

## A utopia legislativa de Platão\*

### *L'utopie législative de Platon*

Considera-se, geralmente, que as *Leis* delineiam a constituição e elaboram as leis da segunda melhor cidade, depois daquela descrita na *República*. Com razão, como fica evidente a partir da própria obra e, em particular, a partir de uma famosa passagem do livro V.<sup>1</sup> As duas mudanças mais visíveis em relação à *República* são a renúncia às instituições “comunistas” e a substituição do poder do filósofo-rei por uma constituição “mista”.<sup>2</sup> Ambas são explicadas pela consideração das formas fundamentais de irracionalidade que são, no homem real, o prazer e o egoísmo, que a *República* tendia a negligenciar. No entanto, a classificação que substitui o ideal eterno pelo atualmente possível,

---

\*Artigo publicado em: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 181, N. 4, Platon (outubro-dezembro 1991), pp. 417-428, por Presses Universitaires de France. Título original: *L'utopie législative de Platon*. O presente texto retoma certos desenvolvimentos de Raison et plaisir: pour une caractérisation des Lois de Platon (*La naissance de la raison en Grèce*, J.-F. Mattéi (éd.), Paris, 1990, p. 291-303 e de Legislation and Demiurgy. On the relationship between Plato's *Republic* and *Laws*, *Classical Antiquity*, 9, 1990, p. 209-229. Por motivos de espaço, as referências e o aparato científico foram reduzidos ao mínimo.

1 “A primeira cidade e primeira constituição, assim como as melhores leis, se encontram lá onde a antiga palavra se estende o máximo a toda a cidade: o que essa palavra diz é que aquilo que os amigos possuem é verdadeiramente comum... E certamente uma tal cidade, onde os deuses ou vários filhos de deuses habitam, eles passam sua vida na felicidade, administrando-a dessa maneira. É por isso que não é preciso, pelo menos no que se refere ao modelo de uma constituição, proceder ao exame diferentemente, mas, atendo-nos a essa, procurar aquela que lhe é mais semelhante na medida do possível. Quanto àquela com a qual nos engajamos agora, ela seria, caso de alguma forma viesse a ser, a mais próxima da imortalidade e a segunda em unidade”, *Leis*, V, 739 b 8 - c 2 e d 6 - e 4. Não há espaço aqui para entrar nas várias dificuldades colocadas pelo detalhe do texto.

2 Não menciono aqui o reino da lei, pois esse distingue as *Leis* do ideal do *Político*, mais do que da *República* (cf. n. 4).

\*\* Universidad Panamericana. alaks@up.edu.mx

\*\*\*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). izabellasmoes@hotmail.com

Este trabalho foi realizado com apoio financeiro da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), no âmbito do programa Doutorado Nota 10.

a cidade dos deuses pela cidade dos homens, não ocorre sem simplificação, pois não é apenas em relação à utopia da *República* que a cidade das *Leis* deve ser situada,<sup>3</sup> mas também e, sobretudo, em relação àquela que elas mesmas secretam, em virtude de uma problemática que lhes é própria. Demonstrar isso requer uma análise da noção de “lei” nas *Leis*.

A lei platônica pode ser considerada sob dois aspectos, que chamaremos de “epitático” e “substitutivo”. Primeiramente, a lei dá ordens (*épitaxeis*). Esse uso, o mais comum, é o que as ocorrências da palavra “lei” na *República*<sup>4</sup> pressupõem e que o *Político* esclarece explicitamente.<sup>5</sup> Mas a lei, nesse último diálogo, também possui uma função “substitutiva”. A famosa crítica a que ela é submetida decorre desse último aspecto.

O caráter substitutivo da lei está ligado ao problema político suscitado pela finitude humana. O verdadeiro monarca é apenas um homem e, portanto, está sujeito a uma dupla limitação: espacial e temporal. Ele não pode passar a vida prescrevendo a cada um de seus súditos exatamente o que deve fazer; além disso, ele não estará sempre presente, seja sua ausência temporária ou definitiva. Daí a “necessidade”<sup>6</sup> de que ele seja representado pela lei, que escapa às limitações humanas, na medida em que, sendo pública e escrita, está presente em todos os lugares e sempre.

