êxitos nas batalhas. Mas, deve-se ficar atento que o conceito de guerra que trabalha Clínias não se restringe apenas às cidades; ele é abrangente e envolve todas as dimensões da vida humana. Há a guerra entre cidades-estados (nível político), entre povoado (nível comunitário), entre casas de povoados (nível privado-domiciliar), entre homens (nível intersubjetivo) culminando numa guerra contínua do homem consigo mesmo (nível subjetivo). Desse modo, para Clínias “na vida pública

¹⁹ GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Trad. Oswaldo Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970, p. 122.

²⁰ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 626a, p. 21.

²¹ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 626c, p. 21.

todos são inimigos de todos, do mesmo modo que, particularmente, cada indivíduo é inimigo de si mesmo”²².

Entretanto, a maior de todas as guerras na concepção do cretense seria aquela que é travada consigo mesma: “[...] a vitória sobre si mesmo é a primeira e a mais bela das vitórias, como a pior e a mais vergonhosa das derrotas é alguém ser vencido por si mesmo”²³.

Reforçando a tese da subserviência da lei à guerra, o lacedemônio Megilo detalha como os espartanos, baseados na sua legislação, treinam para a guerra disciplinando seus corpos com provas de resistências, de modo que para eles a coragem está associada à guerra e significa, portanto,

[...] suportar a dor, posta em prática tão frequentemente entre nós, no pugilato e também em algumas modalidades de furtos, em que há sempre muita bordoadas. Fala-se, ainda, no serviço denominado cripta, ou oculto, altamente penoso, para a aquisição do hábito do sofrimento, aliado à prática de andar descalço no inverno e à dormir no chão limpo, ocasiões em que cada um cuida de si mesmo, sem necessitar da ajuda de criados; à de andar despido, de dia e de noite, por todo o país, denominada gimnopédia, de muita eficácia contra a força do calor, e um sem-número mais de práticas, que fora cansativo enumerar²⁴.

Mas o que diz o Ateniense sobre essa subordinação da lei à guerra defendida por Clínias e Megilo?

5. A ideia de legislação segundo o Ateniense

Para o Ateniense, a concepção de guerra como meta de toda a legislação esboçada por Clínias e Megilo implica no rebaixamento das leis às contingencialidade tornando-as simples instrumentos de violência e desordem.

No seu prisma, a lei enquanto divina, não deve ser pautada em inclinações ou paixões humanas, de modo que sua finalidade há de ser a virtude total: “[...] sempre que se falar da divina legislação, dizemos que o legislador, ao instituir suas leis, não tinha os olhos postos em qualquer porção de virtude [...] mas, em toda a virtude²⁵”. Munido dessa tese ele interpela seus interlocutores se, numa família onde a maioria dos irmãos é injusta e uma minoria é justa, qual seria o melhor juiz para realizar a justiça nessa situação: o que mandasse matar os maus, ou o que entregasse o poder aos bons, forçando assim os injustos a se submeter às ordens dos justos?

O próprio Ateniense sugere como solução para o seu questionamento um terceiro tipo de juiz; um árbitro que não iria legitimar a morte de nenhuma das partes nem passaria o poder a alguns aumentando ainda mais a divisão e a rivalidade na família, mas um que iria instaurar reconciliação e o consenso a partir da lei²⁶. Obviamente que não é dito qual

²² PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 626d, p. 22.

²³ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 626e, p. 22.

²⁴ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 633c, p. 29.

²⁵ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 629e, p. 26.

²⁶ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 627a, p. 23.

procedimento seria adotado para permitir a solução consensual do litígio, mas o que se quis deixar expresso é que o legislador deve instituir as leis na pólis sempre antevendo o maior bem e a paz dos cidadãos. Para Platão “o maior bem não é a guerra externa, nem a revolta interna (sedição) [...] mas a paz e a benevolência recíprocas”²⁷.

