



**Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Claver Rieger da Silva

**Persuasão e educação: a influência da música nos proêmios legais das  
*Leis de Platão***

Florianópolis  
2023

Claver Rieger da Silva

**Persuasão e educação: a influência da música nos proêmios legais das  
*Leis de Platão***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Marina dos Santos

Florianópolis  
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Rieger, Claver

Persuasão e educação : a influência da música nos proêmios  
legais das Leis de Platão /Claver Rieger ; orientadora, Marina  
dos Santos, 2023.

158 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia. 3. Platão. 4. Política platônica.  
5. As Leis de Platão. I. dos Santos, Marina. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia. III. Título.

Claver Rieger da Silva

Persuasão e educação: a influência da música nos proêmios legais das Leis de Platão

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, no dia 04 de dezembro de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Gabriel Xavier,  
Universidade Federal de Ouro Preto

Prof. Dr. Guilherme Domingues da Motta,  
Universidade Federal de Ouro Preto

Profa. Dra. Marina dos Santos,  
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof. Dr. Marina dos Santos,  
Orientadora

Florianópolis, 2023

τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,  
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο:  
ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,  
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
ἴδμεν δ', εὔτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρῦσασθαι.

Hesíodo, *Teogonia*, 24-8

Κάδμου πολῖται, χρῆ λέγειν τὰ καίρια  
ὅστις φυλάσσει πρᾶγος ἐν πρύμνῃ πόλεως  
οἶακα νωμῶν, βλέφαρα μὴ κοιμῶν ὑπνῶ.

Ésquilo, *Sete contra Tebas*, 1-3

## **Agradecimentos**

A natureza de qualquer trabalho de fôlego envolve impreterivelmente algum grau de colaboração e atividade conjunta: seja a pesquisa movida por um único acadêmico, seja o texto redigido por uma única mão e seja o resultado síntese de uma única mente, as condições para toda esta solitária empreitada sequer ser concebida jazem nas mãos de uma coletividade de (in)diretos colaboradores. Com a presente dissertação, a situação não foi diferente. Assim, uma série de agradecimentos se fazem devidos aqui.

Primeiramente e antes de tudo, agradeço a minha família, minha mãe, Clenir Hammacher, e meu irmão, Toby Rieger, o qual faleceu no decurso do mestrado. Ambos são os pilares que me sustentaram em todos os momentos e a eles coube sempre o papel de me fornecer o calor familiar e acolhedor para o qual sempre pude me voltar. Quanto a minha mãe, seu auxílio abrangeu todos os âmbitos possíveis: de financiadora das despesas por obras de difícil acesso a mãe acolhedora e zelosa. Tudo foi possível graças a ela antes de mais ninguém – obrigado, mãe. Quanto a meu irmão, o amor e carinho que nutro por ele são alguns dos mais fortes e indelévels sentimentos que tive ou, como creio, terei: o espaço que sua partida deixou em meu peito nunca será reestabelecido, não como sinal de uma falta angustiante e inabalável, mas, antes, como um sinal do que sua benéfica presença foi neste mundo, de outro modo, tão lúgubre.

Também agradeço ao corpo administrativo e docente do PPGFIL da UFSC, sempre prestativos e solícitos. Em particular, agradeço a minha orientadora, prof<sup>a</sup> Marina dos Santos, por aceitar e acompanhar minha pesquisa por esses largos meses e aos poucos professores com os quais tive oportunidade de ter aulas excelentes, *v.g.*, o prof<sup>o</sup> Denilson Werle e o prof<sup>o</sup> Diego Kosbiau, ambos intelectuais admiráveis e que muito me inspiram.

Agradeço também a uma série de amigos que constantemente, mediante a agradável e feliz presença e diálogo, preencheram os interstícios da pesquisa dedicados ao ócio: André, Fran, Henrique, Karen, Márcio e Wendel. Menciono dois com maior extensão que, para além do já gratificante papel de amigos, muito exerceram como revisores e críticos dos originais desse mestrado. Em primeiro lugar, Lucas Fornerolli, meu colega de mestrado que é praticamente o coautor dessa dissertação, na medida em que fez o grande favor de revisar e fazer apontamentos sobre todo o texto: a ele cabem muitos dos méritos da boa escrita deste mestrado, mas certamente nenhum dos erros – estes são exclusivamente meus. Em segundo lugar, Danilo Caretta, que revisou grande

parte do texto e que muito contribuiu em momentos críticos com palavras amigas – além de discutir comigo sobre passagens centrais do texto. Agradeço verdadeiramente, amigos, vocês foram essenciais para este trabalho.

Para finalizar, no último ano, certas circunstâncias me acometeram de modo a retardar a conclusão do mestrado: a perda de meu caríssimo irmão, por um lado, prostrou-me para além do que convém mencionar e o começo de minha jornada como docente de ensino médio, por outro, tolheu-me de uma considerável parcela do tempo livre tão indispensável ao trabalho intelectual zeloso e meticuloso. Quanto a esta última circunstância, cabe dizer que, ignorando as naturais dificuldades e desafios da docência no ensino básico brasileiro, tive, todavia, grandes felicidades em me deparar com indivíduos de espírito tão gracioso quanto sagaz no âmbito escolar. Para fazer menção aos principais, menciono a Tatiana e o Marcelo, colegas meus de profissão e cujo afiado tino acadêmico somado à leve e agradável personalidade muito me compraz e incentiva, e Ana Maria e Mariana, minhas alunas favoritas que muito me alegram com sua companhia e me animam em minha atividade como docente ao ver tamanho talento e potencial.

A todos os mencionados: muito obrigado.

## **Resumo**

O preâmbulo ou proêmio é uma das mais notáveis e estudadas inovações das *Leis* de Platão. Contudo, pouco se tem avaliado sua relação com o que o mesmo diálogo apresenta a respeito da música e sua persuasão. A presente dissertação pretende analisar esta relação evidenciando como a descrição da educação persuasiva operada pela música, enquanto um modelo educacional, condiciona a forma como o proêmio é descrito e apresentando, entretantes, alguns dos aspectos sobre a natureza do proêmio que são clareados pela explicitação desse condicionamento da música sobre o proêmio. Para tanto, faz-se um comentário detido das passagens mais notáveis que envolvem a trió educação, música e proêmio, a saber, os livros primeiro, segundo e quarto, além de várias outras passagens pontuais igualmente relevantes.

**Palavras-chave:** Educação; *Leis*; Música; Preâmbulo; Proêmio.



### **Abstract**

The preamble or proem is one of the most notable and studied innovations from Plato's *Laws*. Even so, little has been done as to its relation with what is presented in the same dialogue about music and its persuasion. This thesis intends to analyze that relation by showing how the description of the persuasive education of music, presented as an educational model, defines the way by which the preamble is described, and by presenting, in doing so, some of the aspects on the nature of the preamble which are clarified by the explicitation of this determination of the music on the preamble. Therefore, it is done a commentary close to the passages which are more notable for the music education, music and proem, namely, the first, second and fourth books, besides other specific passages equally relevant.

**Keywords:** Education; *Laws*; Music; Preamble.

## Sumário

Nota sobre as traduções .....	11
Introdução .....	12
1. Legislação, educação e embriaguez: os objetivos das leis .....	22
1.1. Conforme o que o legislador institui as leis .....	22
1.2. Da análise institucional à apologia da embriaguez.....	32
1.3. O que é a educação e qual força ela tem? .....	40
1.4. Aproximando-se de Dioniso: as utilidades e condições do simpósio.....	50
2. Coros, persuasão e educação musical.....	57
2.1. A origem divina dos coros e da educação .....	57
2.2. A natureza do belo .....	62
2.3. Justiça e felicidade.....	73
2.4. O auxílio ao coro de Dioniso .....	83
3. A fundação da pólis e os proêmios legais.....	107
3.1 O contexto do quarto livro .....	107
3.2 Persuasão, educação e proêmios.....	117
3.3 O pudor do legislador ao legislar e a persuasão dos ímpios .....	134
3.4 A natureza do proêmio às luzes da música .....	142
Considerações finais .....	147
Referências bibliográficas .....	150
Bibliografia primária: obras de Platão .....	150
Bibliografia primária: obras de outros autores antigos.....	151
Bibliografia secundária.....	152
Léxicos, bibliografias e afins .....	157

### **Nota sobre as traduções**

Todas as traduções são autorais, sejam de línguas antigas ou modernas, a não ser que sejam especificamente referidas de outro modo. Todos os estabelecimentos de texto grego consultados constam na bibliografia. Especificamente quanto às *Leis*, usou-se primariamente o texto estabelecido por Burnet, com eventuais consultas dos outros estabelecimentos citados.

Tal zelo no contato com o texto original das *Leis* se deve a dois motivos, a saber, a falta de uma tradução academicamente rigorosa no vernáculo e a presença de uma grande quantidade de dificuldades gramaticais no diálogo. Em especial, o segundo motivo torna mesmo imprescindível o contato direto com o texto a fim de evitar que se caia nos limites da interpretação de uma tradução dada.

Em certas ocasiões, em que se trata de traduzir termos técnicos da filosofia grega ou termos comuns que não possuem um equivalente satisfatório no vernáculo, optou-se, por vezes, em manter o termo simplesmente transliterado e em itálico na tradução, usando somente o nominativo singular e plural para equivaler, respectivamente, às diferentes formas singulares e plurais usadas no original. Quando este foi o caso, as normas de transliteração utilizadas são as de Ana Prado (2006), com uma pequena alteração: não se usou o macron para distinguir sílabas longas.

## Introdução

É um clichê bastante difundido que trabalhos que versem sobre as *Leis* comecem com uma referência à relação desse diálogo com a *República*. Tal clichê, todavia, não é uma simples questão de estilo: os não poucos paralelos entre ambas as obras fazem com que qualquer leitor interessado nas *Leis* tenha de buscar a leitura de sua irmã a fim de aprofundar seu entendimento na filosofia política de Platão – isso quando não é o caso, de resto, muito mais frequente, em que o leitor venha a ler as *Leis* justamente por já ter lido a *República*. E, de fato, não são poucos os paralelos e correlações: não só ambos os diálogos são, com ampla margem, os maiores de Platão<sup>1</sup>, como, além disso, ambos têm um escopo eminentemente político e pretendem, *mutatis mutandis*, fundar uma *pólis* λόγῳ, *i.e.*, “em discurso”<sup>2</sup>, tratando, nesse ínterim, de uma miríade de assuntos que, se para nós fogem largamente à esfera da política, são, para Platão, imprescindíveis a ela. Ademais, em uma passagem muito célebre (739a-e), as próprias *Leis* parecem enfatizar certa necessidade em cotejar ambas as obras ao afirmar que a *pólis* em rumos de ser fundada seria a segunda melhor ao lado de uma outra que é descrita, ainda que sucintamente, com traços muito semelhantes à *pólis* da *República* no que diz respeito à propriedade privada e família, afirmando que:

Tal *pólis*, talvez, deuses ou filhos de deuses habitam-na, sendo eles mais do que um; e assim mesmo vivendo, moram comprazendo-se. Por isto, de fato, *não é preciso observar em outro lugar um paradigma de politeia* [διὸ δὴ παράδειγμά γε πολιτείας οὐκ ἄλλη χρῆ σκοπεῖν], mas, atendo-se a esta, buscar na medida do possível a mais semelhante possível a ela [ἀλλ' ἐχομένους ταύτης τὴν ὅτι μάλιστα τοιαύτην ζητεῖν κατὰ δόναμιν]. Mas aquela [sc. a *pólis*] que agora nós laboramos, seria, vindo a ser de alguma forma, muitíssimo próxima da imortalidade e a única em segundo lugar [ἢ μία δευτέρως]<sup>3</sup>. (739d-e; grifos meus)

<sup>1</sup> Na paginação de Stephanus, as *Leis* têm 345 páginas e a *República* 294.

<sup>2</sup> O uso desse dativo de meio aparece no ponto de inflexão de ambos os diálogos, *v.g.*, *República*, 369a, “Acaso, então”, disse eu, “se observássemos em discurso uma *pólis* vindo a ser [εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ], também poderíamos ver a justiça e a injustiça dela vindo a ser?”, e *Leis*, 702d: “Clínias: Agora, portanto, para mim e para vós este favor concedamos: selecionando a partir das coisas ditas, organizemos em discurso uma *pólis* [τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν], como se desde o princípio estivéssemos a estabelecendo”, e *Leis*, 702e: “Clínias: Muitíssimo belamente falastes vós dois. Mas, em primeiro lugar, tentemos estabelecer em discurso a *pólis* [ἀτὰρ πειρώμεθα λόγῳ πρῶτον κατοικίζειν τὴν πόλιν]”.

<sup>3</sup> Opto por “a única em segundo lugar” para a dúbia expressão ἢ μία δευτέρως. Tradutores e helenistas optaram por diversas emendas e traduções para essa expressão, a mais famosa emenda sendo substituir μία por τιμία – a partir do que se leria “a honrada em segundo lugar”. Optou-se por uma tradução que mantivesse a estranheza da expressão, embora seja necessário ter em mente que a expressão é de difícil compreensão e que não há uma leitura dominante. Algumas outras traduções: “be second only to the ideal” (SAUNDERS, 1970); “would come second in point of merit” (BURY, 1961); “second in point of unity” (PANGLE, 1988); “la deuxième pour l’unité” (BRISSON, PRADEAU, 2006); “sería el que es una unidad de una segunda manera” (LISI, 1999).

Assim, as *Leis* se apresentam como uma espécie de *pis-aller*, um δεύτερος πλοῦς, uma “segunda viagem”, para usar uma expressão comum grega: trata-se de estabelecer uma *pólis* que pode não ser a mais próxima da absoluta perfeição, a qual seria, de fato, somente para numes, mas, sim, uma que é, na medida do humanamente alcançável, a melhor possível. Dessas observações, vê-se bem como ambos os diálogos podem ser relacionados: a *República*, construindo a *kallípolis*, a *pólis* máxime virtuosa, pretere a realização prática em prol da descrição do melhor regime<sup>4</sup>; as *Leis*, por outro lado, condicionando o possível com o melhor, descrevem o melhor regime realizável.

Se, portanto, o cotejo se faz justificável e mesmo necessário, não deixa de ser verdade que as *Leis* usualmente foram prejudicadas por ele: a *República*, obra que abolia a família, dava educação comum a homens e mulheres e fazia com que os filósofos governassem monocraticamente, obnubilou frequentemente as *Leis*, a obra que se assentava em práticas muito mais comuns à helenidade de então. Adicionalmente, as diversas dificuldades textuais que pululam no último diálogo de Platão – tanto lapsos de conteúdo quanto, pior ainda, construções gramaticalmente truncadas ou difíceis – pouco poderiam beneficiá-lo em relação ao outro diálogo, deveras mais fluído tanto na exposição do conteúdo quanto na gramática. Com efeito, as imperfeições mormente tão alheias aos diálogos Platão chegaram mesmo a colocar em questão a autenticidade das *Leis*<sup>5</sup>.

De fato, a grande diferença ao se comparar as obras, não muito sensível a Aristóteles<sup>6</sup>, criou desde muito cedo na história uma imagem de obra secundária sobre as

---

<sup>4</sup> Cf. *República*, V, 471c-473b, onde se trata pela primeira vez da exequibilidade do projeto político que está sendo descrito; em especial, o seguinte trecho sintetiza bem a ideia: ““Julgas, então, ser inferior em algo o bom pintor que, desenhando um paradigma de como seria o homem mais bonito e fornecendo suficientemente tudo ao desenho, não viesse a ser capaz de mostrar também como é possível vir a ser um tal homem?”. ‘Por Zeus, eu não’, disse ele. ‘O que, então? Também nós não fazíamos em discurso, digamos, um paradigma da boa *pólis*?’ . ‘Certamente’. ‘Julgas, portanto, bem dizer que nós somos em algo inferior por causa disso: se não venhamos a ser capazes de mostrar como é possível assim mesmo uma *pólis* fundar como descrevíamos?’ . ‘Com certeza que não’, disse ele” (472d-e). Em verdade, a *República* é hesitante no que toca a realização da *pólis* descrita no diálogo – comparar, além do trecho citado, 473e, 540d-e e 592a-b –; todavia, a distinção continua valendo: enquanto aí se hesita em afirmar a possibilidade de realização, nas *Leis*, muito pelo contrário, a realização é desde o começo tratada como um fato não só possível, mas também necessário pelos interlocutores, os quais, na realidade do diálogo, estão de fato considerando leis para uma *pólis* que será fundada em Creta.

<sup>5</sup> Sobre a discussão em torno da autenticidade das *Leis*, cf. Brisson e Pradeau, 2011, p. 17-9; Des Places (1952; e Lisi (1999, p. 9-14). Para um comentário geral sobre os manuscritos e sua interconexão com respeito aos problemas textuais, cf. Des Places (1951, p. CCVII-CCXVII).

<sup>6</sup> *Política*, II, 1265a: “Das *Leis* a maior parte ocorre de serem leis, mas poucas coisas [ele] diz sobre a *politeia*, e, desejando fazê-la mais comum às *pólis*, volta-a pouco a pouco de volta para a outra *politeia* [sc. a *República*]. Pois fora a comunidade de mulheres e de propriedade, ele indica as mesmas outras coisas para ambas as *politeias*”.

*Leis*, entretanto, secundária não da forma como o próprio diálogo parece se conceber, *i.e.*, como uma obra ideal, mas também factível – em contraponto a *República*; antes, como uma obra inferior a *República*, um escrito de senectude no qual o filósofo perdera sua *finesse* filosófica. Assim, o próprio Schleiermacher, às portas da interpretação moderna de Platão<sup>7</sup>, sintetizou bem o estigma que caracterizou o diálogo para a maioria de seus leitores em todos os tempos: para ele, as *Leis* “são, apesar de serem perpassadas por um rico conteúdo filosófico, somente *um escrito de segunda ordem*, mesmo que pertençam, pela sua abrangência e sua origem verdadeiramente platônica, totalmente às obras de primeira classe” (2002, p. 75; grifos meus)<sup>8</sup>.

Contudo, se essa foi a imagem comum das *Leis* pelos tempos, o avanço do século XX se mostrou mais benfazejo com o diálogo, em especial em sua segunda metade: não só várias novas traduções surgiram desde então, como também, graças a contribuições hercúleas de diversos estudiosos, as *Leis* começaram a sair da marginalidade dos estudos platônicos e começaram a ganhar o devido destaque de *magnum opus* da última fase dos escritos de Platão. E é, de certo modo, com votos para inscrever-se nessa tradição de crescente revalorização das *Leis* – ainda pouco presente em nosso país – que a presente dissertação é escrita.

Pois, de fato, as derradeiras palavras de Platão não são mera repetição de ideias primaveris no ocaso outonal de sua vida: não, são antes fruto maduro de décadas de reflexão e não deixam de mostrar rasgos novos e brilhantes. Muitas são as novidades que as *Leis* nos apresentam, entre as quais uma que se destaca pela singularidade: o προοίμιον, o preâmbulo ou proêmio<sup>9</sup>. Afinal, não poderia ser mais excepcional para nós, leitores tão

<sup>7</sup> Sobre a influência de Schleiermacher para a leitura moderna de Platão, cf. MATOSO, 2016, p. 82-5; REALE, 1997, p.23-53; e, apoiando-se neste último, HÖSLE, 2008, p. 39-82.

<sup>8</sup> A visão de Schleiermacher ecoa mesmo entre autores que veem muito mérito nas *Leis*, como, por exemplo Barker, que escreve quase um século após ele: “We may say to ourselves, as we begin to read the *Laws*, ‘quantum mutatus ab illo’: we can only say, as we end, ‘It is Plato still; and *what would not Plato have made of this matter thirty years before*’” (1977, 340; grifos meus).

<sup>9</sup> O termo grego προοίμιον é usualmente traduzido nas diferentes línguas modernas por derivados de seu equivalente latino *praeambulum* – preâmbulo, *preamble*, *préambule*, *Präambel*, *preámbulo* etc. –, a despeito de existir em quase todas o derivado direto do grego. No presente trabalho, contrariando essa tendência, estaremos sempre traduzindo προοίμιον pelo direto equivalente vernacular, “proêmio”. Os motivos para tal são simples: por um lado, manter uma proximidade maior com o original; por outro, manter a etimologia propriamente musical do termo em destaque. Pois, embora ambos os termos, *praeambulum* e προοίμιον, tenham sentidos e usos parecidos, é προοίμιον que conserva uma origem propriamente musical na medida em que sua composição se trata de πρό, “antes de”, e οἶμη, “canto”. Ainda que a etimologia mais aceita, mas não a única existente, de οἶμη vincule o termo a οἶμος, “caminho, estrada”, a composição de προοίμιον intenta tomar originariamente o termo em acepção musical. Caso bem diferente do que ocorre com *praeambulum*, termo o qual, nem semanticamente, nem etimologicamente, mantém um vínculo específico com a música. Assim, como o vernáculo nos fornece uma derivação direta do termo, faremos

tardios, vemos Platão criar um protótipo de preâmbulo legislativo<sup>10</sup>, o qual é apresentado como uma mescla de persuasão à coerção que o imperativo da lei impõe, com a finalidade de fazer os cidadãos “os mais obedientes dentro do possível em relação à virtude” (718c), *i.e.*, no quadro das *Leis*, “a fim de que aquele ao qual o legislador diz a lei venha a aceitar mais favoravelmente, e, por causa do favorecimento, de modo mais disposto a aprender, a ordem, que é a lei” (723a). Tanto mais interessante tudo isso se mostra, de fato, quando o próprio Platão parece estar consciente, e orgulhoso, de que se trata de uma novidade em relação ao modo de legislar de sua época (722b-c; 722e), bem como quando se constata que, à parte de uma exceção<sup>11</sup>, somente nas *Leis* essa inovadora ideia aparece na obra platônica.

Pois bem, sendo um tópico tão interessante, o proêmio não poderia deixar de ser pretexto de questões condignas em interesse. Uma delas, de caráter genealógico, poderia ser colocada nos seguintes termos: *quais ideias ou teorias poderiam ter precedido e pré-condicionado a forma como Platão concebeu o proêmio?* Ora, como dito, sendo o proêmio uma grande inovação das *Leis*, uma tal questão não passaria despercebida a plêiade dos helenistas e comentadores que estudaram a derradeira obra de Platão. Assim, para aqueles que trataram da genealogia do proêmio, o caminho mais usual para a pergunta que formulamos sempre foi aquele que pode parecer o mais intuitivo: vincular o proêmio à retórica, seja vinculando-o àquilo que Platão falou sobre ela<sup>12</sup>, seja vinculando-o ao contexto histórico da Atenas e as discussões em voga então sobre o valor

---

uso dele. Para a etimologia desses termos, bem como as fontes para esta nota, cf. BEEKES, 2010 e CHANTRAINE, 1983, *s.v.* προίμιον, οἶμη, οἶμος; VAAN, 2008, *s.v.* *ambulo*; LATHAM, 1983, *s.v.* *praeambulum*.

<sup>10</sup> Orgad (2010, p.722-3), lançando base a uma tentativa de tipificação de preâmbulos constitucionais, apresenta a ideia de que Platão seria justamente o primeiro a elaborar um “ceremonial-symbolic preamble”, uma das três categorias usadas pelo autor ao lado do “interpretative preamble” e “substantive preamble”.

<sup>11</sup> A exceção é a *Carta III*, endereçada a Dioniso II, que, se tomada como verídica, mostra, talvez, que Platão tentava pôr em prática a ideia dos proêmios. Todavia, talvez: alguns autores veem na referência uma menção às *Leis* e não a proêmios legais sendo usados na prática (cf. POST, 1929). O trecho em questão é: “tu mesmo sabes de forma claríssima que, das coisas políticas, eu pratiquei junto de ti poucas voluntariamente no começo, quando acreditava fazer algo maior, e me dediquei moderadamente em algumas poucas outras coisas e nos proêmios das leis [ἄλλα τε βραχέα ἄττα καὶ τὰ περὶ τῶν νόμων προίμια σπουδάσαντα μετρίως]” (*Cartas*, III, 315e-316a).

<sup>12</sup> Cf. LISI, 2000, p. 66-9 e p. 72-6; MORROW, 1952, p. 236-8; STALLEY, 1994, p. 159-63; KLOSKO, 1993, p. 44-5. Evidentemente, os diálogos que impreterivelmente se fazem presentes em todas essas referências são justamente os que mais têm a dizer sobre retórica: o *Górgias* e o *Fedro*. Cabe aqui dizer que diversos autores que escreveram sobre o proêmio vincularam, naturalmente, o que Platão fala sobre o assunto ao que ele fala sobre retórica e persuasão alhures no *corpus platonicum*. A lista de autores apresentada nesta nota somente recorta a fração desses autores que, ao fazer tanto, tratam de forma mais ou menos esquemática suas observações, não fazendo somente uma menção marginal, por vezes, somente em nota, a um ou outro diálogo.

que poderia ter uma arte retórica<sup>13</sup>. A arte que é já descrita no *Górgias* pelo personagem epônimo como ciência em relação aos discursos, que versa “sobre estas coisas as quais são justas e injustas” (454b) e que é fornecedora “do maior bem para os humanos”, a saber:

[...] o ser capaz de persuadir com discursos [τὸ πείθειν... οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις] os juizes nos tribunais, os conselheiros no Conselho, os participantes na Assembleia e em toda outra reunião a qual venha a ser uma reunião política [ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται]. E, de fato, terás, nesta potência, o médico como escravo e o treinador como escravo; e o que faz dinheiro se mostrará lucrando para outro e não para si próprio, mas para ti, o que é capaz de falar e persuadir as multidões [τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη]. (*Górgias*, 452d-e)<sup>14</sup>

Pois, então, retórica: não faria muito sentido pensar que esta arte do retor, que fala a estes seis mil atenienses na assembleia ou a estas centenas nos tribunais<sup>15</sup> para os persuadir do que quer que ele julgue ser melhor, fosse um modelo, ainda que transmutado pelo condão platônico, para aquele artifício legislativo que também pretende dirigir-se aos cidadãos e indicar-lhes o que é melhor, o que, nas *Leis*, quer dizer indicar-lhes a obedecer às leis? De fato, em ambos os assuntos, proêmio e retórica, a palavra-chave é a mesma: πείθω, “persuasão”. Tal viés, tão trilhado pela tradição, tem, portanto, um valor inequívoco para entendermos o proêmio e suas raízes.

Contudo, poder-se-ia questionar se somente dessa fonte bebeu Platão: se, por assim dizer, somente de retórica se fez o proêmio ou se, talvez, fosse proveitoso para a compreensão que se tem dele tentar olhar também em outras paragens, talvez até mais perto do que se imagina, talvez até no mesmo diálogo em que essa inovação legislativa surge, em suma, talvez, eis a questão desta dissertação, *nas próprias considerações que as Leis nos apresentam sobre música*<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cf. YUNIS, 1996, p. 117-236. Yunis, *stricto sensu*, também faz a vinculação do proêmio com as considerações sobre retórica em outros diálogos, nomeadamente, o *Fedro* e o *Górgias*. Contudo, ele é o único autor que circunscreve sua análise de Platão em um quadro histórico maior sobre como pensadores gregos, em especial, pensadores atenienses, pensavam a retórica, quadro que abarca, além de outros autores em menor medida, outros dois grandes prosadores atenienses, a saber, Tucídides e Demóstenes.

<sup>14</sup> Esta forma de retórica será criticada na sequência do diálogo e muito diverge do tipo positivo de retórica descrita no *Fedro*. O que está em jogo aqui, todavia, é que a forma como Górgias define retórica no começo do diálogo, como o trecho que aqui citamos, é bastante fiel à visão tradicional sobre o escopo desta arte.

<sup>15</sup> A Assembleia ateniense reuni um *quorum* de 6000 cidadãos, enquanto os tribunais podiam variar consideravelmente no painel de jurados a depender do caso em pauta (HANSEN, 1999, p. 128-32; p. 186-7): é natural que a arte da palavra fluida tivesse um valor tão grande em um *pólis* onde as principais instituições públicas fossem compostas por multidões tão amplas e variadas.

<sup>16</sup> Nunca é muito lembrar que o adjetivo substantivado μουσική, vertido aqui pelo direto correspondente vernacular “música”, tem um sentido muito mais abrangente do que aquele que hodiernamente usamos, compreendendo toda a esfera da poesia, ou seja, mesmo a parte que não era propriamente cantada. As *Leis* fornecem mais de uma definição do termo que, embora mais restritos do que o modo em que de fato o termo é empregado ao longo da obra, sintetizam, como veremos, o que o diálogo entende primariamente pelo



Em sua teoria educacional, as *Leis* definem educação como uma formação para a virtude e para a cidadania. Esta formação, contudo, não é como qualquer outra: para ser corretamente exercida, ela deve se estender não só por todas as fases da vida do educando, como, em especial, deve penetrar toda sua existência, todas as facetas de sua vida. Tal escopo abrangente da educação é sintetizada na antinomia brincadeira/seriedade: dos assuntos mais lúdicos e inocentes às questões mais graves da vida, eis o espectro da vida humana em que a educação deve se imiscuir. Ocorre que Platão não se detém aí: ele propõe também que a música é um excelente arquétipo dessa educação mediante a brincadeira, o lazer e descontração, e descreve, *ipso facto*, o caráter educacional que a música pode ter, ou seja, a capacidade que a música, enquanto um meio lúdico, possui de conduzir os educandos à virtude e à boa cidadania.

Ora, que a música seja tomada como um modelo para a educação da alma nas *Leis* pode não surpreender tanto assim o leitor habituado a Platão, dado que este sempre a viu como detentora de um grande poder persuasivo, seja para o bem ou para o mal. Mas que, dado isso, tente-se vinculá-la como aqui o fazemos ao proêmio, pretendendo que ela, como Platão descreve nas *Leis*, seja uma das Musas inspiradoras dessa nova criação, é algo que pode soar, a princípio, desusado: afinal, qual poderia ser a relação entre um artifício legislativo redacional com considerações sobre o papel educativo da música? Todavia, o desuso dessa assertiva se torna menor quando observamos uma série de paralelos: a música e o proêmio são apresentados como endereçando-se à alma, como uma forma sutil de conduzi-la à obediência à lei; a terminologia utilizada para se referir a ambos mostra várias semelhanças; e, por fim, até mesmo o termo προίμιον, “proêmio”, é tomado conscientemente à poesia.

Mesmo com tais paralelos, contudo, a vinculação entre música e proêmio nas *Leis* sempre foi ou inteiramente preterida ou tratada de forma diminuta, como, por exemplo, uma observação menor a respeito da forma como o proêmio é explicado em 722c-e. Mas se tantos helenistas e estudiosos não viram grande valor em explorar essa relação, por que se dedicar a ela? Ocorre que, como a presente dissertação pretende elaborar ao longo de suas páginas, somente enfatizando a influência da música enquanto um paradigma educacional sobre o proêmio se pode alcançar um melhor entendimento da natureza deste

---

termo: “sendo a música em relação ao ritmo e à harmonia” (655a); “aquilo que concerne à voz para a educação da alma com relação à virtude, não sei de que maneira, nomeamos música [τὰ μὲν τοίνυν τῆς φωνῆς μέχρι τῆς ψυχῆς πρὸς ἀρετὴν παιδείας οὐκ οἶδ’ ὄντινα τρόπον ὀνομάσαμεν μουσικὴν]” (673a).

e, conseqüentemente, possíveis soluções para algumas das *quaestiones vexatae* a respeito dele. Não cabe aqui, no átrio da investigação, tratarmos às largas do que deve necessariamente residir alhures, nas reentrâncias recônditas deste trabalho. Contudo, antecipar um exemplo oportuno, referente à maior problemática dentre todas, pode nos dar um panorama do quanto se tem a ganhar em clareza sobre a natureza do proêmio com tal empreitada.

Uma das maiores discussões modernas sobre o proêmio concerne sem dúvida ao estatuto de sua racionalidade. A questão que muitos autores se colocam pode ser formulada da seguinte forma: o proêmio faz uso de uma persuasão racional ou irracional? Tal modo de considerar o proêmio tem até mesmo uma gênese determinada: Glenn Morrow, um dos principais estudiosos das *Leis* no século passado, parece ter sido o primeiro a trazer essa questão explicitamente, ou melhor, o primeiro a utilizar os termos “racional” e “irracional” com referência ao tipo de persuasão vinculada ao proêmio<sup>17</sup>. Embora os comentários de Morrow quanto à racionalidade do proêmio sejam vacilantes<sup>18</sup>, a influência de seus comentários sobre as *Leis* ajudou a difundir essa nova terminologia ao ponto de se tornar um ponto bem assente entre estudiosos que tratam do proêmio se posicionar sobre a racionalidade.

Ora, ocorre que, embora ponto bem assente, levanta-se o questionamento aqui se essa distinção, racional/irracional, tem realmente algo a dizer sobre o proêmio platônico, pois é bem certo que Platão não se utiliza dela e nem sequer é uma que pareça se coadunar adequadamente com a grande variedade de proêmios que as próprias *Leis* nos oferecem: a partir do quinto livro, encontramos tanto proêmios quase inteiramente mitológicos e apelativos ao senso comum grego quanto uma prova da existência de deuses, na qual argumentos bem elaborados são trazidos à luz. Alguns poucos helenistas já observaram isso e fizeram críticas pertinentes ao uso dessa distinção: contudo, ainda que pertinentes e acertadas, as críticas são pontuais e não atingem senão um ou outro aspecto do uso, mas

---

<sup>17</sup> Isso, ao menos, entre os mais lidos e com maior impacto acadêmico. Por exemplo, para contraste, cf. BARKER, 1977, p. 348-56, primeira publicação em 1918; JAEGER, 2013, p. 1315-19, 1362-3, primeira publicação dos três volumes entre as décadas de 1930 e 1940. Note-se, por exemplo, que Barker, a despeito da avaliação otimista que faz do proêmio – por exemplo, “his [*sc.* de Platão] advocacy of these preambles shows the strong feeling, which must always be present to the philosophic mind, of the value of a knowledge of the *raison d'être* of any claim to allegiance and any assertion of obligation” (p. 354) –, ainda assim, continua a nunca usar o termo “racional” ou cognatos para descrevê-lo.

<sup>18</sup> De fato, essa é uma das críticas que por vezes se faz aos comentários de Morrow sobre o proêmio – presentes em: MORROW, 1953; MORROW, 1993, p. 552-60, primeira publicação em 1960. Cf., por exemplo, LISI, 2000, p. 58-9; STALLEY, 1994, p. 158-9.

não mostram se acaso a própria natureza da persuasão visada nas *Leis* pelo proêmio não seria avessa a ele<sup>19</sup>. Aqui se entra, portanto, no cerne da questão: se a investigação que segue se mostrar coerente, indicando que a descrição da música nas *Leis* realmente parece ser uma das bases teóricas que Platão segue ao confeccionar o proêmio, então se evidenciará *a fortiori* a insustentabilidade da distinção racional/irracional. Como se trata, neste caso, de argumentar contra um *tópos* para os estudiosos do proêmio, pode-se entender, portanto, por que a abordagem sobre a gênese teórica do proêmio aqui seguida é privilegiada a despeito de sua usual preterição.

Dado este exemplo, faltam ainda algumas observações para que se possa avançar à investigação. Em primeiro lugar, naturalmente, um esboço de como tratar a questão. Seguimos uma exposição rente à argumentação do texto, dir-se-ia, uma exposição como que de comentário de texto: é reconstruindo passo a passo a argumentação que Platão dispensa à tríade educação, música e proêmio que acreditamos ficar evidente a influência que está em jogo aqui. Ora, tal procedimento talvez possa parecer um tanto maçudo e enfadonho em princípio: por que não expor simplesmente de forma sintética o mais essencial da argumentação sobre esses três tópicos? É que não só a estrutura dialógica não pode preterir de uma leitura contextual dos argumentos para seu entendimento integral quanto as *Leis* em especial, sobretudo por sua argumentação amiúde vacilante, intermitente e não plenamente desenvolvida, bem como seus pululantes problemas gramaticais, necessitam de um atento deslindar de seus movimentos lógicos para sua satisfatória compreensão – e, de fato, mesmo com tal zelo, o diálogo pode por vezes se mostrar refratário a uma síntese fácil.

---

<sup>19</sup> Cf. LAKS, 2007, p. 57-8; LISI, 2000, p. 58-9. Laks argumenta que 1) “l’alternative rationnel/irrationnel est grossière, dans la mesure où elle ne tient pas compte du fait qu’un discours peut parfaitement être irrationnel para as forme, et rationnel dans son contenu ou ses effets” (2007, p. 58) e que 2), mesmo que a distinção fosse explicitamente vinculada somente à forma do discurso, “on trouve dans les *Lois* de quoi alimenter l’une et l’autre thèses” (*ib.*, p. 58); Lisi, por outro lado, argumenta, após citar uma série de autores, em especial, Morrow (1953; 1993) e Bobonich (1991), que 1) “il semble qu’un des plus gros problèmes de l’interprétation soit de déterminer la signification même des termes utilisés par les interprètes” (2000, p. 59) e que 2) “il semble que la projection irréflechie des concepts modernes de rationalité et d’irrationalité sur la nouvelle conception platonicienne des lois soit de peu de secours pour aider à comprendre sa véritable signification” (*ib.*, p. 59). Note-se que o primeiro argumento de ambos os autores apela para a falta de clareza dos termos envolvidos na distinção, mas isso somente vale na medida em que esta não é definida em termos claros. O segundo argumento de Laks se coaduna com o que se mencionou ao começo do parágrafo, a saber, a disparidade entre os tipos de proêmios utilizados por Platão, e ele de fato passa a uma argumentação sobre essa disparidade na sequência de seu artigo, mas não enfatiza como a parte teórica sobre o proêmio, especialmente presente no quarto livro, também rechaça o uso da distinção. Por fim, o segundo argumento de Lisi, embora apresente um bom ponto, também nada diz sobre como a própria formulação do proêmio não é compatível com a divisa racional/irracional. Nesta dissertação endossamos estes argumentos e, de certa forma, esperamos chegar aos mesmos resultados por caminhos diversos.

Quanto aos trechos preferencialmente comentados, os principais livros de interesse das *Leis* são certamente três, quais sejam, o primeiro, o segundo e o quarto. Outros, embora importantes, o são de forma fragmentada: o terceiro tem importantes observações sobre música, mas somente em uma breve passagem perto do fim, ao tratar de Atenas; o sétimo – e, de certa forma, o oitavo –, ainda que verse sobre educação, o faz sobre um prisma mais concreto, *i.e.*, ele põe em leis específicas para a *pólis* que então descrevem aquele conteúdo que os primeiros dois livros trataram de modo mais geral e abstrato; o nono e o décimo, por outro lado, fazem observações importantíssimas sobre a natureza da redação nomotética e, *ipso facto*, sobre o proêmio, mas somente em passagens relativamente pequenas no começo de ambos. Assim, a seguinte disposição se impôs.

O primeiro capítulo trata do primeiro livro da obra. É nesse livro que o líder do diálogo, o anônimo Ateniense, começa a nos apresentar a teoria educacional que subjaz a todo o projeto das *Leis*. Embora a temática da educação surja, a rigor, quase que somente no terço final do livro, analisaremos toda argumentação precedente desde o *incipit* do diálogo também. Isso porque, como veremos, toda a seção inicial do diálogo é cheia de observações pertinentes para o entendimento da obra como um todo e, por conseguinte, da educação de modo específico.

O segundo capítulo abarca especialmente o segundo livro. É aí que a digressão sobre educação iniciada no primeiro livro alcança as alturas das Musas e passa a versar longamente sobre a música: de fato, o tema abarca todo o segundo livro. Será nesse capítulo que também trataremos das observações do terceiro livro sobre a dita degradação musical de Atenas e sua relação com algumas das considerações precedentes no diálogo e das observações do oitavo, no qual há uma solitária referência ao coro de Dioniso que nos ajuda a entender um pouco mais de sua natureza e implicações para a influência da música sobre o proêmio.

O terceiro e último capítulo versa principalmente da argumentação sobre o proêmio no quarto livro, mas também recolhe as observações do nono e do décimo livro. Analisando parte a parte os principais argumentos presentes nas *Leis* sobre o proêmio e já tendo se instruído em relação à educação e à música, é nesse capítulo também que poderemos extrair algumas conclusões sobre a natureza do proêmio e tratar, entretimes, das *quaestiones vexatae* que recebem alguma luz de todo o precedente.

Para encerrar, observe-se que, com tal itinerário, segue-se uma trilha consideravelmente mais curta quando comparada com as genealogias do proêmio centradas na retórica que foram referidas acima, *i.e.*, não tratamos aqui de inquirir um desenvolvimento das ideias sobre música nos demais diálogos para, então, chegarmos às *Leis*. Ainda que referências aos antecedentes nos diálogos platônicos sobre música se façam presentes aqui e acolá, o foco nas *Leis* se deve tanto ao fato de que nem as capacidades do autor nem a natureza da dissertação se ajustariam a uma empreitada tão grande quanto ao fato de que, para que se evidencie a influência da música no proêmio, parece suficiente tratar primariamente desse diálogo, relegando uma investigação mais abrangente para um eventual futuro. Seguindo, enfim, a máxima pindárica, *καιρὸν εἰ φθέγγξαιο, πολλῶν πείρατα συντανύσαις / ἐν βραχεῖ, μείων ἔπεται μῶμος / ἀνθρώπων*, “se falares oportunamente, atando junto as cordas dos muitos assuntos em poucas palavras, menor segue a censura dos homens” (*Pítica* I, 81-3), concluamos esta introdução e passemos ao texto.

## 1. Legislação, educação e embriaguez: os objetivos das leis

### 1.1. Conforme o que o legislador institui as leis

As *Leis* se iniciam com uma contextualização dramática. Encontram-se os interlocutores, para surpresa do leitor habitual de Platão, não dentro dos muros de Atenas e do Pireu – como na quase totalidade dos diálogos –, nem mesmo da Ática – como no bucólico *Fedro* –, mas, sim, na maior ilha grega, Creta, saindo da capital Cnossos em direção ao templo de Zeus junto ao monte Ida. Além disso, as personagens, em número de três, são de origens bem diversas ainda que todos sejam igualmente anciãos: Clíneas, um autóctone; Megilo, um lacedemônio; e, como líder da conversação, um anônimo Ateniense. Dir-se-ia que, com esse quadro pintado em sua última obra, Platão, que até então só retratara conversas áticas em solo ático, estava representando a partida do fruto maduro de suas reflexões para fora de Atenas<sup>20</sup>.

Nesse panorama, o diálogo começa, como tantos outros de Platão, com uma pergunta, a qual é feita pelo Ateniense, “deus ou algum dos homens para vós, ó estrangeiros, toma a autoria da disposição das leis?” (624a), e cuja resposta é bem direta:

Clíneas: Deus, ó estrangeiro, deus, a fim de dizer o que é mais justo: junto de nós, Zeus, mas junto dos lacedemônios, de onde esse é [*sc.* Megilo], penso que eles dizem ser Apolo. Não é?  
Megilo: Sim. (624a)

Evocando a origem divina das constituições dóricas, o diálogo não faz senão justificar a figura de suas personagens: os interlocutores do Ateniense, embora venham a se mostrar muito aquém das habilidades intelectuais dele, são dois veteranos em suas próprias constituições, as quais, enquanto divinamente inspiradas<sup>21</sup>, não podem abster-se de serem boas (625a) – isso, como se verá, a princípio, ao menos.

<sup>20</sup> “Parece, portanto, que Platão, com o artifício da escolha do interlocutor, quis não somente ampliar de uma obra à outra o horizonte espiritual, mas também, no geral, refletir um complexo processo histórico: primeiramente, chegou à Atenas politicamente poderosa uma nova cultura de filosofia natural e social desenvolvida fora dela; ali se desenvolveu, em confronto com o patrimônio de idéias importadas, a filosofia conceitual ática, que, tão logo se viu segura de seus métodos, aprofundou sua investigação e incorporou os fundamentos do século V, a saber, a filosofia dos eleatas, de Heráclito e dos pitagóricos; finalmente, esse exame dos fundamentos resulta, como se simboliza nas *Leis*, na transmissão de uma concepção político-moral, nascida do mais rigoroso exercício metodológico, a todo o mundo helênico” (SZLEZÁK, 2005, p. 14-5). O anonimato do Ateniense provocou as mais diversas interpretações – tanto mais pelo fato de que Aristóteles parece conceber Sócrates como condutor do diálogo em *Política*, 1265a10-12, onde, tratando das *Leis*, fala que “todos os diálogos de Sócrates possuem o extraordinário, o elegante, o inovador e o diligente”. Sobre o anonimato do Ateniense, cf. BRISSON e PRADEAU, 2007, p. 11, 21-2; CAWS, 1985; MORROW, 1993, p. 74-5; STRAUSS, 1975, p. 2.