A lei não poderia evidentemente servir como um substituto do monarca se não fosse aparentada a ele. A semelhança repousa sobre sua função “epitática” comum: ambos “dão ordens”. A diferença provém da modalidade da prescrição. A lei é simples, isto é, sempre idêntica, enquanto o indivíduo a quem ela se dirige, assim como os casos que ela contempla, são diversos e mutáveis. Segue-se que a lei, em virtude de sua universalidade, só pode remediar as limitações do monarca ao custo de uma certa deficiência: a lei é estruturalmente incapaz de levar em conta as diferenças, e muito menos as evoluções. É por esse motivo que ela pode ser comparada a “um homem arrogante e ignorante, que não permitiria a ninguém agir no que quer que seja, contra a ordem que ele

3 Para o uso do termo utopia em relação com a *República*, ver *Legislation and Demiurgy...*, p. 213 s.

4 Ao contrário do que pôde ser defendido, notadamente por W. Jaeger, à procura de uma oposição consumada, em relação a esse ponto, entre a *República* e as *Leis* (cf. *Scripta Minora*, vol. 2, Rome, 1960, p. 342 s.), as leis, embora não constituam realmente um tema, não estão ausentes na *República* (cf. p. ex. III, 415 e 1). Sua existência é evidente.

5 Para o uso de *ἐπιτάττειν* e outros termos aparentados no *Político*, cf. e.g., 260 b 3 s., c 3, 294 b 2, d 8.

6 *ἀναγκαῖον*, 294 c 10.

promulgou”<sup>7</sup> O “intelecto”, por outro lado, possui essa capacidade de ajuste. A vantagem de um monarca vivo sobre a lei é que, se a lei é um instrumento de governo em suas mãos – um instrumento necessário e, de um modo geral, perfeitamente adequado –, sua liberdade de agir em prol do melhor em uma circunstância determinada nunca é dificultada por uma regra existente. É isso que faz com que o reino da lei, segundo o *Político*, não possa representar a melhor escolha, e ocupe o segundo lugar, depois do bom soberano.

A respeito desse ponto, as *Leis* não dizem nada diferente do *Político*, uma vez que, prolongando o fim desse diálogo, o reino da lei é apresentado nelas como uma segunda alternativa, tornada necessária pela impossibilidade de um soberano que, mesmo sendo bom, não se corrompesse pelo poder absoluto.<sup>8</sup> É, no entanto, notável que, diferentemente do *Político*, o estatuto vicariante da lei desempenha, nas *Leis*, apenas um papel periférico. O motor da crítica é, antes, o aspecto epitático da lei, cuja análise, preludiando a legislação propriamente dita, ocupa toda a parte final do livro IV. É verdade que a lei se revela, sob esse ponto de vista também, uma segunda alternativa, conservando, portanto, um papel de substituta. Mas o “melhor” que ela substitui não é mais o intelecto soberano, mas, como veremos, uma palavra de persuasão. Esse deslocamento define o lugar da segunda utopia platônica, da utopia propriamente legislativa, cuja identificação complica singularmente a ideia que se pode fazer da relação das *Leis* com a *República*.

Uma simples reflexão sobre o título grego das duas obras, *Politeia* e *Nomoi*, permite delimitar o conteúdo da utopia legislativa e o que nela está em jogo.

Na medida em que fornecem a segunda melhor constituição possível, os *Nomoi* elaboram um modelo destinado a substituir o da *Politeia*. Em outro sentido, todavia, as *Leis* não são um substituto da *Politeia*, mas constituem um verdadeiro prolongamento dela. De fato, *Politeia* e *Nomoi* são, para o pensamento político grego, duas noções complementares. Aristóteles, em sua *Política*, distingue várias vezes entre a *politeia* de uma cidade (sua constituição) e seus *nomoi* (suas leis). Licurgo e Sólon, por exemplo, se opõem a Drácon e Pítaco, na medida em que os dois primeiros instituíram ao mesmo tempo leis e uma constituição, enquanto os outros dois eram simples legisladores.<sup>9</sup> Mais adiante, Aristóteles observa que o tema do comando militar pertence mais à

---

7 294 c 1-4.