Contundo, se o *τέλος* (*télos*) da lei não é mais a guerra e sim a paz e a virtude, simultaneamente o próprio conceito de virtude também sofrerá alteração. Para o Ateniense, o homem virtuoso não é mais simplesmente o guerreiro corajoso cultuado pelos espartanos; a coragem (*ανδρεία* / *andreia*) por si só nas batalhas é parcial e carente de outras virtudes fundamentais tais como a sabedoria (*φρονησις* / *phronesis*), a prudência (*σωφροσύνη* / *sophrosyne*) e a justiça (*δικαιοσύνη* / *dikaio-syne*). Essas quatro virtudes constitui o que o Ateniense classifica como “bens divinos”. Os “bens humanos” que são ditos bens menores são hierarquicamente a saúde, a beleza, o vigor e a riqueza, não no sentido monetário, mas enquanto aproximação da sabedoria²⁸.

Para o Ateniense todas as instituições legais proclamadas aos cidadãos não podem perder de vista as quatro virtudes supracitadas, de modo que “[...] os bens humanos são orientados para os bens divinos, e estes para a razão que é soberana”²⁹. De acordo com Lima Vaz, “a originalidade de Platão manifesta-se aqui na introdução do conceito de justiça interior (sendo a *psyché*, depois da *pólis*, o lugar procurado de morada da justiça)”³⁰.

Isso também sugere que as virtudes da alma servirão como parâmetro para nortear a vida do cidadão, não só como membro da comunidade política, mas também como ente antropológico, de modo que as dimensões instintiva e corpórea – as paixões (*παθος* / *pathos*) – serão redimensionadas e canalizadas pela racionalidade (*λογος* / *logos*) para o plano metafísico, a saber, a ideia de Bem. Do contrário, se houver a prevalência das paixões, a política poderá ser alvo fácil de arbitrariedade como tirania³¹ e corrupções que podem torná-la em si mesma antipolítica.

6. A interconexão entre legalidade, racionalidade e política

Esta interconexão fundamental no Livro I das *Leis* está de um modo geral pressuposta no próprio conceito de *paideia* (*παιδεία*) que em Platão não significa educação no sentido pedagógico como se conhece contemporaneamente, mas “[...] a educação para a virtude, que vem desde a infância e nos desperta o anelo e o gosto de nos tornarmos cidadãos perfeitos, tão capazes de comandar como de obedecer, de conformidade com os ditames da justiça”³².

O interessante aqui é perceber que a educação política proposta por Platão pressupõe que a *politeia* (*πολιτεία*) – que no sentido lato significa o modo de participação do cidadão na pólis – tenha como base a justiça e a racionalidade, de modo que a esfera

²⁷ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 628c, p. 24.

²⁸ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 631c, p. 27.

²⁹ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 631d, p. 27.

³⁰ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 104.

³¹ Segundo Novaes, a tirania resulta do desequilíbrio do governante perante as paixões e, *ipso facto*, devido o ofuscamento e abnegação da própria racionalidade. Cf. NOVAES, Roberto Vasconcelos. *O filósofo e o tirano: por uma teoria da justiça em Platão*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005, p. 285.

³² PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 643d, p. 42.

pública nunca se torne um patrimônio pessoal ou um instrumento de opressão de determinadas classes.

Entretanto, isso só será possível sob os auspícios da lei que, por ser divina, tem um caráter universal e, justamente, com a razão constituem o que Platão denomina “fio sagrado” ou “a mais bela direção” da pólis³³. Essa elevação da lei acima dos interesses privativos já tinha sido referenciada na *República* nos seguintes termos:

[...] à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coação, e fazendo com que partilhem uns com os outros os auxílios que cada um deles possa prestar à comunidade. [...] a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a atividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade³⁴.

7. Considerações finais

O Livro I das *Leis* põe a ideia metafísica do Bem como substrato regulativo da legislação; tal legislação tem como função precípua a paz e a harmonia na pólis. O grande mérito do Platão de *Noμoi* foi perceber que a política na sua efetividade – e não meramente como possibilidade – não pode ser embasada num otimismo que pressupõe que todos os indivíduos que a constituem sejam virtuosos.