<sup>21</sup> Heródoto nos conta sobre duas versões sobre a origem das leis lacedemônias: “Tendo ido Licurgo, reputado homem dos espartanos, para Delfos, ao oráculo, quando adentrou o templo, a Pítia falou

Feita essa introdução dos interlocutores e de sua situação, o Ateniense logo sugere a temática das conversas que se seguirão: “julgo que não passaríamos de modo desagradável nosso tempo tratando agora sobre *politeía* e leis [περί τε πολιτείας τὰ νῦν καὶ νόμων], falando e ouvindo alternadamente durante o trajeto” (625a-b). Ao receber a anuência de seus interlocutores, o Ateniense decide iniciar a discussão pelo princípio das leis, perguntando pela própria *ratio essendi* das leis cretenses: “segundo o que a lei dispôs para vós conjuntamente as refeições em comum, os exercícios físicos e o uso das armas?” (625c)<sup>22</sup>. A uma pergunta tão fundamental como essa, Clíneas apresenta uma extensa resposta, a qual, justificando cada um dos costumes citados pelo ateniense, mostra como objetivo final e único da legislação cretense a guerra:

Todas essas coisas foram preparadas por nós com vistas à guerra e visando a isto, como me parece, o legislador dispôs conjuntamente todas elas [...] Parece-me, de fato, que ele compreendeu a ignorância dos muitos, pois eles não entendem que ela é sempre contínua para todos durante toda a vida em relação a todas as *póleis* [...] Pois o que a maioria dos homens chama de paz, isto é só um nome, mas, na prática, há sempre, segundo a natureza, uma guerra não proclamada para todas as *póleis* contra todas [τῶ δ' ἔργῳ πάσαις πρὸς πάσας τὰς πόλεις ἀεὶ πόλεμον ἀκήρυκτον κατὰ φύσιν εἶναι]. E tu talvez descobrirás, assim observando, que o legislador dos cretenses, visando fixamente à guerra, dispôs para nós todos os costumes, em público e em privado, e, segundo estas coisas, ordenou preservar as leis. (625d-626b)

Clíneas nos apresenta, como se vê, a faceta beligerante de uma timocracia, uma *politeía* que, como a *República* diz, na hora de conduzir indivíduos às magistraturas, se inclina “aos arrebatados e mais simplórios [θυμοειδεῖς τε καὶ ἀπλουστέρους], aos que são naturalmente mais para a guerra do que para paz [τοὺς πρὸς πόλεμον μᾶλλον πεφυκότας ἢ πρὸς εἰρήνην]” (547e-548a).

Ora, o Ateniense bem pode ter uma consideração negativa ou outra para fazer sobre tal tipo de *politeía*, mas, antes disso, ele prefere avançar em seu imo, na mais

---

imediatamente essas coisas: ‘vens, ó Licurgo, ao meu rico templo, tu, que és caro a Zeus e a todos que têm lares olímpicos. / Titubeio: ou profetizarei como se tu fosses deus ou como se fosses homem. / Mas mais ainda te estimo deus, ó Licurgo’. Uns dizem que a Pítia, além dessas coisas, também indicou para ele a ordem agora assentada aos espartanos. Mas, como os próprios lacedemônios dizem que, tendo sido Licurgo guardião de Leobotes, primo dele que reinava os espartanos, trouxe estas coisas [*sc.* as leis] de Creta” (I, 65). O autor do *Minos* (318c-d; 320b) e Aristóteles (*Política*, 1271b22-27) parecem tender à segunda versão contada por Heródoto. Já as *Leis*, embora acenando à primeira tradição logo em seu *incipit*, parecem fazer alusão à segunda em III, 682e-683a – “a qual [*sc.* a Lacedemônia] e também Creta vós dissestes corretamente terem sido assentadas como que com leis afins [ἦν ὑμεῖς ὀρθῶς ἔφατε κατοικεῖσθαι καὶ Κρήτην ὡς ἀδελφοῖς νόμοις]” –, de tal maneira que podemos imaginar que aqui, nesse diálogo, as duas tradições confluem. De todo modo, a vinculação das duas *póleis* por conta de um *éthos* comum a suas legislações não é nova em Platão: cf., *v.g.*, *República*, 544c-ss.

<sup>22</sup> Das instituições vinculadas nas *Leis*, *hic et passim*, as *póleis* dóricas, são as refeições em comum que gozam de um papel proeminente na *pólis* erigida no diálogo. Para a mais completa análise sobre o assunto, cf. DAVID, 1978.

profunda consequência desse aguerrido espírito. Desta forma, ele começa por extrair de seus interlocutores o entendimento de que visar à guerra na legislação é visar “vencer na guerra as outras *póleis*” (626c). A partir disso, uma internalização dessa máxima se inicia: se tal máxima é correta considerando *póleis*, também o é para as vilas (κῶμαι) que as compõem? Admitindo-se que sim, o mesmo vale para as famílias (οἰκία) que, por sua vez, compõem uma vila? Se sim, também vale para os homens (ἄνδρες)<sup>23</sup>? E, admitindo-se tudo isso, acaso há de julgar-se que dentro de um mesmo homem as coisas se passam da mesma forma, de modo que se pense “o mesmo contra si mesmo como inimigo contra inimigo” (626d)? Clínia exulta com a argumentação do Ateniense, o qual conseguiu reduzir a argumentação dele a sua *arkhé*:

Clínia: [...] Há pouco por nós foi dito corretamente o todos serem inimigos para todos nos assuntos públicos e, nos assuntos privados, cada um ser inimigo para si mesmo [τὸ πολεμίους εἶναι πάντας πᾶσιν δημοσία τε, καὶ ἰδίᾳ ἐκάστους αὐτοῦς σφίσιν αὐτοῖς].

Ateniense: O que queres dizer, ó admirável?

Clínia: Também aí, ó estrangeiro, o vencer-se a si mesmo é a primeira e melhor de todas as vitórias, o ser derrotado por si mesmo é a mais vergonhosa e, simultaneamente, a pior de todas as coisas. (626d-e)

Eis que Clínia mostra uma visão “polêmica” – tanto no sentido vernacular, quanto no sentido etimológico da palavra –, tão polêmica que até poderia tomar a clássica máxima hobbesiana sobre o estado de natureza, *bellum omnium contra omnes*, em um sentido muito mais amplo: a guerra não perdura só entre particulares e cessa com a instituição do Estado absoluto; ao contrário, o próprio Estado e mesmo o interior do particular também se encontram em perene guerra. Clínia se comprazeria, talvez, em emendar a máxima: *aeternum bellum omnium contra omnia*, “eterna guerra de tudo contra tudo”.

Tendo trazido Clínia às extremas consequências de sua tese, o Ateniense passará a criticar a primazia da guerra como fim da legislação com uma argumentação que, ainda que um tanto difusa, pode ser dividida em quatro momentos: 1) crítica contra a dubiedade dos termos κρείττων e ἥττων; 2) símile da *pólis* como uma grande família; 3) distinção entre πόλεμος e στάσις; e 4) confrontação entre os poetas Teógnis e Tirteu.

<sup>23</sup> A ordem, do maior ao menor, πόλις > κόμη > οἰκία > ἀνὴρ/ἄνθρωπος, aparece na *Política*, I, 1252a24-1253a1, ainda que aí Aristóteles vá além e distinga participantes dentro da família não falando simplesmente do “homem” (escravos, mulher e prole). Talvez a ocorrência em ambos indique um *tópos* comum na época.



No primeiro momento, de chofre, o Ateniense introduz, dir-se-ia, capciosamente, o adjetivo κρείττων, um comparativo de superioridade morfológica e semanticamente irregular, para se referir àquilo para o que antes Clínias usava tanto o verbo νικᾶν, “vencer”, quanto seus cognatos. Ora, ocorre que tal adjetivo contém certa ambiguidade, contendo uma dupla semântica que o português não sintetiza bem em um único termo: 1) “superior, melhor, mais excelente”, em qualquer esfera, moral ou física; 2) ou “o que domina, o que subjuga”, vinculando-se a outros termos de sua raiz – como κρατεῖν, “ser poderoso, prevalecer sobre alguém, conquistar, dominar”<sup>24</sup>. É nesse quadro terminológico que o Ateniense opera, vinculando os dois sentidos e contrapondo-os a ἥττων, também um adjetivo irregular, e ao verbo ἡττᾶσθαι, ambos com a semântica diametralmente oposta aos primeiros termos, significando “ser derrotado, ser inferior, ser subjogado, ser menos”. Assim, após aplicarem a ideia de que em todas as instâncias supracitadas, *i.e.*, as *póleis*, as vilas, as famílias, os homens e o interior de cada homem, uma parte é superior (κρείττων) a si mesma, enquanto outra é inferior (ἥττων) na medida em que é subjogada pela superior, Clínias, já enredado pela não prevista ambiguidade, faz uma afirmação que imediatamente será levada à aporia:

Clínias: [...] Pois em todas as *póleis* em que os melhores vencem [οἱ ἀμείνονες νικῶσιν] a multidão e os piores, corretamente esta *pólis* seria dita superior a si mesma [κρείττων... ἐαυτῆς] e seria louvada justissimamente por tal vitória [τῇ τοιαύτῃ νίκῃ]; mas se o contrário ocorre, então as coisas contrárias se passam<sup>25</sup>.

Ateniense: [...], mas agora entendo o que foi dito por ti: que, em algum momento, cidadãos congênitos e que vêm a ser da mesma *póleis*, sendo injustos e numerosos, reunindo-se, coagirão os justos, que são poucos, escravizando-os; e, quando vierem a prevalecer [ὅταν μὲν κρατήσωσιν], corretamente esta *pólis* seria dita inferior a si mesma [ἥττων... αὐτῆς] e má, mas onde [os injustos e numerosos] venham a ser derrotados [ὅπου δ' ἂν ἡττῶνται], a *pólis* seria dita superior e boa [κρείττων τε καὶ ἀγαθή].

Clínias: Também muito estranho, ó estrangeiro, é o que é dito agora: contudo, é muito necessário concordar que é assim mesmo. (627a-c)

Como se vê, Clínias não cede, mesmo com a admissão da estranheza envolvida na asserção do Ateniense. Assim, é mister avançar na crítica, chegando ao segundo momento: o símile da *pólis* com uma família de numerosos irmãos. Reiterando a estranheza semântica do primeiro momento ao afirmar que, se a maioria injusta vencesse (νικῶντων), a família seria inferior a si mesma (ἥττων αὐτῆς), mas que seria superior (κρείττων) se eles fossem derrotados (ἡττωμένων), o Ateniense se decide por abandonar

<sup>24</sup> Cf. LIDDELL e SCOTT, 19666, *s.v.* κρείσσων. Para uma visão sinóptica da rica família da raiz desse adjetivo, cf. CHANTRAÏNE, 1968 e BEEKES, 2010, *s.v.* κράτος.

<sup>25</sup> Note-se como Clínias ainda tende a usar seus termos iniciais, νικᾶν e cognatos, mas já passa a usar a expressão (capciosamente) introduzida pelo Ateniense.

esse modo de se expressar por não importar ao objetivo da investigação deles, a saber, “em relação à retidão e à falta das leis, aquelas que são por natureza [ὀρθότητός τε καὶ ἀμαρτίας περὶ νόμων, ἥτις ποτ’ ἐστὶν φύσει]” (627d). Devidamente postergado o emprego dessas palavras, o argumento do símile propõe que uma família de numerosos irmãos poderia ter um juiz sobre si para pôr fim às disputas constantes. O Ateniense então propõe três modelos de juiz: 1) um que “matasse todos quanto fossem maus e ordenasse os melhores a governarem a si mesmos” (627d-e); 2) um que “faria os bons governarem e os piores, permitindo-os viver, serem governados voluntariamente” (627e); ou ainda 3) um que “tendo tomado uma família cindida, não matasse ninguém, mas, reconciliando-os para todo tempo que se seguisse, dispondo leis para eles, fosse capaz de zelar por eles, de modo a serem eles amigos uns para os outros” (627e-628a). Clíncias julga que o último juiz é de longe superior, sem perceber, como o Ateniense logo afirma, que tal juiz/legislador “certamente disporia as leis para eles olhando para o contrário do que para a guerra” (628a), *i.e.*, para a paz<sup>26</sup>.

Já começando a mostrar que talvez a guerra não seja o fim ideal da legislação<sup>27</sup>, o Ateniense não tarda e logo passa a um novo momento: afinal, o legislador, ou melhor, “o que harmoniza a *pólis*” se preocuparia mais com qual tipo de guerra? Pois, de fato, o

<sup>26</sup> Um aspecto deveras pertinente e, contudo, não muito observado sobre o símile da família é o quanto ele antecipa do que as *Leis* apresentarão nas páginas seguintes: aqui se prefere um regime regado por leis para resolver os conflitos da família ao invés de um regime absoluto dos melhores dentre os irmãos, *i.e.*, prefere-se, em suma, uma *nomocracia* a uma *aristocracia*. Ademais, é interessante observar que o primeiro verbete νόμος nas *Definições* parece enfatizar o tipo de sentido que encontramos nessa passagem, *i.e.*, de uma solução de conflitos, ao invés do sentido mais filosófico e complexo com que o diálogo definirá lei mais à frente. O verbe em questão: “lei é a decisão senhoril em relação a um assunto disputado [νόμος ἀπόφασις κυρία περὶ ἀμφισβητουμένου πράγματος]” (413d).

<sup>27</sup> É oportuno observar que o argumento do símile da família parece indicar que Platão não distingue um limite qualitativo entre a esfera privada do lar e a esfera pública da *pólis*: o que vale para uma em uma escala microscópica vale para outra em uma macroscópica. O livro três das *Leis* também acena para essa discussão ainda que de forma a torná-la ainda mais complexa: no afã de falar sobre a gênese das *politeiai*, uma investigação “histórica” é movida adiante partindo justamente de uma hipotética situação pós-diluviana na qual cada família era regida absolutamente por seu patriarca. Ora, essa situação do absoluto governo patriarcal, embora não seja exercida com leis ou mediante alguma arte político-legislativa – a indigência de artes e saberes mais refinados é longamente enfatizada (677b-680a) –, é dita “um tipo de *politeia*” (680a) e, mais à frente, terminando a investigação sobre a gênese da *politeia*, chega-se a afirmar que este período é também uma *pólis* (683a). No demais, em *Político*, 258e-259c, Platão parece dar uma clara amostra de que não distinguir diferenças qualitativas entre a regência político-legislativa e a regência domiciliar. Em especial, o seguinte trecho é marcante: “Estrangeiro: Mas o quê? Acaso a forma de uma grande habitação ou de uma pequena *pólis* em tamanho diferirá em algo com relação ao comando [μὲν τι πρὸς ἀρχὴν διοίσετον]; Jovem Sócrates: Em nada.; Estrangeiro: Portanto, o que há pouco observávamos, é evidente que há só uma ciência em relação a estas coisas todas: se alguém nomeia esta como ciência real ou ciência política ou ciência do lar, em nada difiramos dele” (259b-c). Por fim, a extensão dessa problemática em Aristóteles é bastante curiosa: embora ele inicie a *Política* justamente reprovando quem não faz a distinção entre a ciência doméstica, a política e outras (1252a7-16), frequentemente ele se utiliza de paralelos e respaldo no funcionamento da *pólis* para o funcionamento da família – seja na relação senhor/escravo, na relação pai/filho ou na relação marido/esposa.

termo comporta duas coisas bem distintas: a guerra de fora da *pólis* (πόλεμον αὐτῆς... τὸν ἔξωθεν) e a guerra que vem a ser na própria *pólis* (πόλεμον τὸν ἐν αὐτῇ γιγνόμενον), “a qual de fato é chamada de sedição [στάσις]” (628b). Clíneas concorda que o legislador, harmonizando a *pólis*, cuidaria antes da sedição do que da guerra externa. Assentado isso, o Ateniense vincula essa distinção conceitual ao que foi concordado no segundo momento, do símile da família, inquirindo:

Ateniense: Acaso alguém preferiria vir a ser a paz da sedição antes porque uns foram aniquilados e outros venceram do que porque surgiram a amizade e a paz através de reconciliações, e, só assim [desta última forma], [preferiria] ser necessário dar atenção aos inimigos de fora?

Clíneas: Assim mesmo todo homem desejaria [sc. da segunda forma], antes do que daquele outro modo, vir a ser na sua própria *pólis*. (628b-c)

Ora, estabelecido tudo isso, o Ateniense avança a uma primeira conclusão sobre a tese de Clíneas, a saber, se é certo que todo legislador erige suas leis e costumes com vistas ao melhor:

O melhor certamente não é a guerra nem a sedição – estar em necessidade destas é abominável –, mas a paz de uns em relação aos outros e a amizade; e, além disso, o vencer a *pólis* a si mesma, como parece, não era das melhores coisas, mas das necessárias. Igual como se alguém julgasse um corpo doente que toma parte do tratamento médico estar então em sua melhor condição, mas não conhecesse o corpo que absolutamente não necessita disso, assim mesmo, alguém que considere desta forma em relação à felicidade da *pólis* e do particular não viria a ser corretamente um político, olhando somente e primeiramente para os assuntos bélicos de fora, nem um legislador preciso, se não por causa da paz legislasse os assuntos da guerra mais do que por conta dos assuntos bélicos legislasse os assuntos da paz. (628c-e)

Uma conclusão que certamente condiz com as asserções que o Ateniense vinha fazendo Clíneas aceitar, mas que, todavia, este último aceita um tanto quanto contrariado, com boa dose de relutância: ainda que pareçam certas as afirmações do Ateniense, ele se admira de imaginar que os legisladores dóricos não se dedicaram inteiramente à guerra ao legislar. Ora, talvez a pertinência dessa observação já permita entrever a verdade que aqui já está despontando: talvez essas legislações divinas não sejam tão perfeitas, talvez sejam elas parciais demais no que diz respeito aos objetivos a serem alcançados por uma legislação realmente boa. Todavia, se isso começa a despontar aqui, evocando, portanto, uma vez mais o quadro pintado na *República* sobre a *politeía* timocrática, que lá é pintada como a segunda *politeía*, não será nesta altura do diálogo que o Ateniense criticará diretamente as *póleis* de seus interlocutores: antes, o líder do diálogo parece julgar necessário apontar para aquilo que realmente é visado por um legislador divino e prudente. Para tanto, contudo, um caminho poético é trilhado, apelando a um poeta que

granjeou renome na Lacedemônia, onde ganhou cidadania, e em Creta: Tirteu<sup>28</sup>. Destarte, chegamos ao último momento da crítica que o Ateniense desenvolve contra a resposta inicial de Clíneas: o Ateniense tomará para crítica o hùmus poético dos ideais de Clíneas e Megilo.

O Ateniense começa, então, por citar um famoso fragmento de Tirteu<sup>29</sup>, ainda que resumindo muito de seu conteúdo. Assim, citando o poeta, ele nos diz: “nem me lembraria nem teria em conta um homem, nem se fosse alguém riquíssimo dentre os homens”, diz ele, ‘nem se possuindo muitos bens’, dizendo quase todos esses, ‘o que não viesse a ser sempre o melhor na guerra’” (629a-b). Pois bem, com esse excerto em mãos, o Ateniense se endereça, retoricamente, a Tirteu perguntando se ele concorda que existem dois tipos de guerra e, assumindo que qualquer um “bem mais vil do que Tirteu” (629c-d) diria que há, a qual dos dois tipos de guerra Tirteu se refere em seus versos. Citando o fim do verso 11 e a inteireza do 12<sup>30</sup>, o Ateniense deduz que ele fala dos homens que combatem os inimigos de fora, afinal Tirteu teria dito “assim mesmo nos poemas, como não suportando de maneira nenhuma tais homens, os quais não ousam ver ‘o assassinio cruento e aos inimigos avançassem enfrentando de perto’” (629e). Ora, a despeito do valor que o combate a inimigos externos possa ter, já se acordara no diálogo que é a guerra interna, a sedição, que é mais importante considerar, de modo que Tirteu parece não louvar os mais importantes homens no que concerne à guerra.

É nesse contexto em que o Ateniense fará uso de um outro poeta, bem mais condizente com seus intentos: ao lado do beligerante Tirteu, cita-se Teógnis de Mégara, o poeta do travo ressentido da aristocracia que vê de forma pessimista a ascensão socioeconômica de uma classe alheia aos valores aristocráticos tradicionais e todas as consequências políticas daí decorrentes<sup>31</sup>. Citando, então, Teógnis, que diz que “o homem confiável é digno de valer igual peso de ouro e prata, Cirno, na difícil dissensão”,

<sup>28</sup> Sobre as significações da utilização de Tirteu nesse passo das *Leis*, além das citações ao poeta em 660e-661a, e todas as nuances envolvidas no fragmento citado – questões gramaticais, o *tópos* poético comum em que consiste etc. –, cf. DES PLACES, 1942.

<sup>29</sup> Fragmento 12 de Bergk (1882), pertencente à coletânea intitulada *ὑποθήκαι*, “conselhos”, possivelmente uma obra do poeta de acordo com o *Suda*. Dos 44 versos da citação mais íntegra que nos chegou, somente o primeiro verso é citado inteiramente nesse primeiro instante, enquanto que a série de imagens evocadas dos versos 2-9 é resumida em poucas palavras enquanto que o verso 10 é parafraseado, resultando na citação logo abaixo.

<sup>30</sup> Muda-se, contudo, a forma singular *ὀρέγοιτ'* pela forma plural *ὀρέγοιντ'* para tornar coerente com o contexto, o que não afeta a métrica.

<sup>31</sup> De Teógnis resistiu ao tempo um bloco de quase 1400 versos de caráter gnômico dirigidos a um jovem amado chamado Cirno. É desse bloco que as *Leis* tiram o excerto citado aqui, mas especificamente, versos 77-8.

o Ateniense assevera que “dizemos este vir a ser inteiramente melhor do que aquele [*sc.* o homem louvado por Tirteu] na guerra mais difícil” (630a). E assim se conclui essa excursão poética:

Talvez tanto melhor [*sc.* homem louvado por Teógnis em relação ao louvado por Tirteu] seja quanto a justiça, a prudência e a sabedoria avançando ao mesmo lugar juntas da coragem [δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ φρόνησις εἰς ταῦτὸν ἐλθοῦσαι μετ’ ἀνδρείας] o são do que a mesma coragem sozinha [...] Para onde, portanto, conclui agora para nós este discurso e o que deseja tornar evidente dizendo estas coisas? É óbvio que isso: que tanto, e sobretudo, o legislador aqui [em Creta] junto a Zeus quanto todo legislador do qual também haja o mínimo valor, não para algo outro do que a maior virtude [πρὸς τὴν μεγίστην ἀρετὴν] sobremaneira olhando, sempre disporá as leis. E esta é, como diz Teógnis, a confiança nas coisas terríveis, a qual alguém poderia nomear justiça perfeita [δικαιοσύνην... τελέαν]. Mas, por outro lado, a que [*sc.* virtude] sobremaneira Tirteu louvou, é bela e ornada segundo a medida pelo poeta, mas, todavia, poderia ser dita muito corretamente quarta em número e em capacidade de ser honrada [τετάρτη... ἀριθμῷ τε καὶ δυνάμει τοῦ τιμῆ εἶναι]<sup>32</sup>. (630a-c)

Antes de avançarmos no diálogo, cabe notar dois pontos dessa passagem sobre Tirteu e Teógnis. Em primeiro lugar, embora a princípio a referência a Teógnis possa quase parecer algum tipo de argumento *ad verecundiam* com a intenção de que um grande poeta respalde afirmações contrárias às de outro grande poeta já bem conhecido de seus interlocutores, *i.e.*, Tirteu, uma maior atenção ao contexto pode apontar para uma interpretação mais audaciosa: Clínia se mostra um tanto refratário a aceitar os argumentos que depreciam as leis de sua *pólis* – ou, ao menos, como ele as vê –; logo, um apelo à poesia, precisamente substituindo a base poética fornecida por Tirteu pela de Teógnis, um poeta muito mais afim às ideias que o Ateniense está tentando evidenciar, pode se mostrar mais proveitoso<sup>33</sup>. Assim, a poesia, parte integrante da música, já se mostra cedo no diálogo como partícipe de um certo tipo de persuasão quando a razão se mostra vacilante por si mesma. Todavia, isso é somente uma leitura possível: poder-se-ia mesmo imaginar que as intenções do Ateniense estivessem aquém e não fossem tão previdentes em relação ao que o diálogo mais tarde desenvolverá. Mais sólido é o segundo ponto: a referência a Teógnis é um subterfúgio para que o Ateniense possa introduzir a ideia de hierarquização de virtudes, dado que esse poeta louva um certo tipo de atitude, como o diálogo salienta, mais complexa do que a simples ousadia guerreira. Assim, não é por acaso que aqui se veja pela primeira vez a lista de virtudes cardeais que perpassará

<sup>32</sup> A sintaxe da expressão τετάρτη... ἀριθμῷ τε καὶ δυνάμει τοῦ τιμῆ εἶναι é um pouco obscura, embora não prejudique a ideia central: a coragem está em quarto lugar em relação às demais virtudes citadas anteriormente. Optei, como sempre, por uma tradução literal que conservasse a estranheza do próprio original.

<sup>33</sup> Para uma interpretação diversa da passagem sobre Teógnis e Tirteu, cf. STRAUSS, 1975, p. 6.

a obra e que até já se fale da coragem como “quarta em número e capacidade de ser honrada” (630c-d).

Retornando ao diálogo, Clíneas reage com certa indignação com as conclusões do Ateniense: se a coragem é a última das virtudes, o legislador cretense e, por conseguinte, o lacedemônio seriam lançados às últimas posições dentre os legisladores! O Ateniense, mantendo a mesma moderação que já mostrara e reiterara na conclusão supracitada, continua se abstendo de censurar as leis e os legisladores dóricos tão diretamente: não são estes que são dignos de censura, mas os próprios interlocutores por imputar um objetivo tão indigno a legislações divinas. Não é correto falar dos autores dessas como se dessem atenção a uma parte da virtude, no demais, “a mais baixa” (630e), *i.e.*, a coragem. Assim, para o Ateniense, Clíneas acertou parcialmente em sua posição “pois o começar pela virtude, falando que por causa dela [o legislador] estabelecia as leis, é correto”; mas errou fundamentalmente ao afirmar que era só olhando a uma parte dela é que o legislador cretense legislou. Assim, como *terminus ad quem* de toda a discussão desenvolvida até agora, o Ateniense apresenta em uma longa fala o tipo de resposta que ele esperava ouvir de Clíneas, assentando aí a ordem das virtudes ainda não explicitada:

“Ó estrangeiro”, era preciso falar, “as leis dos cretenses não são em vão distintamente bem reputadas entre todos os helenos: pois elas existem de uma forma correta, tornando os que as utilizam felizes. Pois elas produzem todos os bens. E duplos são os bens, uns humanos, outros divinos: os outros [*sc.* os humanos] dependem dos divinos, e se alguma *pólis* venha a receber os bens maiores, possuirá também os menores, mas se não, perderá ambos<sup>34</sup>. São os bens menores: a saúde, que lidera eles; em segundo lugar, a beleza; em terceiro, a força tanto para a corrida quanto para todos os outros movimentos com o corpo; e, em quarto, a riqueza, não a cega, mas a que vê agudo se precisamente simultaneamente segue a sabedoria. De fato, por outro lado, o que, em primeiro lugar, possui a autoridade dentre os bens divinos é a sabedoria [φρόνησις]; em segundo lugar, a disposição prudente da alma acompanhada de intelecto [μετὰ νοῦ σόφρων ψυχῆς ἔξις]; a partir destas, misturadas com a coragem, em terceiro lugar, a justiça [ἐκ... τούτων μετ’ ἀνδρείας κραθέντων... δικαιοσύνη]; e, em quarto lugar, a coragem<sup>35</sup>. Todos estes bens [*sc.* divinos] estão dispostos por natureza antes do que aqueles [*sc.* humanos] e, além disso, assim há de ser disposto pelo legislador. Após estas coisas, há de ser ordenado aos cidadãos que as outras ordens existam para eles observando estes bens: destes, os humanos para os divinos, os divinos para o intelecto condutor de todas as coisas.” (631b-d)

Após essa hierarquização dos bens, ou virtudes, visados pelo legislador, a qual é feita sem muitas explicações, a despeito do tom descritivo inicial, o Ateniense logo passa

<sup>34</sup> A essa hierarquia de bens, sobrepõe-se uma outra apresentada no próêmio geral do quinto livro. Cf. 726a-ss.

<sup>35</sup> Como se vê, a lista dos bens divinos é a mesma que a das virtudes cardeais no quarto livro da *República*, 427d-ss; todavia, o que na *República* é a primeira virtude é a σοφία, nas *Leis*, a φρόνησις. No demais, a denominação da justiça parece evocar a forma como ela é definida na *República*, 432b-ss.

à pura prescrição, chegando mesmo a fazer uma espécie de itinerário sobre os assuntos que a legislação deve compreender, itinerário tal que, pode-se dizer, evoca a própria ordem dos assuntos abordados a partir do quarto livro das *Leis*, no qual a *pólis* que o diálogo pretende erigir começa a ser descrita<sup>36</sup>. E é até mesmo no fim dessa longa passagem em que mais uma vez o diálogo acena à nomocracia ao evocar uma passagem do *Político* sobre o governo das leis<sup>37</sup>.

Com essa longa retificação, enfim, um primeiro momento das *Leis* se encerra: evitando ainda criticar as legislações dóricas, o Ateniense critica, sim, aquilo que seria a visão “polêmica” de seus interlocutores sobre elas, apresentando, entretanto, uma posição irênica sobre os fins da legislação. Contudo, não se trata aqui tão somente de indicar como contraponto à visão “polêmica” sobre os fins legislativos uma concepção mais complexa sobre legislação que abarca noções deveras mais refinadas sobre virtude do que a posição inicial de Clínicas jamais poderia conter: trata-se também de conservar a noção mais internalizada de guerra, a guerra consigo mesmo, mesmo que recusando, nesse ínterim, todo o resto da concepção de Clínicas. De fato, na medida em que o diálogo avança, vê-se que a virtude inteira visada pela legislação implica certa forma de autodomínio e de vitória sobre si, de modo que talvez a aguerrida visão dórica tenha parecido a Platão um *optimum* para se extrair essa ideia enquanto reiterando críticas às *póleis* dóricas.

<sup>36</sup> Sobre essa ideia, cf. BRISSON e PRADEAU, 2012, p. 36.

<sup>37</sup> Aqui, após listar em ordem todos os assuntos que o legislador deve tratar, é dito que “observando, o que estabeleceu as leis assentará guardiões para todas estas coisas, uns avançando por sabedoria, outros por opinião verdadeira [τοὺς μὲν διὰ φρονήσεως, τοὺς δὲ δι’ ἀληθοῦς δόξης ἰόντας]” (632c); lá, após concluir que, a despeito de seus problemas intrínsecos, o governo da lei é uma δεῦτερος πλοῦς, i.e., uma segunda navegação, é dito que “quando um único homem governa segundo as leis, imitando o que possui a ciência, chamamo-lo de rei, não distinguindo por nome o que governa sozinho com ciência ou opinião segundo as leis [τὸν μετ’ ἐπιστήμης ἢ δόξης κατὰ νόμους μοναρχοῦντα]” (301a-b). O que marca a semelhança em ambos os casos é o critério mais baixo esperado dos governantes em uma nomocracia: eles não precisam ter uma verdadeira ciência política ou sabedoria, como se esperaria do rei-filósofo da *República*, basta a opinião correta. A discussão sobre a opinião correta no *Mênon*, em 97a-ss, embora em um contexto teórico bem diverso, esclarece um pouco esse critério mais baixo: como “a opinião verdadeira, portanto, em nada é um guia pior do que a sabedoria em relação à retidão das ações [δόξα ἄρα ἀληθῆς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμῶν φρονήσεως]” (97b) e como o que distingue a opinião verdadeira da sabedoria ou ciência parece ser somente a conexão causal e lógica delas e sua subsequente estabilidade radicada na anamnese (97e-98a), governantes que não reinam de acordo com seu saber, mas, sim, segundo as leis, que são absolutas e não transgressíveis para eles, não precisam, nesse quadro, senão concordar com os imperativos da lei e aplicá-los, ação para qual basta a opinião correta. No demais, ainda que Platão esteja professando um governo da lei, este não é, como se pode entrever, o sentido que democraticamente ou contemporaneamente esse ideal possui: cf. LISI, 2013.

## 1.2. Da análise institucional à apologia da embriaguez

Tendo estabelecido o que deve ser o fim da legislação, a virtude inteira, e asseverando que era assim que gostaria de ter ouvido Clínias e Megilo falarem ao começo do diálogo, o Ateniense, instigado por Clínias, dita como a conversa avançará doravante: os interlocutores investigarão “em primeiro lugar, os costumes da coragem, depois, outra e mais outra forma de virtude” (632e). Essa análise particular de cada uma das virtudes capitais, os bens divinos antes mencionados, parece pretender fornecer um entendimento mínimo que seja sobre o que é a virtude, como diz o Ateniense:

Na medida em que venhamos a investigar a primeira forma, tentaremos<sup>38</sup>, estabelecendo-a como um modelo e tratando as outras do mesmo modo, atenuar a jornada; depois de toda a virtude, as coisas as quais há pouco investigamos para lá [*sc.* para a virtude] olhando<sup>39</sup> demonstraremos [ἄ γε νυνδὴ δὴ ἄλλοθεν ἐκεῖσε βλέποντα ἀποφανοῦμεν], se deus quiser. (632e)

Como se verá, o diálogo de fato começará por seguir esse plano, mas, logo mais, pelas críticas tecidas pelo Ateniense aos costumes dóricos, abandonar-se-á essa análise de instituições por uma espécie de digressão oportuna com relação ao simpósio e à educação. Tudo isso dito, imaginar-se-ia que essa passagem toda serve tão somente de interlúdio: esse, contudo, não é o caso. Aqui temos o Ateniense apresentando moderadamente e pela primeira vez críticas diretas às legislações de seus interlocutores – algo que, como vimos, ele evitava antes –, isso enquanto enfatiza a importância do prazer e da dor no conceito de virtude que ele está professando: em verdade, esse par, prazer e dor, desempenhará um papel central em todo o diálogo doravante.

De volta ao diálogo, o Ateniense começa questionando Megilo, o lacedemônio, sobre quais costumes e instituições o legislador dispôs visando à guerra, ou seja, visando à coragem na guerra. Certamente que a ginástica e as refeições em comum o foram, como Clínias já dissera. Mas quais outras? Megilo cita primeiro a caça, mas logo se refere a uma série de hábitos que ele relaciona ao “que vem a ser frequentemente junto a nós em relação às resistências<sup>40</sup> aos sofrimentos físicos [περὶ τὰς καρτερήσεις τῶν ἀλγηδόνων]” (633b): o pugilato, a rapinagem, a cripteia, a andança descalça no inverno, o servir-se a

<sup>38</sup> Lendo a variante *πειρασόμεθα* ao invés de *πειρασόμεθα*, como a maioria dos tradutores parece fazer.

<sup>39</sup> O sujeito do gerúndio na tradução são “as coisas as quais”. O trecho indica que a intenção é mostrar que as legislações, ou mesmo os costumes cretenses inicialmente mencionados, são de fato constituídos observando a virtude.

<sup>40</sup> *Καρτερησις* é aqui traduzido, sem ter um equivalente pleno no vernáculo, por “resistência”, no sentido mais abrangente para o ato de suportar com diligência, aguentar pacientemente. Relevantemente, o termo tem origem no mesmo radical que *κρείττων*, discutido supra.



si mesmo sem ajuda de escravos, o vagar pela terra de dia e noite, a gimnopédia e muitos outros, “tantos que talvez uma pessoa nunca poderia terminar de expor” (633c). Após essa listagem, o Ateniense apresenta um novo ponto fulcral sobre o que ele quer indicar sobre a virtude:

Ateniense: Bem falas, ó estrangeiro lacedemônio. Mas, bem, o que consideraremos ser a coragem? Acaso simplesmente assim, ser somente uma luta contra medos e dores [πρὸς φόβους καὶ λύπας διαμάχην μόνον], ou também contra desejos, prazeres e algumas terríveis adulações obsequiosas [πρὸς πόθους τε καὶ ἡδονὰς καὶ τινὰς δεινὰς θωπείας κολακικὰς], as quais fazem ceráceos mesmo os corações dos que se julgam reverenciáveis?

Megilo: Penso ser assim mesmo: contra todas estas coisas. (633c-d)

Conseguindo a anuência de Megilo, o Ateniense se volta brevemente para Clíncias para ressignificar a terminologia sobre ser superior/inferior a si mesmo agora com relação ao prazer e a dor: “dizemos ‘ruim’ aquele que é dominado pelas dores ou também aquele que o é pelos prazeres [τὸν τῶν λυπῶν ἤττω κακὸν ἢ καὶ τὸν τῶν ἡδονῶν]” (633e)? Clíncias não vê equivalência em ambos os casos, pior é o que é dominado pelos prazeres: “todos dizemos antes ser este que é subjugado pelos prazeres o que é vergonhosamente inferior a si mesmo do que o que o é pelas dores” (633e). Ora, era bem esse tipo de resposta que o Ateniense desejava: assim, como seria certo que “o legislador de Zeus e o pítico não legislaram uma coragem coxa”, a qual somente se volta a um lado, ou seja, a dor, ele insta Megilo e Clíncias a falarem sobre seus costumes pátrios em relação à coragem, “os quais façam provar dos prazeres e não fugir a eles, como não fogem as dores, mas, conduzindo ao meio deles, coagiam e persuadiam [os cidadãos] com honras, de modo a dominarem eles [ὥστε κρατεῖν αὐτῶν]” (634a-b). Os dois interlocutores dóricos, todavia, não sabem citar sequer um costume de grande valor que crie uma disposição corajosa ante o prazer. Após muita reticência e deferência, o Ateniense parte a uma conclusão que, tanto quanto ele pode, evita formular em termos virulentos as críticas que ele quer apresentar – mesmo com exortações de Clíncias para que censure em suas leis o que lhe parecer ruim:

Certamente não falarei julgando as leis ainda, antes de rigorosamente ter examinando-as na medida do possível: antes [falarei] estando em dúvida. Pois o legislador para vós somente dentre os helenos e bárbaros dos quais nós temos conhecimento ordenou apartar-se e não provar dos grandes prazeres e diversões [τῶν μεγίστων ἡδονῶν καὶ παιδιῶν ἐπέταξεν ἀπέχεσθαι καὶ μὴ γεύεσθαι], mas quanto às dores e medos [τὸ δὲ τῶν λυπῶν καὶ φόβων], o que há pouco investigamos, ele julgou que, se alguém desde a infância fugir completamente, quando venha a ir aos labores, medos e dores necessários, fugirá aos que são exercitados nestes assuntos e será escravizado por eles. Isto mesmo, penso, era preciso o mesmo legislador considerar em relação aos prazeres, dizendo para si mesmo que “para nós, se desde jovens os cidadãos vierem a ser inexperientes dos maiores prazeres, também vindo a ser despreparados em resistir nos prazeres e em

se forçarem a nada fazer das ações vergonhosas, por causa da doçura dos prazeres, sofrerão o mesmo que os derrotados pelos medos: serão escravizados de uma maneira diferente e ainda mais vergonhosa por aqueles que são capazes de resistir nos prazeres e que possuem o que é próprio aos prazeres, homens que são, por vezes, absolutamente maus, e terão a alma, por um lado, escrava, por outro, livre, e não serão dignos simplesmente de serem chamados de corajosos e livres. (635b-d)

Como se vê, o percurso que o Ateniense segue pode ser sinuoso, mas intenta um fim claro: aprofundar a crítica ao espírito beligerante das leis dóricas. Não se trata somente de que as *póleis* dóricas não visem à virtude inteira, mas também de que elas não têm uma concepção correta de virtude e, portanto, nem sequer a coragem que elas visam é a coragem inteira, mas, sim, uma “coragem coxa” (634a), usando a imagem do Ateniense, a qual não se mantém firme contra as duas frentes do prazer e da dor.

Tal ordem de observações, todavia, não se exaure somente nessa crítica: algo de construtivo também persiste. Aqui, o Ateniense avança o que já antes começara a construir: um conceito de virtude assaz mais complexo do que seus interlocutores imaginam. A forma da virtude ganha aqui uma nova especificidade: ela concerne ao autocontrole, o ser superior ou inferior a si mesmo com referência ao prazer e a dor. Claro, aqui trata-se da coragem em primeiro plano, mas logo veremos que as considerações do Ateniense sobre a coragem seguem o plano estipulado antes: estabelecer um modelo e, então, lidar com as outras formas de virtude do mesmo modo. Adicionalmente, no que concerne ao tema desta dissertação, a referência mesma ao prazer e a dor é um dado central. Tal referência mostra que a virtude nas *Leis*, objetivo da legislação e, como se verá, da educação, é pensada em um sentido algo aquém da forma como o é na *República*, obra na qual sua aquisição é detalhada de forma mesmo a culminar na formação dos reis filósofos: diferentemente, aqui, nas *Leis*, o foco central será antes a educação “básica”, voltada ao grosso da população<sup>41</sup>. Ora, uma consequência disso é que os caminhos para inculcar a virtude nos cidadãos, como a música e o proêmio, serão regrados precipuamente pelo eminente papel do prazer e da dor na vida humana, *i.e.*, pelo eminente papel das sensações e emoções. Mas isto é antecipar demais o conteúdo do diálogo: retornemos a

---

<sup>41</sup> Importante ressaltar que a *Epinomis*, independentemente de sua autoria, se apresenta justamente como um apêndice ao quadro educacional das *Leis* no qual se trata de um conhecimento mais elevado – 973a-b e 991d-992e –, de modo a evidenciar que já contemporaneamente se percebia nas *Leis* a falta de uma educação superior filosófica – algo que o próprio diálogo, aliás, não nega, como, por exemplo, logo no final, tratando do Conselho Noturno, a partir de 965a-ss. Adicionalmente, Brisson e Pradeau (2012, p. 112-4) mostraram como o conteúdo programático da *Epinomis* se conforma com a educação filosófica descrita na *República*, VII, 521b-ss. Por fim, para a educação “inferior” das *Leis* em relação à *República*, cf. JAEGER, 2013, p. 1314-5.

ele, pois, avançando, teremos a oportunidade de ver tais aspectos sobre a virtude se desdobrando mais e mais no decurso da conversação.

Após a longa observação do Ateniense, Clíniás aceita de boa sombra que as coisas possam bem ser por aí, mas faz a ressalva de que “em relação a assuntos tão importantes, imediatamente confiar facilmente talvez seja antes coisa de jovens e insensatos” (635e). O Ateniense, então, sem maiores comentários, passa ao próximo tópico: o que difere as *politeíai* cretenses das demais no que diz respeito à prudência? Megilo cita, embora não considerando tarefa fácil, as refeições em comum e os exercícios de ginástica como costumes feitos para fomentar ambas as virtudes, *i.e.*, para a coragem e para a prudência. Pois bem, as mesmas instituições de antes e nada mais? O Ateniense percebe um problema: se, por um lado, essas instituições podem ter seus benefícios, elas comportam em seu bojo também malefícios, especialmente se utilizadas incorreta e desmedidamente: em uma analogia médica, “é possível, como nos corpos, não ser factível ordenar um certo hábito para um corpo no qual este mesmo hábito não poderia aparecer por vezes ferindo nossos corpos, por vezes também beneficiando” (636a-b). Assim, afirmando que tais costumes degradam os prazeres sexuais naturais e, entretantes, que o mito de Ganimedes tem origem cretense, o Ateniense arremata a crítica que ele vem tecendo desde que introduziu a temática do prazer e da dor:

Que se despeça o que diz respeito ao mito [*sc.* o de Ganimedes e Zeus], mas, investigando os homens em relação a leis, quase toda a investigação é com relação aos prazeres e dores nas *póleis* e nos costumes privados: pois estas duas fontes [*sc.* o prazer e a dor] são abertas pela natureza a fluir, das quais o que tira de onde, quando e quanto é preciso, é feliz, tanto *pólis* quanto igualmente indivíduo e todo vivente, mas o que tira ignorantemente e fora do tempo propício viveria de modo oposto àquele. (636d-e)

Vê-se aqui os pontos centrais que o arremate do Ateniense enfatiza: 1) o prazer e a dor são naturais, são fontes “abertas pela natureza a fluir”, o que implica que sua presença na vida humana é inevitável e que, por conseguinte, antes de abster-se de ambos, o que seria impossível, deve-se dominá-los<sup>42</sup>; 2) ser feliz está diretamente associado à

---

<sup>42</sup> Essa passagem é uma das mais claras quanto a indicar a posição das *Leis* ante o prazer: o diálogo defende uma forma de hedonismo psicológico, ao menos no tanto em que defende que o prazer é um objeto inelutável do desejo humano e que, embora não se confunda com o bem moral, ingressa em sua composição. Outras asserções flagrantes dessa posição no diálogo são numerosas, como há de se ver, mas principalmente no quinto livro é que se encontram alguns das formulações mais patentes, *e.g.*, “a natureza humana é, naturalmente, principalmente prazeres, dores e desejos [ἔστιν δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμίαι], a partir dos quais é necessário todo vivente mortal simplesmente estar como que suspenso e atado pelas maiores seriedades” (732e). Para discussões completas sobre o hedonismo presente nas *Leis*, cf. BRAVO, 2008, p. 435-70; STALLEY, 1983, p. 59-70. No demais, é interessante observar que, entre todos os diálogos que versam em maior ou menor medida sobre o prazer, as *Leis* são o que melhor se coaduna com as posições apresentadas no *Filebo*. Os dois diálogos se complementam ao apresentarem,

propícia retirada das águas dessas fontes, *i.e.*, à correta administração dos prazeres e dores, isso sendo válido para todos os seres viventes e mesmo para as *póleis*; e, por fim, 3) como corolário, dadas as observações já mencionadas, é natural que, legislando, quase todo o esforço seja em torno de fundamentar costumes e instituições em torno dos prazeres e das dores.