8 *Leis*, IX, 875 c 3 - d 5. Cf. *Político*, 301 c 7 - e 4.

9 1274 b 15-19.

legislação do que à constituição.<sup>10</sup> A diferença é explicitada no início do livro IV: a *politeia* define a natureza das magistraturas e os procedimentos para a sua ocupação, de modo que a constituição trata essencialmente da forma do governo. Os *nomoi*, por outro lado, indicam aos magistrados o conteúdo de seus cargos, enunciando os princípios que devem regulamentar a conduta dos cidadãos nesse ou naquele domínio.<sup>11</sup> Os dois termos, *politeia* e *nomoi*, cobrem, portanto, em princípio, dois aspectos distintos, embora conexos, da organização social. Essa distinção se aplica, pelo menos em parte, às duas obras de Platão, já que as *Leis*, que são muito mais detalhadas do que a *República* a respeito das disposições das quais ambas tratam – isso vale especialmente para a primeira educação –, podem facilmente ser consideradas como preenchendo um programa deixado em estado de esboço pela *República*. De fato, a ideia de que as *Leis* completam a *República*, por mais surpreendente que nos pareça, acostumados que estamos em opô-las, devia parecer natural aos antigos. Numa passagem do *De legibus*, Cícero apresenta as *Leis* de Platão como fornecendo as leis da cidade construída na *República*. E Aristóteles, no segundo livro da *Política*, vai na mesma direção.<sup>12</sup>

A existência de tal complementaridade “formal” entre a *Politeia* e os *Nomoi* incita a ler as duas obras não apenas como se elas oferecessem os termos de uma escolha, mas também como se elas constituíssem as partes integrantes de um todo.<sup>13</sup> Ela reforça, sobretudo, a hipótese de que existe, entre as duas obras, um segundo tipo de complementaridade – uma complementaridade que poderíamos chamar de “substancial”. Embora essa última não tenha respaldo na tradição, ela me parece fundamental para compreender melhor o projeto das *Leis*.

Como mencionei acima, uma *Politeia*, segundo a terminologia política grega, define a maneira como as magistraturas são distribuídas entre os cidadãos, ou *politai*. O termo *politeia* tem, portanto, em seu uso comum, um valor descritivo. Ele se refere aos diferentes regimes políticos, como a oligarquia, a democracia, a monarquia, que os gregos muito cedo haviam tentado classificar sistematicamente, com a ajuda de critérios, tais como o número de governantes (um pequeno número, muitos), suas qualidades (riqueza, competência) e

---

10 1286 a 4 s.

11 1289 a 13-20.

12 *Plato, qui princeps de republica conscripsit, idemque separatim de legibus ejus*, Cícero, *De leg.*, II, 6, 14; cf. Aristóteles, *Pol.*, II, 3, 1265 a 2-4.

13 Essa perspectiva foi explorada por A. Neschke, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*, Frankfurt, 1971.

o tipo de relação predominante entre governantes e governados (assentimento ou coerção).<sup>14</sup> Essas classificações são discutidas no *Político*,<sup>15</sup> com o efeito de destacar dois critérios cuja particularidade consiste em possuir um valor normativo em vez de uma função descritiva. Trata-se primeiramente do critério especificamente platônico do “saber”, que, na *República*, fundamentava a tese do filósofo-rei e que define ainda, no *Político*, o bom soberano.<sup>16</sup> O mais importante, do ponto de vista da utopia legislativa é, no entanto, o critério consensual. Esse critério não é desconhecido das classificações tradicionais, mas ele tem nelas apenas um alcance limitado, servindo para distinguir a tirania da monarquia.<sup>17</sup> Ora, se o reconhecimento da norma consensual no *Político* permanece amplamente formal,<sup>18</sup> as *Leis* dão um passo adiante ao estender a competência do critério consensual ao conjunto das constituições. Uma constituição não possui nenhum direito de ter esse nome se ela não for baseada no assentimento dos cidadãos, que é a única coisa em condições de garantir a “harmonia” (*sumphonia*) e a “amizade” (*philia, philotès*).<sup>19</sup> Segue-se disso uma completa reestruturação do conceito tradicional de *politeia*. Toda hierarquia que não satisfaz a exigência do consenso é baseada na violência, reproduzindo o despotismo tirânico no seio das formas constitucionais que, se nos ativermos ao uso normativo do conceito, não são de modo algum *politeiai*. Platão traça uma linha divisória clara, ao chamar de “não-constituições” todas as pretensas constituições em que o consentimento dos governados não é tomado como critério da ordem política: “o poder, seja em uma democracia, em uma oligarquia ou em uma tirania, nunca é aceito de bom grado (ἐκόν) pelo governado”, porque os governantes “nelas exercem o poder, recorrendo, constantemente, a uma certa coerção”.<sup>20</sup>