O cerne do supracitado diálogo é que a política não fica à mercê somente do autogoverno, mas é embasada na pretensa imparcialidade das leis. A ideia de Bem põe a legislação para além das determinações antropológicas ou histórico-culturais, isso para dizer que a soberania da lei, pelo seu caráter divino, não se limita às arbitrariedades de tiranos, às formas de governo ou aos caprichos de um legislador.

É nesse sentido que Manfredo Oliveira pontua que nas *Leis* a política platônica configura-se como uma “nomocracia”, haja vista se estabelecer a partir do governo e do poder da lei³⁵. Assim, na medida em que a lei é universal, a práxis política também ganha universalidade. Para Castoriadis, tal lei servirá como critério crítico para as leis históricas, de modo que serão contestadas as legislações que sucumbirem à manipulação dos governantes³⁶.

Obviamente que a fundamentação metafísica da lei não gera apenas aspectos positivos; ela traz também consigo algumas sutilezas como, por exemplo, a indefinição acerca do que são propriamente “o bem” e o “justo”. A outra questão é se o idealismo que sustenta a fundamentação metafísica das legislações deixaria espaço para mudanças sociais e políticas ou se, pelo contrário, não resultaria numa sociedade fechada, isto é, uma sociedade indiferente à identidade individual.

Deve-se, portanto, levar em consideração a crítica de Popper, a saber, que o programa político de Platão desembocaria no que ele denomina “justiça totalitária” porque é assentado num idealismo e num naturalismo. “A fórmula idealista é: *detenha-se toda mudança política!* A mudança é maléfica; o repouso, divino. Toda mudança pode ser detida se

³³ PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 645a, p. 43.

³⁴ PLATÃO. *A República*. 11ª ed. Trad. Maria Helena de Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, 520a, 323.

³⁵ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 46.

³⁶ CASTORIADIS, Cornelius. *Sobre o político de Platão*. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 24.

se fizer do estado cópia exata de seu original, isto é, a forma ou a ideia de cidade”³⁷. O naturalismo platônico frisado por Popper é no sentido de um retorno à natureza, ao estágio primitivo dos antepassados, fundado de acordo com a ideia de uma natureza humana imutável. Assim, Platão, na visão de Popper, seria um inimigo da sociedade aberta – que é a sociedade liberal, a que permite mudança e acentua a importância das identidades individuais no processo de transformação sócio-político.

Enfim, o diálogo *As Leis* ensina que a verdadeira legislação é aquela que faz com que a cidade não seja encarada como um trampolim para a satisfação de vontades particulares em detrimento do público. A boa lei é aquela que realiza o universal e o bem público. Daí a filosofia política de Platão ter sido um incômodo para os tiranos de seu tempo que tornavam a pólis um patrimônio pessoal e, consequentemente, destituíam a política de seu genuíno sentido: sua essência e finalidade coletivas.

Referências

- CASTORIADIS, Cornelius. *Sobre o político de Platão*. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- CHÂTELET, François. *História das ideias políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Trad. Oswaldo Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- JAEGER, Werner W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- KELSEN, Hans. *O que é justiça*. Trad. Luís Carlos Borges & Vera Barkon. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- KOYRÉ, Alexander. *Introdução à leitura de Platão*. Trad. Helder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- NOVAES, Roberto Vasconcelos. *O filósofo e o tirano: por uma teoria da justiça em Platão*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- _____. *Político*. In: *Diálogos*. 2ª ed. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Fédon*. In: *Diálogos*. 2ª ed. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *A República*. 11ª ed. Trad. Maria Helena de Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos: o fascínio de Platão*. Trad. Milton Amado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. Vol.1.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

Texto recebido em: 23/5/2013
 Aceito para publicação em: 3/7/2013

³⁷ POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos: o fascínio de Platão*. Trad. Milton Amado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, p. 100, V.1.