Todas essas observações parecem incomodar Megilo: tão lacônico no geral, ele passa agora a objetar largamente contra o Ateniense. Em suas palavras, de certo modo, até que estão corretas as afirmações feitas; embora certa afasia lhe tome, impossibilitando uma boa resposta, parece-lhe, contudo, que o legislador espartano agiu bem em ordenar a fuga aos prazeres, de fato, parece-lhe que em Esparta estão as melhores disposições em relação aos prazeres; afinal, proscreeu-se o ensejo onde os homens poderiam se entregar aos maiores prazeres e desmedidas:

E tu não verias, nem nos campos nem nas cidades das quantas são de cuidado dos espartanos, simpósios nem todas as coisas que, seguindo estes, agitam todos os prazeres, nem há aquele que dentre todos não aplicasse a maior punição imediatamente a alguém que festejasse com embriaguez, e nem o soltaria tendo as Dionísias como motivo. (637a-b)

Como se vê, Megilo ainda pensa *more bellico*, *i.e.*, transparece em sua réplica que ele não só ainda não entendeu o valor de uma virtude bifronte, posta em relação com o prazer e com a dor, mas, mais que isso, observando todo esse momento do diálogo, observa-se que também não entendeu que essa mentalidade beligerante não leva em conta o conjunto das virtudes cardeais e a posição baixa que a coragem tem aí, de modo que ele continua achando que a unilateralidade da legislação de sua pátria, que somente dispõe leis para guerra, é a melhor de todas.

O quadro todo, entretanto, não é de todo ruim para o Ateniense, pois a contestação de Megilo abre-lhe novos caminhos: Megilo refere-se ao simpósio como uma porta aberta para a desmedida e o desregramento do prazer. De fato, ao lado do hábito abstêmio e comedido de suas celebrações conterrâneas a Dioniso, ele chega mesmo a citar Atenas e Tarento como exemplos em que toda a comunidade se embriaga (637b). Isso é mais que o suficiente para o Ateniense: e se, tentando mostrar os benefícios de uma virtude que envolva dominar os prazeres, fosse mostrado para estes dois abstêmios e aguerridos anciões que um simpósio pode se mostrar um costume salutar para incutir a virtude e,

---

aparentemente, este mesmo tipo de hedonismo psicológico: compare-se, por exemplo, as passagens comentadas das *Leis* com *Filebo*, 21d-e ou 60e.

*ipso facto*, uma matéria nada irrisória de ser estudada por eles ou por qualquer um desempenhando o papel de legislador? É aqui que as *Leis* iniciam uma curiosa apologia aos simpósios.

O Ateniense, então, defende sua pátria e as outras que ingerem álcool afirmando que tais hábitos são louváveis, “onde estão presentes algumas resistências [τινὲς ἔννεισιν καρτερήσεις]” (637b). É assim que, em seguida, censurando o comportamento de Megilo ao simplesmente responder com uma crítica a instituições alheias, o Ateniense lembra que o que importa a eles é “com relação ao vício e virtude dos próprios legisladores” e propõe, então, tratar do simpósio e da embriaguez: “pois, então, falemos ainda mais em relação à embriaguez toda: pois não pequeno é o costume nem julgá-la é para um vil legislador. Mas eu não falo do vinho quanto ao beber ou não simplesmente, mas, sim, quanto à própria embriaguez” (637d). A questão do Ateniense é se é melhor embriagar-se como tantos povos fazem ou abster-se e manter abstinência como os lacedemônios.

Megilo responde a isso ainda no mesmo espírito de há pouco: “mas, ó caríssimo, nós perseguimos todos estes [povos] quando tomamos as armas às mãos” (638a). Como que retomando os argumentos iniciais contra a visão beligerante dórica, mas agora de modo mais claro, ele lembra a Megilo que vitórias militares não são um sinal claro “em relação aos belos costumes ou não” (638a), afinal, *póleis* maiores, independentemente do quão virtuosas sejam, no mais das vezes subjagam as menores. É assim que ele propõe tratarem dos costumes por eles mesmos, pondo de lado a vitória e a derrota e não procedendo pela censura ou louvor imediatos. Inicia-se, então, uma rápida explicação sobre o “correto método” (638e) para tratar da embriaguez. Assim, em uma rápida série de comparações, o condutor do diálogo argumenta que: 1) “qualquer tipo de associação” (639c) pressupõe um líder; 2) o simpósio, sendo uma associação, não foge à regra; 3) embora seja esse o caso, em nenhum lugar se encontra um simpósio devidamente regrado, de modo que “se, talvez, partes [de um simpósio] vinham a ser corretas, a maioria toda [dele], por assim dizer, era inteiramente errada” (639e). Tudo isso, no demais, pode ser afirmado por ele porque muito viajou e, destarte, conheceu das formas como o simpósio é praticado por todo lugar – algo deveras diverso do que ocorre com seus interlocutores, os quais, como ele mesmo diz, facilmente responderiam que não há um lugar onde o simpósio tenha surgido de forma correta, “pois, para vós, isto não é algo usual nem legal” (639d). O Ateniense quer com todas essas observações explicitar o equívoco de Clínia e Megilo quanto aos simpósios: eles devem tratar do simpósio por ele mesmo, enquanto

corretamente executado, se o objetivo é estimar seu correto valor, e, para tanto, os preconceitos pátrios de seus companheiros de caminhada devem ser postos de lado – algo que ele, alguém que muito viajou e conheceu, há muito já o fizera.

Dito tudo isso, o Ateniense decide explorar mais a fundo essa figura que deve presidir o simpósio, a clássica figura helênica do simposiarca. Contudo, seu foco não será sobre o escopo de atuação do condutor do simpósio, *i.e.*, como presidir o consumo do vinho; sua argumentação se aterá, antes, às virtudes próprias dessa figura, se é para o simpósio ser executado de forma correta: ele deve ser imperturbável pelos prazeres próprios do simpósio, como um general não pode ser perturbado pelos medos da guerra, e “também é preciso, como parece, que ele seja sagaz em relação à reunião, pois ele vem a ser guardião da amizade que está presente para eles [*sc.* os simposiastas] e cuidador para que ela seja ainda maior por causa da reunião” (640c-d). Sintetizando, o Ateniense descreve que ele deve ser “sóbrio e sábio” (640d).

Com essa descrição do simposiarca, que aqui é apresentada como marcas necessárias para a boa execução do simpósio – ainda que, por ora, não seja de todo claro o porquê de se frisar tais virtudes –, o Ateniense reafirma a importância de avaliar o simpósio ou qualquer instituição “referindo-se à própria coisa” (640d-e), *i.e.*, em sua correta forma, fazendo com que Clíneas o questione: tudo que foi dito pode bem ser verdade, mas, dito isto, “qual bem, caso este costume em torno do beber venha a ser correto, far-nos-ia” (641a)? O ponto de Clíneas é que outras associações de pessoas de fato apresentam benefícios se comandadas por alguém com as virtudes adequadas, logo seria de se questionar o mesmo: “que grande coisa, sendo conduzido corretamente o simpósio, viria a ser para os particulares ou para *pólis*” (641b)? A resposta do Ateniense é marcante não só por trazer a proscênio pela primeira vez no diálogo a palavra *παιδεία*, “educação”, a qual, como se verá, já estava implícita na argumentação do Ateniense, mas por também expressar uma síntese de alguns dos argumentos apresentados até então:

Mas o quê? Sendo uma criança ou um coro conduzido corretamente, que grande coisa diríamos vir a ser para a *pólis*? Ou, isto assim perguntando, diríamos que uma curta utilidade viria a ser para a *pólis*? Mas, se perguntas no geral em que grande coisa a educação dos que são educados [*εἰ δ' ὅλως ἐρωτᾷς παιδείαν τῶν παιδευθέντων τί μέγα τὴν πόλιν ὀνήησιν*] beneficia a *pólis*, não é difícil dizer que, bem educados, viriam a ser bons homens e, vindo a ser tais, bem fariam as demais coisas e mais ainda venceriam combatendo os inimigos. A educação, de fato, porta a vitória, mas a vitória, por vezes, porta a falta de educação [*παιδεία μὲν οὖν φέρει καὶ νίκην, νίκη δ' ἐνίοτε ἀπαιδευσίαν*]: pois muitos, vindo a ser mais desmedidos pela vitória de batalhas, encheram-se de milhares de outros males por causa da

desmedida; e a educação nunca foi cadmeia, mas muitas vitórias foram tais para os homens e serão<sup>43</sup>. (641b-c)

Vê-se que aqui o Ateniense, introduzindo a terminologia da educação, enfatiza ainda mais uma vez, *mutatis mutandis*, a limitação inerente à visão bélica defendida por seus interlocutores: enquanto a educação se mostra tão proveitosa, tal qual antes se mostrou a hierarquia toda da virtude, a simples vitória militar por si pode ser degradante a longo prazo, como antes já fora dito sobre a ênfase exclusiva em uma parte da virtude, a saber, a coragem, ao invés da virtude toda.

Ora, tudo isso, dito assim, em referência ao simpósio, não deixa de ser intrigante: como Clínius mesmo diz, o Ateniense parece dizer que o simpósio visa “a uma grande parte da educação, se vem a ser de maneira correta” (641d). Ora, mesmo que não da mesma forma que para o sóbrio Clínius, para nós, leitores tão tardios, a afirmação do Ateniense também é curiosa: de fato, o simpósio tinha seu papel educativo na cultura helênica<sup>44</sup>; contudo, esse papel educativo estava certamente muito aquém do que o Ateniense parece conceber aqui. Afinal, falando sobre os benefícios do simpósio, ele parece chegar a vincular a ideia de que a educação que aí se adquire torna os cidadãos bons homens em geral – até mesmo enquanto combatentes! Para afirmar tanto, é bem certo que o Ateniense deve ter alguma teoria educacional que o justifique. É assim que, instado a provar a veracidade de seu juízo, a saber, de que a embriaguez e o simpósio são educativos, o Ateniense afirma que é necessária uma longa digressão sobre o assunto da educação, e isso não porque, como ele diz, ele tenha o conhecido costume verborrágico de seus conterrâneos áticos:

Mas a ordenação disto [*sc.* a embriaguez] segundo a natureza não seria possível sem tomar à parte clara e suficientemente nos discursos a exatidão da música [τὸ δὲ ἢ κατὰ φύσιν αὐτοῦ διόρθωσις οὐκ ἂν δύναιτο ἄνευ μουσικῆς ὀρθότητός ποτε σαφὲς οὐδὲ ἰκανὸν ἐν τοῖς λόγοις ἀπολαβεῖν]; e a música, por sua vez, não seria possível sem [tomar à parte] a educação toda: mas estas coisas são de discursos muito longos. (642a)

<sup>43</sup> Referência à expressão “vitória cadmeia” (Καδμεία νίκη), equivalente grega da latina “vitória pirrica”: cf., por exemplo, Heródoto, I, 166. Existem duas opções debatidas para a origem da expressão. A primeira seria o mito da fundação de Tebas por Cadmo no qual, tendo matado o dragão que residia na beócia, o herói plantou seus dentes, dos quais homens armados surgiram e lutaram entre si, sendo os sobreviventes os primeiros habitantes e patriarcas das famílias tradicionais tebanas. A segunda, em nosso ver, mais provável, seria a batalha entre os filhos de Édipo, Polinices e Etéocles, pelo poder de Tebas, na qual Etéocles, irmão mais velho e rei, repele a invasão de outras *póleis* helênicas comandadas por seu irmão mais novo, Polinice: Tebas vence os invasores ao fim, mas com Etéocles e Polinice matando um ao outro.

<sup>44</sup> Para o elemento educativo que o simpósio tinha, em especial, para os mais jovens, cf. BREMMER, 1990, p. 136-8.

Uma afirmação que se confirma: doravante, o restante do primeiro livro das *Leis* e a integralidade do segundo versarão sobre essa associação de educação, música e embriaguez. A começar de imediato pelo desenvolvimento de uma definição de educação.

### 1.3. O que é a educação e qual força ela tem?

Após uma troca cordial de palavras entre os interlocutores, o Atenense delimita o novo foco do diálogo, a saber, “o que é educação e qual força ela tem: pois dizemos ser através desta que há de avançar o discurso empreendido por nós agora, até que venha a se aproximar do deus” (643a), *i.e.*, até que venha a se aproximar de Dioniso e sua dádiva, o vinho.

O Atenense inicia sua definição sobre educação com a seguinte máxima: “é necessário que aquele que há de vir a ser um bom homem em qualquer coisa que seja lide com esta mesma coisa logo desde a infância, brincando e agindo seriamente em cada uma das atividades que concernem à coisa” (643b)<sup>45</sup>. Assim, o que deve ser bom construtor, por exemplo, deve brincar de construir coisas adequadas para crianças construírem e brincar com “pequenas ferramentas, imitações das reais” (643c), mas também, ainda brincando, deve “aprender gradativamente dos saberes tudo quanto é necessário aprender” (643c): em suma, é preciso “esforçar-se através de brincadeiras para voltar os prazeres e desejos das crianças para lá onde, chegando eles, é preciso possuírem o *télos* [οἱ ἀφικομένους αὐτοὺς δεῖ τέλος ἔχειν]” (643c)<sup>46</sup>. Estabelecendo tudo isso, o Atenense aventa uma espécie de primeira definição de educação:

Dizemos, portanto, que o principal da educação é a correta nutrição [κεφάλαιον δὴ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν]<sup>47</sup>, a qual conduzirá a alma do que brinca

<sup>45</sup> Máynez (1985, p. 14) vê neste ponto de partida uma conexão com a tese da *República* de que cada um deve realizar somente o trabalho para o qual é mais bem dotado.

<sup>46</sup> O sentido de *τέλος* aqui é um tanto complexo e de difícil entendimento. Somente uma pesquisa pelo primeiro livro indica a complexidade do termo: em 632c, o termo parece indicar conclusão ou final; em 635c e 646c, na expressão *διὰ τέλους*, fazendo referência a uma completude, ele parece indicar lapso de tempo, de modo a referir seu sentido de avanço de idade e, daí, maturidade. Isso só para o substantivo: o uso de seus cognatos é ainda mais abrangente. Contudo, mesmo com essa complexidade toda, como Rankin (1958, p. 62) observa, “whatever shade of meaning is supposed for *τέλος* here, it seems without doubt to be something beyond which they are not intended to go”, adicionando, ao debater as opções de alguns tradutores, que “as the subsequent use of *τέλειον* (d3) might suggest, ‘accomplishment’ or ‘degree of skill’, could be the aspect of *τέλος* which is emphasised [*sic*]”.

<sup>47</sup> Traduz-se aqui o termo *τροφή* de forma bastante literal por “nutrição”, ainda que se deva entender que aqui se trate, obviamente, de um uso metafórico do termo: como “criação” em português ou “Bildung” em alemão, *τροφή* e cognatos são usados em grego quase como sinônimos de *παιδεία*, “educação”, e seus derivados. Optou-se por manter o termo e cognatos em sua versão literal em todas as ocorrências para que



principalmente para o amor disto que será necessário, vindo ele a ser homem, para ser perfeito na virtude de sua ocupação [ὁ δεήσει γενόμενον ἄνδρ' αὐτὸν τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς]. (643c-d)

Com essa primeira conclusão, o diálogo nos apresenta uma característica fundamental de sua concepção de educação: toda nutrição deve, a fim de alcançar uma máxima performance, utilizar-se de todos os meios possíveis para voltar o indivíduo à perfeição naquela matéria em que a dada nutrição se ocupa; de modo que o que primeiramente se enfatiza sobre a educação é sua abrangência quanto ao aspecto formal; pois, longe de ser um processo que se restringe a uma parte da vida do educando ou que simplesmente preconize uma mera transmissão de certos saberes, a educação, enquanto correta nutrição, deve conduzir o indivíduo por todos os meios possíveis e em todas as facetas de sua vida para a virtude. A ser preciso, a educação deve ser iniciada desde a gestação, como o diálogo preconizará mais tarde<sup>48</sup>. A fim de expressar esta extensão da educação pela vida inteira do educando e a abrangência das formas que ela deve possuir, usar-se-á aqui dois termos: a educação deve ser “omnilateral” e “omnímoda”, isto porquanto, respectivamente, deve abranger todas as facetas da vida do educando e empregar todos os meios para tanto.

Esta é a ideia que subjaz à expressão “brincando e agindo seriamente [παίζοντά τε καὶ σπουδάζοντα]” (643b) e à ênfase depositada na brincadeira: o realizar desde a infância as tarefas próprias daquilo em que se quer tornar bom, o usar brinquedos – as “pequenas ferramentas” (643c) referidas acima – e até mesmo o “aprender gradativamente dos saberes tudo quanto é necessário aprender” (643c), tudo isso deve ser feito “brincando” porque somente “sendo sério” não se alcançaria o desiderato, a saber, tornar máxime perfeito o indivíduo “na virtude de sua ocupação” (643d). A ideia central é que brincadeira e seriedade formem um princípio antitético que sintetize esta abrangência que a educação deve empregar. E, neste contexto, tal ênfase dada à brincadeira tem de ser corretamente entendida: Platão, ao apresentar a ideia de que a educação deve ser omnímoda, quer inovar precisamente aí onde a tendência é ver algo inócua, *i.e.*, nas brincadeiras e na diversão, mostrando que, ao contrário do que possa parecer, brincadeiras também são matéria de grande gravidade quando o assunto é educar

---

a idiosincrasia do grego fosse preservada – tanto mais porque o termo será aqui na sequência distinguido de παιδεία, de modo que usar traduções aproximadas para as duas palavras poderia turvar a clareza do texto.  
<sup>48</sup> Não se trata de hipérbole: o começo do projeto educacional da *pólis* que as *Leis* constroem a partir do fim do terceiro livro se inicia com indicações sobre como a mãe deve se portar, enquanto estiver grávida, para o benefício da educação da criança: cf. 788e-ss e, mais a frente, 79d-e.

e legislar<sup>49</sup>. Ademais, Platão, ao enfatizar o papel do divertimento na educação, explora com sagacidade a associação semântica dos termos παιδεία e παιδιά, “educação” e “brincadeira”, ambos radicados em παῖς, “criança”. Ora, a infância é justamente o momento mais importante para educação – como já se evidencia aqui e como se enfatizará mais e mais doravante –, de modo que a utilização de παιδιά apresenta um feliz acaso linguístico para o Atenense se utilizar ao falar de παιδεία. Com uma pedagogia do lúdico, Platão traz a uma alta abstração teórica o fato concreto da tendência da cultura grega ao jogo e à brincadeira<sup>50</sup>.

Desta ênfase no divertimento e na brincadeira, ainda sobre esta primeira conclusão, é oportuno observar que, em primeiro plano, a importância da abrangência da educação é trazida à baila com o fim claro de mostrar que, se até mesmo brincadeiras podem ser educativas, o simpósio, que é também um tipo de brincadeira/divertimento, também o possa ser. Contudo, aprofundando essa mesma ordem de raciocínio, a situação do simpósio apresenta um parentesco com a forma de educação que a música e o proêmio empregam: aquele é um *medium* utilizado pela educação para incutir virtude, assim como estes. Assim, vê-se que já o começo da digressão sobre a educação explicita uma grande importância da discussão sobre o simpósio para a música e o proêmio<sup>51</sup>.

Avançando, então, com o diálogo, o Atenense insta que não deixem a educação “indefinida” (643d), pois, de fato, há certa inconstância na forma como usualmente nos referimos a ela: “dizemos que um de nós é educado [πεπαιδευμένον], mas que outro é

<sup>49</sup> Para outros aspectos do uso de παιδιά e σπουδή e seus cognatos nas *Leis*, cf. BURY, 1937, p. 311-2. Além disso, no próprio diálogo, cf. as observações feitas em 798b-c e 803d-e, as quais também empregam os termos juntos e trazem mais nuances a seu contraste.

<sup>50</sup> Notáveis são não só, claro, a existência de jogos pan-helênicos tão antigos quanto populares ou até a presença bem espalhada de jogos e festejos lúdicos em funerais ou outros marcos sociais relevantes, mas também, em especial, o singular fato linguístico de que só o grego desenvolveu uma classe especializada de advérbios lúdicos, aqueles terminados em -ιῶδα, cuja existência, ainda que má atestada, é única. Sobre os advérbios em -ιῶδα, cf. Dedè, 2018, que, além de uma exposição sóbria, apresenta uma possível origem da desinência; para um ligeiro apontamento sobre a distinção semântica de jogo e brincadeira, linguística e culturalmente, na Grécia Antiga, cf. Huizinga, 2022, p. 37-9

<sup>51</sup> Sobre essa passagem inicial sobre a educação, 643b-d, cf. RANKIN, 1958, onde diferentes leituras da passagem são debatidas. A leitura que é defendida aqui diverge da que é defendida pelo próprio Rankin: ele concebe que toda referência aos brinquedos e à diversão não tem de ser tomada como muito significativa porque, para ele, toda a passagem “resumes the view expressed earlier in the book, that a person who attains an excellence is an asset to his community, whether his excellence is of direct use to the community or not” (p. 63); e, ao fim, “in short, the passage is illustrative rather than legislative” (p. 64). Em nosso ver, tal tipo de leitura até, de certo modo, parece adequada: os exemplos inicialmente dados pelo Atenense realmente são ilustrativos; contudo, esta leitura dá, de resto, tão pouco valor a essa passagem por ignorar que o contexto no qual a discussão sobre educação é explicitamente levantada é o da defesa do simpósio como uma instituição educativa, de modo que, como foi argumentado, toda a ênfase dada à brincadeira nesse trecho deve ser entendida como um argumento em favor do simpósio e, por extensão, em favor dos omnímodos meios que a educação deve empregar a fim de transmitir a virtude.

sem educação [ἀπαιδευτον], às vezes, mesmo um dos homens muito bem educados [μάλα πεπαιδευμένων σφόδρα ἀνθρώπων] na venda de varejo, posse de naus e outras tais artes” (643d-e)<sup>52</sup>. O estrangeiro quer enfatizar essa estranha situação: a educação parece, ao menos no modo comum de falar, ser algo cambiante entre uma nutrição profissional, que diz respeito a um fazer específico, e uma outra, que dificilmente se confunde com a primeira, jazendo à parte dela. E, de fato, é assim mesmo que ele expõe:

Pois o discurso de agora não seria, como parece, o de ser a educação estas ideias dos que julgamos assim [οὐ γὰρ ταῦτα ἡγουμένων, ὡς ἔοικ', εἶναι παιδείαν ὁ νῦν λόγος ἄν εἴη]<sup>53</sup>, mas, antes, [ser] a educação em relação à virtude desde a infância [τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδείαν], fazendo [o educando] desejoso e amante de vir a ser um cidadão perfeito [πολίτην... τέλειον], sabendo governar e ser governado com justiça<sup>54</sup>. Definindo esta nutrição, este discurso, como me parece, desejaria agora nomear somente ela como educação; mas a [nutrição] que se estende às riquezas ou a alguma força, ou também a alguma sabedoria sem intelecto e justiça, [este discurso pretenderia que] ela é servil, sem liberdade e absolutamente indigna de ser chamada de educação. (643e-644a)

Precisando a educação, o Ateniense fornece agora um novo aspecto sobre ela. Se ele enfatizou primeiro seu aspecto formal, agora esclarece seu conteúdo: a educação se distingue de outras formas de nutrição por se preocupar com a transmissão da virtude que faz cidadãos perfeitos – e também indivíduos perfeitos em geral, como o Ateniense parece sugerir (644a-b). Ora, ainda que não nos seja apresentada uma definição mais precisa do objeto da educação por ora, *i.e.*, da virtude – algo que somente se apresentará no segundo livro –, o que é mister observar aqui é como a clássica imbricação de política e educação, tão comum no pensamento de Platão, acaba por ganhar clara formulação: tanto as leis da *pólis* quanto a educação dos indivíduos devem se voltar ao mesmo fim, à virtude cívica. Com isso, o Ateniense como que implica que toda a conversa deles até então, mesmo quando falavam sobre o que é preciso que o legislador vise ao fazer seu trabalho, não foi senão em torno da educação. Daí que não seja uma hipérbole a afirmação de que, nas *Leis*, “o Estado é uma escola de moralidade” (MELLING, 1987, p. 166).

Após apresentar tanto a forma quanto o conteúdo da educação, o Ateniense relembra da distinção feita antes sobre ser superior ou inferior a si mesmo e propõe, às

<sup>52</sup> O texto aqui é problemático: no original, λέγομεν ὡς τὸν μὲν πεπαιδευμένον ἡμῶν ὄντα τινά, τὸν δὲ ἀπαιδευτον ἐνίστε εἰς τε καπηλείας καὶ ναυκληρίας καὶ ἄλλων τοιούτων μάλα πεπαιδευμένων σφόδρα ἀνθρώπων. Sigo um entendimento que é semelhante, *mutatis mutandis*, ao de todos os tradutores.

<sup>53</sup> Esse trecho é bastante elíptico, ainda que seu sentido seja claro. Optou-se por uma tradução que mantivesse, em especial, o tom elíptico de ταῦτα ἡγουμένων, “estas ideias dos que julgamos assim”, sendo as ideias, no caso, as de que as nutrições para profissões específicas são educação também.

<sup>54</sup> Ramis (1989) analisa como esta definição de educação é o resultado de um imbricamento de definições que o Ateniense fornece, a começar por 643b, e a expressão filosófica da necessária formulação de um ideal antropologia em qualquer teorização educacional.

luzes das considerações recém feitas sobre a educação, retomar “ainda mais claramente” o assunto, mas, agora, “através de uma imagem” (644b-c). Ora, essa imagem é uma das mais célebres passagens das *Leis*: o mito das marionetes. Em verdade, tal mito faz mais do que retomar mais claramente a ideia de superioridade e inferioridade a si mesmo: com ele, as *Leis* nos mostram que as Graças não deixaram de habitar a alma de Platão mesmo já idoso, dado que, com a imagem bastante expressiva de um titereiro e seus títeres, o Ateniense consegue aqui não só sintetizar tudo que veio tentando explicar sobre educação como ainda lançar luzes a novos aspectos do assunto.

Para apresentar esta imagem, porém, o Ateniense começa por acordar com seus interlocutores sobre alguns pontos: 1) cada um de nós é uma unidade; 2) esta unidade contém “dois conselheiros antagônicos e insensatos, os quais nomeamos prazer e dor” (644c); 3) há, “além dessas, as opiniões sobre as coisas vindouras, para as quais há o nome comum de expectativa [ἐλπίς], mas, em particular, medo [φόβος] é a expectativa ante a dor, enquanto que confiança [θάραρος] a expectativa ante o contrário” (644c-d); e, por fim, 4) “sobre todos estes, há o cálculo<sup>55</sup> em relação ao que é melhor ou pior entre eles, o qual, vindo a ser decreto comum da *pólis*, é chamado de lei [ὅς γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται]” (644d)<sup>56</sup>. Embora essa passagem tenha um valor

<sup>55</sup> “Cálculo” traduz aqui λογισμός. Esse termo, que tem a mesma raiz de λόγος, significa, primariamente, a exata orção adotada aqui; contudo, também pode significar, dada sua origem, mais genericamente um “raciocínio” ou “reflexão”. Escolhemos a orção mais literal nesse caso pelo fato de parecer uma escolha bem deliberada, pois, exceto as 3 vezes em que aparece aqui na passagem do mito das marionetes, em todas as outras ocorrências nas *Leis*, somente 9, o termo só é usado normalmente como “cálculo” ou genericamente como “raciocínio” – sem nenhum traço de querer evocar a significação que a palavra contém em sua raiz, como aqui parece ser o caso. É lícito também referir a discussão iniciada em 351b no *Protágoras*: ainda que aí os termos λογισμός/λόγος não figurem, uma discussão particularmente similar é levada a cabo por Sócrates, na qual, ele defende que “a arte métrica [ἡ μετρητικὴ τέχνη]”, *i.e.*, a ciência da medida dos prazeres e dores é que jaz no âmago da virtude em geral. Por fim, para tentativas de associar do uso do termo aqui com esta e outras pontuais ocorrências no *corpus platonicum*, cf. BRISSON e PRADEAU, 2006, nota *in loco*; STALLEY, 1983, p. 61.

<sup>56</sup> Essa é a primeira definição de lei no diálogo, a qual só é acompanhada por outra em 714a, “[...] nomeando lei a distribuição do intelecto [τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπωνομάζοντας νόμον]”, a qual brinca com a etimologia de νόμος ao vinculá-la com um cognato. A *República*, em 604a-d, sem maiores repercussões associa νόμος com λόγος, o que nos remete ao jogo λογισμός/λόγος como νόμος nesta passagem. Alhures, mais especificamente em *Filebo*, 26b-c, νόμος é mencionado em associação com πέρασ e τάξις, “limite” e “ordem”. A tradução aqui de δόγμα por “decreto” se deve ao fato de o termo possuir, à época de Platão, uma acepção eminentemente política, mas deve-se ter em mente seu sentido etimológico: δόγμα é “aquilo que parece”, daí ser uma opinião ou mesmo um decreto, *i.e.*, algo que pareceu correto ser estabelecido por um *pólis* – o verbo δοκεῖν, cognato de δόγμα, é justamente usado em Atenas na introdução de leis ou decretos: ἔδοξε τῇ βουλῇ, por exemplo, significa literalmente que “pareceu ao conselho”, mas significa “o conselho decidiu”. Aventando uma possível origem da teoria legal platônica, Bury (1937, p. 319) associa essa primeira definição de lei como Heráclito via fragmento DK B114, apresentando outros paralelos entre a seção do mito das marionetes com outros fragmentos de efésio a fim de estabelecer uma possível influência. Ainda que a proposta seja tentadora, ainda mais porque Heráclito parece ter alguma sofisticação em sua forma de pensar o que é lei, é difícil avaliar sua pertinência pela baixa atestação que encontramos nos fragmentos do efésio de menções a νόμος: somente os fragmentos DK B33, 44 e 114 usam o termo.

excepcional por definir pela primeira vez o que seria lei, é indubitável que ela é muito confusa: o que todos esses pontos, que quase parecem trazidos ao acaso, têm em comum? Qual a pertinência deles para a retomada mais clara dos assuntos anteriores? Clínicas e Megilo parecem sugerir isso mesmo ao dizer que acompanham com dificuldade os argumentos do Ateniense. Este, contudo, simplesmente passa à explicação do mito das marionetes:

Em relação a estas coisas, consideremos assim. Julguemos cada um de nós, viventes, como uma marionete dos deuses, constituído seja como um brinquedo deles, seja como se por alguma seriedade: pois, de fato, isto não sabemos. Mas isso entendemos: que estes afetos que estão presentes em nós<sup>57</sup>, como tendões ou cordas, puxam-nos e arrastam uns contra os outros, sendo contrários, para ações contrárias, no que, de fato, jazem distinguidos a virtude e o vício. Pois a razão diz [φησιν ὁ λόγος] ser necessário a cada um, seguindo sempre a uma das trações e de modo algum abandonando-a, resistir às outras cordas; e [a razão diz] ser esta a condução áurea e sacra do cálculo, chamada de lei comum da *pólis* [ταύτην δ' εἶναι τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσοῦν καὶ ἱεράν, τῆς πόλεως κοινὸν νόμον ἐπικαλουμένην], mas as outras duras e férreas; uma é suave, pois é áurea, as outras são semelhantes a formas de todos os tipos. É necessário, portanto, auxiliar a mais bela condução, a da lei: pois, porque o cálculo é belo, mas gentil e não violento, a condução dele necessita de ajudantes, de modo a vencer em nós a raça áurea as outras raças. E, desta forma, o mito de virtude em relação às marionetes, que são como se fossem nós, ficaria salvo; e o que significa “o ser superior ou inferior a si mesmo” viria a ser, de certa forma, mais claro e que, quanto à *pólis* e ao indivíduo, é preciso que este, tomando o discurso verdadeiro em si mesmo sobre estas trações, viva seguindo a isto, e [é preciso que] aquela, a *pólis*, recebendo o discurso da parte de algum deus ou deste que conhece estas coisas, estabelecendo lei, conviva consigo mesma e com as outras *póleis*. (644d-645b)

É fácil de ver por que está passagem é tão célebre: como um bom mito platônico, a quantidade de assuntos aqui sintetizados é impressionante. Contudo, no que concerne à presente pesquisa, podemos nos ater em interpretar somente alguns tópicos específicos. Em primeiro lugar, pode-se observar que o mito das marionetes alcança o desiderato de retomar “através de uma imagem” (644b-c) o conteúdo precedente. De fato, não só este é retomado com uma representação icástica como ainda, fazendo tal, atam-se os diversos assuntos antes tratados à parte em uma síntese original. Assim, o aspecto formal da educação, o fato dela ser omnilateral e omnímota, pode ser associada à necessidade de

---

Por fim, cabe mencionar que ambas as definições de lei parecem encontrar eco no *Minos*: oscila-se em nomear a lei com os cognatos δόγμα e δόξα, respectivamente, “decreto” e “opinião” (cf. 314b-315a); e joga-se largamente durante todo o diálogo com os sentidos que o radical νει- possui em seus derivados, especialmente os termos διανομή, νέμειν, νομίζειν e νόμος; cf., para uma apresentação sumária da genealogia desse radical e de seu uso no *Minos*, RIEGER, 2022. Todavia, o esforço por definir lei que esse opúsculo apresenta não conduz senão a uma conclusão quase aporética, de modo que a complementariedade que o *Minos* e as *Leis* apresentam parece ir mais no sentido de que aquele traz a lume observações quase avulsas sobre as definições destas. Para algumas interpretações gerais do *Minos*, cf. CAIRNS, 1970; CHROUST, 1947; DAVIS, 2016; LEWIS, 2006; STRAUSS, 1968.

<sup>57</sup> Entenda-se que “estes afetos que estão presentes em nós” se refere à lista feita logo acima: o prazer, a dor, o medo e a confiança.

que “a condução áurea e sacra do cálculo” tenha ajudantes, enquanto que seu objetivo, a aquisição por parte do educando da virtude, aqui é representado como “a condução áurea e sacra do cálculo, chamada de lei comum da *pólis*” (645a). Essas duas facetas, antes tratadas sequencialmente, mas sem uma explicação mais clara sobre sua relação, aqui é expressa muito plasticamente: o fio áureo do cálculo – este que é o cálculo dentro de nós e que, expresso soberanamente pela *pólis*, é lei – é frágil e não pode nos puxar facilmente sem perigo de se romper, de modo que ele necessita tanto quanto possível que os demais fios puxem a marionete para a mesma direção que ele. Esse confluir da tração exercidas pelas cordas sobre a marionete para a mesma direção que o fio de ouro nada mais é do que a educação que opera por todos os meios para fazer florescer na alma do educando a flor da virtude, ao passo que a fragilidade da corda áurea não é senão uma bela imagem para a ideia de que a virtude não é algo fácil de se adquirir porque a razão, vinculada a ela, não tem, sozinha, grande impacto sobre nós: algo que parece coerente com as observações que o Ateniense vem fazendo sobre a centralidade do prazer e da dor na vida humana. Igualmente, a superioridade ou inferioridade a si mesmo, antes desenvolvida com referência ao prazer e a dor, agora ganha contornos ainda mais nítidos: trata-se não só de vencer prazer e dor, mas, antes, fazer isto em concordância com a tração exercida pelo cálculo.

Contudo, algo mais fundamental está presente em toda a seção do mito das marionetes: a vinculação entre lei e cálculo interior. Sendo esta uma vinculação central à usual associação de Platão com a tradição do *ius naturae*, ela é preñe de observações pertinentes<sup>58</sup>. Como se sabe, com os sofistas é que a discussão sobre a lei natural ganhou contornos no período clássico, especificamente através da distinção φύσις/νόμος, natureza/lei. A distinção polêmica se valia especialmente da dubiedade etimológica que νόμος possui – por um lado, lei; por outro, costume/hábito –, de modo que a discussão consistia no contraste entre “leis” naturais e “leis” convencionais. Um texto assaz ilustrativo desse debate é o famoso fragmento DK 87 B44 de Antifonte. Antifonte polemiza aí as implicações de uma definição convencional de justiça, a saber, a definição de que “justiça, portanto, é não transgredir as prescrições legalmente estabelecidas pela

---

<sup>58</sup> Sobre Platão e jusnaturalismo, cf., *inter alia*, MORROW, 1993, p. 563-9; STALLEY, 1983, p. 33-4.

*pólis* [τὰ τῆς πόλεως νόμιμα] na qual se é cidadão”<sup>59</sup>. Ora, se isso for justiça, nosso sofista nos diz:

Um homem, então, usaria a justiça de forma sobremaneira conveniente para si mesmo se, junto de testemunhas, tratasse as leis como grandes, mas, estando apartado de testemunhas, [tratasse como grandes] as prescrições da natureza [τὰ τῆς φύσεως]: pois as prescrições das leis são impostas, mas as da natureza são necessárias; também, as das leis são acordadas não sendo naturais, mas as da natureza são naturais não sendo acordadas [τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπίθετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα καὶ τὰ μὲν τῶν νόμων ὁμολογηθέντα οὐ φύντα ἐστίν, τὰ δὲ τῆς φύσεως φύντα οὐχ ὁμολογηθέντα]. Transgredindo, pois, as prescrições legalmente estabelecidas, se vem a escapar os que as acordaram, livra-se da vergonha e da punição: não escapando, não se livra. Mas, se força contra o que é possível alguma das coisas conaturais à natureza, mesmo se vem a escapar de todos os homens, nada menor é o mal – e se todos o descobrem, nada maior: pois não é prejudicado pela opinião, mas pela verdade. (col. 1, 12-col. 2, 23)

Antifonte, neste excerto, tenta extrair da definição de justiça como convenção social o contraste entre lei convencional e mandamento natural: a sequência bastante fragmentada do texto se deterá justamente em explicar a intrincada relação entre lei convencional e natureza necessária. Para nós, contudo, é suficiente esta reflexão preambular que o sofista nos proporciona: lei e justiça, conceitos mutuamente implicados já pela própria definição de justiça, são conceitos culturalmente relativos, totalmente contingentes em face aos fatos concretos e necessários da natureza e a espécie de prescrição que eles nos acenam. Antifonte até fornece um exemplo bem ilustrativo em meio a uma dúzia de outros: a vida nos é algo proveitoso que, seguindo a natureza, tendemos a preservar a todo custo; mas as leis de uma dada *pólis* podem coagir um particular à pena de morte. Eis a diferença entre natureza e convenção, e, em uma tal conjuntura, é fácil entender a apologia dos injustos, pois eles agem muito bem quando não são pegos em toda sua injustiça, posto que, ao procederem assim, nada pecam contra sua própria natureza, ao contrário, somente pecam contra um “contrato” que lhes é imposto pelo convívio social, mas do qual nada usufruíam agindo de outro modo.

Poder-se-ia afirmar, sem sequer necessitar de grandes argumentos, que parte substantiva da teoria política de Platão consiste em responder a essa polêmica sofística. Basta olharmos para seus dois maiores diálogos sobre o assunto: a *República* e as *Leis*.

---

<sup>59</sup> O caráter fragmentário do texto não nos permite asseverar que a definição é endossada por Antifonte – de fato, o fragmento se torna legível exatamente a partir dessa exata definição: poder-se-ia dizer que Antifonte tão somente tenta mostrar as dificuldades que um tal entendimento de justiça apresenta. Para fins práticos, o importante para nós não é se Antifonte de fato endossa essa definição, mas, sim, 1) que esta definição de justiça como convenção social era típica dos sofistas – como vemos, por exemplo, no primeiro livro da *República*, com Trasímaco, em especial, a partir de 343a – e 2) que Antifonte busca extrair consequências dessa definição que trazem a lume o conflito φύσις/νόμος.

Na *República*, a discussão gravita em torno de defender que a justiça, longe de ser relativa ou de ser qualquer outra coisa exterior e imposta ao indivíduo, é uma virtude própria da alma, sem a qual um ser humano não poderia se realizar máxime enquanto ser humano. No mito das marionetes das *Leis*, como acabamos de ver, uma similar internalização ocorre com a lei mediante uma exposição metafórica: a lei é aqui a formulação exterior daquele elemento interior presente em nós, o cálculo racional. Neste cenário, não se trata de plena internalização da lei: a lei não é o puro imperativo da razão/cálculo em nosso âmago, ela é a exteriorização desse imperativo em forma de um imperativo comum não ao ser humano particular enquanto tal, mas aos cidadãos em uma *pólis* comum. Isso implica, portanto, que a lei ainda é uma convenção, ainda é lei positiva: mas também que esta lei positiva, para ser lei, tem de materializar e plasmar certa racionalidade que jaz latente nos indivíduos em particular<sup>60</sup>. Endossando esta posição, portanto, Platão tenta superar a dicotomia φύσις/νόμος aceitando o caráter convencional da lei, mas garantindo-a uma raiz natural: a razão/cálculo.

Soma-se a essa ordem de observações ainda o paralelo traçável entre as *Leis* e o *Timeu*, a saber, o paralelo entre a ação legislativa que plasma a razão em leis particulares e contingentes e o demiurgo divino que plasma em uma matéria previamente dada as formas de modelos ideias. De fato, no *Timeu*, notadamente, a partir de 27d, apresenta-se uma narrativa na qual um demiurgo divino plasma uma matéria desordenada e movediça, impondo-a ordem, com a observância das formas ideias que realmente existem e nunca vêm a ser. Esse processo de ordenação é, neste íterim, associado a infusão da razão na alma e a infusão desta no cosmo, posto que, para Timeu, que é quem está nos relatando este “mito verossímil” (29d), o Demiurgo desejaria fazer tudo máxime belo, e nenhuma coisa irracional visível seria mais bela do que algo que possuísse razão (30b). Assim, a demiurgia que cria o mundo consiste primariamente nessa racionalização impressa sobre a matéria pré-existente, temática largamente desenvolvida no *Timeu*. Contudo, esse processo da razão demiúrgica tem seus limites: em 47e-48e, Timeu nos apresenta à ἀνάγκη, à “necessidade” que seria o comportamento inerente à matéria utilizada pelo demiurgo, a qual, portanto, restringiria as operações da razão aos limites possíveis desta

---

<sup>60</sup> Lisi (2013, p. 94-7) investiga como esta concepção platônica de lei implica um afastamento da noção que ele tem de mando da lei em comparação à moderna e liberal ideia de mando da lei: para ele, esta vinculação com a interioridade do indivíduo, implica uma unidade substancial entre o conteúdo da lei e a mente, muito diferente da noção contemporânea, que somente lida com o aspecto exterior da lei, sem referência à moralidade do indivíduo.



mesma matéria. Ora, neste contexto, a criação demiúrgica consistiria em uma conciliação entre razão e necessidade, ou, em outras palavras, “misturada, portanto, a origem desse cosmo veio a ser a partir da composição de necessidade e intelecto [ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως]” (47e-48a).

Ora, ocorre que as *Leis* apresentam uma visão bastante semelhante ao tratar do trabalho legislativo. Como temos visto, já no primeiro livro, o Ateniense faz apontamentos determinantes sobre a matéria prévia sobre a qual a ação legislativa – que, como estamos vendo, deve impor leis que reflitam a razão/cálculo interior – deve agir, a saber, o prazer e a dor. Contudo, isto será, doravante, mais e mais delineado: como veremos bem mais a frente, o diálogo não hesita mesmo em explicar como a ação legislativa é restringida e determinada por fatores assaz contingentes, v.g., a demografia e a geografia da *pólis*. Assim, a coesão com a problemática jusnaturalista parece ainda mais bem situada: o legislador impõe leis racionais, mas estas não representam abstratamente as ações de um ser racional qualquer, não, antes disso, elas são a expressam de uma adequação entre a razão e as vicissitudes dadas com que ele se depara ao legislar<sup>61</sup>.

Muitas observações poderiam ser extraídas da comparação entre Platão e os sofistas na questão da lei natural e do paralelo entre o legislador e o demiurgo: para ficarmos com o que é essencial à presente pesquisa, contudo, cabe observar especialmente dois pontos. Em primeiro lugar, que, internalizando no âmago da lei a mesma racionalidade presente no indivíduo particular, o Ateniense parece intentar que a condução pelo fio áureo do cálculo seja emaranhada com a condução pela lei – algo que se evidencia sobretudo quando ele diz que “é necessário, portanto, auxiliar a mais bela condução, a da lei” (645a). Ora, uma consequência possível disto, mais claramente desenvolvida no segundo livro do que agora – onde somente se menciona *em passant* –, é que, se educação é este confluir de trações a uma mesma direção, a saber, à do fio áureo, então o que de fato ela faz é se voltar à criação da máxima adesão do cidadão às leis, posto que estas refletem em suas injunções as mesmas normas do cálculo que está dentro

---

<sup>61</sup> O paralelo elaborado nos dois últimos parágrafos entre as *Leis* e o *Timeu* é particularmente rico bibliograficamente. Para uma literatura deveras aprofundada e com vários desdobramentos da questão, cf. OLIVEIRA, 2011; MORROW, 1954; LAKS, 1990. Adicionalmente, sobre o que se tratou nestas últimas linhas, Fraistat (2015) desenvolve de maneira assaz elaborada a implicação de que as *Leis* aplicam a definição de leis como escritos daqueles que detêm conhecimento, definição esta presente em outros diálogos – *Minos*, 316d-17c; *Fedro*, 278c; *Político*, 300c –, de modo que as *Leis* seriam uma *grammatocracy* na qual o texto das leis rege predominantemente, mas, dado seu caráter escrito, são passíveis das limitações que são congênicas à escrita em geral, as quais o *Fedro* desenvolve. Para uma análise geral do fazer legislativo nas *Leis* e sua configuração na constituição dos magnésios, cf. CAIRNS, 1942.

de cada particular, cálculo que se refletiria neste último se não fosse sobrepujado por prazer, dor, medo e confiança. De modo que, *ipso facto*, a educação gravita antes em torno da razão da lei e a adesão a esta do que no desenvolvimento autônomo do cálculo interior de cada cidadão. Além disso, o outro ponto que se mostra relevante é que, se a lei, a correta lei, é mera externalização desse cálculo que há dentro de cada um de nós, o indivíduo que já siga a tração do fio áureo em nada será afetado pela lei que não faz senão outorgar e dar legalidade a suas ações. Ora, uma consequência que se extrai disso para a formulação de leis é que, embora se dirijam *formaliter* a todos, elas devem ser *materialiter* concebidas com vistas àqueles que não seguem o cálculo por si mesmo: não é difícil perceber que essa consequência tem inexoravelmente um papel sobre a própria redação das leis.