---

14 Para uma análise, cf. C. Meier, *Entstehung des Begriffs “Demokratie”*, Frankfurt/Main, 1981<sup>4</sup> (1970<sup>1</sup>), p. 57 s.

15 291 d 1 - 292 a 4.

16 292 c 8.

17 *Político*, 291 e 1-5.

18 Mesmo reconhecendo explicitamente o critério do consenso, o *Político* o sacrifica, pelo menos idealmente, à supremacia do saber (ver *infra*, n. 25). Voltarei em outro lugar à posição extremamente complexa do *Político*. Para o problema que o critério consensual coloca para a *República*, cf. “*Legislation and Demiurgy...*”, p. 220.

19 Cf. por ex. VI, 757 a 5 s.

20 VIII, 832 b 10 - c 5.

A extensão da exigência consensual para todos os tipos de constituição conhecidos, mesmo que carregue a marca do radicalismo platônico, não deve realmente surpreender: no fim das contas, ela apenas amplifica esse lugar-comum do pensamento político que é o apelo à concórdia. O mais interessante é que a elevação do consenso ao status de critério de uma *politeia* claramente envolve dificuldades para a própria *politeia* platônica, pois não somente os dois critérios do saber e do consenso não são sobreponíveis, mas eles entram potencialmente em conflito. De fato, se há uma exigência da *Politeia* que as *Leis* não rejeitam, é que o saber deve governar.<sup>21</sup> O problema das *Leis*, que nem a *República* nem o *Político* abordam diretamente, consiste em saber *como* o saber e a razão podem governar com o consentimento dos cidadãos.

É aqui que intervêm o uso e a crítica específicos que Platão faz do termo “lei” nas *Leis*.

Como já disse, o problema que dá origem à crítica da lei nas *Leis* não está primariamente ligado, como no *Político*, à função substitutiva da lei, que a torna um representante do monarca ou do intelecto, mas sim à sua função epitática, que ela compartilha com ambos. Isso está relacionado à importância dada, nas *Leis*, ao problema constitucional do consentimento. Porque as *Leis* encontram aí o seu foco, elas não se detêm, como o *Político*, na análise da relação existente entre a ordem e a sua fonte, a saber, o bom soberano ou o intelecto, mas se concentram na relação entre a ordem e aquele que é seu destinatário, a saber, o cidadão.

Isso emerge claramente do uso que Platão faz, nas *Leis*, da analogia médica, que é uma constante em sua reflexão política desde o *Górgias*. O fundamento da analogia é idêntico de um diálogo para outro: a política e a medicina formulam “prescrições” ou “ordens” relativas ao corpo, no caso do médico, ou à alma, no caso do político. Mas a maneira como a analogia é desenvolvida no *Górgias* e no *Político*, de um lado, e nas *Leis*, de outro, difere de modo significativo.<sup>22</sup> No *Górgias* e no *Político*, a analogia médica serve para

---

21 Isso não é de modo algum incompatível, como poderia parecer à primeira vista, com a exigência de que a lei governe, pois a lei não é senão a expressão – ainda que a expressão petrificada – do intelecto (I, 645 a 1 s.). De fato, a lei é definida nas *Leis* como o intelecto (*nous*) transformado na opinião da cidade inteira. Além disso, derivando etimologicamente a palavra *nomos* de *nous* (VI, 714 a 2; XII, 957 c 6 s.), Platão indica claramente que se os dois termos são dissociados, isso não ocorre com base em seu conteúdo racional. Em outras palavras, não é porque o intelecto *humano* não é autorizado a governar nas *Leis*, na medida em que o homem está exposto à possibilidade de ceder às forças irracionais que também o habitam, que a lei não deve ser como que a encarnação da razão.

22 Cf. J. Jouanna, *Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon*, *Ktema*, 3, 1978, p. 90.

estabelecer que o verdadeiro político não precisa “persuadir” os seus súditos, assim como o médico não precisa persuadir os seus pacientes a aceitar a prescrição.<sup>23</sup> Como o médico e o político conhecem, por hipótese, o bem de quem eles são responsáveis, eles podem recorrer à violência a fim de impô-lo. O fim justifica os meios. Platão ocasionalmente enuncia as diversas medidas que correspondem, na política, à “amputação e cauterização” médicas.<sup>24</sup> A primeira etapa que conduz à realização da cidade justa seria, segundo o fim do livro VII da *República*, livrar-se de todos os cidadãos adultos, para somente manter as crianças menores de dez anos. O *Político*, de modo mais direto, fala de execução e de exílio.<sup>25</sup> Evidentemente, essa versão do paralelo médico-político não faz do “consentimento” um critério da prática política. Ora, as coisas se apresentam diferentemente nas *Leis*, onde o fundamento da analogia deixa de ser o simples *resultado* da arte (a saber, a saúde corporal ou psíquica), para incluir o que poderíamos chamar de relação intersubjetiva entre o médico e o seu paciente, de um lado, e entre o legislador os seus súditos, de outro. Na medida em que o médico deve se dirigir ao seu paciente para cuidar do corpo – essa é a estrutura de uma prescrição –, não é mais verdade dizer que a medicina lida apenas com o corpo. Diferentemente do esquema que sustenta o *Górgias* e o *Político*, a reação do paciente à prescrição deve ser levada em conta pela própria prática médica. Segue-se que as contrafações da medicina e da política não são mais distinguidas de suas versões autênticas por suas finalidades, como no *Górgias*. Enquanto a culinária e a sofística, nesse último diálogo, procuram imitar a medicina e a legislação, substituindo o bem pelo prazer,<sup>26</sup> as *Leis* distinguem entre duas formas de medicina e de legislação, conforme elas levem ou não em consideração a persuasão e o consentimento em suas práticas respectivas.<sup>27</sup>

23 Cf. *Górgias*, 521 e 6 - 522 a 3, do qual as linhas 293 a 9 - b 8 do *Político* constituem a evidente lembrança.

24 “Os dois horrores gêmeos da cirurgia pré-anestésica” segundo Dodds, em seu comentário do *Górgias* (Oxford, 1959), p. 210 s.

25 “Quer eles tenham de matar ou mesmo exilar alguns, expurgando a cidade em vista do bem, quer eles tenham, para reduzi-la, de enviar colônias como se enxameiam abelhas, ou então, para torná-la grande, fazer vir pessoas do exterior e criar novos cidadãos, desde que eles se sirvam da ciência e da justiça para conservá-la e, de má, torná-la a melhor possível, devemos dizer que se trata aí, nesse momento e em conformidade com essas definições, da única constituição que seja correta”, 293 d 4-9, cf. 308 e 8-309 a 3.

26 464 c 3 - 465 d 6.