O mito das marionetes contém, portanto, uma série de nuances a respeito da educação, nuances essas que, contudo, estão aí de forma bastante plásticas, somente *in nuce*. De certo modo, é correto dizer que a sequência do diálogo as desdobrará.

#### *1.4. Aproximando-se de Dioniso: as utilidades e condições do simpósio*

Concluindo o mito, o Ateniense logo retorna aos simpósios: é que ele considera que, com todas essas explicações, agora o “lazer nos vinhos” (645c) pode parecer não ser indigno de longos discursos. Poder-se-ia questionar por que ele rompe com o itinerário antes proposto, aquele pelo qual o fator educativo do simpósio seria compreendido só depois que os interlocutores abordassem a educação e a música. O fato é que ele também retornará, sim, ao simpósio após tratar da música no livro seguinte, mas considera que, ao menos por ora, algumas conclusões podem ser alcançadas quanto às utilidades e condições que o simpósio possui.

Assim, ele inicia um novo momento de argumentação perguntando: “trazendo a embriaguez a esta marionete, o que é mesmo que produzimos” (645d)? A intenção de tal pergunta é assinalar, curiosamente, os efeitos negativos do vinho: “a ingestão dos vinhos torna mais intensos os prazeres, dores, desejos e amores” (645d); “percepções, memórias, opiniões e raciocínios” (646a) abandonam aquele que bebe; de fato, quem bebe “chega, quanto ao estado da alma, ao mesmo ponto em que antigamente, quando era uma jovem criança” (646a), de modo que tanto o ébrio quanto o ancião “poderiam vir a ser criança uma segunda vez” (646a); em suma, o ébrio é um tipo *πονηρότατος*, *i.e.*,

“miserabilíssimo” ou “viciosíssimo”, que “muito dificilmente é senhor de si mesmo” (645e-646a). Mesmo com essa descrição desfavorável de uma total miséria da alma, como os interlocutores bem pontuam, o Ateniense ainda pretende argumentar a favor do simpósio e da embriaguez, alegando que aqui ocorre algo semelhante com a visita a clínicas médicas ou a ida a exercícios e labores físicos: em ambos os casos, todos os indivíduos se submetem a grandes dores e transtornos, mas “voluntariamente prosseguem por causa do benefício que jaz após estas coisas” (646d). Se o simpósio também se mostrar como uma miséria temporária da alma por causa de um benefício ulterior, afirma o Ateniense, ele não seria nada inferior, por exemplo, aos exercícios físicos, em verdade seria até melhor, dado que estes envolvem dores enquanto aquele não.

Estabelece-se, então, como *terminus a quo* da demonstração da utilidade do simpósio uma distinção entre “duas formas contrárias de medos” (646e): uma dessas formas ocorre quando “tememos os males, esperando virem a acontecer” (646e); a outra, quando “tememos frequentemente a opinião, julgando sermos julgados como maus, fazendo ou falando alguma das coisas que não são belas” (646e). O primeiro tipo de medo é chamado somente por este termo mesmo, *i.e.*, φόβος, “medo”, sendo a forma que propriamente recebe esse termo, já o segundo medo também é chamado de αἰσχύνη, “vergonha” (647a). Além disso, a vergonha tem uma especificidade curiosa: diferente da primeira forma de medo, que somente se volta para males vindouros, a vergonha, enquanto voltada para todo um leque de ações que afetam a reputação, “é oposta, por um lado, às dores físicas e aos outros temores, por outro, à maioria dos prazeres e aos maiores deles” (647a). Dadas essas observações, o Ateniense questiona se:

Acaso também o legislador e todo aquele do qual há o mínimo valor que seja não veneram este medo na maior honra, também chamando-o de pudor [αἰδώς]<sup>62</sup>, mas quanto à ousadia contrária a este, nomeiam-na de impudor [ἀναίδειάν] e consideram o maior mal para todos, em privado e em público? (647a-b)

De fato, o pudor tem um valor tão grande que o Ateniense julga como certo que ele é proveitoso também na guerra: “pois duas são as coisas que produzem a vitória, por um lado, a ousadia ante os inimigos, por outro, o medo ante os amigos com relação à

---

<sup>62</sup> Cairns (1993) faz um abrangente estudo sobre o sentido de αἰδώς na literatura grega até Aristóteles. Dedicando uma parcela da pesquisa a Platão (p. 370-92), o autor mostra que: a ligação entre αἰδώς e φόβος é recorrente, ocorrendo em especial em *República*, 465a-b; a ligação entre αἰδώς e prudência remonta no mínimo ao *Cármides*, 157a e diante; as *Leis*, na passagem presente, usa estes tópicos comuns em um tom igual comum aos outros diálogos. Cf. as demais análises do autor sobre as outras ocorrências do termo nas *Leis*.

vergonha ruim” (647b). É uma tal imagem do pudor/vergonha que justifica a paradoxal asserção de que “é preciso cada um de nós se tornar destemeroso e temeroso” (647b-c).

Estabelecida a distinção entre duas formas de medo, o Ateniense adentra a questão de como fazer alguém temeroso quanto ao pudor ou destemeroso quanto ao medo propriamente dito. Se, no caso de tornar alguém destemeroso, “fazemos tal conduzindo-o ao medo junto da lei [εἰς φόβον ἄγοντες αὐτὸν μετὰ νόμου]” (647c), logo, no caso oposto, o mesmo tipo de regra deve valer, de modo que “é preciso, lançando-o à desvergonha e exercitando-o, fazê-lo vencer lutando contra seus prazeres” (647c). Pois, afinal, prescindir de tal seria um absurdo:

Ou é preciso assim, lutando contra a covardia dentro de si e vencendo-a, vir a ser perfeito em relação à coragem [τέλειον... γίγνεσθαι πρὸς ἀνδρείαν], mas, sendo inexperiente e não exercitado em tais lutas, qualquer um viria a ser metade do que poderia em relação à virtude [οὐδ’ ἂν ἡμισυς ἑαυτοῦ γένοιτο πρὸς ἀρετήν], enquanto que será perfeitamente prudente não lutando contra os muitos prazeres e desejos que instam a agir sem vergonha e injustamente e não vencendo-os junto de razão, esforço e arte tanto em brincadeiras quanto em situações sérias, mas, sim, sendo insensível em todas estas coisas? (647c-d)

Note-se que, além de, em primeiro plano, estar se reiterando que o pudor exige uma certa forma de treino com aquilo que lhe concerne da mesma forma que o medo propriamente dito, aqui também se explicita, por outro lado, a vinculação das duas formas de medo com algumas das virtudes cardeais, nomeadamente, coragem e prudência<sup>63</sup>. Essa vinculação permite ver que as andanças do diálogo ainda não se perderam e toda a digressão sobre embriaguez e educação continua sendo conduzida com ciência dos horizontes em que foi iniciada: a discussão sobre quais instituições são boas para a aquisição da virtude.

Mas, avançando o diálogo, o Ateniense inicia ainda mais uma vez um novo momento na argumentação, mas, desta vez, o último: ele questiona Clínicas se há algum “fármaco de medo”<sup>64</sup> dado por algum deus, um tal que “quanto mais alguém desejasse beber dele, tanto mais ele julgaria a si mesmo, a cada gole, tornar-se infeliz e temeria todas as coisas presentes e futuras para ele” (647e-648a), em suma, um fármaco que

<sup>63</sup> A referência à coragem e à prudência aqui, no contexto da discussão sobre o medo e o pudor, evoca a discussão levantada no *Político*, 305e-ss, onde, para explicar qual tipo de entretencimento e conjunção a política produz, o estrangeiro de Eleia toma como exemplo duas “partes da virtude” que podem parecer antagônicas, a saber, precisamente a coragem e a prudência. No demais, sobre a ênfase dada a estas duas virtudes em especial no primeiro livro das *Leis*, cf. MÁYNEZ, p. 20-1.

<sup>64</sup> Traduziu-se φάρμακον pelo equivalente vernacular direto “fármaco” porque o termo preserva a ambiguidade do original: um fármaco pode ser tanto um remédio quanto um veneno. Essa ambiguidade é cara a Platão para poder se referir a algo que pode ser muito bom se usado adequadamente, mas muito ruim se usado de forma inadequada.

gerasse todos os efeitos do medo e que, no demais, agisse tal qual uma bebida alcoólica, de modo que o embriagado, “dormindo e apartando-se da bebida, voltaria a ser o mesmo homem de nodo em toda ocasião” (648a). Mesmo que tal bebida de fato não exista, o Ateniense quer propor uma reflexão pautada na suposição de que existisse: sendo este caso, “há algo que seria útil para o legislador com respeito à coragem” (648a)? Afinal, como já ficou estabelecido, é preciso certo contato com o medo para se adquirir coragem, logo, um tal fármaco se mostraria um excelente “teste dos cidadãos com relação à coragem e à covardia” (648b). Mas não é só isso: o uso do fármaco seria tanto melhor por se mostrar um teste “com segurança e sem grandes perigos” (648b), já que envolveria um caso totalmente passível de controle. Estes pontos, somados à forma pela qual um indivíduo se portaria quando da ingestão de um tal fármaco, são descritos com extensão pelo Ateniense:

A atividade, de todo modo, ó caro, seria admirável em facilidade em comparação com as práticas atuais tanto junto a um homem quanto junto a poucos ou junto a quantos alguém pudesse desejar. E se alguém, sozinho na solidão, julgando estar ante a vergonha ao considerar ser preciso não ser visto antes de estar em bom estado, assim se exercitasse em relação aos medos, provido somente com a bebida ao invés de milhares de atividades, agiria corretamente; se alguém, confiando em si mesmo para estar bem provido por natureza e por treino, em nada temesse, exercitando-se com numerosos simposiastas, mostrar sua potência na necessária transformação da bebida, sobressaindo e dominando, de modo a nem sofrer algo grande por desgraça nem, por causa da virtude, virar outra pessoa, mas partisse antes de chegar a última taça, temendo a derrota de todos os homens pela bebida, [este também agiria corretamente]. (648c-e)

Acontece que, embora não haja uma tal bebida, uma versão com efeitos opostos existe, *i.e.*, uma bebida “de destemor, de ser ousado excessiva e intempestivamente nas coisas as quais não são necessárias ser” (649a), a saber, o vinho. Ora, se o hipotético fármaco do medo poderia ser valioso para a aquisição da coragem, o seu oposto não seria igualmente valioso para a aquisição daquele tipo de medo especificamente chamado de pudor? É precisamente a essa conclusão que o Ateniense traz seus interlocutores. E ele arremata toda a discussão aplicando agora os mesmos méritos que um fármaco do medo teria com relação à coragem ao vinho com relação à prudência:

E com relação, em primeiro lugar, ao tomar uma prova fácil e mais inofensiva destas coisas [*sc.* das afecções e estados em que ficamos excepcionalmente audaciosos], e, em seguida, para o exercitar-se, exceto o teste e divertimento no vinho, qual prazer podemos dizer ser mais adequado, se também, de todo modo, venha a ser realizado com diligência? Pois, de fato, observemos: de uma alma intratável e selvagem, a partir da qual milhares de injustiças surgem, acaso é mais perigoso tomar uma prova fazendo contratos, arriscando-se em relação a estes, ou reunindo-se com ele no espetáculo de Dioniso? Ou quanto ao tomar um teste de uma alma inferior com relação aos prazeres sexuais, [não é perigoso], confiando a ela as próprias filhas, filhos e esposas, assim, tendo arriscado as pessoas mais

amadas, contemplar o caráter [dessa alma]? E, citando miríades de exemplos, alguém nunca terminaria de descrever quão difere o observar [a alma] com divertimento ou, de outro modo, sem um preço danoso [ὄσφ διαφέρει τὸ μετὰ παιδιᾶς τὴν ἄλλως ἄνευ μισθοῦ ζημιώδους θεωρεῖν]. (649d-650a)

Seguindo esta descrição das utilidades do vinho, permitir o exercitar-se na prudência<sup>65</sup> e testar o caráter dos que bebem, o Ateniense dá fecho ao primeiro livro com uma definição de política que muito se coaduna à discussão precedente e explica sua importância para o legislador: “isto, o conhecer as naturezas e disposições das almas, seria uma das coisas mais úteis para a arte da qual é o cuidar estas coisas: esta é talvez, dizemos, como penso, a política” (650b)<sup>66</sup>.

Tendo concluído este primeiro livro, em retrospecto, logo vemos que a digressão iniciada sobre o simpósio ocupa um espaço considerável: das 27 páginas da paginação de Stephanus que o primeiro livro possui, só a discussão sobre o simpósio ocupa aproximadamente 11. Tantas páginas gastas em um assunto aparentemente tão inócua para uma obra política que se propõe a tratar “sobre *politeía* e leis” (625a) geraram comumente enfado para os comentadores. Talvez por causa disso mesmo que alguns comentadores, desejando dar algum crédito à discussão sobre simpósios, mas talvez ainda consentindo ser um assunto diminuto em relevância *per se*, viram um grande valor alegórico em toda essa passagem<sup>67</sup>. Ora, o drama platônico certamente pode conter diversas camadas de sentido; contudo, acredito que, com tudo o que se viu e enfatizou aqui, parece que não é impossível encontrar em um nível argumentativo mais direto o valor do vinho. Assim, a discussão sobre simpósios talvez possa ser enquadrada como um exemplo do refinamento das ideias sobre educação que o diálogo apresenta: para ilustrar como o legislador-educador deve fazer uso de todos os meios possíveis para guiar os cidadãos/educandos para a virtude, o Ateniense emprega o exemplo de uma instituição

<sup>65</sup> Vale mencionar a leitura de Belfiore (1986, p. 432-7), que enfatiza o caráter catártico desta função do vinho mediante o cotejo das descrições da σωφροσύνη na *República* e nas *Leis*: para a autora, neste último diálogo as expressões mais comuns dão a entender um caráter conflitante no seio desta virtude, de modo a consistir em um conflito entre razão e desejos no qual a razão se mostra dominante. O consumo de vinho, neste contexto, permitiria um exercício controlado da virtude mediante uma irrupção artificial de emoções irracionais.

<sup>66</sup> A remissão à política (πολιτική) ao invés de à nomotética (νομοθετική) pode parecer conceitualmente menos coerente com o diálogo que até o momento fala quase que exclusivamente do legislador (νομοθέτης) e não do político (πολιτικός). Não que as duas coisas não pareçam afins, mas, só no primeiro livro, o substantivo νομοθέτης aparece 23 vezes contra 1 ocorrência de πολιτικός em 628d, de modo que certa estranheza pode ser inevitável. Tal remissão, todavia, é em parte esclarecida em *Político*, 294a: precisamente ao começo da discussão sobre a natureza da lei, o estrangeiro nos diz que a nomotética é parte da arte política.

<sup>67</sup> Para algumas leituras alegóricas da discussão sobre simpósio e embriaguez nas *Leis*, cf. PANGLE, 1988, p. 397-8; STRAUSS, 1975, p. 20-1; seguindo este último, OLIVEIRA, 2011, p. 136-7.

que é detratada por seus interlocutores abstêmios. Ora, justamente por essa detração é que o simpósio é tanto mais conveniente em ser uma instituição que se volta aos prazeres ao invés de às dores: ele diz respeito, assim, a toda essa faceta que os dóricos ignoram sobre a educação. Ser um exemplo, portanto, tanto do caráter omnímoto da educação quanto da relação desta com os prazeres: eis um papel pertinente que a discussão sobre os simpósios emprega no primeiro livro.

No que diz respeito ao foco desta pesquisa, muitas são as observações que se extraem desse primeiro livro. Em primeiro lugar, o Ateniense desenvolve principalmente uma teoria político-educacional: refutando a posição beligerante de seus interlocutores dóricos, ele apresenta a ideia de que uma boa legislação se volta para a aquisição da virtude inteira, o que, mais à frente, mostra-se na verdade como o fim da própria educação, de modo a indicar que o legislador é também o educador-mor da *pólis*. Ora, uma consequência disso é que legislar não difere essencialmente de educar e que, portanto, tratando de estabelecer as leis, o legislador não se furtará, como bom professor, a educar os cidadãos em tudo quanto ele puder. Assim, em segundo lugar, temos aquilo que se estabeleceu quanto à forma da educação: para atingir seu fim, urge que se empreguem todos os meios possíveis durante toda a vida do cidadão, em suma, urge que ela seja omnilateral e omnímota. O exemplo que o primeiro livro nos fornece quanto a isto, como se viu, é o do simpósio. Contudo, com o simpósio estamos somente no limiar. O simpósio, ainda que educativo, é limitado a um certo escopo: ele se volta para os adultos que bebem e os conduz, em específico, para uma faceta da virtude relacionada ao pudor, *i.e.*, à prudência. Por isso mesmo, o segundo livro nos mostrará qual o grande paradigma da educação da alma: a música. Esta, por sua força própria e alcance no seio da comunidade, permite uma verdadeira imagem sobre como a educação pode ser conduzida pelo todo da vida do cidadão usando de “brincadeiras”, *i.e.*, coisas que, a princípio, poderiam parecer indiferentes. Contudo, ocorre que, se é para ser a educação algo omnilateral e omnímoto, não só de simpósio e música deve servir-se o legislador-educador: se ele deve estar disposto a educar de fato, ele se espelhará na imagem da música para forçar outros meios de conduzir os cidadãos à virtude – em especial, mesmo quando estiver a redigir leis.

Com esse panorama sobre a educação e sua relação com a atividade legislativa, é que deixamos o primeiro livro para adentrarmos no segundo: o que aguarda o leitor na sequência é justamente o excuro sobre a música anunciado anteriormente; excuro esse

que, concluído, trará ainda novas luzes sobre o simpósio e, como dito, sobre a educação como um todo.



## 2. Coros, persuasão e educação musical

### 2.1. A origem divina dos coros e da educação

Após a conclusão prístina sobre os simpósios e a embriaguez, o diálogo não se demora em avançar: além dos benefícios anteriormente citados, agora, no segundo livro, o Ateniense quer considerar se, adicionalmente, “também alguma grandeza de valor, digna de muita seriedade, está presente no uso da reunião com vinho segundo o que é correto” (652a). Para tanto, ele propõe agora uma recapitulação sobre o que fora discorrido sobre a educação, a começar pelo que foi estabelecido como correta educação, pois, ele assevera, “a preservação disto [*sc.* a correta educação] está nesta instituição, sendo ela corretamente erigida” (653a). Uma afirmação de peso, como Clíneas bem nota, dado que aqui se intensificam as asserções do livro anterior: o simpósio e a embriaguez não são mais ditos somente educativos, eles são agora, por assim dizer, o bastião da educação. Sem, todavia, nenhuma explicação adicional no momento, o Ateniense simplesmente passa à indicada recapitulação:

Digo, portanto, que a primeira sensação pueril das crianças são prazer e dor, e nestes a virtude e o vício se fazem presentes pela primeira vez na alma [*λέγω τοίνυν τῶν παιδῶν παιδικὴν εἶναι πρώτην αἴσθησιν ἡδονὴν καὶ λύπην, καὶ ἐν οἷς ἀρετὴ ψυχῇ καὶ κακία παραγίγνεται πρῶτον, ταῦτ' εἶναι*]<sup>68</sup>; quanto à sabedoria e às firmes opiniões verdadeiras, é sorte para aquele ao qual elas se fizeram presentes mesmo na velhice: e, portanto, perfeito é o homem que possui todas estas coisas e todos os bens nelas. Digo, então, que é educação a virtude que se faz presente em primeiro lugar para todos [*παιδείαν δὲ λέγω τὴν παραγινομένην πρῶτον παισὶν ἀρετήν*]: se prazer, amor, dor e ódio surgem de forma correta nas almas dos que não são ainda capazes de tomar parte na razão<sup>69</sup> e, tendo estes últimos tomado parte na razão, se [prazer, amor, dor e ódio] concordam com a razão quanto a terem sido corretamente acostumados por costumes propícios, esta concordância é a virtude inteira [*αὕτη 'σθ' ἡ συμφωνία σύμπασα μὲν ἀρετή*], mas a parte desta que é nutrida corretamente em relação aos prazeres e dores [*τὸ δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας τεθραμμένον αὐτῆς ὀρθῶς*]<sup>70</sup>, de modo a odiar as coisas que preciso odiar logo desde o começo até o fim, mas desejar as coisas que é preciso desejar, isto mesmo delimitando no discurso e nomeando educação [*τοῦτ' αὐτὸ ἀποτεμῶν τῷ λόγῳ καὶ παιδείαν προσαγορεύων*], segundo minha opinião, tu nomearias corretamente. (653a-c)

Tal como a icástica passagem das marionetes não só resumia, mas também acrescia às primeiras observações sobre educação, aqui também vemos que esta recapitulação se excede em sua pretensão inicial. Assim, trouxe-se finalmente a lume uma definição que era já há muito necessária no diálogo, a saber, a de virtude, que, como o

<sup>68</sup> Excluiu-se da tradução “ταῦτ' εἶναι” por ser pleonástico.

<sup>69</sup> Lendo a variação λόγον, não λόγῳ.

<sup>70</sup> A forma participial τεθραμμένον vem do verbo τρέφειν, o qual vem do mesmo radical que τροφή. Sobre a opção de tradução por “nutrir”, cf. a discussão supra, na seção 1.3.

diálogo já dava margem a perceber, opera eminentemente sobre o aspecto afetivo da vida humana. Além disso, prazer e dor, antes apresentados como dados por natureza humanos, são agora associados de forma mais específica à infância: elas são nossas primeiras sensações e, acompanhando-nos pela vida toda, são a matéria da educação. Claro que antes a relação entre educação, dor e prazer havia sido indicada: como o mito das marionetes indica, a educação consiste em conduzir o títere pela tração do fio do cálculo racional, não pelas trações dos outros fios, ou seja, pelo influxo de afecções como o prazer e a dor; antes, estes outros deveriam ser articulados de modo a confluir com a força do cálculo racional. Agora, contudo, prazer e dor são apresentados como a própria matéria da educação: ainda insistindo na imagem do mito, parece que aquele confluir de fios em que consiste a educação vale de especial modo para os fios do prazer e da dor. Uma consequência importante que se extrai disso é que a educação tem um caráter limitado: o educando/cidadão deve alcançar um grau de virtude meramente popular, *i.e.*, usando uma denominação de outros diálogos, uma virtude “demótica”<sup>71</sup>, a qual consiste no agir conforme à lei, como vimos antes, e não uma virtude intelectual, própria do filósofo. De fato, o próprio diálogo explicita isso com uma enfática afirmação: ainda que o cidadão deva alcançar as virtudes cardeais dispostas na lista arrolada no primeiro livro, adquirir a mais alta delas, a sabedoria, ou mesmo pura e simplesmente “firmes opiniões verdadeiras”, é algo tão difícil e está tão além do foco da educação que alcançar tanto envolve boa sorte. Assim, respaldando por outros termos o que já o símile das marionetes indicara, o objetivo primário da educação é uma coadunação das emoções à razão, mas, como aqui fica mais claro, essa coadunação consiste meramente em fazer com que as sensações do cidadão sejam conforme a racionalidade emanada da lei, já que está é, oportuno lembrar, o próprio cálculo racional no interior do indivíduo transformado em decreto para todos.

Ora, uma consequência deste último ponto é que a razão ou intelecto do cidadão não deve ter uma importância secundária para o projeto educacional de um legislador, devendo ser exercitada, contudo, a um ponto bastante modesto, qual seja, ao que permita

---

<sup>71</sup> Por exemplo, em *Fédon*, 82a-b, falando da metempsicose, Sócrates nos fala sobre “os que praticaram a virtude demótica e política [οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηθευκότες], a qual realmente chamamos de prudência e justiça, surgindo a partir do costume e da prática e sem filosofia e intelecto”; na *República*, falando do filósofo, a virtude demótica é associada à justiça e à prudência, quando Sócrates diz que “se, então, alguma necessidade lhe surgir [*sc.* para o filósofo] de se exercitar em estabelecer as coisas que ele observa lá aos costumes dos homens, no particular e em público, e não somente modelar a si mesmo, acaso pensas que ele será um mal demiurgo da prudência, da justiça e de toda a virtude demótica?” (500d).

uma adequação com a racionalidade exigida pela lei para o convívio na *pólis*. Tal consequência é extraída explicitamente pelo diálogo: muito mais à frente no texto, após largas observações sobre a educação musical e física dos cidadãos da *pólis* vindoura, o Ateniense fala da aritmética, da geometria e da astronomia que não devem ser estudadas com precisão por todos – isto é tarefa só para uns poucos (817e-818a). Algo latente no primeiro livro, portanto, ao qual já apontávamos, começa a florescer com clareza agora, às portas do segundo: a educação concebida pelas *Leis* tende a um patamar que está aquém de uma instrução intelectual e filosófica do tipo que encontramos, por exemplo, na educação dos governantes na *República*<sup>72</sup>.

Ainda que, portanto, a recapitulação sobre educação tenha tantos novos elementos emaranhados, o Ateniense não se detém para deslindá-los. Ao invés disso, ele avança com a conversa, tentando agora vincular a educação a uma outra instituição, uma que é tão comum ao espírito helênico quanto o simpósio, a saber, o coro. Assim, ele nos diz que a educação, de fato, é como que “prazeres e dores corretamente nutridos” (653c), mas que esta correta nutrição não deixa de afrouxar e se perder com o passar do tempo; os deuses, então, apiedando-se dos homens, dispuseram para eles “pausas dos labores” e “deram as Musas, Apolo muságeta e Dioniso como companheiros de festivais, a fim de que [os homens] endireitem ao menos as nutrições, que vêm a ser nos festivais com os deuses” (653d)<sup>73</sup>. Munido dessa ordem de ideias, o Ateniense propõe a seus interlocutores examinar se o seguinte discurso se coaduna com a natureza:

---

<sup>72</sup> Cf, sobre isto, as observações acima, p. 28-9, bem como a nota 41 *in loco*, a qual menciona o paralelo entre *Epinomis* e *República* no que diz respeito a uma educação superior. A diferença entre a φρόνησις e as demais virtudes também é sublinhada de uma forma ímpar na *República*: após definir o que é educação em 518b-d, Sócrates diz “portanto, as outras virtudes ditas da alma podem ser algo próximo das do corpo – pois verdadeiramente não estando presente antes, depois podem ser produzidas com hábitos e com exercícios – mas a virtude de ser sábio [ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι] ocorre de ser, como parece, de um tipo mais divino, mais do que tudo, o qual nunca corrompe sua força, mas, por causa da volta, vem a ser vantajoso e útil ou inútil e danoso” (518d-519a) – a “volta”, no grego περιαγωγή, se refere à definição de educação nas linhas anteriores ao trecho citado, *i.e.*, a de que educação é o voltar-se da alma ao inteligível. Igualmente, no quarto livro da *República*, ao destrinchar as virtudes capitais na cidade, a σοφία é delimitada como a capacidade de boas ponderações, mas não realizadas por qualquer ciência, e, sim, “é esta [ciência]”, disse ele, ‘da guarda, [a qual está presente] entre estes que governam, os quais há pouco nomeamos guardas perfeitos’ (428c), ou seja, a sabedoria aí é circunscrita como uma virtude que somente pertence ao pináculo social. Cabe mencionar uma nuance terminológica: na *República*, φρόνησις e σοφία são sinônimos para se referir a uma mesma virtude capital, mas o segundo termo é muito mais usado que o primeiro; nas *Leis*, por outro lado, é σοφία que é um termo pouco usado, quase sempre com um sentido genérico e sem referência a uma das virtudes capitais.

<sup>73</sup> O trecho final do período tem uma sintaxe difícil na leitura de Burnet (1908) e de Des Places (1951): ἴν’ ἐπανορθῶνται, τὰς τε τροφὰς γενομένας ἐν ταῖς ἑορταῖς μετὰ θεῶν. Em meu ver, essa leitura parece corrompida, como bem se evidencia nas opções de tradução que, ao segui-la, tendem a paráfrases bem distantes do original: é que esse entendimento não permite uma leitura precisa e clara, de modo que só um entendimento *ad sensum* é possível. Tomo, portanto, a emenda que a edição de Bury (1961) segue, lendo

[O discurso] diz que, para dizer uma palavra, todo [vivente] jovem não é capaz de conduzir a paz aos corpos e às vozes, mas sempre procura se mover e gritar, uns [jovens viventes] saltando e pulando, como se dançando com prazer e brincando, outros gritando todos os sons; os outros viventes não têm a sensação das ordens e desordens nos movimentos, para os quais há o nome ritmo e harmonia: mas dissemos que os deuses foram nos dados como companheiros de festivais e eram eles os que nos deram a percepção rítmica e harmônica acompanhada do prazer, pela qual estes nos movem e conduzem-nos em coros, entrelaçando-nos uns aos outros com cantos e danças – e foram chamados coros por conta do nome inato da graça [χορούς τε ὀνομακέναι παρὰ τὸ τῆς χάρις ἔμφυτον ὄνομα]<sup>74</sup>. Em primeiro lugar, portanto, isto aceitaremos? Disporemos ser a primeira educação através das Musas e Apolo, ou como? (653d-654a)

A explicação do Ateniense aqui, como se vê, é um tanto sinuosa e abstrusa: ainda que seus comentários se iniciem pela asserção de que os tradicionais festivais cívico-religiosos em homenagem aos deuses são dádivas divinas para regenerem a educação humana, prolongando-a, ele conclui insinuando poeticamente que eles consistem na “primeira educação” (654a). A despeito desta obscuridade, o contexto geral parece suficientemente claro: intenta-se vincular a educação com a atividade coral comumente exercida em festivais. Para tanto, o Ateniense até mesmo apresenta uma interessante teoria sobre harmonia e ritmo<sup>75</sup>: todo ser vivo, quando novo, é expansivo e incontente, mas só a nós, humanos, é dado regrar esta externalização, esse *quantum* que tende para fora, de forma harmônica e rítmica por meio, justamente, da educação divinamente inspirada dos coros. De fato, divinamente inspirada: a fim de salientar a vinculação em questão, o Ateniense apela a uma tutela divina sobre a instituição do coro<sup>76</sup>.

Tendo, portanto, se esmerado em justificar uma estreita conexão entre coro e educação, o diálogo passa, sem nenhuma outra justificação, a uma verdadeira sobreposição direta entre educação e exercício coral:

---

γε ao invés de τε. Assim, o sentido parece ser este: as festividades mencionadas, porque são divinamente estabelecidas e feitas em companhia dos deuses, têm a capacidade de regenerar a educação humana, que se degeneraria, de outro modo, gradativamente mais e mais com o tempo.

<sup>74</sup> Aqui, Platão faz derivar “coro”, χορός, de “graça”, χάρις; em *Crátilo*, 419c, deriva-se χάρις de “difusão”, διάχυσις: “‘graça’ [χάρις] parece [ser nomeada] pela dita difusão e abundância [τῆ διαχύσει καὶ εὐπορίᾳ] da fluência da alma”. Enquanto a etimologia do *Crátilo* é fantasiosa, a das *Leis*, ainda que não seja impossível, é incerta. Cf. BEEKES, 2010 e CHANTRAINE, 1983, s.v. χορός, χαίρω e χέω.

<sup>75</sup> Bury (1937) considera que parte da especificidade teoria educacional das *Leis* jaz na análise que o diálogo faz da natureza da criança. Assim, para ele, esta passagem do segundo livro sintetiza os traços fundamentais dos infantes – a saber, amor ao prazer, amor à imitação, deleite no movimento dos membros e deleite na movimentação da boca e das cordas vocais – que culminam nesta teoria sobre a origem do ritmo e da harmonia em elementos conaturais nossos.

<sup>76</sup> Diferentemente de certos casos no *corpus platonicum* em que a tutela e inspiração divinas da música são tomadas, ironicamente, como um rebaixamento epistêmico – sendo *Íon*, 533c-535a a formulação mais flagrante dessa ideia –, aqui a tutela divina dos coros vem a lume como um argumento *a fortiori* para sua associação a uma matéria tão relevante quanto a educação. Sobre o valor da tutela divina aqui, bem como um breve comentário geral da passagem, cf. BERNABÉ, 2020, p. 113-4.

Ateniense: Portanto, para nós, o que não é educado [ὄ... ἀπαιδευτος] será para nós sem prática nos coros [ἀχόρευτος], mas o educado [τὸν... πεπαιδευμένον] há de ser julgado suficientemente treinado no coro [ικανῶς κεχορευκότα]?

Clínias: Certamente.

Ateniense: A coreia<sup>77</sup> é, no todo, dança e canto [χορεία γε μὴν ὄρχησις τε καὶ ὥδη τὸ σύνολόν ἐστιν].

Clínias: Necessariamente.

Ateniense: O que foi belamente educado, portanto, poderia ser capaz de cantar e dançar belamente [ὁ καλῶς ἄρα πεπαιδευμένος ἀδειν τε καὶ ὄρχεῖσθαι δυνατὸς ἂν εἶη καλῶς]<sup>78</sup>. (654a-b)

Ora, o Ateniense parece conceber que coreia e educação são quase sinônimas. De fato, o final do segundo livro acena para uma tal relação ao afirmar: “a coreia inteira era para nós a educação inteira” (672e). Mas o estranhamento que pode ser gerado por esta associação é fácil de dissolver: o que ocorre é que a coreia é tomada nas *Leis* como um paradigma *par excellence* da educação no divertimento, mas isso não só porque ela educa as duas facetas do ser humano, sua alma, através dos cantos, e seu corpo, através da dança, como faz isto tudo em um contexto prazeroso e alegre – precisamente o que, no primeiro livro, foi dito do simpósio. Ademais, esta sobreposição traz a lume uma sutileza conceitual da narrativa anterior sobre a origem dos coros: a coreia, símile da educação, canaliza impulsos naturais ao ritmo e harmonia, da mesma forma que a educação, mimetizada pela coreia, molda-nos integralmente a nos conformarmos com a virtude cívica.

Destarte, o que o segundo livro nos apresentará nas páginas seguintes é uma exposição que, ainda que tortuosa, descreverá extensivamente nuances de uma das duas partes da coreia, a parte que concerne ao cantar: a música. Contudo, ainda que o próprio diálogo assim o diga ao termo do livro<sup>79</sup>, não se deve ignorar o quão pouco rigorosa esta

<sup>77</sup> Χορεία é um termo grego bastante complexo: de modo geral, o termo serve para expressar uma série de noções pontuais relativas ao universo dos coros. Aqui, contudo, Platão emprega o termo em um sentido especializado: ele parece tomar o conceito para abarcar a ideia da atividade coral como um todo. Para conservar essa especificidade técnica do termo nas *Leis*, optou-se pelo direto correspondente vernacular “coreia”, uma opção que, desusada como é, chama a atenção para certa tecnicidade e que, no demais, tem antecedentes na tradução das *Leis* por Nunes (1980).

<sup>78</sup> A partir dessa fala do Ateniense, o diálogo frisarà o advérbio καλῶς para trazer ao foco o sentido do adjetivo do qual ele é derivado: καλός, *i.e.*, “belo”. Para manter a associação entre os dois termos, claríssima em grego, optei por traduzir em todo esse trecho o advérbio por “belamente”. Ademais, deve-se ter em mente a riqueza semântica envolvida nesses termos: por um lado, καλός não significa somente “belo” em um sentido estético, abarcando também um sentido moral, de modo que, *e.g.*, a denominação célebre para um aristocrata, καλός καὶ αγαθός, pode ser vertida tanto como “belo e bom” quanto como “nobre e bom”; por outro lado, καλῶς, talvez vinculado a essa acepção moral, é usado recorrentemente com o sentido de “bem” ou “corretamente” – daí, aliás, a possibilidade de vinculação que o Ateniense aproveita. A etimologia do termo, que poderia informar com maior minúcia a história semântica do termo, é disputada: CHANTRAINE, 1983 e BEEKES, 2010, *s.v.* καλός.

<sup>79</sup> Em 672e, lê-se: “que jaza inteiramente descrita metade da coreia: mas a outra metade, conforme pareça melhor, descreveremos ou deixaremos de fora”. Em seguida, em 673b, após distinguir música e ginástica como as duas partes da coreia, aquela voltada para a educação da alma e esta para a educação do corpo, o

divisão expositiva é: mesmo que a música esteja em primeiro plano, o diálogo não deixará de falar de “coreia” onde se esperaria ler somente “música” – o que implica entender que o que se diz sobre música vale para a “ginástica”, parte da coreia relativa à dança e ao exercício do corpo –, nem mesmo deixará de tomar exemplos e paralelos em outras áreas alheias às definições de música fornecidas pelo diálogo – como a pintura, escultura etc. Ora, por um lado, este laxismo expositivo pode se radicar no possível inacabamento da obra: basta ver que o final do segundo livro se conclui com a promessa de tratar da ginástica ἐφεξῆς, *i.e.*, “em seguida” (673d), mas o assunto só será retomado no sétimo livro, sendo o terceiro dedicado à uma análise histórica totalmente alheia às considerações do final do segundo livro. Por outro lado, porém, isto pode ser justificado em algum grau: a música é justamente um modelo educativo para o divertimento e, *ipso facto*, é um modelo para as artes em geral – vale lembrar que μουσική é um conceito abrangente em grego, circunscrevendo o sentido abrangente de todo saber relativo às Musas, de modo que, talvez, o rompimento que a exposição apresenta com sua própria definição de música parece calculado.

Seja como for, laxismo conceitual e inacabamento ou artifício calculado e intencional, fato é que o segundo livro se inicia com a intenção de desenvolver extensamente a digressão sobre música referida como correlata à educação ainda no livro anterior. Assim, para esta pesquisa, as páginas seguintes do diálogo serão de suma importância.

## 2.2. *A natureza do belo*

Após conseguir a concordância de seus interlocutores quanto à sobreposição entre música e educação, o Ateniense avança a um novo ponto que, como ele indica, se depreende da ambiguidade do advérbio καλῶς<sup>80</sup>, a saber, que, quando se diz que alguém “canta belamente e dança belamente [καλῶς ᾄδει... καὶ καλῶς ὀρχεῖται]”, a afirmativa só é verdadeira “se tanto canta coisas belas quanto dança belas danças [εἰ καὶ καλὰ ᾄδει καὶ καλὰ ὀρχεῖται]” (654b-c). Está em pauta, então, a ideia de que uma boa performance coral

---

Ateniense diz “o que diz respeito à música, o que há pouco dissemos quanto à metade da coreia ter sido detalhada e ter sido inteiramente descrita, também agora fique assim expresso: mas falaremos da outra metade? Ou como e por onde há de se fazer?”. Esta divisão da coreia em música e ginástica evoca *República*, 376e.

<sup>80</sup> Sobre o sentido de καλῶς e o jogo de sentidos levado adiante aqui, cf. seção anterior.

depende de uma performance bela, de modo que beleza parece ser fundamental para a coreia e, *ipso facto*, para a educação. Contudo, as coisas não são tão simples: a educação, por tudo que foi dito até esta altura do diálogo, não parece que se detém em um mero *modus faciendi*, ou seja, em um conjunto de ações, em uma performance; ao contrário, a educação é um processo que intenta o desenvolvimento de uma disposição interior, aquela concordância de afetos e razão em que consiste a virtude. O Ateniense apresenta essa ideia comparando indivíduos:

Ateniense: Mas o que, então, se alguém, julgando tanto as coisas belas serem belas quanto as coisas feias serem feias [τὰ καλὰ τε ἡγούμενος εἶναι καλὰ καὶ τὰ αἰσχροῦ αἰσχροῦ]<sup>81</sup>, lida assim mesmo com estas coisas? Será para nós um tal [homem] melhor educado na coreia e na música, o qual vem a ser sempre suficientemente capaz de servir com o corpo e com a voz àquilo que é concebido ser belo, mas que não se compraz com as coisas belas nem odeia as coisas não belas? Ou aquele que não é muito capaz de realizar ou conceber [o que é belo], mas bem realiza com o prazer e a dor, algumas coisas saudando – todas quanto são belas –, algumas desprezando – todas quanto não são belas<sup>82</sup>?

Clínias: Falas de algo que muito difere, ó estrangeiro, em educação [τῆς παιδείας]. (654c-d)

O contraste entre estes indivíduos é evidente: parece que as ações exteriores nem sempre se coadunam com as disposições interiores da alma. É por isso que o Ateniense propõe que eles investiguem “o belo em relação ao canto e à dança”, pois assim talvez eles entendam com maior clareza também “aquele que é corretamente e o que não é” (654d). De fato, o Ateniense atribui um papel tão proeminente à beleza a ponto de afirmar que, ignorando-a, “nunca seríamos capazes de distinguir se há alguma salvaguarda da educação e onde há” (654d-e). Assim, após uma brevíssima ordem de consideração, o líder do diálogo apresenta uma síntese da ideia de belo:

E a fim de que não venha ser uma grande macrologia em relação a todas estas coisas para nós, simplesmente sejam, por um lado, belas todas as posturas e melodias que se atam à virtude da alma ou do corpo, dela ou de alguma imagem sua, mas, por outro, inteiramente o contrário as que se atam ao vício. (655b)

Essa definição, feita sem maior explicação e logo aceita pelos interlocutores, é, todavia, fácil de se entender no contexto da ambiguidade semântica explorada antes pelo Ateniense e a associação íntima que ele pretende entre coreia, que compreende toda a

<sup>81</sup> Αἰσχρός é um adjetivo que compreende, tal qual καλός, um campo abrangente: não só significa “feio” como também, e principalmente, “reprovável”, “vergonhoso”, “mal” e outras palavras correlatas a estas. Antes, no primeiro livro, a palavra αἰσχύνη, cognata de αἰσχρός, foi usada para indicar uma das formas de medo, a que diz respeito à opinião, e foi traduzida aqui por “vergonha”. Usou-se nesta passagem “feio” para contrastar com a opção escolhida para καλός, mas deve-se ter essa abrangência de sentido em mente.

<sup>82</sup> Essa fala do Ateniense apresenta uma construção difícil, sendo emendada e interpretada de forma bem variada pelos tradutores. Sigo a edição de Burnet (1907) com sua proposta de pontuação – o que, naturalmente, tem implicações sobre o entendimento da sintaxe.

esfera do canto e da dança, e educação, que visa, justamente, à virtude. De fato, basta olharmos para o clássico argumento do ἔργον, *i.e.*, da “função”, do “trabalho”, presente, com pequenas diferenças, tanto em Platão como Aristóteles<sup>83</sup>: se o homem ou, de outro modo, sua alma tem uma função própria, ele pode executar ela de forma mais ou menos perfeita; ora, por um lado, o bem executar uma função que lhe é própria é algo presente na aceção geral de ἀρετή, que compreende justamente um sentido de excelência no realizar algo; por outro, a noção de “bem” executar algo pode ser expressa em grego justamente por καλῶς. Ainda que, nas breves observações do Ateniense, não figure nem se desenvolva esta ordem de argumentos – em verdade, ele nada argumenta de claro para justificar previamente esta definição –, esta forma de vinculação de ἀρετή, “virtude”, e καλόν, “belo”, via καλῶς, “belamente”, parece aí subjazer, dado que o assunto sobre o belo só se iniciou por causa do uso desse advérbio. Sem contar, no demais, que o adjetivo καλός também retém em seu leque semântico denotações morais, o que tanto mais permite a rápida associação que está em jogo.

No rastro dessa definição, então, o Ateniense passa a três tópicos relacionados a ela: 1) uma análise do porquê nem todos se comprazem com o belo; 2) o elogio do Egito; e 3) como fazer o correto uso da coreia. Algo que perpassará todos esses momentos é que, ao afirmar a correção de sua definição de belo, o diálogo quer também criticar veementemente o ideal de que o prazer é o critério máximo na música e na coreia.

A começar pelo primeiro tópico, o Ateniense chama atenção a um aspecto claro sobre o gozo artístico em geral, tomando o exemplo da coreia: nem todos se comprazem igualmente com todas as coreias. Mas por quê? “Acaso não são as mesmas coisas belas para todos nós, ou são as mesmas, mas não parecem ser as mesmas” (655c)? Afinal, “nunca alguém dirá que as representações corais do vício são mais belas do que as da virtude, nem que ele mesmo se compraz com as posturas da vileza, enquanto os outros se comprazem com alguma Musa contrária a esta” (655c). O argumento do Ateniense para responder que, sim, as coisas belas são as mesmas para todos, parece partir de um tipo de falácia tautológica: 1) ninguém diria que o belo é feio ou vice-versa, pois o belo é belo e o feio é feio igualmente para qualquer um; 2) de modo que ele não poderia deixar de ser o mesmo para todos<sup>84</sup>. Independentemente da validade desse argumento, a ideia de que o

<sup>83</sup> Cf. *República*, 352d-ss, e *Ética Nicomaqueia*, 1097a15-ss. Prova da ideia desenvolvida neste período é que, em ambos os casos, o advérbio καλῶς aparece da forma aqui descrita, variando com o advérbio εὔ.