27 IV, 720 a 6 - e 5.

Platão explora aqui, sem dúvida, o fato de que os médicos gregos, na época clássica, eram secundados por auxiliares (*huperetai*), aos quais ele estende o nome de “médicos”.<sup>28</sup> A diferença entre esses dois tipos de médicos reflete, segundo Platão, aquela entre a sua competência e a sua prática. Não conhecendo a “natureza” das coisas e possuindo somente um saber empírico, os auxiliares apenas executam as ordens dos seus mestres, sem ter a compreensão adequada do que fazem. Isso os torna, na interpretação de Platão, médicos “escravos”.<sup>29</sup> Ora, o médico que, devido à sua formação, ou melhor, à sua falta de formação, é comparável a um escravo, se comporta despoticamente para com seus pacientes, ou ainda “como um tirano”.<sup>30</sup> Essa atitude tirânica se manifesta pelo fato de que o escravo formula suas prescrições sem fornecer nenhuma explicação ao seu paciente, e se ele não o faz, é porque ele nunca a pediu. A terapia do médico livre, por outro lado, comporta duas fases: em primeiro lugar, conversas prévias tanto com o paciente quanto com a sua família, destinadas em parte a descobrir quais são as causas da doença e, em parte, a explicar ao paciente por que ele deve seguir a prescrição; em seguida, a própria prescrição, que indica ao paciente o remédio que ele deve tomar ou qual regime deve seguir. Se o médico-escravo fornece o modelo de uma legislação tirânica, a prática do médico livre representa a ideia de uma legislação que respeita o critério consensual necessariamente implicado em toda constituição.

O que Platão elabora aqui, com base na analogia médica é, na verdade, a distinção, essencial para compreender a utopia legislativa das *Leis*, entre uma lei, que é análoga à prescrição médica, e uma forma de discurso que, embora dependa da competência do legislador, não é redutível à lei e deve precedê-la.

Antes de explicar melhor essa distinção, cuja importância para a “constitucionalidade” da lei platônica é manifesta, será útil distinguir entre dois usos do termo “lei”. Pode-se considerar que a lei não é uma entidade simples, mas a combinação de dois elementos: a tal ordem (por exemplo: “é preciso se casar antes da idade de trinta e cinco anos”) acrescenta-se a ameaça de penalidades definidas, em caso de transgressão. Em um nível mais abstrato,

---

28 As passagens do corpus hipocrático, que fazem alusão aos auxiliares são reunidas por Litré no índice de sua edição (vol. X), s.v., “aide”.

29 O que não significa ainda, naturalmente, que uma tal categoria de médicos tenha, efetivamente, existido (cf. F. Kudlien, *Die Sklaven in der griechischen Medizin der klassischen und hellenistischen Zeit*, Wiesbaden, 1968, p. 35).

30 IV, 720 c 6 s.

no entanto, a lei é simplesmente a ordem que corresponde ao primeiro desses dois elementos. No livro IV das *Leis*, Platão distingue entre uma “lei simples” e uma “lei dupla”.<sup>31</sup> É importante observar que a crítica de Platão à lei tirânica, embora se aplique a ambos os sentidos do termo “lei”, visa em primeiro lugar, não à noção complexa e mais familiar da lei, mas à noção simples e mais abstrata. Considerada em sua dualidade, a lei pode ser afirmada tirânica, na medida em que a razão dada para obedecer à ordem (o primeiro elemento da lei) é constituída por uma ameaça, e uma ameaça é uma violência, se não atual, pelo menos potencial. Mas de forma mais radical, uma ordem nua, sem a adição de qualquer ameaça, é mais tirânica do que uma ameaça, porque não enuncia nenhuma razão pela qual deveria ser obedecida. É por isso que Platão identifica a lei com a própria ordem.<sup>32</sup>

Que ela seja considerada como um simples imperativo ou como uma combinação de imperativo e ameaça, a lei, em sua forma tradicional, é incapaz de servir de base para a comunidade política, ou ainda, para uma constituição, no sentido normativo desse termo, pois uma constituição repousa sobre o consentimento, e o consentimento é o que é ameaçado pela ameaça, assim como pela ordem pura e simples. É por isso que o primeiro gesto do legislador consiste em dissociar, tanto quanto possível, sua função do nome que carrega, e em elaborar um tipo de discurso que, embora intimamente relacionado ao conteúdo da lei, difere profundamente dela do ponto de vista da forma: é o que Platão, aproveitando do fato que *nomos* em grego designa não somente a “lei”, mas também uma peça musical, chama de “prelúdio” à lei.<sup>33</sup> O princípio de um prelúdio, por oposição à lei, não é a coerção, mas a persuasão, de modo que os fatores especificamente políticos, nas *Leis*, são os prelúdios, não as leis.