<sup>84</sup> O mesmo tipo de raciocínio se encontra em *Minos*, 315e-ss.



belo tem de ser o mesmo para todo mundo e de que, portanto, a divergência na apreciação que se faz da arte jaz na aparência dela, *i.e.*, no julgamento que os indivíduos fazem dela, leva o Ateniense a propor a seguinte interpretação:

Dado que as performances de coreias são imitações de caracteres, que vêm a ser em ações e acontecimentos de todo jaez, cada um [sc. dos coreutas] se expressando tanto por hábitos quanto por imitações, é necessário a estes aos que as coisas ditas ou cantadas ou dançadas de qualquer forma são conforme seu caráter – seja por natureza ou por costume ou por ambos – que se comprazam com estas coisas, elogiem-nas e nomeiem-nas belas, mas aqueles aos quais seja contra sua natureza ou contra caráter ou contra algum hábito nem são capazes de comprazer-se nem louvar e nomeiam-nas feias. (655d-e)

O caráter mimético da coreia é o que permite a não concordância universal quanto aos juízos sobre o belo: é que as pessoas se comprazem com imitações que sejam conforme seu próprio caráter, seja este adquirido por hábito ou um *fatum* inelutável de sua natureza. E, de fato, natureza e hábito têm um papel importante nessa interpretação do Ateniense: hábitos ruins podem corromper uma natureza boa e uma natureza ruim ser refratária a hábitos bons. Assim, indivíduos em qualquer um desses estados “proferem elogios opostos a seus prazeres” (656a), pois eles sabem o que é feio e vergonhoso, mesmo que as achem agradáveis.

Assim, os resultados aos quais o Ateniense chega parecem conduzir a um quadro um tanto quanto curioso: o belo é o mesmo para todos e consiste nas representações artísticas “que se atam à virtude da alma ou do corpo, dela ou de alguma imagem sua” (655b); contudo, parece inevitável que a máxima “nem suportável nem absolutamente pia de proferir” de que “a correção da música é a capacidade que produz prazer às almas” (655d) se mostre em parte verdadeira, pois alguns indivíduos, dada sua natureza, não são suscetíveis de comprazerem-se com o que é realmente o belo, mas só com o que lhes proporciona prazer. De fato, não que eles não compreendam o que é belo, se educados por bons hábitos, mas são incapazes de se comprazer verdadeiramente com ele. Ora, o Ateniense agrava esse quadro ao frisar que se, por um lado, os que se comprazem com o belo usufruem disso uma vantagem, os que não o fazem sofrem um dano. Estes últimos são, nas palavras do Ateniense, como aquele que se compraz da companhia de homens maus mesmo os sabendo maus: “é necessário que, em um dado momento, o que se compraz torne-se igual às coisas com as quais ele se compraz” (656b). Todas essas considerações sobre música, prazer, natureza e arte não fogem aos intentos prístinos do diálogo, nem menos aos intentos de toda a digressão sobre educação e coreia iniciadas anteriormente.

Com todas essas observações que seguiram imediatamente à definição de belo, o diálogo quer nos indicar que: 1) embora o prazer seja comumente vinculado à música e à arte, ele é instável, sendo muito dependente o indivíduo de sua natureza e de seus costumes para sua fruição artística; 2) e, se, por um lado, o legislador deve educar o cidadão e torná-lo virtuoso, por outro, pode ocorrer de existir algo de recôndito na natureza de um dado indivíduo particular que ele pode não acessar – a natureza contraposta aos costumes no excerto acima – e que seja refratário às injunções racionais da lei, de modo que, a evitar a instabilidade advinda dos gostos naturais dos que possam ser por naturezas refratários ao comprazimento na virtude e na lei, ele deve ser sumamente rigoroso ao legislar sobre tais assuntos. Esse segundo ponto, aliás, é de fato explicitado por ele com uma pergunta que tenta propor uma situação incompatível com suas falas precedentes:

Onde existem ou existirão em um tempo futuro leis belamente estabelecidas em relação à educação e divertimento das Musas [ὅπου δὴ νόμοι καλῶς εἰσι κείμενοι ἢ καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ἔσονται τὴν περὶ τὰς μούσας παιδείαν τε καὶ παιδιάν]<sup>85</sup>, supomos nós ser dada licença aos homens poéticos para que, o que de ritmo, melodia ou palavras o próprio poeta venha a se comprazer trazendo na poesia, isto ensinando tanto às crianças dos cidadãos cumpridores das leis quanto aos jovens nos coros, o que venha a alcançar realizar em relação à virtude ou à vileza? (656c)

Esta formulação, que recebe naturalmente uma resposta negativa exemplar de Clínias, “certamente isto não tem sentido” (656d), conduz o Ateniense a um próximo momento de sua argumentação: ora, mesmo que seja desprovido de razão a anomia das leis musicais, ela está presente em todo canto, exceto no Egito. De fato, o Egito parece consubstanciar o ideal de uma correção da legislação musical e artística em geral. Os egípcios reconheceram a verdadeira importância de uma rígida legislação musical há muito tempo, a necessidade de “os jovens nas *póleis* praticarem belas posturas e belas melodias com seus hábitos” (656d). Para alcançar tal desiderato, especificaram quais são as melodias e posturas corretas e obrigaram todos os artistas a só representarem os paradigmas impostos. O resultado foi que “coisas escritas e modeladas dez mil anos atrás, não por assim dizer, mas verdadeiramente, não são nem algo mais belas nem mais feias do que as confeccionadas agora, mas, sim, trabalhadas na mesma arte” (656e-657a). Assim, ainda que o Egito possa ser reprovável em outros assuntos, nisto eles alcançaram um mérito excessivo na política e legislação, ou, como o Ateniense diz, “isto que diz respeito à música é veraz e digno de reflexão: que era possível, portanto, legislar em

---

<sup>85</sup> Tomo a adição de *περὶ* entre *ἔσονται* e *τὴν*. Também se observe o uso de *καλῶς* aqui, remetendo ao jogo de sentidos utilizado antes.

relação a tais assuntos com rigor e consagrar melodias que exibem a correção segundo à natureza” (657a)<sup>86</sup>. De fato, o que faz do Egito um modelo é sua imutabilidade legal quanto às artes<sup>87</sup>. A conclusão, portanto, que se retira desse grande paradigma que é o Egito para o Ateniense é a seguinte:

De modo que, o que precisamente eu dizia, se alguém for capaz de tomar também, de alguma forma, a correção destas coisas [sc. das melodias e da música], é preciso, ousando, conduzi-las à lei e à ordem: pois a busca do prazer e dor em buscar sempre utilizar música nova talvez não tenha um grande poder com relação a destruir a coreia estabelecida como sagrada, nomeando-a antiguidade. (657b)

Dotados desse preceito, os anciãos retornam ao assunto da coreia que ensejou toda essa digressão em torno do belo: agora se trata de considerar como ela deve ser corretamente utilizada às luzes das últimas considerações que o exemplo do Egito ou, como o Ateniense propõe, se trata de investigar “o correto uso para a música e para o divertimento com a coreia” (657c). Para tanto, começa-se um redimensionamento da medida em que o prazer pode ser um crivo na arte em geral e na coreia em específico. Apresenta-se, então, a ideia de que, quando estamos bem e comprazemos, naturalmente, tendemos a não nos mantermos parados e que justamente por esse ímpeto ser exequível para os jovens, mas não para os velhos, dada sua idade, estes últimos dispõem “competições para os que são capazes máxime de despertar-nos para a juventude através da memória” (657d). Esta passagem, assim, como que apresenta *en passant* uma explicação etiológica dos clássicos ἀγῶνες helênicos, *i.e.*, das competições, sejam artísticas ou esportivas. Essa explicação, todavia, não é gratuita, desempenhando um duplo papel para a argumentação do diálogo: primeiro, conceder que, em certo sentido, a crença amplamente difundida de que o prazer é o âmago das artes e dos festivais, a crença, usando os termos do diálogo, de que “é preciso considerar como habilíssimo e julgar que deve vencer este que sumamente nos faz deleitarmo-nos e comprazermo-nos” (657e), é verdadeira, “pois, de fato, dado que nos permitimos brincar em tais momentos [*sc.* em festivais com competições], é preciso que o que faz a maioria o máximo possível se comprazer, este sobretudo ser honrado e, o que precisamente eu disse há pouco, ganhar o prêmio” (657e); mas, secundamente, delimitar tal veracidade da opinião pública, pois,

<sup>86</sup> Estou lendo a variação proposta por Bury para o final dessa passagem: em ὅτι δυνατόν ἄρ' ἦν περὶ τῶν τοιούτων νομοθετεῖσθαι βεβαίως θαρροῦντα μέλη τὰ τὴν ὀρθότητα φύσει παρεχόμενα, ao invés de θαρροῦντα, como nos manuscritos, estou lendo θ' ἱεροῦν τὰ.

<sup>87</sup> Há, em 772b-d, uma curiosa passagem que reflete a inclinação pela imutabilidade legal: ao fornecer uma divisão possível quanto às festividades para a *pólis* dos magnésios, o Ateniense propõe que, após alguns anos para assentar todos os pormenores, as leis referentes a estes assuntos devem ser tornadas imutáveis, com a única exceção sendo o caso em que todos os cidadãos concordem com a mudança.

afinal, não há uma concordância quanto ao que produz prazer. Para explicar o segundo ponto, o Ateniense propõe tomarem um caso hipotético:

O que, se alguém instituisse assim, simplesmente, uma competição qualquer, em nada delimitando que seja ginástica nem musical nem hípica, mas, reunindo todos os que estão na pólis, proclamasse, instituindo um prêmio, àquele que deseje vir competir somente em relação ao prazer, e que o que mais venha a deleitar os espectadores, em nada ordenando [aquele que instituiu a competição] por qual meio, vença realizando isto mesmo o máximo possível e seja julgado ser o mais agradável dos que competiram – o que então julgariamos ocorrer a partir dessa proclamação? (658a-b)

O que ocorreria, diz-nos o Ateniense, é que afluiriam rapsodos, citaristas, tragediógrafos, comediógrafos, titereiros e todo a multidão de indivíduos que pudessem agradar ao público de alguma forma. Não só essa seria uma insólita situação, com tão diversa trupe de competidores, como também o resultado da tal competição: ganharia, pois, o titereiro, se criancinhas julgassem; ganharia o rapsodo homérico, se anciãos julgassem; ganharia o tragediógrafo, se fossem mulheres educadas, jovens adolescentes ou a maioria das pessoas os juízes; e assim por diante. E isso assim se passaria, como o Ateniense esteve insistindo desde o começo da explicação sobre o belo, porque cada um se compraz com o que lhe é semelhante e, *ipso facto*, grupos demográficos diferentes tomam diferentes objetos como prazerosos: *trahit sua quemque voluptas*, como dirá Virgílio séculos depois. Eis o problema que o Ateniense vê no prazer como crivo artístico: é que ele é volúvel e instável na medida em que cada um se compraz com algo diverso, seja porque assim nasce ou foi educado, de modo que todos poderiam pleitear uma representação artística diversa como fornecendo verdadeiro prazer. É nesse contexto, enfim, que o Ateniense ata os dois pontos em pauta, o correto uso da música e da coreia e o papel do prazer na arte, no desfecho desse momento:

Concedo, portanto, este tanto também eu à maioria, que é preciso a música ser julgada pelo prazer [συγχωρῶ δὴ τό γε τοσοῦτον καὶ ἐγὼ τοῖς πολλοῖς, δεῖν τὴν μουσικὴν ἡδονῇ κρίνεσθαι], não, contudo, [o prazer] dos tomados ao acaso, mas, sim, talvez seja aquela a Musa mais bela, a que deleita os melhores e adequadamente educados, sobretudo aquela que [deleita] o que se distingue pela virtude e pela educação: por causa destas coisas, dizemos necessitarem virtude os juízes destes assuntos, pois é preciso que eles sejam partícipes da sabedoria e, de fato, principalmente da coragem [...] pois não como discípulo, mas mais como mestre dos espectadores, como é o que é justo, é que o juiz se assenta, também opondo-se contra os que oferecem o prazer não convenientemente nem corretamente aos espectadores. Pois, de fato, era lícito pela antiga e helênica lei<sup>88</sup>,

<sup>88</sup> Essa oração, no grego, ἐξῆν γὰρ δὴ τῷ παλαιῷ τε καὶ Ἑλληνικῷ νόμῳ, apresenta uma grande dificuldade de entendimento: o que é que era lícito pela antiga e helênica lei? O juiz se opor aos compositores indicados e aos espectadores ou o costume de julgar o vencedor de competições através do gosto das massas? A sintaxe do texto não permite um entendimento claro, embora a tendência dos tradutores seja ou interpretar da primeira maneira ou considerar que a oração é um comentário marginal que foi acrescido ao corpo texto.

não como a lei siciliana e itálica agora, voltando-se à multidão dos espectadores e julgando o vencedor pelos levantamentos de mãos, ela corrompeu os próprios poetas – pois eles poetam para o prazer dos avaliadores, que é inferior, de modo que os próprios espectadores os ensinam – e corrompeu os prazeres do próprio teatro [sc. dos próprios espectadores]: pois o que é necessário é que, ouvindo caracteres sempre melhores do que os deles próprios, [os espectadores] possuam uma prazer melhor [δέον γὰρ αὐτοὺς ἀεὶ βελτίω τῶν αὐτῶν ἡθῶν ἀκούοντας βελτίω τὴν ἡδονὴν ἴσχειν], agora, pelo contrário, a eles<sup>89</sup>, que agem [assim], ocorre totalmente o contrário. (658e-659c)

Ao fim, terminadas estas considerações, o diálogo encerra os desdobramentos inerentes a sua contraposição de um conceito de belo divergente da hedônica definição popular e marcha a uma conclusão sobremaneira importante por explicitar, às luzes do que se disse sobre o belo e suas implicações para a coreia e a música, como tudo isso continua subsumido à longa digressão sobre a educação iniciada ainda no primeiro livro:

Parece-me pela terceira ou quarta vez o discurso chegar, movendo-se em círculo, ao mesmo lugar: que educação é a tração e condução das crianças para a razão dita correta pela lei [πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον], tanto pelos mais equitativos quanto pelos mais velhos, por causa da experiência, sendo acordado que ela é verdadeiramente correta. A fim de que, portanto, a alma da criança não venha a se acostumar em comprazer-se e sofrer contrariamente à lei e aos persuadidos pela lei [ἴν' οὖν ἡ ψυχὴ τοῦ παιδὸς μὴ ἐναντία χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ἐθίζηται τῷ νόμῳ καὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ νόμου πεπεισμένοις]<sup>90</sup>, mas, antes, venha a seguir, comprazendo-se e sofrendo, às mesmas coisas às quais o idoso [também segue], por causa disto, as coisas que chamamos cantos, verdadeiramente encantos para as almas, estas, enfim, agora vieram a ser [ἄς ᾠδὰς καλοῦμεν, ὄντως μὲν ἐπωδαὶ ταῖς ψυχαῖς αὐταὶ νῦν γεγονέναι]<sup>91</sup>, sendo seriamente concebidas com relação à tal concordância que falamos<sup>92</sup>. Mas, por causa de não serem capazes as almas dos jovens de suportarem a seriedade, [os encantos] são nomeados e praticados como brincadeiras e cantos [διὰ δὲ τὸ σπουδῆν μὴ δύνασθαι φέρειν τὰς τῶν νέων ψυχὰς, παιδιὰ τε καὶ ᾠδαὶ καλεῖσθαι καὶ πράττεσθαι]<sup>93</sup>, como aos doentes e aos que possuem os corpos débeis tentam, aqueles aos quais cabe o cuidado destes, aplicar em certas comidas e bebidas agradáveis o alimento útil, mas o [alimento] de viciosas [propriedades] em [comidas e bebidas] desagradáveis, para que a um bem saúdem, mas ao outro se acostumem a odiar corretamente<sup>94</sup>. Desta mesma coisa, portanto, o legislador correto persuadirá – e

Sigo aqui a leitura de Burnet em sua pontuação e, seguindo uma proposta de emenda, sua adição de um ὄ na imediata sequência.

<sup>89</sup> Lendo a variação αὐ τοῖς ao invés de αὐτοῖς, que parece mais acertada ao contexto.

<sup>90</sup> Traduzo o particípio perfeito passivo πεπεισμένος por “persuadido” para conservar no vernáculo a vinculação do verbo πείθειν com seu cognato πειθῶ, palavra relevante neste trabalho. Mas é preciso notar que este verbo, em suas formas médio-passivas, tem preferencialmente o sentido de “obedecer”, semântica que, ainda que passível de associação com o uso do particípio de persuadir utilizado na tradução, fica, todavia, inevitavelmente defectiva.

<sup>91</sup> O diálogo apresenta aqui jogo de linguagem entre ᾠδή, “canto”, e ἐπωδή, “encanto”. As duas palavras são, de fato, aparentadas etimologicamente e, felizmente, o português autoriza um jogo semelhante com duas palavras também aparentadas etimologicamente: “canto” e “encanto”.

<sup>92</sup> A “concordância”, no original, συμφωνία, é a referida no começo do segundo livro e apresentada como a “virtude inteira” (653b). Note-se que “sendo seriamente concebidos” verte a forma participial ἐσπουδασμένοι, a qual é do mesmo radical que σπουδή.

<sup>93</sup> Para a interpretação dessa passagem, bem lacônica, valeu-se da leitura, seguida por alguns tradutores, de que o sujeito dos infinitivos καλεῖσθαι e πράττεσθαι são os “encantos” referidos acima, sendo, portanto, παιδιὰ τε καὶ ᾠδαὶ predicado nominal.

<sup>94</sup> Digno de nota que a palavra central desta analogia com o cuidado de doentes é τροφή, traduzida como “alimento”, termo usado antes no primeiro livro em sentido mais técnico. Cf. as explicações da seção 1.3.

coagirá, não tendo persuadido – o homem poético: poetar corretamente em belos e louváveis ditos, representando, em ritmos, as posturas e, em harmonias, as melodias dos prudentes, dos corajosos e dos inteiramente bons. (659c-660a)

Com isto, o Ateniense conclui uma primeira conclusão geral sobre a música. Naturalmente, acumula aspectos importantes. Em primeiro lugar, temos a primeira explicitação da relação entre música e educação anunciada já no primeiro livro: repetindo a definição de educação, o diálogo nos esclarece que os cantos, parte da coreia que concerne à música, foram criados para encantar a alma das crianças – para manter um jogo de sentido semelhante ao do empregado pelo texto com  $\phi\delta\eta$  e  $\epsilon\pi\omega\delta\alpha\iota$ , respectivamente, “canto” e “encanto”. Deste modo, ao lado da gênese da coreia descrita ao começo do segundo livro, a música encontra aqui uma nova origem aparentada daquela: se antes a coreia, que compreende a música e a ginástica, fora descrita como uma criação da divina compaixão dos deuses para os homens, feita a fim de que se fizessem pausas aos sofrimentos e, neste ínterim, a educação fosse restaurada, agora, por outro lado, os cantos são criados para a conformação dos jovens à lei.

Com esta etiologia do canto, temos sua descrição como uma  $\pi\alpha\iota\delta\iota\acute{\alpha}$ , ou seja, um divertimento ou brincadeira, que assim é concebida porque os jovens não são capazes de suportar a  $\sigma\pi\omega\delta\eta$ , *i.e.*, a seriedade. Assim, retomando este par de conceitos que, no primeiro livro, foram usados para sintetizar a forma omnímota da educação, a música se apresenta, retomando o que falamos acima sobre a coreia, da qual ela é parte, como um paradigma *par excellence* da educação da alma no divertimento. Claro, como ressaltamos no primeiro capítulo, não se trata de subestimar o sentido de  $\pi\alpha\iota\delta\iota\acute{\alpha}$  aqui: ainda que os cantos sejam tal, eles são concebidos com o fim muito sério de respaldar a obediência à lei. O próprio texto tenta frisar a importância da brincadeira ao falar dos cantos como “sendo seriamente concebidos com relação à tal concordância que falamos [ $\pi\rho\delta\varsigma$  τὴν τοιαύτην ἢν λέγομεν συμφωνίαν ἐσπουδασμέναι]” (659ε).

A tônica educacional da música é ainda reforçada pelo modo em que a *ratio essendi* dos cantos é descrita: “A fim de que, portanto, a alma da criança não venha a se acostumar em comprazer-se e sofrer contrariamente à lei e aos persuadidos pela lei” (659d). Ora, coadunação de emoções e afetos à razão da lei é como explicitamente se define a educação em mais de um momento das páginas do diálogo que já abordamos (644d-e; 653a-c), indicando, assim, que, sendo modelo da educação, a música também parece visar a uma virtude demótica, apartada de grande intelectualidade.

Ainda outro aspecto de relevo é o símile dos doentes: como a estes o “alimento útil” é ministrado em meio a “certas comidas e bebidas agradáveis” e o alimento ruim em comidas e bebidas desagradáveis, aos jovens, então, é ministrado os cantos para que melhor recebam a lei. A música, por assim dizer, é um invólucro da lei, como a comida e bebida agradáveis o são do alimento salutar: seu caráter “encantador” e persuasivo é que lhe permite esse aspecto formal com respeito à lei. Assim, o papel educativo da música é tornar o cidadão desejoso de cumprir com as leis, dirimindo qualquer resquício de coerção que poderia ser sentida neste cumprimento porquanto é realizado com ânimo e desejo. Ora, esta descrição de invólucro é bem como o proêmio é descrito no quarto livro com relação à lei igualmente: paralelamente, a ideia de um invólucro, lá expressa na contraposição entre a persuasão do proêmio e a coerção da lei, até mesmo é feita em termos de uma analogia com o tratamento que médicos dispensam aos doentes.

No enquadramento final, por fim, como fecho de toda esta longa discussão, o Ateniense propõe que esta aparente brincadeira em que consiste a música, e, por extensão, a arte como um todo, deve ser objeto de rigorosa legislação por parte do legislador – um rigor de tal jaez que, uma vez estabelecida as leis, estas não deverão mais ser alteradas, ao modo do Egito. O desuso de um tal rigor sobre estes assuntos, algo que Clínius observa prontamente (660b), não deve ser motivo de espanto: em parte, é claro que o Ateniense não fala das coisas como são, mas das coisas “as quais desejo vir a ser em relação à música” (660c); e, em parte, é claro que, em quase todos os lugares, não se costuma legislar rigorosamente sobre algo que é usualmente tido por um divertimento inócuo (798b-c), de modo que, ignorando, por assim dizer, a seriedade da brincadeira, em quase todo lugar a situação é a de “coisas incuráveis e muito avançadas no erro” (660c).

Ao fim, esta é a descrição inicial que o diálogo apresenta sobre a música: como se verá na próxima seção, a continuidade do diálogo se deterá em outra nuance do que as até agora desenvolvidas. Quais são, portanto, os principais elementos de sua descrição que devem ser ressaltados?

Em primeiro lugar, a música encarna a noção de uma educação da alma no “divertimento” por excelência: nela, a seriedade das injunções da lei é atenuada a fim de que os jovens se regozijem em sentir as mesmas coisas que os cidadãos virtuosos e cumpridores da lei sentem. Não que brincadeira, como se viu, queria dizer algo de pouca monta e sem um sério papel: a música, pelo poder sutil que exerce enquanto brincadeira

no quadro da educação omnilateral e omnímota, será estritamente regada pelo legislador.

Em segundo lugar, na medida em que busca tão somente uma conformação das emoções do cidadão ao que manda a lei, a música só os educa para uma virtude demótica – que é precisamente, como vimos, o que a educação faz nas *Leis*. Ora, isto tem grandes consequências para os limites da persuasão desempenhada pela música, consequências estas que a sequência do segundo livro desenvolverá.

Em terceiro lugar, a natureza da música é tomada, por analogia, como uma espécie de invólucro, o qual tem o fim específico de tornar mais agradável as injunções da lei. Tal imagem de invólucro serve, sobretudo, a um propósito específico que ainda está somente implícito aqui: indicar que, no limite, a lei exerce seu papel soberano com ou sem a obediência dócil promovida pela música. Este contraste é expresso sutilmente, como que em um paralelo, ao dizer-se que “o legislador correto persuadirá – e coagirá, não tendo persuadido – o homem poético” (660a). De fato, assim mesmo: a música persuadirá, mas, não alcançando tanto, a lei obrigará. Tal ordem de observações tem um importante papel para enquadrar corretamente o tipo de papel que a música supostamente exerce. Platão concede e chega mesmo a desejar que as leis sejam aceitas da forma voluntária e com docilidade; todavia, a persuasão que deve promover este efeito não é o único meio ao qual a correta *pólis* pode e deve chegar para impor a razão em seu interior: a coerção estatal está no horizonte que a persuasão não conseguir alcançar.

Por fim, como um corolário de todos estes pontos, a música, sendo indicada como um modelo da educação no divertimento, acaba por se mostrar eminentemente persuasiva. Em verdade, a música é uma privilegiada forma de persuasão<sup>95</sup>:

---

<sup>95</sup> O termo grego *πειθώ* tem uma riqueza semântica dificilmente sintetizada em uma única palavra no vernáculo. Trata-se, muito grosso modo, de todo tipo de convencimento que não envolva o uso da força física. Buxton sintetiza muito bem a gama de sentidos envolvidos no termo: “of the word group *πειθω/πειθομαι/πειθώ*, the verbal forms are much commoner than the nominal form, and of the verbal forms, the middle is commoner than the active... The middle *πειθομαι* can usually be translated by... ‘obey’, ‘trust’ or ‘believe’. All three have in common the notion of acquiescence in the will or opinions of another... the active *πειθω*... can perhaps best be understood as a factitive, meaning ‘get (someone) to acquiesce in (some belief or action)’, or, more explicitly, ‘get one’s way over someone in such a way that they [sic] *πειθεσθαι*’. A good instance of the relevance of the idea of ‘getting to acquiesce’ is the end of the *Oresteia* where... Athene’s winning-over of the Furies is openly described as a triumph of *πειθώ*. But what she does goes beyond what we would call ‘persuading’: she uses a veiled threat, promises, argument, and so forth... there is no necessary connection between *πειθώ* and language...it may function by other means than persuasive words - by bribery, for instance, (Hdt. 9.33: *μισθῶ... πείσαντες*)... Sometimes, too, *πειθώ* worked through the nudge, the wink and the breath of perfume ... Lovers ‘prevailed upon’ each other; and when they did so, was *πειθώ* at work” (BUXTON apud BOBONICH, 1991, p. 365-6).



interessantemente, ainda que o diálogo não empregue até esta altura tanto os termos *πειθῶ* e *πείθειν*, *i.e.*, “persuasão” e “persuadir”, na sequência ele os usará copiosamente para se referir à música. Por conseguinte, a educação omnímota implica, na medida em que deve empregar todos os meios para alcançar seu objetivo, o uso de persuasão. A consequência disso é que um possível antagonismo entre as duas não parece estar em questão<sup>96</sup>, mas, sim, uma assimilação da persuasão por parte da omnímota educação.

Destarte, assim fica estabelecida a natureza geral da música nas *Leis*. O diálogo ainda aprofundará algumas de suas particularidades – em especial, os limites epistêmicos de sua persuasão. Até aqui, contudo, o que se depreende é que ela encarna a teoria educacional anteriormente desenvolvida no diálogo, plasmando em costume concreto, o dos coros nos quais ela é empregada, o que antes eram indicações abstratas. Deve-se reter estes traços com que ela é delineada: todos eles lá estarão, quando o legislador apresentar a ideia de proêmios legislativos.

### 2.3. *Justiça e felicidade*

Após ter assentado os traços fundamentais da música, o diálogo avança a uma questão que, sobretudo no contexto desta pesquisa, é sumamente importante: sendo o caso de a música encarnar os ideais educacionais das *Leis* por conta de sua força persuasiva, qual o caráter epistêmico que essa persuasão envolve? Entenda-se a pergunta: se a

---

<sup>96</sup> Em alguns diálogos, ainda que não sejam usados necessariamente os termos *πειθῶ* e *παιδεία* com seus respectivos cognatos, desponta, por vezes, uma divisão entre persuasão e ensino/educação. Assim, para tomar apenas dois exemplos, em *Político*, 304c-d, no contexto de uma hierarquização das ciências, lê-se “Estrangeiro: acaso declaras ser preciso para nós que a [ciência] de se é preciso aprender ou não [μανθάνειν ἢ μὴ] governe a [ciência] que é aprendida e que ensina [τῆς μανθανομένης καὶ διδασκούσης]? / Sócrates jovem: Certamente. / Estrangeiro: E a [ciência] de se é preciso persuadir ou não [τὴν εἰ δεῖ πείθειν ἄρα ἢ μὴ], a [ciência] que é capaz de persuadir [τῆς δυναμένης πείθειν]? / Sócrates jovem: E como não? / Estrangeiro: Bem, a qual ciência daremos o poder de persuadir a multidão e a massa através da mitologia, mas não através do ensino [τὸ πειστικὸν... πλήθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς]? / Sócrates jovem: É evidente, penso, também isto há de ser dado à retórica”. No *Górgias*, a partir de 453b, *πείθειν*, “persuadir”, e *διδάσκειν*, “ensinar”, são inicialmente associados para depois serem distinguidos: há duas formas de persuasão, “uma que produz crença sem o saber [πίστιν... ἄνευ τοῦ εἰδέναι], outra [que produz] ciência [ἐπιστήμην]”, sendo a retórica, objeto central de toda esta discussão, uma ciência que persuade produzindo crença. Mais à frente no diálogo, todavia, ao inquirir Górgias sobre a capacidade deste de fazer qualquer um que deseje aprender junto dele, Sócrates questiona: “acaso em relação a todas as coisas de modo a ser confiável entre a multidão, não ensinando, mas persuadindo [οὐ διδάσκοντα ἀλλὰ πείθοντα]?” (458e). Como se vê, há certa recorrência nos diálogos em contrapor palavras com a semântica de “educar” e “ensinar”, de um lado, e “persuadir”, do outro. Ora, já nesta altura das *Leis*, pode-se perceber que nesta obra não cabe esta divisão: afinal, educação envolve rigorosamente persuasão. Contudo, tal observação se tornará muito mais evidente com o avanço do diálogo: de fato, as elucubrações desenvolvidas sobre o proêmio ao longo do diálogo, como veremos, envolvem o uso de ambos os conjuntos de termos.

educação nas *Leis* consiste em produzir, através de todos os meios, a virtude demótica e a obediência à lei, e se a música se mostra, sob a égide de tal teoria pedagógica, como paradigma dos meios sutis, das “brincadeiras” educativas, qual o grau de conhecimento que esta persuasão musical deve empreender? A posse da virtude demótica envolveria necessariamente algum tipo de ἐπιστήμη, de “ciência”, ou, muito aquém disso, ela poderia se ater a uma mera δόξα ἀληθής, uma “opinião verdadeira”, a qual não implica em um conhecimento fundamentado em razões quanto ao objeto dado, mas uma simples conformação prática à conclusão desse conhecimento? Como logo se verá, a resposta inicial que o diálogo dá a essa ordem de indagações excede essa dicotomia entre ciência e opinião: para persuadir a todos, o legislador não deverá pejar em admitir que a música chegue mesmo a empregar mentiras úteis, *i.e.*, a empregar a *pia fraus*. Assim, retornemos ao diálogo para ver tal caminho em minúcias.

A longa conclusão do Ateniense sobre o belo na música produziu grande surpresa em seus interlocutores. Como mencionamos antes, Clíncias acha que o quadro descrito por ele, em especial o rigor legislativo quanto à música, está muito longe do que se pratica nas *póleis* atuais, exceto no Egito e, claro, na Lacedemônia e em Creta: em todo resto do mundo, porém, há novidades sem fim, há “coisas novas que sempre estão surgindo com respeito às danças e a todo o resto da música, coisas as quais não são alteradas pelas leis, mas por certos prazeres desordenados” (660b). Ora, o Ateniense concorda de todo com essas observações: é que ele não está falando das legislações musicais atuais, mas do que ele deseja que venha a ser. E, bem, ocorre que a menção às *póleis* dóricas abriu margem a uma nova direção para a conversa: ainda que só o longínquo Egito tenha alcançado um rigor absoluto e decamilenar sobre a legislação artística, rigor que se materializa em prazeres musicais que são sempre “os mesmos e segundo as mesmas coisas” (660b), também em terra helênica se alcançou um grande rigor quanto à música – mesmo que não logre uma tal imemorável ancianidade –, a saber, nas pátrias de Clíncias e Megilo. Poderia ser, portanto, de alguma valia averiguar sua legislação no que diz respeito à música.

O Ateniense passa então a uma descrição das “coisas ditas em toda a educação e música” (660e) junto aos dóricos: lá, diz ele, usa-se coagir “os poetas a dizer que o homem bom, sendo prudente e justo, é feliz e bem-aventurado, seja ele grande e forte ou pequeno e fraco, também seja ele rico ou não” (660e). De fato, a poesia varonil e aguerrida de Tirteu reflete essa exata posição para o Ateniense, que, aliás, cita o mesmo fragmento que no primeiro livro, tentando, desta vez, mostrar, nos mesmos versos citados anteriormente,

esta máxima que os poetas são coagidos a dizer. Esse modo dórico de coagir e cercear a produção musical dá o tom para o Ateniense não só anuir com tal repressão como, ainda, asseverar a veracidade da equivalência entre ser justo, prudente e, em suma, virtuoso e ser feliz: tudo que a maioria diz ser um bem não “é corretamente dito” (661a), como saúde, beleza, riqueza, diferentes atributos físicos e, indo além, “o fazer, sendo um tirano, o que quiser e, o que é o fim de toda bem-aventurança, o ser imortal possuindo todas estas coisas, vindo a ser tal o mais rápido possível” (661b). Todas estas coisas não são *per se* bens, elas não são um fim em si mesmo: até os primeiros supostos bens a serem mencionados – saúde, beleza e riqueza –, os quais foram referidos como “bens humanos” no primeiro livro, só são tais se se possui os “bens divinos” primeiro – sabedoria, prudência, justiça e coragem, nesta ordem. De fato, é isso mesmo que aqui o Ateniense reitera: há uma ordem de bens a serem possuídos, ordem que é degenerada a tal ponto caso não se possuam os primeiros e principais, que os bens que seguem os primeiros deixam de ser tais, *i.e.*, perdem sua natureza de ser um bem, tornando-se, no limite, mesmo perniciosos. Assim, partindo desta retomada de um *tópos* do primeiro livro, ele conclui o ponto que quer apresentar com a seguinte afirmativa: “o que afirmo com clareza é que as coisas ditas más são boas para os injustos, mas más para os justos, enquanto que as coisas boas são verdadeiramente boas para os bons, mas más para os maus” (661a-b).

Clínias, que tem sido o principal interlocutor do Ateniense nesta altura do diálogo, louva seus hábitos pátrios e concorda que se deve obrigar o poeta a representar virtude e felicidade como dependentes uma da outra, mas, daí para afirmar que virtude e felicidade são factualmente dependentes uma da outra e que o que se toma usualmente por bem não o pode ser para quem não é virtuoso, isto, enfim, ele já não pode concordar. O Ateniense chega mesmo a questionar se, tomando o exemplo de alguém que possua tudo que a multidão toma por bens e não sofra de nenhum dos males, mas que tenha somente injustiça e desmedida em seu íntimo, “não vos persuado, talvez, que o que vive assim claramente não vem a ser feliz, mas miserável” (661e), ao que Clíneas anui: ele não seria persuadido por uma tal ideia. De fato, ele até concede que um homem neste estado, dotado das virtudes somáticas – saúde, beleza e força –, mas “injusto e desmedido”, viveria *αἰσχρῶς*, “vergonhosamente”, mas não *κακῶς*, “de modo ruim”<sup>97</sup>, e menos ainda *ἀηδῶς* e *μὴ συμφερόντως*, “desagradavelmente” e “não vantajosamente” (661a).

<sup>97</sup> Há no uso do advérbio *κακῶς* uma ambiguidade que o Ateniense talvez desejasse explorar: o termo poderia indicar tanto que o homem do exemplo viveria de uma forma perversa quanto de uma forma

Ora, o Ateniense revela uma ligeira surpresa indignada com a posição de Clíncias: para ele, a necessidade da sobreposição entre virtude e felicidade é mais evidente do que Creta ser uma ilha. Sendo ele um legislador, jamais permitiria, sob a pena de grandes punições, que um poeta ou um particular proferisse “que existem homens vis, mas que vivem agradavelmente, ou que há, de um lado, coisas rentáveis e proveitosas, mas, de outro, coisas mais justas” (662c), persuadiria, enfim, os cidadãos a dizer coisas bem diversas das proferidas em Creta, na Lacedemônia e alhures, se é que até nestas *póleis* se ensina que o exercício da virtude e a felicidade não coincidem. O Ateniense tenta mostrar a aparente estranheza que envolveria a não concordância entre estas ao propor um diálogo hipotético com Apolo e Zeus, fontes primárias, respectivamente, das leis lacedemônias e cretenses: acaso eles, que, como legisladores, visavam inculcar virtude nos cidadãos – o que fora estabelecido antes –, concordariam que a vida mais justa não é a mais agradável e que ambas são duas formas de vida diversas? Se sim, qual delas é mais feliz, a mais justa ou a mais agradável? Se, por fim, optassem pela segunda opção, “o discurso seria absurdo” (662d). Não desejando cair em impiedade, atribuindo absurdos aos numes, o Ateniense reformula seu exemplo: agora se dirigindo aos legisladores humanos e aos pais, *i.e.*, aos ancestrais, e assumindo que este ao qual ele inquirisse responderia, consonantemente aos deuses, que “o que vive a vida mais agradável é o mais bem-aventurado”<sup>98</sup>, ele prosseguiria questionando:

Em seguida, após estas coisas, eu diria “ó pai, não desejavas que eu vivesse da forma mais feliz possível? Mas nunca se detinha em me ordenar a viver o mais justamente possível”. Aí, então, o que estabelece, seja legislador seja pai, se mostraria sem jeito e sem meios de falar de forma conveniente consigo mesmo. Mas se, por outro lado, declarasse ser a vida mais justa a mais feliz, todo aquele que ouvisse inquiriria, penso, qual então é o bem e o belo superiores ao prazer os quais estão presentes nela [sc. na vida mais justa] a lei louva [τί ποτ' ἐν αὐτῷ τὸ τῆς ἡδονῆς κρεῖττον ἀγαθὸν τε καὶ καλὸν ὁ νόμος ἐνὸν ἐπαινεῖ]. Pois, de fato, afastado do prazer, qual bem viria ser ao justo [τί γὰρ δὴ δικάϊω χωριζόμενον ἡδονῆς ἀγαθὸν ἂν γίγνοιτο]? “Bem, a boa fama e o louvor da parte dos homens e dos deuses é, acaso, bom e belo, mas desagradável, enquanto que a má fama é o contrário?” “De maneira nenhuma, ó caro legislador”, diremos. Mas o não ser injusto com ninguém nem ser injustiçado por ninguém é desagradável, mas bom e belo, enquanto que as coisas contrárias são agradáveis, mas vergonhosas e ruins? (662e-663a)

Nesta altura, duas observações hão de ser feitas. Em primeiro lugar, Clíncias, a ser feita a justiça, em nenhum momento diz que a vida virtuosa seria inferior em felicidade

---

miserável. Clíncias, obviamente, entende que a pergunta se refere à segunda acepção. Na tradução tentei manter a dubiedade com a locução “de modo ruim”.

<sup>98</sup> Vale mencionar que, em todo este momento sobre a sobreposição entre virtude e felicidade, o texto usa como sinônimos μακαριότης, “bem-aventurança”, e εὐδαιμονία, “felicidade”, e seus respectivos adjetivos cognatos.

em relação à vida daquele que, não sendo virtuoso, gozasse de tudo que a maioria das pessoas julga como bens; ele só não conseguia aceitar que o injusto e vicioso, pura e simplesmente por sua injustiça e vício, não poderia usufruir desses mesmos bens como tal; porém, daí para dizer que felicidade jaz antes no prazer e na vida agradável do que na virtude e na vida virtuosa há um grande hiato. Em outros termos, esmerando-se em aplicar a hierarquia dos bens do primeiro livro a este contexto: não é que Clíneas negue tudo o que ficou lá estabelecido sobre a centralidade da virtude; ele concordou antes e parece continuar concordando agora que sabedoria, prudência, justiça e coragem devam ser, nesta exata ordem, priorizadas e que elas também devam o ser em relação a todo o resto dos bens que alguém possa possuir; ele só discorda de um pormenor, a saber, que só porque alguém não possui tais virtudes capitais, esta mesma pessoa não poderá usufruir de nenhum outro bem inferior a elas, porquanto todos os outros se tornarão doravante males para um tal indivíduo<sup>99</sup>. Este ligeiro deslocamento de objeto, da visão realmente defendida por Clíneas para essa segunda, não parece, todavia, ser um lapso argumentativo: ao contrário, parece que a argumentação do Ateniense intencionava avançar exatamente a isto, vale dizer, a tomar um tópico decisivamente controverso ao juízo comum a fim de indicar que, precisamente aí, a *pia fraus* poderia se mostrar uma medida a ser tomada para a preservação de uma ideia salutar aos fins ético-políticos da lei, *i.e.*, a aquisição da virtude pela *pólis* inteira.

Em segundo lugar, em complemento ao anterior, há de se observar que o texto frisa com especial relevo a justiça entre todas as virtudes cardeais. Mas por quê? Talvez a resposta esteja na ideia amplamente difundida de que a justiça, entre todas as virtudes, é a que é um “bem alheio”, uma virtude para outrem e não para si<sup>100</sup>, de forma que

<sup>99</sup> Note-se que a ideia que o Ateniense está tentando desenvolver até aqui se assemelha ao que ele comentou na conclusão sobre os fins da legislação ainda no começo do diálogo: lá, ele afirma que “duplos são os bens, uns humanos, outros divinos: os outros [*sc.* os humanos] dependem dos divinos, e se alguma *pólis* venha a receber os bens maiores, possuíra também os menores, mas se não, perderá ambos” (631b-c). Nesta conclusão, bem como em toda a passagem que a antecede, a ênfase dada a hierarquia dos bens é constantemente frisada; todavia, não se avança muito no sentido de explorar a ideia de que, sem os bens divinos, *i.e.*, as virtudes da sabedoria, prudência, justiça e coragem, não seria possível usufruir dos demais bens hierarquizados – somente a passagem citada explicita este ponto –, ideia que somente aqui começou a ser explorada. Cf. seção 1.1.

<sup>100</sup> Justiça é chamada de ἀλλότριον ἀγαθόν por Trasímaco na *República*, 343c. O comentário de Aristóteles na *Ética Nicomaqueia* a esse respeito, *i.e.*, da justiça como bem alheio, é interessante, postas as diferenças em sua concepção de justiça em relação a de Platão. Após distinguir que justiça e injustiça se referem a diversas coisas e estabelecer que um dos sentidos de justiça é conformidade à lei e que a lei prescreve agir segundo as outras virtudes, ele diz: “esta justiça, portanto, é a virtude perfeita, mas não simplesmente, mas, sim, em relação a outrem [...] e é perfeita sobretudo virtude porque é o uso da virtude perfeita, mas é perfeita porque o que a possui é capaz de usar a virtude também em relação a outrem, mas não somente por si mesmo: pois muitos são capazes de usar a virtude em assuntos familiares, mas são incapazes nos assuntos

defendê-la como sendo seu detentor o mais feliz equivale a reforçar um certo tipo de contrassenso.

Agora, voltando-nos propriamente ao avanço da argumentação do diálogo, o que o Ateniense quer indicar no excerto supracitado é um problema aparentemente inerente ao discurso político-legislativo que cinde o prazeroso e agradável do virtuoso e justo: por um lado, a lei deve visar à virtude, por outro as pessoas são eminentemente guiadas pelo prazer e a dor, de modo que mostrar ambos os desideratos como não confluentes pode se mostrar profundamente problemático ao legislador. No demais, olhando externamente, a boa reputação que a vida virtuosa possui parece confluir ambos os elementos – isto tentando interpretar de algum modo coerente as últimas frases do Ateniense. É isso mesmo, aliás, que ele afirma, concluindo seu exemplo da conversa com o pai/legislador:

Portanto, o discurso que não separa o agradável e o justo e o bem e o belo é ao menos confiável, se não algo outro, para o desejar alguém viver a vida pia e justa, de modo que ao legislador o mais vergonhoso dos discursos e o mais contrário é o que não venha a dizer que estas coisas são assim: pois ninguém desejaria voluntariamente ser persuadido a fazer isto ao que não siga o comprazer-se mais do que o sofrer. (663a-b)

O Ateniense, todavia, tenta ir além desta conclusão: como ele disse, é evidente que virtude e felicidade se confundem, logo, não há só uma utilidade política, mas, antes, tal confluência é uma verdade. Estes dois aspectos, o truísmo e a utilidade político-legislativa, são atados em uma analogia visual:

O que é visto de longe produz a todos, por assim dizer, e especialmente às crianças vertigem<sup>101</sup>; mas o legislador estabelecerá uma opinião para o contrário disto para nós<sup>102</sup>, retirando a obscuridade, e persuadirá por uma forma ou outra – através de hábitos, elogios e discursos – de que as coisas justas e injustas são pinturas com sombras<sup>103</sup>, as injustas se mostrando ao que é contrário ao justo, vistas a partir do próprio injusto e mau, agradáveis, e as justas as mais desagradáveis, mas, [vistas] a partir do justo, [se mostrando] todas contrárias a tudo isto com relação a ambas. (663b-c)

---

em relação a outrem [...] por causa disto mesmo também parece ser a justiça somente dentre as virtudes um bem alheio, porque é em relação a outrem” (1129b25-1130a4).

<sup>101</sup> Lendo a emenda σκοτοδινίαν, ao invés de σκοτοδινιᾶν, porque a construção παρέχειν τιτι soa muito mais adequada ao que o Ateniense parece querer indicar aqui do que uma construção como παρέχειν τιτι πάσχειν, haja vista até que a primeira, como Liddell e Scott (1966, s.v. παρέχω) assinalavam, expressa antes os sentidos de “oferecer, presentear” ou “permitir, garantir”.

<sup>102</sup> Estou traduzindo essa frase com a emenda ἤμῃν no lugar de εἰ μὴ, dado que, de outro modo, o sentido pareceria prejudicado. A emenda é, aliás, seguida por quase todos os tradutores consultados, exceção sendo Lisi (1999), o qual, para manter a difícil construção, reinterpreta todo o período.

<sup>103</sup> No original o participio perfeito ἐσκιαγραφημένα, vertido por “pinturas com sombras”, se refere a uma prática de pintura ilusionista, a *skiagraphía*, que depende da distância em que o observador se encontra do objeto. Platão tem uma longa relação com essa nova forma de pintura de sua época: cf., sobre *skiagraphía* no *corpus platonicum* e, de modo mais geral, sobre a posição de Platão sobre pintura em geral, Demand, 1975.

A imagem que o Ateniense propõe, *stricto sensu*, nada apresenta de sólido: ele simplesmente toma como dado um paralelo entre um fenômeno óptico e a perspectiva de dois indivíduos moralmente antagônicos, não desenvolvendo do paralelo nenhuma argumentação subsequente. Mesmo assim, ele não hesita em afirmar que a perspectiva do justo é realmente mais verdadeira e em concluir daí que a vida injusta é necessariamente não só mais vergonhosa e vil do que a justa, mas também verdadeiramente mais degradável. De fato, Clínius parece encarnar o desapontamento ante uma argumentação tão hipotética, quando muito, ao simplesmente anuir afirmando “talvez, ao menos de acordo com o discurso de agora, ó amigo” (663d).

Mas, talvez, a argumentação do condutor no diálogo não seja tão tibia sem motivo. Assim mesmo pode ser tanto mais pelo simples fato de que, na imediata sequência, o Ateniense começa a explorar a suposição de que esta estreita relação de virtude e prazer não fosse verdadeira, mas, sim, uma mentira: ora, ele questiona, se fosse assim, “há alguma mentira mais vantajosa do que esta, se então fosse mentir [*sc.* o legislador], e mais capaz de persuadir<sup>104</sup> todos a fazerem não por coerção, mas voluntariamente todas as coisas justas” (663d-e)? Clínius, que, como Megilo, está tão aquém de seu interlocutor ático em loquacidade, deixa o tom simplório de sempre para responder com palavras gnômicas: “a verdade é algo belo, ó estrangeiro, e algo estável: mas<sup>105</sup> parece não ser fácil persuadir” (663e). Belo dito que, no demais, bem serviu ao Ateniense, pois ele tem algo a dizer sobre persuadir com facilidade: parece-lhe que, se não é fácil persuadir, o mito beôcio da fundação de Tebas e muitos outros mitos desse jaez alcançaram persuadir com facilidade seus cidadãos através de narrativas totalmente inverossímeis. De fato, o mito tebano parece fornecer um exemplo interessante: o herói Cadmo matou um dragão, e, tendo semeado seus dentes, destes surgiram hoplitas que combateram entre si até sobrar somente um exíguo número, do qual descendem as famílias tradicionais de Tebas, fundada após o combate sob o comando de Cadmo. Ora, o Ateniense não se contém em nomear uma tal narrativa como “inacreditável” (663e), mas acredita que aí se comprova que, pelos meios certos, a mais improvável mentira pode se entranhar na história comum

<sup>104</sup> Tomo a emenda, não seguida e nem referida por Burnet, que acresce *πειθειν* como complemento de *δυνάμενον* no texto original por três razões: 1) o texto fica elíptico sem a adição, faltando um verbo para a oração infinitiva com acusativo exigida por *ποιεῖν*, verbo que bem poderia ser *ποιεῖν*; 2) alhures no corpo das *Leis*, há a contraposição de *βία* e *πειθῶ*, de modo que a presença do dativo *βίᾳ* reforça o uso do verbo cognato de *πειθῶ*; e 3) o infinitivo *πειθειν* aparece logo na resposta de Clínius a essa fala do Ateniense, o que parece indicar que “persuadir” é exatamente o sentido de que se trata aqui.

<sup>105</sup> Tomo a citação de Diogenes Laércio como base, que troca o *μήν* dos manuscritos por *δὲ*.

de uma *pólis*. Assim, com o mito de Cadmo em mente, ele conclui da seguinte forma suas considerações sobre a *pia fraus*:

Portanto, ao legislador é um grande paradigma do persuadir sobre algo que alguém venha a tentar persuadir as almas dos jovens [καίτοι μέγα γ' ἐστὶ νομοθέτη παράδειγμα τοῦ πείσειν ὅτι ἂν ἐπιχειρῇ τις πείθειν τὰς τῶν νέων ψυχὰς], de modo que nada mais é preciso, observando, descobrir senão qual o maior bem que realizaria, persuadindo, à *pólis*; e, em relação a isto, [é preciso] descobrir todo mecanismo de um modo que, então, toda a comunidade de um tal tipo em relação a estas coisas proferiria o máximo possível uma e mesma coisa sempre durante toda a vida nos cantos, mitos e discursos [τούτου δὲ περὶ πᾶσαν μηχανὴν εὐρίσκειν ὄντιν' ἂν ποτε τρόπον ἢ τοιαύτη συνοικία πᾶσα περὶ τούτων ἐν καὶ ταύτων ὅτι μάλιστα φθέγγοιτ' ἀεὶ διὰ βίου παντὸς ἐν τε ᾠδαῖς καὶ μύθοις καὶ λόγοις]<sup>106</sup>. (663e-664a)

Com estas considerações o Ateniense encerra a discussão sobre os limites epistêmicos da persuasão musical: logo em sua próxima fala ele já vinculará outro assunto. Pois bem, o que há para se comentar de imediato é, sem dúvida, que a argumentação do Ateniense parece, no mínimo, intrincada. De fato, revisemos sinopticamente o que se viu nesta seção: o Ateniense, concluindo a discussão sobre o belo com a reafirmação sobre a importância de uma rígida legislação musical, se voltou ao modo de legislar dórico sobre a música; tendo feito algumas observações descritivas, ele logo passou a um discurso prescritivo quanto a ser preciso difundir o discurso de que “as coisas ditas más são boas para os injustos, mas más para os justos, enquanto que as coisas boas são verdadeiramente boas para os bons, mas más para os maus” (661a-b); deste ponto, como Clíneas se mostrou refratário à veracidade deste juízo, ele avançou à argumentação de que não só é pernicioso que o legislador permita a desvinculação da felicidade e da virtude nos discursos pela *pólis*, como também de que esta é realmente equivocada – ainda que não tenha apresentado nenhum grande argumento sobre o segundo ponto; por fim, ele nos mostrou a ideia de que, ainda que falsa, a pertinência dessa associação entre justiça e felicidade é tal que deveria ser imposta mesmo sendo mentirosa, concluindo, neste íterim, com uma referência a um mito, como ele nos diz, inverossímil.

Ora, este quadro todo é inegavelmente complexo e abstruso. Não por acaso, portanto, foi interpretado das mais variadas formas: alguns desassocia em certo grau ambos os assuntos, o da sobreposição entre virtude e felicidade e o da *pia fraus*, entendendo que Platão os retoma, embora de forma mais exígua, da *República*

<sup>106</sup> Sigo a emenda que lê ὄντιν' ἂν, ao invés de ὄντινά, pois entendo que o optativo φθέγγοιτ' apresentaria maior dificuldade de compreensão no contexto sem a partícula modal ἂν. Contudo, há de se notar que a sintaxe é um tanto difícil de todo modo.



(STRAUSS, 1975, p. 28-31) ou de outros diálogos em geral (MÁYNEZ, 1986, p.6-8); outros dão pouco valor à apologia da *pia fraus* e veem na passagem uma das mais claras formulações de um hedonismo psicológico nas *Leis* (BRAVO, 2009, p. 452-5), em alguns casos, aliás, muito enfatizando a fraqueza da argumentação (STALLEY, 1983, p. 60-4).

Contudo, haja vista o que se tem tentado explorar neste trabalho, é possível uma leitura um pouco diversa destas, que completa e se aparta delas simultaneamente, leitura esta prenunciada no começo da seção, a saber, a de que não se trata, na passagem que se deslindou, de uma argumentação que versa diretamente sobre a relação da prática da virtude com a felicidade e a bem-aventurança, mas, sim, sobre os limites a que a persuasão desempenhada pela música pode – e deve – chegar nas mãos de um legislador que intente pôr em execução uma legislação para a virtude<sup>107</sup>. Assim, o ponto de partida da argumentação do Ateniense ganhe contornos mais claros: o interesse repentino do representante da Ática pela legislação musical dos dóricos talvez tenha sido calculada como uma base justamente para que ele pudesse inquirir até onde os juízos de Clíncias e de Megilo iriam ao se deparar com posições amplamente aceitas e, neste processo, indicar até que ponto as posições mais apartadas do senso comum poderiam e deveriam ser utilizadas pelo legislador se fossem efetivas para tornar os cidadãos mais virtuosos.

Que a passagem analisada tenha mesmo este sentido, pode se depreender por uma série de razões pormenorizadas. Primeiramente, a justiça já foi defendida com argumentos muito mais elaborados em outros diálogos<sup>108</sup>, de modo a não ser muito crível que Platão aqui, em sua última obra, tenha deixado de pensar que virtude e felicidade

---

<sup>107</sup> Esta também é, com ligeiras diferenças, a interpretação de Baima (2016, p. 120-1). Bertrand (1998, p. 139-40) parece entender de forma semelhante esta passagem. A leitura de Bobonich (1991), por outro lado, talvez seja a mais afastada da nossa e, dir-se-ia, a mais afastada da lexicalidade do texto, na medida em que propõe que “[...] the sort of persuasion that Plato requires the laws to use do[es] not involve the use of lies” (p. 368) e adiciona, ao analisar a passagem que vimos nessa seção, que “now if we try to work out an explanation of how lying to the citizens actually benefits them, we find that it is surprisingly difficult to justify such general deception within Plato's ethical theory. But even if we could resolve this problem, the important point is that Plato denies that he is practising such deception in the preludes or the rest of the Laws” (p. 382). O otimismo da leitura de Bobonich quanto à persuasão das *Leis* foi alvo de severas críticas, como veremos ao tratar dos proêmios no próximo capítulo. Na mesma esteira de Bobonich quanto a uma interpretação otimista sobre a mentira nas *Leis*, cf. WILLIAMS, 2013. Para este autor, a posição de Platão sobre a mentira mudou da *República* para as *Leis* porque o governo dos reis-filósofos foi substituído pelo governo das leis, no qual não se dá liberdade aos governantes para mentir. O que o autor falha em perceber é que a mentira, no caso das *Leis* estaria nas mãos do legislador/filósofo que estabelece as leis, e não na dos governantes extraídos do corpo de cidadãos.

<sup>108</sup> Basta lembrar que a *República*, especialmente após as críticas de Adimanto e Glauco no começo do segundo livro, se apresenta como uma verdadeira defesa da justiça por si mesma e não por sua aparência (358b). Neste mesmo diálogo, aliás, temos justamente, após extensiva argumentação, a proclamação de que “o melhor e o mais justo é o mais feliz”, enquanto que “o pior e o mais injusto é o mais miserável” (580b-c).

andem juntas. Em segundo lugar, a argumentação pouco clara do Ateniense não é marcada por uma extensa conclusão – algo recorrente nas *Leis*. Ao contrário: tão logo Clíneas começa a ceder, eles passam ao tópico da *pia fraus* na hipótese de que aquilo que o Ateniense afirmava fosse falso.

Portanto, a conclusão que se pode extrair da passagem analisada nesta seção parece ser esta: o tipo de persuasão vinculada pela música não precisa ser a que vincula um conhecimento verdadeiro, nem de uma opinião verdadeira – ao menos se entendermos que esta implica algum grau de conformidade com a realidade; antes, a mentira possa ser usada pelo legislador se, ao fazer isto, uma motivação mais eficiente do que seria a verdade pode surgir para o cidadão. Mais um traço da música, então, parece emergir: profundamente arraigada na promoção da virtude demótica, ela não se compromete com algum ideal moderno de cunho iluminista<sup>109</sup>; longe disso, o que se deseja é uma plena tutela por parte da *pólis* sobre os cidadãos, tutela essa caracterizada pela máxima obediência que os cidadãos devem ter ante a lei e especialmente acentuada pela permissão de que a mentira seja artifício político nas mãos do legislador.

Contudo, a situação pode não ser tão deprimente para nós, leitores modernos de Platão: à contramão do que foi dita sobre a mentira, a sequência do diálogo temperará seus juízos sobre os limites epistêmicos da persuasão musical ao apresentar a figura do “coro de Dioniso”, *i.e.*, uma espécie de instituição composta por anciões que operarão como censores da música. Ora, o que há de contrário aí é que, apresentando-nos o escopo de estudo deste coro, o Ateniense achará oportunidade não só para trazer mais uma vez a proscênio a relação do prazer com a música, mas também, o que é central, para indicar que a retidão da música jaz na fidelidade com o que é representado. Ora, como este juízo pode se coadunar com uma apologia da mentira? Vejamos.

---

<sup>109</sup> Com ideal de cunho iluminista, pensa-se aqui, nomeadamente, na ideia de uma autonomia racional individual, notoriamente descrita no *incipit* do panfleto kantiano sobre o tema: “*Aufklärung* [iluminismo/esclarecimento] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo [...] *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do *Aufklärung*” (KANT, 1985, p. 100). Não que, como o próprio Kant ressalta no mesmo texto, esse ideal não se coadune com a obediência civil; mas esta obediência não chega nem perto daquela que as *Leis* intentam: trata-se aqui, como visto, de promover mediante a educação uma concordância no interior do cidadão com aquilo que a lei ordena, não só, portanto, uma obediência civil *coram foro externo*, mas também uma obediência íntima, na alma de cada cidadão, para com a ordem legal, uma tal em que o cidadão tome ela como os próprios imperativos que ele encontraria por si mesmo através da razão – vale lembrar, lei foi definida como o cálculo dentro de cada um de nós tornado “decreto comum da *pólis*” (644d).

#### 2.4. O auxílio ao coro de Dioniso

Concluída a discussão sobre a *pia fraus*, o Ateniense avança ao próximo tópico, trazendo a lume um curioso tópico: ele assevera que três coros devem ser instituídos a fim de “encantar as almas que ainda são jovens e tenras das crianças [ἐπάδειν... ἔτι νέαις οὔσαις ταῖς ψυχαῖς καὶ ἀπαλαῖς τῶν παίδων], dizendo todas as demais coisas que são belas das quantas nós expusemos e ainda exporíamos” (664b). Em um esforço de síntese, nosso protagonista explica que o essencial das canções destes coros está vinculado à discussão precedente, já que eles devem justamente convencer o público de que os próprios deuses afirmam que a vida mais agradável e a melhor são uma e só uma, melhor persuadindo, assim, “aqueles que é preciso persuadir” (664b).

Essa estranhamente específica referência a um trio de coros<sup>110</sup> é mais detalhada pelo Ateniense tão logo Clíneas concorda com as disposições iniciais que ele apresenta: o primeiro coro, consagrado às Musas, deve ser composto de crianças e jovens e cantar sobre as ideias que o Ateniense acabou de expor; o segundo, consagrado a Apolo, deve ser de adultos com menos de trinta e deve cantar “invocando o Peã<sup>111</sup> como testemunha da verdade das coisas ditas e rezando para ele vir a ser propício aos jovens com persuasão” (664c-d); e, por fim, o terceiro coro, consagrado a Dioniso, deve ser de adultos entre trinta e sessenta anos e deve cantar também seu canto próprio, não especificado por ora. Em adição a todos estes coros, o Ateniense dispõe que, aos que excedem sessenta anos, resta o papel de “mitólogo”, de narrador de mitos “sobre os mesmos caracteres através de uma narração divina” (664d).

Várias coisas provocam curiosidade nestes trechos iniciais sobre os três coros. Primeiramente, qual o significado deles? As *Leis* certamente descrevem uma *pólis* dando vários detalhes sobre ela, mas, constatação óbvia de se fazer, essa descrição só começará

---

<sup>110</sup> Uma usual interpretação, seguida por uma série de autores – v.g., Bury (1961), Lisi (1999) e Pangle (1988) –, vê a possibilidade de associar os três coros das *Leis* com um costume lacedemônio similar mencionado por Plutarco (em *Instituta Laconica*, 15, e em *Vida de Licurgo*, 21), o qual envolve uma divisão etária similar. Todavia, como Morrow (1993, p. 317-18) bem observa, ainda que certo paralelo possa ser estabelecido, a descrição que Plutarco oferece desdiz qualquer possibilidade de ir além com ele. No contexto do diálogo, a reação dos interlocutores dóricos do Ateniense também é dúbia quanto a confirmar a procedência dórica: por um lado, eles parecem aceitar de imediato a disposição do Ateniense sem estranheza; por outro, eles se mostram muito incomodados com a ideia de coros para maiores de trinta anos de idade.

<sup>111</sup> Epíteto de Apolo cuja semântica envolve a ideia de cura. O termo tem a mesma grafia do tipo de hino consagrado ao deus: *παιάν*.

mais à frente no diálogo: por ora, o assunto tem um caráter mais geral e não se refere a uma *pólis* dada. Seria o caso, portanto, de uma regra geral para toda e qualquer *pólis* que queira funcionar bem? Seria alguma antecipação para a descrição vindoura da Magnésia nos próximos livros do diálogo? Quanto a esta última questão: é pouco provável, ao menos quando constatamos que, ao falar sobre os coros da *pólis* que estão estabelecendo, o Ateniense e seus interlocutores nada falam sobre os três coros, à exceção de uma sucinta menção ao coro de Dioniso<sup>112</sup>. E, falando nele, o que é mesmo que este coro fará? Ele é o único que, em suas explicações preambulares, o Ateniense deixa sem maiores especificações. Mesmo assim, parece que é aí mesmo, no coro de Dioniso, que jaz a importância da introdução destes três coros no diálogo: quando questionado por Clínius, o qual bem percebe a omissão, sobre o que seria este coro de homens mais velhos, o Ateniense somente afirma que “são talvez estes por causa dos quais a maior parte dos discursos anteriores foi dita” (664d). Mas o que isso significa? A explicação que segue a uma afirmação aparentemente tão importante é, contudo, bastante trucada. Vejamo-la em partes.

Em primeiro lugar, retoma-se a atribuição da origem divina aos coros e festivais religiosos em 653c-654a, discutida na primeira seção deste capítulo. Mas esta retomada é, a princípio, inócua, posto que, concluída, se reenfatiza que ainda há de se explicar a função do coro de Dioniso (665a-b). Em um segundo momento, o Ateniense pergunta se todos estão de acordo quanto a um ponto anteriormente dito:

Ser preciso todo homem e criança, livre e escravo, mulher e homem, e toda a própria *pólis* não parar de encantar a toda a *pólis* ela mesma sobre estas coisas as quais então expusemos; coisas estas que, de um jeito ou de outro sempre mudando e muito fornecendo variação, de modo a existir uma insaciedade de hinos e prazer aos que cantam. (665c)

Essa afirmação parece retomar a ideia expressa em 663e-664a, ao fim da exposição sobre a *pia fraus*, e abre margem ao Ateniense questionar onde estaria, se é para a *pólis* inteira estar envolvida neste processo de encantamento de si mesma, onde estaria, enfim, a melhor parte da cidade, qual seria o encantamento próprio destes que se destacam em idade e sabedoria, esta parte, em suma, “que deteria a maior autoridade sobre os mais belos e mais úteis cantos” (665d).

---

<sup>112</sup> Exemplos de passagens ulteriores nas quais se fala de coros e que não se referem aos três coros: 765a-b e 800c-801d. A referência ao coro de Dioniso está 812b-c. Voltaremos a ela no que segue.

Instigando mais ainda seus interlocutores – e nisto, nós, leitores – e antecipando obliquamente a função do coro dionisíaco com estas palavras, o Ateniense traz de volta a discussão sobre simpósios e sobre o consumo de vinho. Para começar, associa-se o envelhecimento humano com uma gradativamente crescente “hesitação em relação aos cantos” (665d-e), um certo desprazer e vergonha em tudo que concerne à vida coral; em seguida, dada tal descrição do desalento típico da idade avançada, apresenta-se o vinho como uma dádiva de Dioniso, uma poderosíssima, aliás, pelos efeitos fortes que possui sobre as almas dos indivíduos, e que deve ser ministrada, portanto, antes do que a qualquer outro, aos mais velhos, que precisarão dela para se tornarem menos envergonhados do canto. Vejamos como isto é formulado:

Ateniense: Como, então, os incitaremos a estarem bem-dispostos com os cantos? Acaso não legislaremos que, em primeiro lugar, as crianças de até dezoito anos não provem absolutamente do vinho, ensinando que é preciso não verter fogo sobre fogo no corpo e na alma, antes de começarem a avançar sobre os labores, prevenindo-se eles da frenética disposição dos jovens; após isto, [legislaremos] que prove de vinho moderadamente o de até trinta anos, mas que se abstenha o jovem da embriaguez e do excesso de vinho; e [legislaremos] que, chegando aos quarenta anos, nas refeições em comum se regozijando, invoque os outros deuses e, em especial, convoque Dioniso para o rito e o divertimento dos mais velhos, o qual aos homens ele deu como fármaco salvífico contra a aspereza da velhice<sup>113</sup>, de modo a rejuvenesceremo-nos e, pelo esquecimento do desânimo, a vir a ser, de mais duro, mais maleável o caráter da alma, como aço estando disposto no fogo, e, assim, mais dútil? Em primeiro lugar, pois, assim disposto, cada um não desejaria de forma mais bem-disposta cantar e, o que frequentemente dissemos, encantar, se envergonhando menos, não entre muitos, mas, entre poucos, e não entre estranhos, mas entre conhecidos? (666a-c)

Interessantemente essa passagem acaba por concretizar o que no *incipit* do segundo livro fora anunciado: quando se buscava algum outro valor “nas reuniões com vinho” (652a) que não fosse a então explorada descoberta sobre “como temos nossas naturezas” (652a), *i.e.*, o Ateniense colocara em questão se o simpósio e o vinho possuíam alguma função além daquela de testar o caráter dos cidadãos em contextos controlados. Mais do que isto, de fato, ele vinculava esta potencial outra função à própria salvação e manutenção de uma correta educação. Ora, a vinculação do coro de Dioniso e do simpósio já nos prenuncia qual é este outro uso proveitoso do vinho: o vinho serviria para tornar os mais velhos, notadamente, portanto, os coristas de Dioniso, mais inclinados à música do que eles usualmente seriam em sua idade. Isso não será de pouca monta para a educação da *pólis*: como se verá, ao coro de Dioniso se legará uma atividade de censura e supervisão musical; e como o Ateniense está defendendo que a educação muito depende da música,

<sup>113</sup> Omito o termo *oĩvov* desse trecho como todos os tradutores – de fato, o termo é removido de outros estabelecimentos de texto, sendo exceção Burnet.

a beberagem que os habilitará a exercerem sua supervisão com maior vontade sobre um tal assunto educacional não é, por conseguinte, de pouco valor<sup>114</sup>.

Estabelecido esse outro uso do vinho, o de tornar os anciões mais bem-dispostos à música, o Ateniense avança em sua explicação do coro de Dioniso trazendo a questão sobre qual o canto próprio deste coro. Tal questionamento conduz a uma das passagens mais enigmáticas das *Leis*. Clínicas não consegue conceber uma canção que não seja “a que nos coros aprendemos tornando-nos acostumados a cantar” (666d). Mas esta, que seria uma resposta bastante normal, é criticada pelo Ateniense por evidenciar que seus interlocutores ignoram “o mais belo canto” (666d-e). Mas que canto seria este? A explicação do Ateniense sobre isto é que comporta o enigma:

Ateniense: Pois possuíis uma *politeia* de exército acampado, mas não de habitantes em cidades, mas tendes vossos jovens como potros agrupados, sendo pastorados em rebanho no pasto; nenhum de vós, tomando o seu próprio, retirando-o, sendo ele muito selvagem e irritadiço, de junto de seus colegas de pasto, estabelece um cavaliço e o ensina escovando e domando, e todas as coisas convenientes à nutrição da criança fornecendo, a partir do que ele seria não somente um bom soldado, mas [também] capaz de administrar a *pólis* e a cidade, aquele que nós dissemos no começo ser mais guerreiro do que os guerreiros de Tirteu, honrando sempre e em todo lugar a coragem como a quarta posse da virtude, mas não como a primeira, para particulares e para toda a *pólis*. (666e-667a)

O que torna esta passagem enigmática é o fato de que, embora pareça uma genuína crítica ao modelo de educação dórica, notadamente ao lacedemônio<sup>115</sup>, mesclada com

---

<sup>114</sup> Um comentário assaz elucidativo desta passagem pode ser encontrado em Bernabé (2020, p. 116-7). A visão apresentada nesta passagem do diálogo sobre o efeito do vinho pode parecer demasiado estreita: qual a base para tamanha certeza de que o vinho proporcionaria um efeito tão positivo sobre os juízos estéticos destes cidadãos mais velhos? Quanto a este tópico, Belfiore (1986) enfatiza certa conexão entre o consumo de vinho descrito nas *Leis* e as práticas em festividades dionisiacas, nomeadamente, as Antestérias, a fim de explicar que o *insight* platônico em vincular ingestão de vinho e julgamento artístico talvez reflita um cenário cultural comum a sua época. Além dessa conexão, delineando a caracterização da *σωφροσύνη* nas *Leis* como um conflito constante entre a parte racional da alma sobre a parte irracional, a autora propõe que o consumo de vinho promoveria justamente o ensejo para que os cidadãos mais velhos aflorassem seus desejos e apetites irracionais, permitindo, neste ínterim, que eles controlassem esses ímpetus irracionais e, *ipso facto*, exercessem a virtude, o que permitiria que eles, sendo momentaneamente mais virtuosos, julgassem mais aptamente as representações artísticas em um âmbito festivo-simposiástico. Ainda que a leitura desta autora dependa de interpretações bastante singulares de diversas passagens do diálogo – v.g., o mito das marionetes se referiria somente aos coristas de Dioniso bem como toda a descrição sobre os simpósios no primeiro livro deveria ser entendida como referência também a este mesmo conjunto de anciões –, seus resultados são assaz interessantes no que tange a evidenciar a possível relação que nos escapa entre o consumo de vinho e julgamento artístico. Por fim, condensando as referências do primeiro e segundo livro sobre o vinho, a autora propõe uma possível influência da descrição dos efeitos catárticos do vinho nas *Leis* sobre a teoria aristotélica da catarse promovida pela tragédia.

<sup>115</sup> Isso porque o termo *ἀγέλη* utilizado no começo da passagem, “mas tendes vossos jovens como potros agrupados, sendo pastorados em rebanho [ἐν ἀγέλη] no pasto”, era, pelo que Plutarco nos conta em *Vida de Licurgo*, 16, o nome de um costume educacional espartano cujo elemento mais notório era a retirada do jovem de sete anos de sua família para ser educado em conjunto com outros de sua idade. Morrow (1993, p. 52-3) levantou a possível referência a esse costume lacedemônio e foi seguido, entre outros, por Lisi (1999, nota *in loco*).

aspectos já criticados no primeiro livro, isso não tem nenhuma repercussão ulterior: seja no resto do segundo livro, seja no restante das *Leis*, essa espécie de educação individualizada e superior à educação de massas nunca mais é associada ao coro de Dioniso. De qualquer modo que se interprete o que o Ateniense quis dizer, o essencial jaz em que ele muito obviamente critica, ainda mais uma vez, as *póleis* de seus companheiros: Clínicas bem o observa e não deixa de fazer menção a este fato. O Ateniense se desculpa, mas enfatiza que assim mesmo é o caminho da argumentação que eles estão desenvolvendo e que urge, portanto, tomarem posse desta “Musa mais bela do que a dos coros e da dos teatros comuns” (667a-b). Para tanto, pois, ele traz a lume uma teoria do julgamento estético, que, confluindo com as discussões precedentes sobre o belo e sobre o papel do prazer na arte, não deixa, todavia, de ser autônoma em relação a elas. Seu ponto de partida é o de que ocorre “a todas as coisas das quantas alguma graça acompanha, que é ou isto mesmo somente o que há de mais sério nelas, ou alguma retidão, ou, em terceiro lugar, algum benefício” (667b). Seus exemplos ajudam a entender a ideia: o consumo de bebida e comida é acompanhado de certa graça, subentende-se, de certo prazer, mas o que há de mais relevante aí não é tanto o prazer mesmo que extraímos, mas, sim, o benefício e retidão que o alimento/bebida possuem em promover a saúde; o estudo também pode ser acompanhado de prazer, mas sua retidão e utilidade não está tanto neste prazer, pelo contrário, ele está na verdade que o estudo alcança. Note-se que o que o Ateniense está tentando estabelecer, ainda que formulado inicialmente em três elementos, consiste em uma bipartição: tudo que envolve prazer/grança tem seu aspecto essencial: 1) ou neste mesmo sentimento de prazer; 2) ou em algum outro elemento que lhe é intrínseco ou que ele produz.

Ocorre que produções artísticas também são atividades acompanhadas de prazer. Contudo, como seu caráter é mimético, como são, pois, “artes icásticas” (667c) cujo trabalho consiste em produzir coisas que contenham semelhança, para o Ateniense, este tipo de produção deve antes realizar a igualdade em quantidade e em qualidade das coisas imitadas do que o prazer. A ideia do Ateniense, como ele logo explica, parece ser a de que toda vez que uma ação envolva a produção de algum objeto ou o alcance de algum objetivo, é nestes que encontraremos o que ela possui de mais sério, sendo o prazer somente um complemento, um acompanhante que, ainda que mormente presente, não deixa de ser um deuteragonista. Como ele diz:

Portanto, pelo prazer só poderia ser julgado corretamente aquilo que não produz, ao terminar, nenhum benefício nem verdade nem semelhança, nem, por lado, dano, mas vem a ser só por causa disto mesmo que acompanha, a graça, a qual alguém muitíssimo certamente nomearia prazer, quando nenhuma destas coisas [*sc.* benefício, correção, verdade e semelhança] vem a segui-lo. (667d-e)

O prazer só tem predominância quando não há mais nada de relevante envolvido, só quando é um “prazer inofensivo” (667e): assim, uma primeira conclusão da teoria estética do Ateniense é de que toda *mimesis* deve ser avaliada não “pelo prazer e pela opinião não verdadeira”, “pois não se alguém julga algo agradável ou se alguém se compraz com algo<sup>116</sup>, é que o igual seria igual nem o simétrico, simétrico, mas pelo que é verdadeiro acima de todas as coisas e de nenhuma forma por qualquer outra coisa” (668a).

Esta diminuição do papel do prazer, claramente uma reiteração do que temos visto no segundo livro, contudo, não conclui as considerações sobre arte. O Ateniense se esforça também em tornar mais rigorosa a correta avaliação da arte estabelecendo, dado o caráter mimético da arte, a ordem dos critérios para julgar bem a arte. Para tanto, ele começa por trazer de volta a música para o centro da discussão. Como a escultura ou a pintura, também a música é icástica e envolve *mimesis* – daí que julgar a música só pelo prazer é incorreto, devendo antes julgar seriamente só “aquela que possui a semelhança à representação do belo [τὴν ὁμοιότητα τῷ τοῦ καλοῦ μιμήματι]” (668b). O terceiro coro, “estes que buscam a mais bela canção e Musa” (668b), está na exatidão da representação musical. Mas, para o Ateniense, essa exatidão não é tão simples, ela é composta de diferentes saberes:

É necessário, portanto, àquele que não há de errar nisto, conhecer, como parece, em cada uma das composições o que é; pois não conhecendo a essência, o que deseja e do que realmente é a representação [τὴν οὐσίαν, τί ποτε βούλεται καὶ ὅτου ποτ' ἐστὶν εἰκὼν ὄντως], dificilmente reconhecerá a exatidão do intento ou também o erro do autor. (668c)

Apresenta-se nesta passagem um conjunto de critérios para a avaliação da música: o conhecimento da “essência” da obra, o qual se divide no conhecimento 1) da intenção do autor e 2) do objeto imitado. O segundo critério é superficialmente simples, pois parece considerar que, se a música imita algo, faz sentido que o conhecimento daquilo que é imitado determine o que possamos avaliar dela. Platão aqui apela para um certo tipo de objetivismo estético que pode ser radicado no caráter imitativo/representativo da música.

<sup>116</sup> Lendo a variação dos manuscritos que fornece οὐ γὰρ εἶ τῷ δοκεῖ ἢ εἶ τις χαίρει τῷ ao invés de οὐ γὰρ εἶ τῷ δοκεῖ ἢ μή τις χαίρει τῷ, leitura que parece mais coerente. Brisson e Pradeau (2006), Bury (1961) e Lisi (1999) endossam essa variante.



O primeiro critério também parece seguir esta lógica objetiva do primeiro: a intenção do autor em apresentar uma dada imitação de uma tal e tal forma determina o que podemos expressar sobre ela, ou seja, o significado intentado originalmente pelo autor é que é o verdadeiro significado da produção, não o que o espectador possa retirar daí. De fato, aqui o Ateniense continua expressando o mesmo tipo de ideia como mais cedo no segundo livro, quando ele então definia o que é o belo musical e rechaçava o prazer como um critério para defini-lo porque este é subjetivo e depende de certo sentimento de conformidade entre o caráter do espectador e o conteúdo do que é encenado.

Mas o que essa “essência” da composição musical que aqui se apresenta deve introduzir de novo na discussão sobre a música que o segundo livro está desenvolvendo? Parece que, com a “essência” da composição colocada em termos de uma objetividade estreita, o Ateniense acena à introdução de elementos objetivos e formais inerentes de qualquer tipo musical dado – *v.g.*, a métrica própria de um ditirambo, os instrumentos que devem acompanhar a recitação, os tipos de melodias e ritmos aceitos em sua execução etc. – como conhecimentos igualmente necessários ao julgamento estético. Isto porque, feitas algumas observações, a discussão destes critérios é concluída com uma enumeração distinta: agora, concluindo com referência a “toda representação, tanto na pintura, quanto na música ou toda outra arte”, o juiz sábio deverá necessariamente conhecer três coisas, quais sejam, “em primeiro lugar, o que é; depois, quão corretamente; depois, em terceiro lugar, quão bem é realizada qualquer uma das representações com as palavras, as melodias e os ritmos<sup>117</sup>” (669a-b). Essa lista difere da anterior por enfatizar agora não tanto critérios objetivos – o que é imitado e com qual intenção –, mas, sim, formais: 1) o que é a representação (não o que ela está representando); 2) quão corretamente (ὡς ὀρθῶς) é representada; e, por fim, 3) quão bem (ὡς εὖ) é representada. Ainda que a interpretação nuançada da passagem seja difícil<sup>118</sup>, especialmente pela sintaxe elíptica do trecho, parece plausível interpretarmos que todos esses novos critérios enfatizam o critério da essência da obra artística, *i.e.*, seus elementos distintivamente formais enquanto um certo tipo de

<sup>117</sup> Dadas 1) a ligeira incongruência de que, nesta outra lista de critérios, trata-se de falar de toda e qualquer representação mimética e 2) a dureza gramatical da passagem, tem-se omitido o trecho final, “com as palavras, as melodias e os ritmos [ῥήμασι τε καὶ μέλεσι καὶ τοῖς ῥυθμοῖς]” (669b), em alguns estabelecimentos de texto. Mantemos aqui por não ver na incongruência e na dificuldade gramatical motivos o suficiente – aliás todos os manuscritos conservam o mesmo trecho.

<sup>118</sup> *V.g.*, no primeiro critério, as diversas traduções disputam pelo entendimento de ser “o que é” ou a obra artística sendo avaliada ou o objeto que ela imita; no terceiro critério, disputa-se por vezes em torno do advérbio εὖ, se ele deveria ser entendido com um mero sentido qualitativo ou se ele deveria ser compreendido em um sentido moral, *i.e.*, se o “quão bem” representada ela foi significa o quão moralmente boa ou não ela o foi.

obra – como no caso de um ditirambo, como dito antes: somente o terceiro evoca algo além de um conhecimento propriamente formal, podendo ser facilmente extrapolado para um sentido moral, *i.e.*, trata-se de o quão moralmente boa é a imitação<sup>119</sup>.

Assim sendo, na somatória das duas listas de critérios, evidencia-se que um julgamento estético correto deve compreender tanto conhecimentos objetivos – o que é imitado e qual a intenção do autor em imitar dada coisa de dada forma – quanto um conhecimento formal da ipseidade da obra. Esta interpretação – que, como veremos, será nevrálgica para dialogarmos com as diferentes leituras sobre a função do coro de Dioniso – parece ser confirmada por três momentos do texto.

A primeira passagem é justamente a imediata sequência do texto: após esta discussão sobre os conhecimentos necessários para julgar a música e a arte em geral, o Ateniense sintetiza em largas palavras o que é difícil em relação a música: ora, a música é mais debatida do que qualquer outra arte e necessita, portanto, mais atenção; tanto mais porque, se alguém erra em seus julgamentos musicais, tal pessoa muito se degradará, “acolhendo maus costumes” (669c), e porque também é difícil entender que os poetas são, enquanto poetas, inferiores em relação às próprias Musas; de fato, estas, o Ateniense continua, não errariam nunca em suas composições atribuindo falas masculinas a melodias femininas, nem misturariam em uma mesma peça toda sorte de sons, vozes e ruídos, acreditando que imitam algo de coeso, coisas que, de modo geral, os poetas mortais fazem, tornando-se motivo de risada para “todos que, diz Orfeu, ‘alcançaram o momento do deleite’” (669d); não só tudo isto, mas, indo além, poetas de nossa estirpe também separam ritmo e gestos da melodia, “dispondo discursos prosaicos em métrica” (669d-e), e melodia e ritmo sem palavras, “usando-se da cítara sozinha ou do aulos, no que, de fato, é inteiramente difícil conhecer o que intenta, vindo a ser o ritmo e a harmonia sem palavras, e ao que se assemelha das imitações dignas de menção” (669e); esse último procedimento, para o Ateniense, é, ademais suma amostra de rudeza artística, pois o uso puro dos instrumentos, não como acompanhamento do discurso poético, mas como atração por si só, é motivado meramente por ser gosto virtuosista, mas que consiste, na verdade, em uma amostra vazia de habilidade técnica e em total *amousía*, ou seja, na falta de Musas, em falta de musicalidade. Aqui, portanto, Platão nos traz uma série de

---

<sup>119</sup> Rolim (1998, p. 210-1) observa, interessantemente, que o que distingue as *Leis* em toda a discussão sobre os critérios da avaliação estética da *República* nas passagens equivalentes é que as *Leis* não enfatizam a incapacidade das obras estéticas de alcançarem uma fiel representação da realidade como a *República* o faz.

especificidades das apresentações musicais de sua época que, por vezes, nos escapam, mas o que se pretende com essa longa análise dos problemas quanto ao modo em que a música é feita, ao fim, o Ateniense expõe com todas as palavras:

Estas coisas têm a exposição por este caminho: quanto a nós, não consideramos que é necessário que não usufruam das Musas os já tritenários dentre nós e os acima dos cinquenta, mas, sim, que é necessário. Isso, portanto, o discurso, para mim, parece nos indicar a partir destas coisas, que é preciso que os quinquagenários aos quais ainda venha a ser possível cantar sejam mais bem educados do que a Musa córica. Pois é necessário que conheçam e possuam boa sensibilidade dos ritmos e harmonias: ou como alguém discerniria a correção das melodias, a qual convém ou não convém o modo dórico e o ritmo o qual o poeta atou a ele, corretamente ou não? (670a-b)

De fato, a conclusão que o Ateniense impõe é a de que o coro de Dioniso nada tem de, digamos, coro: sua função é possuir um conhecimento muito mais técnico e completo da atividade coral do que aquele que as massas possuem, o que os habilitaria, assim, a julgarem com competência sobre a arte; sua função, em suma, é possuir o conhecimento sintetizado nos critérios vistos acima. Essa distinção de conhecimento é explicitamente indicada pelo Ateniense: embora os cidadãos mais jovens possam aprender a cantar e dançar com harmonia e ritmo, não é como se esta prática envolva um conhecimento real sobre a música, “eles não consideram que fazem estas coisas ignorando cada uma delas” (670c). Enfatizando, portanto, a diferença entre o conhecimento básico dos demais cidadãos, um conhecimento, dir-se-ia, meramente necessário à boa prática da atividade coral, ao lado do conhecimento superior do coro de Dioniso, o Ateniense conclui esta discussão sobre a função destes coreutas sintetizando muitos dos pontos abordados desde o começo dessa discussão:

Isso, portanto, reencontramos de novo agora, que aos nossos cantores, os quais agora incentivamos e, de certa forma, forçamos a voluntariamente cantar, é quase necessário serem educados até um tanto que cada um seja capaz de acompanhar aos compassos dos ritmos e às notas das melodias, a fim de que, observando as harmonias e ritmos, sejam capazes de escolher o que é conveniente, o que cantar convém aos de sua idade e de seu tipo, e assim cantem, e, eles mesmos cantando, comprazam-se neste momento com prazeres inócuos e possam se tornar condutores para os mais jovens da conveniente adesão de caracteres bons. *Sendo educados a tal ponto, lidariam com uma educação mais precisa do que a que recaia sobre a maioria e a que é dos próprios poetas* [μέχρι δὲ τοσούτου παιδευθέντες ἀκριβεστέραν ἂν παιδείαν τῆς ἐπὶ τὸ πλῆθος φερούσης εἶεν μετακεχειρισμένοι καὶ τῆς περὶ τοὺς ποιητὰς αὐτοῦς]. Pois não há nenhuma necessidade ao poeta de conhecer o terceiro elemento, se bela ou não bela é a imitação, mas é praticamente necessário conhecer harmonias e ritmos, mas para eles [*sc.* os coristas de Dioniso] há necessidade de conhecer todas estas três coisas por causa da escolha do mais belo e do segundo [mais belo], ou nunca virão a ser competentes encantadores aos jovens quanto à virtude. (670c-671a; grifos meus)

Esse é o *terminus ad quem* que o Ateniense dá sobre o papel desempenhado pelo coro de Dioniso no segundo livro e, como dito, parece reforçar a interpretação apresentada

sobre os conhecimentos apresentados como necessários para julgar qualquer produção artística, especialmente a musical. Note-se que, novamente, o Ateniense reforça que os coreutas dionisiacos devem deter propriamente um saber musical: sua sensibilidade aos meandros da música deve ser excepcional, a tal ponto que saibam decidir quais canções são convenientes – subentenda-se, convenientes porquanto adequadas aos critérios anteriormente estabelecidos e a toda discussão movida até então – para si mesmos e, ponto fulcral aqui, para os próprios jovens, a fim de que estes aprendam a comprazer-se com o que é verdadeiramente belo, as representações da virtude, e, a partir disso, sejam educados – o que não quer dizer senão que se tornem virtuosos. De fato, essa sensibilidade mais aguda e discernimento do que é belo são complementares e possibilitam que tais coristas detenham uma “educação superior” ao poeta, meramente conhecedor da parte técnica de seu ofício; mas essa educação não se confunde necessariamente com um conhecimento que transcenda o âmbito musical *per se*: claro que a definição de belo abre margem a uma identificação mais estreita entre tal educação e um conhecimento meta-artístico<sup>120</sup>, mas a ênfase dada ao caráter técnico em todo este fecho sobre o coro de Dioniso parece pesar muito mais para que tal identificação seja colocada em xeque. No demais, nada impediria – dado que, como visto no primeiro capítulo, o projeto educacional das *Leis* se volta essencialmente à aquisição da virtude demótica, uma virtude de conformidade à lei – que a ideia aqui visada seja a de que o coro de Dioniso possua uma mera internalização de um comportamento virtuoso ordenado pela lei e, *ipso facto*, um conhecimento genérico do que é uma representação bela. Certo é que, na soma de todas as passagens que estamos analisando, nunca é enfatizado um conhecimento notoriamente metamusical, mas quase tão somente um conhecimento notadamente técnico-musical. Voltaremos a este ponto com mais detalhes abaixo.

Ademais, destaca-se adicionalmente nesta passagem a aplicação do enfatizado saber musical do coro de Dioniso: os coreutas devem escolher “o que é conveniente” para os de sua estirpe cantar e para, neste processo, se tornarem “condutores para os mais

---

<sup>120</sup> Isto porque a definição de belo que vimos no começo do capítulo, conforme a qual “simplesmente sejam, por um lado, belas todas as posturas e melodias que se atam à virtude da alma ou do corpo, dela ou de alguma imagem sua, mas, por outro, inteiramente o contrário as que se atam ao vício” (655b), remete naturalmente à ideia de que conhecer o belo implica conhecer o que é virtude. Ocorre que, como o próprio diálogo indica, conhecer a virtude não é uma obra fácil, especialmente no que toca a sua unidade: como podemos falar de virtude se, na verdade, mencionamos um conjunto de virtudes? Esse é um problema filosófico por excelência – como sua recorrência nos diálogos de Platão bem indica –, e especialmente para estudá-lo é que o Ateniense proporá a criação do Conselho Noturno no derradeiro livro da obra, a partir de 960b em diante.

jovens da conveniente adesão de caracteres bons”. Ora, se a interpretação que movemos aqui, discutida com mais detalhes abaixo, de que o coro de Dioniso exerce uma função de supervisão e censura musical, podemos chegar já aqui a conceber um importante elemento sobre o *modus educandi* da música nas *Leis*: os coreutas deverão saber determinar ritmos e melodias consonantes ao tipo de carácter esperado pela legislação<sup>121</sup>. Como veremos, este pode ser um excelente paralelo para como proêmios serão utilizados nas *Leis*.