Não é nada surpreendente, então, que o Ateniense apresente a introdução dos prelúdios como a grande inovação de sua legislação.<sup>34</sup> A originalidade do procedimento pode até explicar por que ele foi totalmente rejeitado, com a provável exceção de alguns círculos neopitagóricos, pelo pensamento político e jurídico posterior, pois a proposta equivalia a deslocar a legislação não somente

---

31 Para essa dualidade, cf. a definição que Ariston de Quios deu das leis: *minis mixia praecepta* (Sêneca, *Carta*, 94, 37).

32 IV, 723 a 5: τὴν ἐπίταξιν, ὃ δὴ ἐστὶ ὁ νόμος

33 723 a 3.

34 722 e 2.

para o domínio da retórica, mas também para aquele da *disputatio* filosófica.<sup>35</sup>

Um episódio do livro IX das *Leis* é altamente significativo a esse respeito. Retornando à analogia médica desenvolvida no livro IV, Platão representa o médico-escravo zombando do procedimento médico seguido por seu colega “livre”. O escravo troça da ideia de transformar as conversas preliminares entre médico e paciente em uma conversa quase filosófica (“próxima da filosofia”),<sup>36</sup> que não se limitaria a coletar a informação necessária ou a fornecer as explicações requisitadas, mas remontaria às causas iniciais da doença e até à natureza dos corpos.<sup>37</sup> Ora, se tal deveria ser a expressão assumida pela conversa médica, é difícil ver como escapar à objeção, que Platão coloca, efetivamente, na boca do escravo, de que nesse caso não se trata de cuidado, mas de ensinamento. No entanto, por mais justo que seja aqui o sentimento do escravo, ele não seria igualmente pertinente quando se trata da prática legislativa, pois se a vontade de instruir pode parecer estranha à medicina, como prática terapêutica, ela constitui, evidentemente, um aspecto essencial de uma legislação – pelo menos em sua versão platônica. O modelo do diálogo filosófico, que repousa, em última instância, sobre a argumentação, parece mesmo se impor aqui, pois aquilo de que falam o legislador e o filósofo é idêntico. Segundo o livro X das *Leis*, o legislador deve enunciar “o belo, o justo e todas as grandes noções” que tendem à virtude e ao vício.<sup>38</sup> Segue-se que as “conversas preliminares” correm o risco de não estar de direito “próximas da filosofia”, como no caso do intercâmbio médico, mas de se confundir com ela. O livro IX, longe de ser uma simples retomada do livro IV, fornece, pois, uma interpretação implícita que radicaliza o seu alcance. Se a tarefa legislativa era inicialmente considerada dupla, consistindo tanto em persuadir (essa é a função do prelúdio) quanto em prescrever (essa é a função da lei propriamente dita), agora sugere-se, apesar da objeção do escravo, ou mais precisamente, por meio dessa própria objeção, que a própria lei deveria ser abolida em favor do argumento.

---

35 A reação de Possidônio, ainda assim um grande amigo das *Leis*, deveria encontrar seu caminho, por intermédio de Sêneca (*Carta*, 94, 38 = Possidônio, fr. 178 Edelstein-Kidd) até F. Duaren, em seu comentário do *Digesto* (1560), 1, 3: *jubeat lex, non disputet*. Devo a referência às *Commentationes* de Duaren a J. W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956.

36 IX, 857 d 2.

37 857 d 3 s.

38 890 b 7-c 1.

Assim, as *Leis* delineiam o lugar de uma possível coincidência entre prelúdio legislativo e diálogo filosófico, que pode, com razão, ser considerada como a utopia própria das *Leis* – a utopia legislativa. É verdade que, de acordo com o ponto de vista que as *Leis* privilegiam, devido à sua relação global com a *República*, a saber, aquele do homem real, Platão também assinala sem ambiguidade os limites dessa empreitada. De fato, as *Leis* não somente ilustram quanto reduzido é o espaço que pode efetivamente ser reservado à atividade filosófica no âmbito da prática legislativa, mas também mostram como a própria lei – e isso significa, se nos ativermos à análise do livro IV, uma certa forma de tirania – é, em última análise, inevitável.