Mas, como dito, não só nesta conclusão é que podemos tentar encontrar corroboração para essa leitura. Uma segunda passagem chave está perto do final do terceiro livro das *Leis*. Ali, em um contexto, a princípio, assaz diverso da discussão sobre educação que ocupa a quase totalidade dos dois primeiros livros, o Ateniense se volta a uma investigação de cunho “histórico”: em busca de falar sobre o nascer das *politeíai* e, assim, sobre “o desenvolvimento das *póleis* mudando para a virtude ou para o vício” (676b), o Ateniense começará uma genuína genealogia política desde um período pós-diluviano, no que ele apela explicitamente a relatos míticos da tradição homérica, até a Atenas e a Pérsia do final do século IV a.C. É nessa empreitada em que, ao terço final do livro – a partir de 693b –, o Ateniense introduz a ideia de que uma *pólis* é composta por três elementos – liberdade (ἐλευθερία), sabedoria (φρόνησις) e amizade (φιλία)<sup>122</sup> – e a ideia de que, dados estes conceitos, é possível definir “as duas mães das *politeíai*” como sendo a monarquia e a democracia, sendo estas representantes extremas, respectivamente, da sabedoria e da liberdade. O que está se tentando expressar aí não é tanto uma tipologia das formas de governo usando certos conceitos elementais, mas, antes, uma explicação de como uma boa *pólis* e uma boa legislação dependem de uma certa mescla de elementos e que o excesso puro de um destes elementos leva a um desastre inevitável. Para demonstrar esta ideia com dados históricos, o Ateniense traz a lume o caso da Pérsia e o de Atenas: o que nos interessa aqui é restritamente sua análise sobre Atenas. Para nosso condutor do diálogo, a Atenas das últimas décadas é o exemplo *par excellence* de uma

<sup>121</sup> Que a isso se encaminhe a atividade do coro não só parece fácil de extrair do texto das *Leis*, como também se adequa ao formato em que a educação musical é discutida na *República*, em 399c e diante, no que a discussão segue os ditames de vincular certos ritmos ou melodias a certos traços de personalidade ou comportamentos.

<sup>122</sup> Coleman (1960) faz uma análise desta tríade de conceitos em conjunto com o que as *Leis* falam sobre liberdade em geral na esteira de uma investigação do *corpus platonicum* da hipótese de que, em Platão, “the meaning of freedom shifts according to the frame of reference in which the nature, significance, and availability of knowledge appears constitutes the point of departure of this summary analysis of knowledge and freedom in Plato’s political dialogues” (p. 41).

*pólis* excessivamente liberal. À época das guerras persas, contudo, ele nos diz em tom saudosista, as coisas eram bem distintas: “havia uma *politeía* antiga e certas magistraturas a partir de quatro classes, e certo pudor estava presente como senhor, pelo qual desejávamos viver escravizados pelas leis” (698b), mais ainda, somando a estas coisas a difícil luta contra um império tão imensamente maior, fortaleciam-se os laços entre os cidadãos. O que mudou de lá para cá? Bem, antes de mais nada, as leis sobre a música e, a partir delas, todas as outras:

Ateniense: [...] não era, ó amigos, para nós, sob as antigas leis, o povo senhor de coisa algum, mas, por certo modo, ele era escravizado voluntariamente pelas leis.

Clínias: Por quais leis tu queres dizer?

Ateniense: Pelas concernentes à música de então, em primeiro lugar, para que do começo exponhamos o avanço da vida excessivamente livre. Pois a música era outrora dividida para nós segundo certas formas e estilos dela: e uma forma de canto eram preces aos deuses, e, nominalmente, foram chamados de hinos; e, em contraste a este, havia outra forma de canto – alguém poderia muito bem nomeá-los de trenos –; e peãs outro; e outro, penso que a origem de Dioniso, ditirambo sendo chamado. E nomeavam como um outro canto esta mesma palavra<sup>123</sup>, nómos – e adicionavam, citarísticos. Estes, portanto, e alguns outros estabelecidos, não era permitido usar-se de uma forma de melodia em outra forma: a autoridade de discernir estas coisas e, simultaneamente, julgar discernindo – e, além disso, punir o que não obedecesse – não era um assobio nem alguns gritos incultos da maioria<sup>124</sup>, como agora, nem, por outro lado, os aplausos que fornecem louvor, mas era deliberado pelos que vinham a ser em torno da educação eles mesmos ouvirem em silêncio até o fim, enquanto às crianças, aos pedagogos e à maioria da multidão vinha a ser a admoestação do bastão que ordenava. A multidão dos cidadãos desejava assim ser governada de forma ordenada e [desejava] não ousar criticar através de barulho. Mas, após estas coisas, avançando o tempo, os poetas se tornaram os iniciadores da ilegalidade contra as Musas, poéticos sendo, mas ignorantes do que é justo e legal para a Musa, estando em êxtase bécquico e cedendo mais do que o devido ao prazer<sup>125</sup>, misturando trenos a hinos e peãs a ditirambos, e imitando sons de aulos com os de cítara, e tudo em tudo reunindo, involuntariamente, por insensatez, caluniando a música, que não possui a música nenhum tipo de retidão, mas que pelo prazer do que se compraz, seja se seria alguém superior ou inferior, seria julgada muito retamente. Produzindo tais obras e proferindo adicionalmente tais discursos, incutiram na maioria a ilegalidade contra a música e a ousadia de que são eles capazes de julgar [produções musicais]: daí, então, os teatros se tornaram, de silentes, barulhentos, como se conhecendo nas Musas o que é belo e o que não é, e, ao invés de uma aristocracia nela [na música], surgiu uma viciosa teatrocracia. Pois se, de fato, surgiu somente nela uma democracia de homens livres, nada muito terrível seria o que surgiu: mas começou a partir da música a ilegalidade e a crença de sabedoria de todos quanto a todas as coisas, e a liberdade as seguiu. Pois [os homens] tornaram-se sem temor, como se fossem conhecedores, enquanto o impudor produziu a falta de vergonha: pois o não temer a opinião de alguém superior por atrevimento, isto mesmo é praticamente a viciosa falta de vergonha, [produzida] por uma liberdade muito excessivamente ousada.

Clínias: Falas muito verdadeiramente.

<sup>123</sup> Referência, naturalmente, ao duplo sentido de νόμος: por um lado, “lei”; por outro, um certo gênero poético-musical.

<sup>124</sup> “Gritos incultos” verte ἄμουσοι βοᾶι. O adjetivo ἄμουσος retém uma referência às Musas e à música dificilmente sintetizável em um termo em português que também exprima o sentido de certa ignorância ou falta de cultura.

<sup>125</sup> Para uma discussão sobre os elementos bécquicos nas *Leis*, cf. BERNABÉ, 2020.

Ateniense: Em seguida a esta liberdade, viria a ser a de não desejar ser escravizado pelos magistrados, e, seguindo esta, [a de] fugir à submissão e admoestação do pai, da mãe e dos mais velhos, e, aos que estão perto do extremo, [a de] buscar não ser obediente às leis, e, junto já ao próprio extremo [de liberdade], [a de] não preocupar-se absolutamente com os juramentos, com os compromissos e com os deuses, mostrando e imitando a dita antiga natureza titânica<sup>126</sup>, àquelas mesmas condições chegando, passando uma vida difícil a não cessar de males. (700a-701c)

O terceiro livro da obra tenta perceptivelmente abordar a teorização dos primeiros livros da obra – os objetivos da legislação, o papel e natureza da educação etc. – sob um prisma propriamente histórico, e, no que é pertinente aqui, ainda que falte a referência explícita ao coro de Dioniso, é fácil notar como o que foi debatido no livro anterior ao tratar desse coro se encaixa aqui: não só isto aliás, mas, em verdade, muito do que foi dito sobre arte e música em geral. Para começar, Platão parece distinguir a situação contemporânea de Atenas de um passado áureo, sem que indícios claros sejam dados de onde jaz a transformação musical referida: é fácil supor que a época de declínio corresponderia ao período da democracia mais radical do decurso da guerra do Peloponeso, a Atenas de Péricles, em diante. Mas qual seria a época idealizada? A da reforma de Sólon, a de Clístenes na aurora da democracia ou a de Ésquilo no surgimento da tragédia ática? Independentemente, o contraste entre essa antiga Atenas e o Egito é evidente porque, em ambos os casos, o elogio que o Ateniense tece é mais quanto a forma do que quanto ao conteúdo: lá se tratava, como vimos, de um país que proibia restritamente qualquer alteração no âmbito musical e, em verdade, em todos os âmbitos artísticos – uma proibição decamilenar –, ainda que nem tudo lá produzido se adequasse aos padrões do belo estabelecidos pelo Ateniense<sup>127</sup>; aqui se trata especialmente de uma manutenção rigorosa das formas musicais e de um controle severo da opinião e manifestação pública sobre elas. Além disso, é notório que a anomia musical introduzida pelos poetas em Atenas retoma, com um caso histórico, a ideia constantemente repetida até então de que o poeta/compositor, embora ciente da parte técnica de sua atividade, não conhece muito além disso, não conhece de fato o que realmente é belo e, portanto, julgam incorretamente que o prazer é o valor essencial da música – ideia que, como temos visto, é insistentemente criticada. Há de se notar, por fim, a relação com o coro de Dioniso, o que realmente nos importa no momento: ainda que este não seja explicitamente referido em nenhum momento, é notório que a decadência atribuída a Atenas se deve a uma

<sup>126</sup> Referência muito provável ao mito órfico sobre Dioniso Zagreu.

<sup>127</sup> “Mas tu poderias encontrar aí mesmo outras coisas reprováveis; mas isto que diz respeito à música é veraz e digno de reflexão: que era possível, portanto, legislar em relação a tais assuntos com rigor e consagrar melodias que exibem a correção segundo à natureza” (657a).

ruptura com uma rigorosa supervisão e censura – papel que justamente os coristas de Dioniso devem desempenhar. Ora, como dito acima, o terceiro livro, em sua empreitada “histórica”, pretende cotejar as aquisições teóricas feitas até ali com a *práxis* política: v.g., ao falar do império persa, o Ateniense nos explica que o vício de Ciro, o Grande, e de seus sucessores foi a falta de uma boa educação, uma educação que conduzisse à posse das virtudes cardeais; em carência dessa, os persas oscilaram entre bons e maus governantes ao sabor das contingências do destino. No mesmo sentido em que a falta de uma educação conformada aos ditames daquela que o Ateniense apregoa foi uma falha da história persa, também a falta de um órgão ou instituição equivalente àquela dos coreutas de Dioniso também constitui um defeito da história ateniense. No demais, a supervisão e censura musicais são justificados por uma severa consequência: a falta de estabilidade e imutabilidade na música se transmite a todas as esferas da vida, inclusive à política, de modo que a máxima liberdade ateniense cristalizada nos *Persas* de Ésquilo já seria um mote sintomático dessa liberdade generalizada transposta do reino das Musas: “Rainha persa: Quem é o pastor que está sobre o exército e o domina? / Coro: De nenhum homem se dizem escravos nem servos” (*Persas*, 241-2).

Por fim, há um último momento que parece confirmar o papel de censores desempenhados pelos coreutas de Dioniso: no sétimo livro, nossos três interlocutores estão esboçando qual será o programa educacional da Magnésia, a *pólis* que será fundada por Clínia e alguns de seus conterrâneos; neste ínterim, entre uma série de assuntos, eles esbarram na questão do ensino do arte da cítara; e, para falar deste assunto, o Ateniense afirma que é mister lembrarem sobre certos discursos anteriores; quando inquerido sobre quais assuntos, ele afirma:

Ateniense: Afirmávamos, penso, ser preciso que os cantores sexagenários de Dioniso viessem a ser excepcionalmente muito sensíveis quanto aos ritmos e a composições de harmonias, a fim de que, com respeito à imitação de melodias, sendo bem ou mal imitada, quando a alma vem a estar em estados emocionais, sendo alguém capaz de selecionar as imagens da boa [alma] e as da contrária, umas afaste e outras, expondo ao público, louve e, então, encante as almas dos jovens, convidando cada um deles a, acompanhando-o, seguir para a posse da virtude através das imitações. (812b-c)

Aqui vemos, talvez de forma mais clara do que até então, que o coro de Dioniso é concebido com fins à supervisão e censura da arte: aquilo que não for imitação da virtude, que não for imagem de uma boa alma, deve ser descartado, de modo algum trazido aos olhos públicos, somente o que for uma representação de virtude tem passagem. Notório



que esta, a única referência tardia das *Leis* ao coro de Dioniso, refira este justamente com esta finalidade de censura e não a nenhuma outra.

Estas são, portanto, as três passagens que parecem corroborar a interpretação aqui colocada sobre os critérios de avaliação da música no contexto do coro de Dioniso: estes são saberes objetivos e formais que os coreutas anciões possuem para a manutenção de certo *status quo* musical, a saber, um que forneça representações verdadeiramente belas, porquanto forneça representações de virtude.

Antes de irmos além, porém, e tentarmos compreender o que toda essa discussão sobre o coro de Dioniso deveria significar, cabe observarmos brevemente o que ainda resta do segundo livro. Após a conclusão que comentamos acima, a qual apresenta os coreutas dionisíacos como detentores de um saber musical superior elevado, o Ateniense voltará a falar sobre os simpósios e sobre o consumo de vinho, desta vez vinculando esta temática com o recém debatido coro. Para tal, seu ponto de partida é o de que “uma tal reunião sempre ocorre de tornar-se necessariamente ainda mais tumultuosa, avançando a bebida, o que precisamente sugerimos no começo ser necessário acontecer nos [simpósios] que vem a ser atualmente” (671a-b). Essa frase é proferida logo após o Ateniense concluir a ideia de que os coreutas de Dioniso devem ter uma educação musical superior. Por isso mesmo é que certa estranheza poderia surgir: o coro de Dioniso não era antes o conjunto daqueles com mais de trinta anos e menos de sessenta que deveriam supervisionar as produções musicais? Onde há espaço nesse quadro para uma reunião tal qual a de um simpósio? Se nos lembrarmos da passagem comentada acima – 666a-c – em que o consumo de vinho pelos mais velhos é incentivado como uma forma de torná-los mais receptivos à música, tanto aquela menção ao vinho quanto esta parecem ganhar contornos mais claros: o Ateniense parece conceber o coro de Dioniso não só como um órgão de supervisão e censura, mas também parece vincular sua atividade ao contexto de festejos simposiásticos públicos. Assim, ele passa a retomar as descrições feitas no primeiro e segundo livro sobre os efeitos do álcool para retomar a premência de uma legislação rigorosa sobre o uso do vinho: o vinho nos torna audaciosos, muito livres em nossas ações, mas, outrossim, “como um ferro, as almas dos que bebem, tornando-se incandescentes, tornam-se mais maleáveis e mais jovens, de modo a serem dúcteis àquele que é capaz e sabe educar e moldar, como quando eram jovens” (671b-c); é por isso que o legislador, este modelador de almas para a virtude, saberá se valer dessa duplicidade, a audácia e a maleabilidade da alma que avança à ebriedade, e imporá “leis simposiásticas”

(671c), capazes de refrear os que se excedem e demonstram falta de controle e capazes de promover aquele medo explicado no primeiro livro, “o qual nomeamos pudor e vergonha, medo divino” (671d). Contudo, há de lembrar-se que o primeiro livro propunha também que, além de uma legislação rigorosa, os simpósios deveriam ser rigorosamente regidos por um simposiarca virtuoso: a figura então defendida do simposiarca parece encontrar aqui, no segundo livro, seu retorno na figura dos coreutas dionisiacos. A passagem crítica para tal identificação, porém, tem seus problemas:

Ateniense: [É preciso] que sejam guardiões destas leis e cooperadores delas os imperturbados e sóbrios estrategos dos não sóbrios, sem os quais, de fato, combater a embriaguez seria mais terrível do que combater os inimigos sem chefes imperturbados. E, além disso, [é preciso] que o que não for capaz de desejar obedecer *a estas e aos líderes de Dioniso, os quais vêm a ser acima de sessenta anos* [καὶ τὸν αὐτὸ μὴ δυνάμενον ἐθέλειν πείθεσθαι τούτοις καὶ τοῖς ἡγεμόσιν τοῖς τοῦ Διονύσου, τοῖς ὑπὲρ ἑξήκοντα ἔτη γεγονόσιν], porte uma vergonha igual ou maior do que o que desobedece aos chefes de Ares. (671d-e; grifos meus)

Esta passagem, como dito, parece vincular o papel de simposiarcas às atividades do coro de Dioniso, mas logo se veem uma série de dificuldades. Em primeiro lugar, a estrutura é suficientemente elíptica para não entendermos se na expressão “o que não for capaz de desejar obedecer a estas e aos líderes de Dioniso”, “a estas” se referem às leis ou aos simposiarcas – νόμος, “lei”, é um substantivo masculino em grego –, sendo que, na segunda possibilidade, simposiarcas e coreutas não se confundem necessariamente: a ideia bem poderia ser a de que, por um lado, os simposiarcas regem os simpósios no que tange ao consumo de vinho e ao comportamento e, por outro, o coro de Dioniso julga e avalia as representações que devem ser apresentadas nesse contexto festivo. Mas, mesmo que este primeiro ponto possa ser ignorado, um outro nos põe de novo em aporia: anteriormente o coro de Dioniso foi etariamente delimitado como sendo constituído por pessoas acima de trinta e menos de sessenta, mas aqui os “líderes de Dioniso” são referidos como, no mínimo, sexagenários. Como lidar com isto? A dificuldade parece jazer no fato de que realmente se trata de um lapso textual: na única outra referência ao coro de Dioniso no corpo das *Leis*, em 812b-c, a qual comentamos há pouco, também se menciona que seus componentes são no mínimo sexagenários. Dito tudo isto, a despeito das dificuldades aqui expostas, parece válido supor que o intuito do Ateniense é vincular o coro de Dioniso a uma supervisão dos simpósios, seja no sentido de que eles sejam os simposiarcas virtuosos descritos no primeiro livro, seja no sentido de que realizem uma

supervisão que se manifesta nos simpósios mediante sua censura das representações artísticas aí permitidas<sup>128</sup>.

Para concluir sua exposição sobre este intrincado conjunto de assuntos – simpósios, vinho, educação e música –, o Ateniense: afirma que o vinho é uma dádiva de Dioniso que, longe de ser proscrito ou temido, deve ser cultivado, porque nos foi dado “para a aquisição na alma de pudor e a aquisição no corpo de saúde e força” (672d)<sup>129</sup>; retoma a comparação entre coreia e educação, indicando que a parte que diz respeito à alma, a música, já foi exposta – é nessa altura, aliás, em que ele define música, dizendo que “aquilo que concerne à voz para a educação da alma com relação à virtude, não sei de que maneira, nomeamos música” (673a); promete tratar “em seguida” (673d) da parte da coreia ainda não tratada, a ginástica; e, por fim, apresenta um resumo da posição que uma *pólis* tem de ter quanto ao vinho para bem usá-lo na medida da moderação. É importante notar que esta passagem de encerramento é um genuíno imbróglio que sintetiza a escrita tortuosa que temos acompanhado nesta seção. Exemplos disso são: o fato de que o Ateniense tenta passar ao assunto da ginástica não menos do que três vezes (672e, 673b e 673d) – não o realizando, de todo modo, nem aqui nem na sequência do diálogo, ou seja, no terceiro livro<sup>130</sup>; e o fato de que seu louvor do vinho como dádiva de Dioniso, no qual ele traz certas narrativas míticas a proscênio, mescla estranhamente a sua narrativa sobre a origem dos coros, na qual se fazia referência a um impulso natural a mover-se e gritar que todos os seres recém-nascidos têm e que, no caso dos homens, é canalizado através do sentido de ritmo e harmonia e da coreia, que seriam, neste contexto, presentes divinos para sublimar nosso impulso natural – como o vinho deveria ser vinculado a esta narrativa não é explicitado<sup>131</sup>.

<sup>128</sup> Para uma análise da relação entre simpósios e os julgamentos estéticos do coro de Dioniso, como já citado, cf. BELFIORE, 1986.

<sup>129</sup> Para corroborar essas asserções, Platão primeiramente lança mão de um mito que ele recusará, mito de acordo com o qual Dioniso fora enlouquecido por Hera e, “por isto, vingando-se, introduziu os ritos bécquicos e toda a coreia delirante: daí também por este mesmo motivo concedeu o vinho” (672b). É comum o entendimento de que este mito é o mesmo referido no começo do *Cíclope* de Eurípidés, cf., *inter alia*, BERNABÉ (2020, p. 118-9) e BOYANCÉ (1951, p. 7-8). Especialmente Bernabé cita ainda outras referências a este relativamente desconhecido mitologema e extrai interessantes desdobramentos da recusa que o Ateniense faz desse mito.

<sup>130</sup> Ainda que o texto chegue a usar até mesmo a usar o advérbio ἐφεξῆς, “em seguida”, nenhuma discussão sobre ginástica é apresentada a não ser no sétimo livro, a partir de 795d. Mesmo quando a discussão enfim ocorre, além de sumamente breve, ela nem usa as mesmas categorias conceituais que o segundo livro, *i.e.*, não usa a analogia da coreia e da educação, nem considera a dança, *ipso facto*, o arquétipo da ginástica: ao contrário, a dança é simplesmente uma das duas formas de ginástica, sendo a outra a luta (795d-e).

<sup>131</sup> Como menção final, sobre todos os elementos citados sobre o consumo de vinho nas *Leis* até aqui, cf. BOYANCÉ, 1951. Esse autor, além de apresentar uma análise bastante detida sobre toda a argumentação

Chegamos ao término do segundo livro e, munidos de toda a argumentação aí dispensada, podemos nos voltar à questão de como devemos interpretar o coro de Dioniso. Com observação preambular, em primeiro lugar, tendo analisado *pari passu* toda a argumentação que as *Leis* dispensam sobre o assunto, é totalmente justificável afirmar que clareza e precisão não estão entre as primeiras virtudes desta parte das *Leis*: não que o que encontremos na exposição sobre o coro de Dioniso destoe aberrantemente do que temos visto no segundo livro, mas a aparição repentina do assunto no diálogo, a descontinuidade argumentativa, a explicação não tão bem elaborada da relação entre simpósios e coristas dionisiacos, tudo isto e ainda mais, em suma, justifica uma forte falta de consenso sobre a significação desse final do segundo livro. O que não quer dizer que, a despeito das contradições e imperfeições, não se possa forcejar por uma leitura que, no mínimo, atenha-se a concreta lexicalidade do diálogo e o que subjaz a estas mesmas contradições e imperfeições nesta mesma lexicalidade.

Isto posto, deve-se mencionar que o coro de Dioniso passa por um amplo leque interpretativo e está longe de ser uma questão acordada pela maioria dos intérpretes. Assim, por exemplo, alguns veem nele uma introdução sutil da filosofia no horizonte das *Leis*, como única juíza da esfera artística, em outros termos, veem o coro como “um artifício literário destinado a nos fornecer uma imagem furtiva da filosofia” (OLIVEIRA, 2011, p.178)<sup>132</sup>; outros veem aí não somente uma sutil introdução da filosofia por parte do Ateniense, mas, sim, de modo bem mais específico, de uma sutil introdução do Conselho Noturno, o conjunto de magistrados introduzido ao final da obra com a finalidade precípua de estudar a virtude<sup>133</sup>. Ambas as leituras, ainda que atrativas, parecem problemáticas em alguma medida por uma série de fatores. Por exemplo, elas dão um valor excessivo às expressões ontológicas utilizadas ao falar dos critérios do

---

dispensada ao vinho no diálogo, realiza um excelente trabalho em contextualizar as *Leis* junto ao resto do *corpus platonicum* quanto a este tópico, especialmente em uma época em que a apologia da embriaguez e dos simpósios nas *Leis* era mormente desmerecida.

<sup>132</sup> Para uma defesa dessa vinculação entre filosofia e o coro de Dioniso, cf. Oliveira (2012, p. 177-86) e STRAUSS, (1983, p. 34-5). Pangle (1988, p. 417-23) e Morrow (1993, p. 313-8) flertam com tal associação, mas acabam por aderir a uma leitura, *mutatis mutandis*, semelhante a que proporemos a seguir.

<sup>133</sup> Sem dúvida, essa leitura se deve a Larivée (2003), a qual foi seguida, posteriormente, por Brisson e Pradeau (2006; 2012, p. 39-41). Morrow (1993, p. 318) cita um artigo não publicado de James Parmenter que defenderia que “the chorus of elders is a rough anticipation of the Nocturnal Council”. Como esse artigo, todavia, não é explicitado nominalmente, é a argumentação de Larivée que deve ser levada em conta aqui. Cabe observar que esta leitura é, *stricto sensu*, uma derivação da leitura anteriormente analisada, posto que pressupõe seus argumentos. Ademais, há de se notar que a leitura de Larivée apresenta aspectos assaz válidos para uma relação entre o coro de Dioniso e o Conselho Noturno; a questão é que, aspectos válidos de lado, parece que a autora enfatiza uma relação mais estreita do que é idôneo entre as duas instituições.

juízo estético – como “essência”, “o que é” etc. –, a despeito de esses termos não encerrarem em si, necessariamente, nenhum sentido estritamente ontológico em suas ocorrências<sup>134</sup>, além de pressuporem que a formação do coro de Dioniso é uma formação filosófica e elitista em algum grau, sendo que, como vimos, o diálogo não apresenta em momento algum qualquer outro critério para a ingresso no coro que não o etário<sup>135</sup> – *stricto sensu*, bem poderia se entender que a referida educação superior que os coreutas tritenários receberão seria simplesmente uma educação musical ulterior àquela recebida quando ainda mais jovens. Não que estas leituras não possuam pontos válidos em seu favor, quais sejam, o fato de que as *Leis* parecem dar continuidade ao que outros diálogos já professaram, a saber, que a música e a arte só podem ser corretamente avaliadas por um saber que lhes exceda, nomeadamente, o filosófico<sup>136</sup>, quando elas defendem que o belo deve ser entendido com referência à virtude: se belo é o que expressa a virtude, então conhecer o belo implica conhecer a virtude<sup>137</sup>. O diálogo, destarte, abre margem para vermos no *curriculum* do coro dionisíaco um vislumbre de um saber filosófico. Contudo, como estamos frisando, quando olhamos para o todo do que se fala sobre este coro, a filosofia está longe de ser o objeto de estudo dele: o texto muito mais enfatiza que todo saber debatido é meramente voltado a como avaliar a música, e, mesmo que tangencie saberes metamusicais, estes são subsumidos somente à questão restrita desta avaliação.

Como devemos, então, entender o que nosso diálogo está pretendendo com uma digressão tão longa sobre este coro de adultos? Admitindo a fragilidade e até obscuridade da argumentação do Ateniense, parece plausível assumir que, no mínimo, nossos coristas são uma apologia da supervisão e censura de um *status quo* musical mantido pelos

---

<sup>134</sup> *V.g.*, a “essência” de qualquer representação artística é a intenção do autor e a coisa da qual a representação é uma imitação; “o que é” consiste tão somente no que é a representação sendo avaliada. Note-se que o que está em pauta aqui não é que, como no caso de “essência”, não esteja em causa um saber metamusical – conhecer o objeto que é imitado para julgar a imitação artística é por si só –, a questão é tão somente que este tipo de conceito por si só não implica necessariamente um conhecimento propriamente filosófico.

<sup>135</sup> Nunca é demais lembrar que Platão é um aristocrata do espírito: só uma minoria poderia alçar voo às alturas da coruja filosófica. Seria, portanto, estranho que todos os cidadãos de uma *pólis*, a partir de certa idade, se tornassem filósofos. Deveras mais estranho se lembrarmos que as *Leis* têm preconizado desde o primeiro livro uma educação demótica.

<sup>136</sup> Cf. *República*, 595a-608b: aí, na derradeira crítica da poesia – e, por extensão, da arte (mimética) em geral –, Sócrates chega não só a explicitar a falta de conhecimento do poeta mediante a teoria das Formas, como também expressa claramente que toda essa crítica da poesia se deve a “uma antiga discordância entre filosofia e poética [παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ]” (607b). Para esta discussão, cf. SANTOS, 2008. Este autor, pautado em uma análise cronológica, faz um longo comentário dos principais diálogos até a *República* para entender o caminho conceitual de Platão até adquirir a posição que alcançara na *República* quanto à crítica filosófica da poesia.

<sup>137</sup> Digno de nota que na Magnésia, a *pólis* descrita nas *Leis*, é o Conselho Noturno a instituição que deverá estudar a virtude e toda a problemática que lhe é conatural.

membros mais velhos da sociedade, os quais, já tendo internalizado os hábitos e inclinações requeridos pelas leis, são, somando-se um conhecimento técnico-musical adicional, capazes de realizar a conservação e continuação dos mesmos padrões artísticos de sempre<sup>138</sup>. Esta leitura soa mais consistente por alguns fatores.

Primeiramente, na somatória das diferentes menções ao *curriculum* do coro de Dioniso, o que é proeminente é, antes de mais nada o saber técnico sobre música que este órgão possui: ainda que o diálogo indique elementos extrínsecos ao puro saber musical – v.g., a intenção do poeta/compositor – como pertencendo à “essência” das produções artísticas, repisa-se, entretantes, sempre o fator técnico, de modo que, quando o Ateniese enfim se lembra dos coreutas sexagenários no sétimo livro, eles são descritos como devendo “ser excepcionalmente muito sensíveis quanto aos ritmos e a composições de harmonias” (812b-c) para realizarem sua supervisão, mas, ao mesmo tempo, nenhum outro atributo é mencionado que refira outra ordem de conhecimentos.

Em segundo lugar, essa leitura alcança uma alta sinergia com uma série de observações tecidas ao longo do segundo livro e em outros momentos da obra: 1) a discussão que logo seguia à definição de belo, como visto na segunda seção deste capítulo, lidava com a discordância generalizada no sentimento de prazer que extraímos de apresentações miméticas, sendo a explicação o fato de que nós nos comprazemos com imitações que expressem uma concordância com nosso caráter; ora, se os coreutas de Dioniso devem ser os adultos já moldados pela educação que receberam em sua juventude, faz sentido concebê-los como juizes da música, pois já têm uma natureza bem-disposta para as representações verdadeiramente belas; 2) o elogio da legislação egípcia, que preconizava a necessidade de uma rígida e imutável legislação musical, parece se espelhar bem na função que o coro de Dioniso poderia desempenhar em uma *pólis* bem alicerçada em sua legislação musical: estes coreutas adultos supervisionariam as novas produções musicais pelos parâmetros musicais em que eles mesmos foram educados<sup>139</sup>,

---

<sup>138</sup> Essa visão mais modesta do papel do coro de Dioniso é defendida por diferentes autores em diferentes termos, v.g., Bernabé (2020, p. 114), Boyancé (1951, p. 16-7), Lisi (1999, p. 62-3), Morrow (1993, p. 313-8), Pangle (1988, p. 417-23) e Stalley (1983, p. 124-7). Pangle e Morrow, como dito supra, flertam com a associação entre filosofia e o conhecimento dos coristas de Dioniso, mas tendem antes a concluir defendendo variantes dessa posição mais amena.

<sup>139</sup> Nesse sentido, para além da comparação com o Conselho Noturno, há certo paralelo entre os coreutas dionisíacos e os guardiões das leis, magistrados designados a suprirem um certo conjunto de funções na *pólis* das *Leis*: entre essas funções, como consta em 769a em diante, há uma legislativa, qual seja, a de dar prosseguimento ao trabalho do legislador no sentido de formular leis mais precisas sob as diretrizes de leis mais gerais anteriormente estabelecidas por ele – e, em casos extremamente restritos, eles poderiam alterar

eles seriam, por assim dizer, o artifício de autopreservação de uma legislação musical; 3) quando se concede que a música deva ser julgada pelo prazer, com a condição de ser o prazer que deleita “os melhores e adequadamente educados, sobretudo que [deleita] o que se distingue pela virtude e pela educação” (658e-659a), retoma-se mais uma vez a definição de educação, tomando-a pela “tração e condução das crianças para a razão dita correta pela lei, tanto pelos mais equitativos quanto pelos mais velhos, por causa da experiência, sendo acordado que ela é verdadeiramente correta” (659c-d), no que se associa à necessidade de que a educação dos mais jovens deva ser uma conformação à lei e, ponto que em todo trecho será muito frisado, à sensibilidade estética dos mais velhos; 4) por fim, note-se em todo o segundo livro uma posição conservadora na música, no sentido de supervalorizar o peso de uma tradição em detrimento de qualquer inovação artística; neste contexto, a interpretação aqui exposta se familiariza com muita facilidade.

Eis, portanto, o significado do coro de Dioniso nas *Leis*: a apologia da manutenção do *status quo* musical através da supervisão e censura dos cidadãos mais velhos, os quais, internalizando os imperativos da lei para a virtude, são submetidos a um conhecimento musical mais técnico, a fim de exercerem seu papel e refinarem o seu “conhecimento intuitivo” – para usar o que certamente seria um oxímoro para Platão – sobre o belo. Há de se mencionar que esta leitura não é inteiramente conflitante com as outras anteriormente citadas, podendo-se até mesmo, à revelia das dificuldades citadas das ditas leituras, se adequar a elas com a compreensão de que são diferentes níveis de entendimento imbricados na passagem – algo totalmente plausível na escrita de Platão: 1) apologia da supervisão musical dos mais velhos; 2) apologia da filosofia como *conditio sine qua non* para a avaliação da arte; 3) prenúncio do Conselho Noturno como órgão para suprir o saber filosófico superior necessário<sup>140</sup>.

---

as leis. A função de estabelecer um *continuum* legislativo, máxime impassível a mudanças, parece comum tanto aos guardiões das leis quanto ao coro de Dioniso.

<sup>140</sup> Talvez seja válido apontar marginalmente aqui que o Conselho Noturno passa por uma situação semelhante à do coro de Dioniso, a saber, a situação de configurar uma *quaestio vexata* em sua significação específica para o conjunto das *Leis*. Mencionado *en passant* pela primeira vez no décimo livro, em 909a, este conselho só será detalhado nas últimas páginas das *Leis*, especialmente a partir de 960b. Esta instituição é envolta em problemas: a descrição de seus participantes se contradiz em duas ocasiões, em 951e e 961a; o próprio adjetivo “noturno” não se adequa tão perfeitamente ao horário em que as reuniões realmente ocorreriam, ao anoitecer (951d) ou ao amanhecer (961b) – embora “noturno”, como propõe Vancamp (1993) ao contrapor as *Leis* com a descrição do surgimento do Aréopago nas *Eumênides* de Ésquilo, vv. 704-6, possa ser um “motif littéraire” retomado por Platão para expressar a vigilância sacralizada do Conselho Noturno. Contudo, o problema que se destaca está relacionado ao papel desempenhado pela instituição. Para além de funções secundárias, o Conselho Noturno é apresentado como tendo a finalidade de estudar e definir aquele que é o objetivo essencialmente da legislação, *i.e.*, a virtude: quais e quantas são suas formas de virtude existem, qual a relação das virtudes particulares entre si e com a virtude em geral

Tal leitura do coro de Dioniso, para concluirmos, não deixa de conter implicações assaz pertinentes a esta pesquisa, a ser mais acertado, duas implicações. A primeira retoma o término da seção anterior: como vimos lá, o Ateniense defendeu a *pia fraus* como um artifício legislativo válido para se empregar na música. Pode-se perguntar, então, como pode ser que agora ele nos defenda que parte da avaliação da música dependa de correta compreensão daquilo que é imitado por ela? É possível contrastar essa aparente contradição à discussão da *pia fraus* na *República*. Relembremos brevemente que, em uma discussão que se inicia ainda no segundo livro e é prolongada no terceiro livro, Sócrates apresenta: 1) que os mitos narrados para os jovens na música são “falsos”, mas que “estes [*sc.* os mitos] são, por assim dizer, inteiramente falsos, mas estão presentes neles coisas verdadeiras” (376a); 2) que eles, os interlocutores, são colonizadores, e “aos colonizadores convém conhecer os modelos sobre os quais é preciso que os poetas criem mitos [τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς]” (379a), sendo estes modelos a se seguir exemplificados com o caso do modelo de deus, “tal qual ocorre de ser um deus, assim sempre há de ser descrito” (379a); 3) que a mentira, ainda que via de regra reprochável, pode ser útil “como um fármaco” (382c) para os dirigentes de uma *pólis* (389b-c), especialmente se tratando de mitos sobre fatos vetustos dos quais não se retêm dados precisos, “igualando o falso com o verdadeiro o máximo possível [ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα]” (382d). Tal qual as *Leis*, a *República* parece apresentar visões conflitantes em algum grau quanto à mentira; mas, na soma das dispersas observações de Sócrates sobre o assunto, parece se evidenciar que a *pia fraus* aí defendida consiste principalmente em uma mentira que, ainda que expresse algo falso, conteria alguma verdade de fundo, sendo o exemplo máximo a fábula da origem comum

---

etc., eis o escopo de estudo desse órgão. A questão problemática consiste em entender como estes estudos impactarão a Magnésia, pois o diálogo descreve a atividade do conselho de forma assaz dúbia, no limite abrindo margem ao entendimento de que ele possui um poder autônomo em relação à *pólis* – o que feriria o princípio nomocrático defendido por todo o diálogo. Um bom exemplo dessa dubiedade jaz em meio a descrição sobre os saberes implicados nas investigações do conselho, no que o Ateniense diz que “ainda não é possível, ó Megilo e Clínias, legislar leis sobre tais [*sc.* assuntos ou homens], antes que venha estar organizado – mas então, quando estiver, é preciso que eles mesmo legislem sobre as coisas das quais virão a ser autoridades [οὐκέτι νόμους, ὃ Μέγίλλε καὶ Κλεινία, περὶ τῶν τοιούτων δυνατόν ἐστὶν νομοθετεῖν, πρὶν ἂν κοσμηθῇ – τότε δὲ κυρίουσ ὧν αὐτοὺς δεῖ γίνεσθαι νομοθετεῖν]” (968c). A passagem é de difícil tradução e qualquer versão tem profundas implicações na interpretação do papel do conselho. De modo geral, as leituras se dividem entre os que não veem nenhuma contradição entre o Conselho Noturno e o regime nomocrático das *Leis* e aqueles que veem uma nítida ruptura entre ambos. Para a defesa da primeira leitura, cf. MORROW (1960; 1993, p.500-15) e STANLEY (1983, p. 133-4). Para a defesa da segunda, cf. BARKER (1960, p. 398-410), KLOSKO (1988) e VERSENYI (1961, p. 77-8).



dos cidadãos através de diferentes minerais (414b-415d)<sup>141</sup>. No caso das *Leis*, a mentira útil parece ter um matiz ligeiramente diferente: aqui a mentira seria estritamente moral e, ainda que não possuísse nenhuma verdade de fundo, serviria para conduzir o cidadão aos padrões da virtude. Não negando a possibilidade de incongruência pura e simples entre uma defesa da mentira institucionalizada e uma defesa da arte fidedigna ao objeto imitado, pode-se, em uma tentativa de leitura, derivar disto que o papel do coro de Dioniso deva consistir, em parte, em manter certas mentiras estabelecidas pelo legislador fundador, tomando-as como verdades – o que bem se coadunaria com nossa leitura destes coreutas como simples cidadãos mais velhos exercendo sua supervisão sobre a música, posto que, como vimos, parte da supervisão deles se basearia em sua internalização daqueles padrões prescritos pela lei.

Pode-se, de fato, acrescentar certa robustez a essa interpretação ao nos voltarmos à “antropologia” das *Leis*: vimos o papel proeminente que o prazer desempenha já no primeiro livro na discussão sobre as instituições que promovem as virtudes cardeais, a ponto de aventarmos que, nas *Leis*, professa-se um hedonismo psicológico. Sendo o caso, então, de que a busca pelo prazer e a fuga da dor são conaturais a nós e de que nem todos, à revelia da educação que receberam, conseguem se assenhorar desses elementos, cedendo a eles, a mentira pode bem vir à tona para mostrar uma motivação suficiente para estes indivíduos não virtuosos seguirem a lei, persuadindo de que há algum vínculo estreito entre o que a *pólis* está impondo sobre ele e o prazer. Nesse contexto, a consequência que parece se impor é a de que a legislação sobre a música, que, nunca se pode esquecer, é o paradigma da educação da alma, deve ser essencialmente pautada na correção e retidão das informações vinculadas, mas que não se deve furtar à mentira quando esta se mostrar uma motivação mais forte para aqueles que não internalizaram a virtude agirem virtuosamente. Ora, ocorre que, como veremos, esta lição a que a discussão sobre a música chega repercute por toda o diálogo e a mentira será permissível ao legislador ao redigir também suas leis e seus proêmios, se com isso ele conseguir uma meio mais eficiente de persuasão<sup>142</sup>.

Para a segunda implicação, poderíamos nos voltar ao papel de adequação que a supervisão do coro de Dioniso deve exercer sobre a música: seu papel parece consistir

---

<sup>141</sup> Notório que o mito utilizado pelo Ateniense como exemplo de mentira útil em 663e-664a também é um mito de origem comum de certo povo: o mito de Cadmo semeando os dentes que se gerariam os ancestrais de todos os tebanos.

<sup>142</sup> Baima (2016) chega a conclusões muito similares às aqui apresentadas.

eminentemente em saber selecionar e entender quais são as melhores melodias e ritmos a serem selecionados para a formação de caráter dos cidadãos e sua aquisição da virtude. Ora, pode bem ser que este labor espelhe qual a atividade do legislador ao redigir seus proêmios: da mesma forma que na música os coreutas dionisíacos, munidos de um saber mais técnico que a média da população, considerarão em cada tipo musical qual a melhor melodia, ritmo e harmonia, o legislador, munido da ciência política, optará em cada caso pelo proêmio que melhor persuadirá aqueles que poderiam eventualmente transgredir a lei.

A terceira implicação desta seção, por fim, envolve aquele que foi nosso ponto de chegada de nossa leitura, a saber, a ideia de que o coro de Dioniso é uma defesa da manutenção de uma virtuosa legislação musical através da supervisão e censura dos cidadãos mais velhos. Ora, ocorre que as *Leis*, em sua busca pelo regime político ideal mas factível no qual a lei é imperante, fornecem frequentemente artifícios para a contínua preservação desse mesmo regime, sendo o coro de Dioniso, neste quadro, simplesmente o exemplo de como essa preservação pode ser executada na música: os coreutas dionisíacos são o mecanismo para alcançar a imutabilidade decamilenar da arte egípcia. Nesse sentido, poder-se-ia conjecturar que, tal qual os coreutas dionisíacos, os proêmios legais apresentados no quarto livro trazem à tona uma outra forma de preservação do *status quo* legal, mas, neste caso, mediante a persuasão que tornaria os cidadãos dóceis às injunções impostas pelas leis. Destarte, além de fazerem parte da omnimodalidade da educação para conduzir os cidadãos à lei e à virtude demótica, o coro de Dioniso e os proêmios guardariam outrossim a interessante semelhança de fazerem da legislação um autômato<sup>143</sup>. Como, contudo, isto se aplica também aos proêmios, é algo que o próximo capítulo tratará.

---

<sup>143</sup> Bertrand (1998, p. 132), sem fazer este vínculo imediato com o coro de Dioniso e preocupando-se mais com o valor da lei como texto escrito nas *Leis*, julga que o proêmio é precisamente uma forma de dar longevidade à legislação, dando-a certa vida autônoma.

### 3. A fundação da pólis e os proêmios legais

#### 3.1 O contexto do quarto livro

O final do terceiro livro das *Leis* apresentam um ponto de inflexão semelhante ao que ocorre ao meio do segundo livro da *República*, a saber, passa-se de uma discussão *in abstracto* “sobre *politeía* e leis [περί τε πολιτείας... καὶ νόμων]” (625a-b) a uma formulação *in concreto* de uma *pólis* a ser fundada pelos habitantes de Creta, especialmente de Cnossos, nesta mesma ilha, *pólis* da qual, aliás, Clínias, um de nossos interlocutores, foi encarregado junto de nove de seus concidadãos a estabelecer as leis que bem entendesse a essa nova colônia. Com este pano de fundo, pois, ele faz o convite ao Ateniense e a Megilo: “a partir das coisas ditas selecionando, em discurso componhamos uma *pólis*, como se do começo estabelecendo-a, e tanto para nós a investigação do que buscamos ocorrerá quanto eu talvez possa usar esta composição na *pólis* que há de surgir” (702d). Após o convite, que foi aceito, o diálogo não perderá seu tom de manual político-legislativo que fornece observações gerais sobre a legislação e seus meandros, mas o que ocupará o centro das atenções será antes a formulação de leis específicas para esta *pólis* cretense em vias de surgir, a assim chamada Magnésia<sup>144</sup>. Esta breve seção tem por finalidade apresentar o contexto em que a proposta dos proêmios legislativos emerge no quarto livro.

Dir-se-ia que o quarto livro quase como um todo tem um tom prefatório: o Ateniense não passa de imediato à formulação de leis ou de um enquadramento institucional específico; antes, seu ponto de partida vai de encontro com uma preparação prévia do “material” a ser utilizado em seu empenho legislativo. Assim, os primeiros objetos de seu cuidado são: a geografia do local em que se fundará a *pólis* (704a-707d); a origem dos colonos (707e-708d); o valor da tirania para a aplicação de mudanças políticas (708e-712b); qual a *politeía* que se adotará para a Magnésia e a defesa da nomocracia (712b-714b); um discurso inicial dirigido aos colonos (715e-718b); e, por fim, a teorização sobre os proêmios legais (718b-724b). Cada um desses tópicos, ainda que promova um avanço no conteúdo do diálogo, contém em si elementos do que temos visto até aqui.