A primeira renúncia à utopia legislativa se traduz nas *Leis* pelo fato de que um prelúdio persuasivo não deve necessariamente assumir, e na maior parte do tempo não assume, efetivamente, a forma de uma argumentação racional. Sem entrar na análise detalhada, pode-se sugerir a variedade do que a “persuasão” platônica abrange, distinguindo, de maneira esquemática, três grupos de prelúdios em meio aos cerca de quinze que os livros V-XII das *Leis* contêm.<sup>39</sup>

O primeiro grupo, que mais se aproxima da argumentação racional, é representado apenas uma vez: trata-se da famosa refutação do ateísmo, que ocupa a maior parte do livro X. Esse prelúdio apresenta uma série de características notáveis: seu caráter dialógico relativamente contínuo, sua extensão e, sobretudo, o fato de que a persuasão assume nele a forma de uma argumentação física sobre a origem do movimento. Aqui, mais do que em qualquer outro lugar nas *Leis*, se manifesta o aspecto utópico da legislação platônica – mesmo que se trate, na verdade, e a observação é importante, de um diálogo dos legisladores entre si, em vez de um diálogo entre os legisladores e os ateus.

O segundo grupo de prelúdios faz uso sistemático das categorias retóricas do elogio e da censura, que apelam para as opiniões ou para as atitudes normalmente compartilhadas pela maioria dos homens, como certas ideias relativas à divindade, ao amor parental e à piedade filial, ou ainda, ao incesto. Poder-se-ia dizer, referindo-se ao vocabulário dos diálogos socráticos, que a “vergonha” e o “pudor” são aqui o motor da persuasão. Uma segunda espécie de elogio (menos “nobre”) repousa sobre o apelo ao prazer: o legislador deve recorrer a ele pelas mesmas razões que conduzem as *Leis* a renunciar às exigências da *República*.<sup>40</sup>

---

39 Serão reconhecidos, nessas três categorias, os ingredientes fundamentais de todo o diálogo platônico.

40 Ver *supra*, p. 417.

O terceiro grupo encontra seu recurso principal no “mito”. Trata-se, na maioria das vezes, de mitos escatológicos, relacionados às recompensas e às punições para si mesmo, no além, ou para a posteridade, neste mundo mesmo. É aqui que a ameaça, que a função do prelúdio, como vimos, deveria eliminar, se reintroduz, de forma modificada, no interior do prelúdio: a lei divina, que preside os destinos das almas, tomou, simplesmente, o lugar da lei humana. Mas ela própria é retransmitida por essa última, com um código penal que permanece extremamente coercitivo, apesar dos avanços que se pôde observar aqui ou ali em relação à prática regular das cidades gregas.

Portanto, a presença de uma utopia que podemos chamar de comunicacional, nas *Leis*, não faz das *Leis* uma obra esclarecida. Poder-se-ia quase dizer o contrário, tamanha é a distância, no interior mesmo das *Leis*, entre o ideal vislumbrado e as condições efetivas da prática: uma distância ainda maior do que aquela que separa a constituição da *República* da constituição das *Leis*, pois a legislação das *Leis* reflete em todas as suas partes a marca do sombrio veredicto que Platão pronuncia sobre a humanidade. Quando o prazer não obedece às ordens da razão, como é regularmente o caso,<sup>41</sup> ele deve ser contido pela força. Esse aspecto coercitivo é o que mais chocou os intérpretes; o que é compreensível, uma vez que ele ocupa o centro das atenções. Permanece o fato de que a utopia legislativa platônica, pelo lugar mesmo que ela concede à palavra, conserva alguma coisa de seu fascínio. Isso poderia até mesmo distinguir as *Leis* da *República*, pois quem não desejaria viver em uma cidade onde a força coercitiva da lei tivesse sido abolida em prol do argumento?

Tradução de Izabella Simões

---

41 Para uma exceção notável, cf. “Raison et plaisir”, p. 297 s.; “Legislation and Demiurgy...”, p. 227 s.