---

<sup>144</sup> Um fenômeno curioso ocorre aqui: o termo Magnésia nunca ocorre no texto, somente temos raríssimas referências, sem maiores explicações, à identificação dos cidadãos – só cinco vezes, em 848d, 860e, 919d, 946b e 969a – como μάγνητες, embora o termo só apareça no genitivo plural em todas as ocorrências.

A começar com a geografia, o Ateniense inicialmente deseja saber se a *pólis* “será uma beira-mar ou uma ao interior da terra” (704b), ao que é respondido que ela será fundada afastada do mar “em torno de uns oitenta estádios” (704b), o que resulta pouco menos de 15 quilômetros. Outros pontos geográficos são os de que a *pólis* possuirá bons portos naturais, será fértil, não possuirá nenhuma *pólis* vizinha e terá um território mais para acidentado do que totalmente plano. O que parece se tratar de um mero conjunto de observações geográficas para situar a Magnésia no espaço cretense<sup>145</sup>, na realidade, vem a ser móbil para uma análise filosófica das determinações geográficas da fundação de uma *pólis* propícia à aquisição da virtude. De fato, ao fazer essas breves observações, o Ateniense pontua que a Magnésia “não seria, portanto, incurável para a aquisição da virtude” (704d) e explica sua afirmação dizendo que algumas características como a proximidade excessiva ao mar, a presença de bons portos naturais e a falta de recursos naturais para o sustento próprio são condições de uma *pólis* quase impossibilitada de não cair em “muitos costumes tão variados quanto vis” (704e). O ponto do Ateniense parece ser que o contato com o mar, o excesso ou falta de bens naturais e a proximidade territorial com outros povos poderiam corromper a estabilidade da “aquisição de hábitos nobres e bons” (705b). Mas não só a isso: o Ateniense avança ao ponto de afirmar que a fauna local, que Clíneas descreve como não muito propícia para construção naval (705c), é também vantajosa para não adquirir péssimos hábitos, hábitos que, para ele, um poderio marítimo poderia acarretar, como a talassocracia ateniense exemplifica para ele – o Ateniense chega a diminuir o valor da batalha naval de Salamina e diz que foi a batalha, terrestre, de Maratona que realmente “iniciou a salvação dos helenos” (707c).

Esta primeira parte do quarto livro não tem muito a acrescentar a nossa discussão na presente dissertação. Contudo, é oportuno observar a maneira pela qual o diálogo, em seu *incipit* da descrição da Magnésia, mostra sua pretensão factível e pragmática ao iniciar por considerações que flertam com um determinismo geográfico subsumido e derivado da preocupação política nevrálgica que é a aquisição da virtude. Neste sentido, o quarto livro já se inicia em uma notória aplicação de demiurgia política: o legislador, para

---

<sup>145</sup> Na verdade, a Magnésia, dadas as características aqui apresentadas e as outras mencionadas no quinto livro, parece não ser concebida em um lugar localizável na real ilha de Creta: sobre isto, cf. BRISSON e PRADÉAU, 2012, p. 57-9. Todavia, também já foi comum associar, baseando-se em certas fontes antigas, que Platão pensava em um sítio abandonado de uma Magnésia cretense de outrora – ainda que, *stricto sensu*, tal associação a um sítio de uma antiga Magnésia nunca seja referido: cf. MORROW, 1993, p. 30-1.

estabelecer as leis que reflitam aquele elemento racional que reside em nós, deve ter ciência das necessidades prévias do material com o qual trabalha.

Avançando adiante, o Ateniense quer se informar sobre a origem dos colonos: serão quase todos provenientes de diferentes partes da Creta, alguns também do Peloponeso (708a). Essa situação permite o tecimento tempestivo de comentários sobre a dificuldade e facilidade de estabelecer uma colônia composta de indivíduos heterogêneos ou homogêneos: por um lado, se os colonos têm cultura, língua e origem comuns, então eles aceitariam de boa sombra o que é comum, mas serão refratários a leis novas que divirjam do que se acostumaram; por outro, se eles forem de origens assaz diversas, bem aceitarão o que é novo, mas dificilmente se tornariam tão unidos em hábitos como seria de se esperar. No ponderar desses extremos, a homogeneidade dos futuros cidadãos é vista com muito bons olhos pelo Ateniense.

Esse conjunto de considerações preliminares sobre a matéria utilizada pelo legislador, a geografia e o povo, conduzem nossos interlocutores a ainda mais um ponto: o Ateniense reflete agora sobre a fragilidade das capacidades humanas ao legislar. De certa forma, ele nos diz, “nenhum dos homens legisla sobre coisa alguma, mas os acasos e acidentes de todo tipo, ocorrendo de toda forma possível, legislam todas as coisas para nós, pois ou uma guerra, coagindo, destroi as *politeiai* e muda as leis, ou a aporia de uma miséria difícil” (709a). O arrazoamento inicial que o Ateniense apresenta aqui é que toda τέχνη ou ἐπιστήμη parece limitada e regida pelo consórcio de acasos, os quais escapam quase totalmente ao detentor deste saber mais técnico. Nosso condutor do diálogo não deseja, contudo, manter esse panorama tão pessimista por muito tempo: ele logo tempera sua afirmação inicial com a ponderação de que não é bem o acaso que reina soberano; mais precisamente, há uma divindade que “dirige tudo, e, com deus, o acaso e a ocasião oportuna dirigem todos os assuntos humanos [καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα]” (709b). A adição de um princípio divino ordeiro ao lado do acaso não parece mera piedade religiosa: com isso, o Ateniense parece querer implicar que o “acaso” e a contingência dos fatos do mundo consistem antes em um certo arranjo estabelecido de tal modo a permitir algum mérito à ciência e à arte, pois, de fato, ele assume que, ao lado de deus, do acaso e da ocasião oportuna, o saber técnico e a ἐπιστήμη também têm seu papel na forma como as coisas ocorrem. Toda essa discussão, que, a princípio, parece uma reflexão tardia para essa altura do diálogo sobre os limites da

nomotética, vem a ser, em verdade, uma preparação para uma curiosa<sup>146</sup> apologia da tirania: se uma situação oportuna fosse dada a um legislador, detentor proeminente que é de sua técnica, e se fosse ele questionado sobre a situação em que a *pólis* deveria estar “a fim de administrar suficientemente a *pólis* a partir das coisas restantes” (709e), o legislador não se expressaria senão nos seguintes termos:

Ateniense: [...] “dai-me uma *pólis* tiranizada”, ele dirá, “e que seja o tirano jovem, memorioso, bom aprendiz, corajoso e magnífico por natureza; e o que também dissemos nos discursos de antes ser preciso seguir a todas as partes da virtude, também agora que isto siga a alma tiranizada [*sc.* a alma do tirano], se há de haver algum proveito das outras coisas dispostas.

Clínias: O estrangeiro me parece indicar que é preciso que a prudência seja a que segue. Não é mesmo?

Ateniense: A popular, de fato, ó Clínias, e não a que alguém, exultando, nomearia, forcejando que a sabedoria é o ser prudente [τὴν δημώδη γε, ὃ Κλεινία, καὶ οὐχ ἦν τις σεμνύνων ἄν λέγοι, φρόνησιν προσαναγκάζων εἶναι τὸ σωφρονεῖν], mas, sim, o que de imediato floresce conaturalmente às crianças e às bestas, uns sendo continentos em relação aos prazeres, outros incontinentes: o qual também afirmávamos que, estando apartado dos muitos bens ditos, não era digno de discurso<sup>147</sup>. (709e-710b)

Um tirano virtuoso, em suma, seria o *optimum* desejado por um legislador que quisesse realmente formar uma *pólis* virtuosa – ao menos, demoticamente virtuoso. Chocante que seja esta ideia para qualquer leitor de Platão, habituado, pois, com a insistente crítica da tirania, a ideia parece ser de cunho totalmente pragmático, como o Ateniense bem indica: um déspota esclarecido como o descrito, devido à irrestricção de seu poder, poderia bem permitir que as modificações mais insólitas em sua *pólis* fossem executadas, de fato, muito mais do que, digamos, em uma democracia, onde a diluição do poder entre o corpo de cidadãos torna toda a *pólis* menos suscetível de drásticas

<sup>146</sup> Tão mais curiosa porquanto consiste em um *hápax legómenon* no *corpus platonicum*. Para começarmos com os diálogos políticos, a *República* e o *Político* não deixam dúvidas quanto às imperfeições da tirania e sua inerente vileza: naquela, especialmente no oitavo e nono livro, a tirania é a mais corrupta forma de governo e o tirano é o mais infeliz dos homens; neste, na discussão das formas de governo iniciada a partir de 291c, a tirania é considerada a pior forma de governo dentre as formas “não corretas”. Em outros diálogos, a situação não é melhor. Para ficarmos só com dois exemplos, no *Fedro*, ao falar das possíveis vidas em que alguém pode reencarnar a partir de 248c, o tirano é a última das formas de vida humana em que alguém pode renascer, indicando que só aqueles que viveram muito injustamente em vidas pretéritas alcançam tal quinhão; no *Górgias*, Sócrates, desde 473d, afirma que a infelicidade do tirano está enraizada em sua injustiça, o que culminará, ao final do diálogo, na referência das súplicas que os tiranos sofrem no pós-vida.

<sup>147</sup> O Ateniense se refere a uma discussão ocorrida em 696b-697c no terceiro livro. Nesta passagem, apresenta-se uma um tanto quanto intrincada problemática sobre a unidade das virtudes na qual a prudência, σωφροσύνη, é protagonista. Os resultados aos quais o Ateniense chega são os de que as virtudes se implicam mutuamente e que certa prudência é implicada como uma “adição” necessária para a alma. Essa centralidade que é atribuída à prudência é amplamente explorada na leitura de Barker (1977, p.338-444), que considera que “it is this virtue which, in place of justice, becomes the mainspring of the *Laws*” (p. 344). Para Barker, passagens como estas é que delatam a predileção da prudência como a virtude primária das *Leis*, predileção esta que impacta, por exemplo, diretamente a organização da Magnésia de modo diferente à da *República*, obra na qual a justiça é a virtude norteadora.

mudanças. Não que, é verdade, o Ateniense não pontue explicitamente na sequência que a existência de um tal tirano é altamente improvável, mas ele não deixa de observar que este, ainda assim, seria o assegurador de mudanças políticas favoráveis por parte de um legislador que calhasse de se juntar a ele.

Toda a extensão dessa passagem é bastante singular: não só Platão nos apresenta uma defesa da tirania, essa mesma em todo outro caso mordazmente criticada, como o *optimum* legislativo para alterar uma *pólis*, como também essa defesa parece ter vindo, *stricto sensu*, a nada na realidade dialógica do Ateniense e seus companheiros – afinal, a Magnésia será fundada como uma nova colônia cretense por livre consórcio dos habitantes de Creta, a fim de ocupar um espaço então vazio da ilha, não envolvendo, portanto, necessidade de reformas políticas em uma organização política já dada<sup>148</sup>. Ora, para além de um possível rasgo biográfico no qual Platão expressaria sua intenção de realizar reformas políticas junto do jovem tirano Dionísio, o jovem, ou até mesmo uma possível justificativa de por que Platão, crítico dos tiranos, tentara se aliar a um tirano para criar mudanças políticas, ocorre que aqui, como se tem visto desde o começo do quarto livro, dá-se vazão a um aconselhamento nomotético para a prática factual. Trata-se de que, tão logo o diálogo comece a fornecer as leis concretas de uma *pólis* concreta, neste mesmo instante a prática legislativa seja explicitada em sua concretude a fim de fornecer um manual útil de como conformar o que se apresentou como objetivo último da política no primeiro livro com cada nuance prática desse mesmo ofício. É, talvez, nesse quadro que essa intempestiva defesa da tirania pode ser contextualizada com algum sucesso: é olhando para a necessidade prática que o nomóteta/filósofo concede em travar contato com aquele que, como o resto dos diálogos platônicos o colocam, é o mais infeliz dos homens, o tirano<sup>149</sup>.

---

<sup>148</sup> Barker propõe, sagazmente, que esta estranha situação textual seja uma forma de anunciar os proêmios: “the reference to the ‘young tyrant’ does not square with the method actually suggested in the sixth book for getting the State of the *Laws* into working order. It is perhaps introduced only in order to prepare the way for the suggestion of ‘preambles’, which follows closely upon it. *If the legislator cannot count on the co-operation of a tyrant, he can appeal to a people, and persuade it to accept his laws, by preambles*” (1971, p. 385-6; grifos meus).

<sup>149</sup> As interpretações dessa passagem do quarto livro são variadas: Barker (1971, p. 384-6) interpreta que a união de um filósofo/legislador com um jovem tirano é o substituto prático da figura do rei-filósofo; Brisson e Pradeau avaliam negativamente que Platão, para alcançar seu desiderato, “não hesitava em fazer a apologia de um golpe político” (2012, p. 57); e Pangle (1988, p. 439-41) afirma que “through the drama Plato shows that the tyrannical founder is less a practical solution than a full elaboration of the insurmountable practical problem: in those places where tyrants or demagogues abound, the citizenry is corrupt and potential lawgivers like Kleinias are very rare; where one finds lawgivers and citizens who are decent material for a new beginning, one is not apt to find the unchecked authority that is necessary to effect the change” (p. 441). Ademais, Piérart (1991) faz uma análise assaz completa do uso dos cognatos de

Estabelecido este melindroso ponto, e com preces para que o acaso e a divindade sejam propícios à *pólis* a ser fundada, o Ateniense questiona seus interlocutores sobre qual *politeía* a Magnésia deverá endossar. Como logo fica claro, *politeía* aqui é usada na acepção bastante frequente de regime ou forma de governo, de modo que a pergunta consiste em saber se a Magnésia será uma democracia ou uma oligarquia, uma aristocracia ou uma monarquia etc. A questão rapidamente se converte em outra: qual a *politeía*, ou seja, qual o regime constitucional de Creta e da Lacedemônia? Megilo, tomando a palavra, afirma que tem certa incapacidade em descrever qual a *politeía* da Lacedemônia, posto que, para ele, suas diferentes instituições parecem portar traços de diferentes regimes. Destarte, o poder dos éforos seriam um elemento tirânico, mas, por vezes, um elemento democrático; também não se poderia negar um rasgo de aristocracia em suas leis, ainda que a diarquia represente uma excelência característica de realeza, a mais excelente de fato, dado que se diz ser “a mais antiga de todas tanto em relação a todos os homens quanto em relação a nós mesmos” (712e). Clíneas diz padecer do mesmo problema com respeito a Creta: é difícil enquadrá-la em um claro recorte de algum regime básico. Essa passagem que bem poderia parecer ser simplesmente um artifício literário para Platão retomar alguma formulação sobre as formas de governo, conduz-se, na realidade, a uma recusa dessa forma tradicional de teorização sobre a *politeía*: o Ateniense, longe de criticar seus interlocutores pela dificuldade em que se encontram, diz que, de fato, as *póleis* de seus colegas realmente dão a aparência de tomar parte em tais variadas formas, mas estas formas não são verdadeiramente *politeíai*, “mas, sim, administrações de *póleis* dominadas e escravizadas por partes delas mesmas, e cada uma é nomeada como o poder de quem domina [τὸ τοῦ δεσπότητος δὲ ἐκάστη προσαγορεύεται κράτος]<sup>150</sup>” (712e-713a); uma verdadeira *politeía* se tiver de ser nomeada com algum título, devê-lo-ia ser pelo “nome do deus que verdadeiramente domina os que possuem intelecto” (713a).

---

βασιλεύς e τύραννος para investigar “sur le vocabulaire employé par Platon pour exprimer le concept de souveraineté” (p. 219), dando à passagem da apologia a tirania das *Leis* uma espaçosa discussão: além de tratar de outros pormenores, para o autor, a posição um tanto quanto otimista que Platão endossa quanto à tirania refletiria uma mudança de foco ao longo dos diálogos, a saber, da questão sobre o que torna uma *pólis* justa para aquela sobre a relação do governante com a lei.

<sup>150</sup> Trata-se de uma explicação para o fato de que uma parte dos nomes utilizados para se referir a formas de governo usam, em grego, o mesmo radical de κράτος, ou também o radical de ἀρχή, somado a um outro termo que designa quem possui a autoridade: δημοκρατία para a forma de governo na qual o δῆμος comanda, ἀριστοκρατία como forma de governo na qual os ἄριστοι, entre outros. Neste contexto, o Ateniense quer indicar que esse ocasional fato linguístico expressa justamente que em cada um desses substantivos se explicita em qual parte da cidade domina a restante.



Mas quem é esse deus? Aqui o Ateniense introduz uma narrativa que parece uma breve recapitulação do mito da era de Cronos do *Político*<sup>151</sup>. Ele começa pela descrição de uma época áurea de antanho, uma época de superabundância e riqueza regida por Cronos, e acresce que um *pólis* que imite esse período primevo da história seria a mais bem habitada de todas as *póleis* existentes. A causa de toda essa exuberância desta época é assim explicada pelo Ateniense:

Sabendo Cronos, como já expusemos, que nenhuma natureza humana é capaz, administrando todos os assuntos humanos por si mesma, de não se encher de desmedida e injustiça, considerando, portanto, isto, designava então como reis e governantes a nossas *póleis* não homens, mas, sim, de raça mais divina e melhor, daímones, como nós agora fazemos aos rebanhos de ovelhas e de todos os rebanhos que são de animais domados: não fazemos bois governantes de bois nem cabras governantes de cabras, mas nós os dominamos, uma raça melhor do que eles [...] Afirma, de fato, também agora este discurso, valendo-se da verdade, que de todas as *póleis* que não um deus, mas um mortal venha a governar, não há para estes escapatória dos males nem dos sofrimentos; e [este discurso também] considera que é preciso que nós imitemos por todo meio a vida mencionada sob o reino de Cronos, e o quanto da imortalidade está presente em nós, a este tanto obedecendo ordenar, em público e em particular, nossos lares e *póleis*, a distribuição do intelecto nomeando lei [τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον]. (713c-714a)

Como se vê, a “imitação” desejada não consiste senão em adaptar a ordem e regramento da época de Cronos às leis da *pólis*, *i.e.*, as *Leis* apresentam, ainda mais uma vez, seu compromisso com um regime nomocrático. Contudo, não se trata de mera repetição. Para começar, esta passagem toda se ata a uma nova formulação sobre as formas de governo. Ainda que o diálogo retome o clássico mito do *Político*, não se tratará mais de defender a divisão das formas de governo lá apresentadas – de fato, nem sequer as já apresentadas até aqui nas *Leis*; ao invés disso, o Ateniense propõe que todas as típicas classificações de forma de governo são incorretas, são meras tomadas de poder por uma facção, só um regime que não se atenha a divisões convencionais de poder pode ser correto, só um regime que se atenha ao que é imortal em nós, a saber, a intelecto ou voûç. Mas o intelecto ou razão não pode ser expresso senão mediante a lei, pois qualquer tentativa de que homens mortais governem autarquicamente de acordo com a razão é fadada ao fracasso pela inerente corrupção e fraqueza da natureza mortal. É assim que o

---

<sup>151</sup> O mito de Cronos no *Político* ocupa uma extensa parte do diálogo, de 268d a 274e. Além de ser consideravelmente maior neste diálogo do que nas *Leis* devido as nuances estilísticas da narrativa, o mito também tem uma função ligeiramente diferente no *Político*: neste diálogo, o mito se conclui com a constatação de que os políticos mortais são inferiores às divindades que comandavam os homens na era de Cronos, sem que, nesta conclusão, se refira a importância da lei como substituto ao comando divino.

Ateniense traz a proscênio mais uma definição de lei, agora com um feliz jogo de palavras: νόμος é “a distribuição do voῦς”<sup>152</sup>.

Avançando um pouco mais, enfim, o Ateniense não permite que sua reafirmação de um compromisso com um regime nomocrático – ou, mais precisamente, noocrático – passe sem observações adicionais, que, diga-se de passagem, reafirmam nossa leitura de sua primeira definição de lei no primeiro livro no contexto do mito das marionetes. Através de um retorno a discussões precedentes do terceiro livro, ele apresenta a questão referente a saber quem deve deter autoridade na *pólis* que adere às injunções da razão. A questão dele não se faz em um sentido específico: ele não fala de magistraturas ou de arranjos institucionais particulares a essa altura. Ao invés disso, o questionamento gravita em torno da mesma problemática que está se desenvolvendo no quarto livro: cada forma de governo é, em termos simples, uma facção, que concede aos seus a autoridade e nega qualquer parte nos assuntos públicos a seus rivais; de fato, estas não são formas de governo, como dito antes, nem suas leis são leis corretas, porquanto não visam ao bem comum, mas, mais ainda, aqueles que as endossam “partidários, mas não cidadãos dizemos serem estes” (713b). A quem, portanto, deve recair a autoridade em um regime no qual a lei e a razão são imperantes? Pois é bem certo que, seja a lei soberana, alguém ainda assim deve colocar suas injunções na prática. Eis a conclusão do Ateniense:

O que vem a ser o mais obediente às leis estabelecidas e vem a vencer esta vitória na *pólis* [ὁς δ' ἂν τοῖς θεοῖσι νόμοις εὐπειθέστατος τε ἦ καὶ νικᾷ ταύτην τὴν νίκην ἐν τῇ πόλει], a este em primeiro é que afirmamos que há de ser legado o maior serviço aos deuses, e o segundo serviço ao que prevalece em segundo lugar, e, proporcionalmente, há de ser legado aos que em sequência [prevalecem] as coisas que seguem a estas. E nomeio agora que estes chamados governantes são servos das leis [τοὺς δ' ἄρχοντας λεγομένους νῦν ὑπηρετάς τοῖς νόμοις ἐκάλεσα] certamente não por causa de uma inovação de palavras, mas [porque] julgo estar junto a isto mais do que tudo a salvação e o contrário disto para a *pólis*. Pois na *pólis* em que a lei seja governada e sem senhoria, vejo a destruição pronta para esta: mas na que [a lei] seja senhoria e governante, e os que governam sejam escravos da lei, vejo salvação e todos os bens que os deuses deram para as *póleis* surgindo. (715c-d)

A conclusão ao debate sobre o regime constitucional da Magnésia desagua no tão reiterado elogio da obediência à lei, agora acompanhado do prêmio dessa obediência: a garantia de participação ativa no governo. Esta passagem prima por expor a sinergia subjacente à conjunção da defesa do mando da lei com a promoção da virtude demótica:

<sup>152</sup> As palavras, contudo, não parecem conter nenhum parentesco ou proximidade semântica de fato: enquanto νόμος e seus cognatos são razoavelmente bem atestados em sua origem pastoril, voῦς é praticamente uma incógnita em sua origem. Cf. CHANTRAÏNE, 1983, s.v. νόμος e νόος; BEEKES, 2010, s.v. νόμος e νόος.

as leis, quando estabelecidas para refletir a racionalidade interior, ordenam a virtude que, se adquirida pelo cidadão médio, será a chave para que este mesmo cidadão componha o quadro de magistrados que asseguram a persistência dessas mesmas leis.

A discussão movida até este ponto tendeu a uma preparação de terreno: de considerações geográficas e demográficas até os princípios institucionais norteadores, tudo isto, em suma, serviu ao propósito preambular do Ateniense de enquadrar máxime a *pólis* vindoura aos ideais estabelecidos mais cedo no diálogo. Agora, a questão se volta a como se dirigir ao cidadão comum: o Ateniense considera como seus interlocutores e ele, personificando o legislador, poderiam se dirigir ao corpo de colonos.

Na confecção deste discurso de recepção dos colonos, o Ateniense se vale de um tom religiosamente piedoso. Ele parte da afirmação de que, “como também o antigo relato diz” (715e), há uma divindade “que detém o começo, o fim e o meio de todas as coisas que são” (715e-716a) e que a acompanha a Justiça. A introdução dessa figura divina não é em vão, pois de imediato se assevera que quem deseja alcançar a felicidade deve buscar seguir os preceitos da Justiça, “a lei do deus vingador” (716a), enquanto que o que desacata tais preceitos, “incitado ou por posses ou honras” (716a), este “é deixado abandonado por deus” (716b). Essa preterição divina sobre o soberbo é descrita como pesadora por uma dupla consequência: seu vício atrai para sua companhia outros de mesma estirpe e, eventualmente, a Justiça cobra pela sua desmedida. Nesta conjuntura, o Ateniense continua, um homem sensato seguiria a via que este deus assinala, sendo esta, nada mais nada menos, que a via indicada em uma antiga máxima, *v.g.*, “ao semelhante, sendo ele comedido, o semelhante é caro, mas as coisas sem medida não o são nem umas às outras nem as que possuem medida” (716c). Tomando a natureza desse deus como régua, uma pessoa deve adquirir prudência para espelhar sua natureza comedido. Como desdobramentos práticos dessa prudência, enfim, seguem: o culto aos deuses, materializado nas práticas corriqueiras das preces, oferendas votivas e todo tipo de zelo próprio para com os nunes, com a observação de que este culto e temor só é propício aos pios, mas aos impuros ocorre o contrário, e tomar parte nestes ritos é deletério a eles; o culto aos daímones e aos heróis; o culto aos ancestrais; e, por fim, o respeito e veneração aos pais vivos. Toda esta última passagem referente ao desdobramento da prudência em certos hábitos, é lícito dizer, ocupa um espaço assaz grande do discurso – deveras, mais que a metade –, especialmente a parte concernente ao cuidado próprio para com os pais. Nesta última, de fato, remete-se a uma miríade de diferentes nuances: exortações ao

caráter compensatório do cuidado justamente com aqueles que nos criaram e nos permitiram viver; ameaças da punição divina que se segue a todos que cometam a menor das infrações contra seus progenitores; recomendação de como proceder em seus ritos fúnebres. E, feitas estas observações, é neste exato ponto que o Ateniense cessa seu discurso.

Escusado dizer, mas todo este discurso fictício dirigido aos colonos é, em sua essência, quase uma pregação religiosa<sup>153</sup>: de seu púlpito, o Ateniense quer alcançar a alma dos futuros magnésios apelando não para uma exposição dialética e conceitualmente refinada, mas, bem ao contrário, através de um apelo a uma tradição religiosa – mais de uma vez, como vimos, ele enfatiza esse elo com relatos passados sobre o divino –, a fim de tonificar a adesão destes cidadãos aos hábitos e costumes e, *ipso facto*, às leis da *pólis* que então habitarão. Quando muito, para não menosprezar este fato, faz-se, *mutatis mutandis*, certa remissão a um “cálculo hedônico” – para tomar um jargão a Bentham e aos utilitaristas –, na medida em que propõe com sendo uma escolha condizente com o homem sensato a vida virtuosa, ou melhor, a vida da prudência e da moderação, porquanto esta é vinculada com uma bem-aventurança que a vida desmedida e injusta não o é, seja em vida ou no pós-vida.

Fato é que este aquecimento discursivo é que concede azo ao Ateniense para uma reflexão sobre a verve e escrita nomotética a serem empregadas em formulando as leis: eis, como veremos na seção seguinte, o momento de introduzir a teoria sobre os proêmios legais.

Antes, contudo, de prosseguirmos a isto, um comentário final sobre o que vimos até agora no quarto livro. O ponto de inflexão das *Leis*, iniciado no final do terceiro livro, se mostra deveras interessante para a interpretação holística que pode ser feita da obra: se as *Leis* muito concedem à factualidade e factibilidade em sua teorização, é especialmente a partir do momento em que a Magnésia começa a ser descrita que vemos isto ser aplicado estritamente, porque é aí que os objetivos e meios da legislação antes discutidos são de fato postos em contato com uma *pólis* “real”. Nesse contexto, os proêmios legais, imbuídos de toda a problemática desenvolvida nos primeiros livros com respeito à

---

<sup>153</sup> Notoriamente, Stalley (1983, p. 166), em seu capítulo sobre religião nas *Leis*, chega a afirmar que este discurso é “a passage that reads more like a piece of prophecy than sober philosophy [...] In other words, although the beginning of the speech may suggest monotheistic ideas to us, the Athenian is lending his support to traditional Greek religion — Plato never seems to worry over the question whether there is one god or many”.

educação, aparecem com um coroamento das considerações prefatórias sobre como aplicar os ideais político-educacionais dos três primeiros livros: da mesma forma que a geografia e a demografia são essenciais para os limites e possibilidades da boa prática legislativa, a redação das leis também o é.

### 3.2 *Persuasão, educação e proêmios*

Concluído o discurso aos colonos, o Ateniense faz uma glossa final à guisa de transição de assunto:

E quanto às coisas que concernem aos descendentes, parentes, amigos e concidadãos, e todas quanto concernem às hospitalidades estabelecidas pelos deuses para com os estrangeiros e às relações com todos estes – as quais realizando todas, é preciso que o cidadão, alegrando-se, organize segundo a lei sua própria vida –, a sequência das próprias leis, ora persuadindo, ora castigando com coerção e punição justa os que dentre os caracteres não se submetem à persuasão [τὰ μὲν πείθουσα, τὰ δὲ μὴ ὑπέικοντα πειθοῖ τῶν ἡθῶν βία καὶ δίκη κολάζουσα], rendenos, concordando os deuses, a *pólis* bem-aventurada e feliz<sup>154</sup>. Mas as coisas que é preciso e necessário que o legislador que pensa como eu diga, mas que, sendo ditas, não se adequam na forma da lei [ἐν δὲ σχήματι νόμου ἀναρμοστέϊ λεγόμενα], com respeito a estas coisas, parece-me que, tendo providenciado um modelo a si mesmo e àqueles aos quais legislará e tendo exposto todos os assuntos restantes na medida do possível [τούτων περὶ δοκεῖ μοι δεῖγμα προενεγκόντα αὐτῷ τε καὶ ἐκείνοις οἷς νομοθετήσῃ, τὰ λοιπὰ πάντα εἰς δύναμιν διεξελθόντα], depois disto, enfim, ele começará o estabelecimento das leis. (718a-c)

Uma formulação inequivocamente obscura que, todavia, transparece com clareza um ponto: o Ateniense está particularmente interessado em certas coisas que o legislador não pode preterir, mas que “não se adequam na forma da lei” (718b). Em verdade, tentando impor consonância ao trecho com o que seguirá, jaz aqui, nesta problemática passagem, uma série de elementos embrionários da discussão que seguirá. Primeiramente, a semântica própria da discussão sobre os proêmios legais: as leis devem persuadir e, caso não alcancem persuadir, castigar. Ora, são bem estes os extremos que proêmio e lei representam em sua relação: o proêmio visa a essa persuasão que é anterior à coerção e que serve para que esta, se possível, não se faça necessária. Contudo, como já aqui se afirma, a persuasão legal não é uma substituição da punição coercitiva, ela é simplesmente este elemento preliminar, bem como a música, como visto anteriormente, sendo

<sup>154</sup> A sintaxe de todo este período é assaz problemática, sendo as medidas para superar as dificuldades bastante variadas – em alguns casos, como em Pangle (1988) e Saunders (1970), as medidas fogem consideravelmente da base dos manuscritos. Seguimos aqui uma interpretação semelhante à seguida por Bury (1961), Lisi (1999) e Des Places (1951), interpretando os sintagmas iniciais construídos com ἄ e ὅσα como sendo acusativos adverbiais vinculados a ἀποτελοῦντα, mas, também, como introdutores de uma relação com a oração principal, cujo sujeito, τῶν νόμων αὐτῶν ἢ διέξοδος, tem por verbo ἀποτελεῖ.

concebida como aquele mecanismo para conformar os sentimentos da criança à lei, não exclui, por este fato mesmo, a lei enquanto imposição coercitiva sobre os cidadãos. Em segundo lugar, a formulação legislativa “dupla” parece antecipada na assertiva de que há certas coisas que devem ser ditas pelo legislador sem que se adequem “na forma da lei” (718b): como veremos, a ideia por trás dos proêmios é a de que a redação legal seja composta de duas partes, a saber, a lei pura com seu mandamento e punições e o proêmio com sua persuasão, que seria um elemento distinto da própria lei.

Avançando com o diálogo, enfim, Clínius também julga obscuro o que o Ateniense quis expressar com a passagem supracitada e demanda explicações. Ora, ocorre que o desejo do Ateniense é o de que “eles [*sc.* os cidadãos] fossem o máximo possível obedientes com respeito à virtude [ὡς εὐπειθεστάτους πρὸς ἀρετὴν]” (718c), e, para tanto, é que ele falou desse “modelo” que não se encaixaria “na forma da lei”: este modelo seria de algum valor para, “tomando uma alma não inteiramente selvagem, ouvirem [*sc.* os cidadãos] de forma mais dócil e mais favorável em relação às coisas as quais venha a advertir [εἰς τὸ περὶ ὧν ἂν παραινῆ... ἡμερώτερόν τε ἂν ἀκούειν καὶ εὐμενέστερον]” (718d). De fato, citando a sabedoria hesiódica dos *Trabalhos e Dias*, vv. 287-292, o Ateniense evoca poeticamente a aspereza natural do caminho para virtude e assevera que todo meio que “renderá aquele que escuta o que ele diz, tornando-se ele mais favorável, mais disposto a aprender [τὸν ἀκούοντα ὅπερ φησὶν εὐμενέστερον γιγνόμενον εὐμαθέστερον ἀπεργάζεται] é algo totalmente agradável” (718d).

Mas, afinal, do que exatamente o Ateniense está falando? O que é este modelo que escapa à forma da lei e que tornaria os cidadãos tão mais dóceis? Notadamente, seu linguajar é ímpar por até mesmo implicar que o cidadão se tornaria εὐμαθέστερον, “mais disposto a aprender”. Para chegar a estas elucidações, o diálogo apresentará duas comparações com a figura do legislador: o poeta e o médico.

Começando pelo poeta, mais uma vez no diálogo, o Ateniense interpelará hipoteticamente o legislador. Para ele, se este soubesse o que é preciso que os cidadãos devam fazer e dizer, ele o diria com toda certeza. Contudo, este dizer do legislador tem suas características intrínsecas que o distinguem, por exemplo, do poeta. Assim, evocando a censura sobre os poetas que fora discutida ainda no segundo livro, o Ateniense, tomando-lhes o partido, pondera a respeito do legislador o seguinte: o poeta, como um mito antigo nos conta, “quando se assenta no tripé da Musa” (719c), perde seu senso e prontamente dá vazão à divina inspiração que o possui, não se preocupando com

a consistência ou veracidade de sua narrativa; por outro lado, “ao legislador não é possível fazer isto na lei, [proferir] dois discursos sobre uma coisa, mas, sim, sempre é preciso que seja apresentado um único discurso sobre um único assunto” (719d). Para tornar tudo isto claro, o diálogo nos fornece um ilustrativo exemplo:

Ateniense: [...] “Pois, havendo um funeral excessivo, um deficiente e um moderado, tu [*sc.* o legislador], escolhendo um, o mediano, prescreves e aprovas este simplesmente [τὴν μίαν ἐλόμενος σύ, τὴν μέσην, ταύτην προστάτεις καὶ ἐπήνεσας ἀπλῶς]. Mas eu, se eu tivesse uma esposa excepcional em riqueza e se ela me ordenasse que a enterrasse em um poema, eu louvaria o enterro excessivo; mas, por outro lado, um homem miserável e pobre [louvaria] o deficiente, e o que possuísse uma moderação de riqueza e que fosse ele mesmo moderado louvaria o mesmo [tipo de funeral, o moderado]. Mas por ti não há de ser dito, como agora tu disseste, dizendo ‘moderado’, mas, sim, há de ser dito o que é e quanto é moderado, do contrário, ainda não julga tu vir a ser para ti uma tal afirmação lei [σοὶ δὲ οὐχ οὕτω ῥητέον ὡς νῦν εἶπες μέτριον εἰπών, ἀλλὰ τί τὸ μέτριον καὶ ὀπόσον ῥητέον, ἢ τὸν τοιοῦτον λόγον μήπω σοι διανοοῦ γίγνεσθαι νόμον]. (719d-e)

Esta primeira comparação, poeta/legislador, parece acenar, em uma primeira leitura, a uma remissão à mera especificação e clareza das leis: o legislador, neste caso, é aqui colocado como estritamente compromissado em formular as leis com sumária precisão, de modo a não restar dúvidas ou ambiguidades em suas injunções<sup>155</sup>. Ainda que, em parte, essa leitura também possa ser extraída, com um maior contexto, contudo, uma outra interpretação pode ser adequada aqui: o legislador, aparatado de um saber técnico e não de uma mera inspiração, deve concluir por um discurso coerente e verídico sobre um e mesmo assunto; mas não só isso importa, e ele deverá, outrossim, fazer mais do que “simplesmente” prescrever e louvar, ele deverá aprender algo com o poeta e adornar sua injunção, como no caso de uma lei sobre funerais, com algo a mais do que a mera indicação da retidão nesta matéria. Ele deverá, em suma, acrescer um *quid* para além da pura injunção legal, se é para lei ser de fato lei<sup>156</sup>. Tal leitura muito deve ao feliz uso do advérbio ἀπλῶς, “simplesmente”, que antecipa a formulação “simples” da lei que será logo mais contrastada com a formulação “dupla”: aquela seria justamente a pura coerção, esta, a coerção somada à persuasão.

<sup>155</sup> Essa breve comparação com o poeta tem sido preterida pela bibliografia especializada – talvez devido à sua concisão e poucos desdobramentos desenvolvidos no diálogo: v.g., somente para citarmos textos inteiramente dedicados ao proêmio, Bobonich (1991), García (1988), Laks (1991, 2007), Lisi (2000) e Morrow (1953) não tratam dessa primeira comparação. Contudo, a leitura apresentada neste período é imperante entre aqueles que têm algo a dizer sobre a passagem: BRISSON e PRADEAU, 2006, nota *in loco*; LISI, 1999, p. 382; MORROW, 1993, p. 566.

<sup>156</sup> Brisson (2006, p. 291), Brisson e Pradeau (2013, p. 89) e Oangle (1988, p. 446-7) apresentam a mesma leitura que a aqui apresentada. Para uma interpretação distinta, cf. YUNIS, 2003, p. 219-20.

E, de fato, esta leitura parece reforçada pela imediata próxima fala do Ateniense, a qual introduz agora a segunda figura de comparação com o legislador: o médico. É vantajoso vermos na íntegra como a comparação é introduzida:

Ateniense: Acaso, então, aquele que por nós foi ordenado sobre as leis nada de tal jaez profere no princípio das leis, mas, sim, diretamente indica o que é preciso fazer e o que não e, ameaçando com a punição, volta-se para outra lei – mas nada fornece de exortação e persuasão àqueles aos quais ele legisla [παραμυθίας δὲ καὶ πειθοῦς τοῖς νομοθετούμενοις μηδὲ ἐν προσδιδοῖ]? Mas é como os médicos: um costuma nos tratar sempre destarte, outro, de outro modo. Rememoremos cada um destes modos, a fim de que possamos pedir ao legislador como crianças pediriam ao médico que tratasse delas da forma mais branda [τὸν πρῶτατον αὐτὸν θεραπεύειν τρόπον ἑαυτοῦς]. O que, pois, precisamente dizemos? Existem médicos, dizemos, e ajudantes de médicos, mas de médicos nós chamamos estes também. (719e-720a)

Discriminando, conforme o que acabamos de ver, que o que está em jogo para ele é a adição de um elemento alheio à injunção legal simples, o Ateniense pretende comparar doravante a ação legislativa ao *modus operandi* de duas classes de médicos: os médicos propriamente ditos e os auxiliares de médicos que, por extensão, também podem ser chamados de médicos. O ponto fulcral aqui lançado para justificar a comparação jaz em que, mediante uma recapitulação dessas duas classes de médicos, poder-se-ia achar recursos para o consentimento do legislador em aplicar leis “da forma mais branda”<sup>157</sup>. Somadas todas essas observações, já ao começo da comparação o Ateniense estabelece assertivamente a dupla conceitual que ele já mencionara e que agora consolidará na sequência do diálogo: ao lado da “punição”, a característica por excelência do papel coercitivo da lei, pondera-se aqui que deve haver também “exortação e persuasão”.

Estabelecido o desiderato por trás da comparação, o Ateniense avança em uma explicação e caracterização dessas duas classes de médicos. Interessantemente, vale notar, o relato que aqui as *Leis* introduzem promoveu uma vívida discussão sobre a *práxis* médica contemporânea a Platão. Fato é que, ainda que Platão não adentre nos meandros da profissão, ele parece tomar como fato popular a existência dessas duas classes, *i.e.*, ao menos nenhum dos interlocutores estranham o fato ou mostram o menor desconhecimento sobre sua existência no decurso da exposição do Ateniense<sup>158</sup>. Dito isto,

<sup>157</sup> Nas *Leis*, essa associação entre legislador e médico aparece primeiramente em uma passagem fortuita em 684c, justamente na qual o que está em jogo é certa brandura, certo “tratar e curar com prazer os corpos que estão sendo tratados [μεθ’ ἡδονῆς θεραπεύειν τε καὶ ἰᾶσθαι τὰ θεραπευόμενα σώματα]” esperado dos médicos e dos professores de ginástica e que poderia ser projetada ao legislador. A associação, contudo, não tem maiores efeitos no contexto em que ocorre.

<sup>158</sup> A querela surge porque, via de regra, a medicina era concebida como um saber tradicional transmitido familiarmente de pai para filho. Uma discussão extensiva sobre a questão é movida por Robert Joly: em um de seus artigos (1969), o autor mostra que a tentativa de ver nas referências das *Leis* uma mera sátira ou até



a descrição apresentada começa pela procedência e formação das duas classes: os assistentes podem tanto ser homens livres quanto escravos, mas “possuem sua arte pelo comando de seus senhores, pela observação e pela experiência, mas não segundo a natureza [κατ’ ἐπίταξιν δὲ τῶν δεσποτῶν καὶ θεωρίαν καὶ κατ’ ἐμπειρίαν τὴν τέχνην κτῶνται, κατὰ φύσιν δὲ μὴ]” (720b), ou seja, sua arte técnica carece daquilo que é substantivo para um saber realmente técnico, um conhecimento racional de princípios fundamentais, marcado por uma coesão causal e lógica; os médicos em sentido próprio, por outro lado, não só são cidadãos livres impreterivelmente, mas, mais ainda, eles pertencem sempre a uma linhagem sanguínea de médicos, sendo que o conhecimento familiar transmitido geração após geração é justamente um saber técnico pautado na natureza, um saber genuíno do funcionamento dos corpos com as causas e efeitos de suas mutações.

Distinguidas a procedência e a formação das duas classes de médicos, o Ateniense também distinguirá a clientela e, como culminância, a prática desses médicos junto a esta. Quanto aos clientes, a distinção jaz simplesmente em que, via de regra, escravos atendem escravos enquanto estão “vagando por aí ou esperando em seus consultórios” (720c) e homens livres atendem homens livres. Agora, no que concerne à aplicação de sua arte, o contraste é ampla e detalhadamente explorado. A começar pelos médicos assistentes:

Ateniense: E acaso, então, também concordas que [...] nenhum de tais médicos dá nem recebe qualquer explicação com respeito a cada doença de cada um dos escravos domésticos, mas, ordenando as coisas que lhe parecem certas a partir da experiência, como se conhecesse com precisão, como um tirano obstinado, parte voltando-se a outro escravo doente, e fornece assim um alívio a seu senhor do cuidado dos doentes; mas o médico livre trata e zela o máximo possível sobre as doenças dos homens livres, e inquirindo estes assuntos desde o princípio e segundo a natureza, comunicando-se com o próprio doente e com os amigos deles, simultaneamente, ele mesmo aprende algo junto dos enfermos e também, na medida do que é possível, ensina o próprio enfermo; e não ordena nada antes que venha a persuadir inteiramente de alguma forma [καὶ οὐ πρότερον ἐπέταξεν πρὶν ἂν πῆ συμπίσει], e, então, tornando com persuasão o doente definitivamente domado [μετὰ πειθοῦς ἡμερούμενον ἀεὶ παρασκευάζων τὸν κάμνοντα], conduzindo-o à saúde, tenta concluir o serviço? Acaso desta forma ou daquela forma um médico seria melhor em curar e um instrutor de ginástica, melhor em instruir? Realizando sua única função de forma dupla ou obrando de forma única e segundo o pior e mais selvagem de dois meios [διχῆ τὴν μίαν ἀποτελῶν δύναμιν, ἢ μοναχῆ καὶ κατὰ τὸ χεῖρον τοῖν δυοῖν καὶ ἀγριώτερον ἀπεργαζόμενος]? (720c-e)

---

metáfora na descrição do médico assistente é insustentável, mostrando minuciosamente que certos textos antigos, em especial do *corpus hippocraticum*, como o *Sobre o Regime*, o *Juramento Hipocrático* e, principalmente, os históricos médicos das *Epidemias*, não desdizem a existência de médicos escravos como alguns autores haviam julgado. Para outra argumentação que respalda a realidade descrita nas *Leis* no *corpus hippocraticum*, cf. JOUANNA, 1978, p. 89-90.

A diferença aqui relatada é fulcral para a comparação que o Ateniense intenta. Quase um corolário de sua formação, o médico assistente não se informa com sutileza e ponderação sobre o caso que tem em mãos, mas, sim, tão logo percebe sintomas habituais, aplica-se no tratamento também habitual: seu método é sem explicações porque não saberia qual teoria empregar e, portanto, só sabe impor “como um tirano obstinado” (720c). O médico livre, por sua vez, além de bem versado em sua arte e conhecedor das sutilezas dos corpos e das doenças, também lida com homens livres: seu método, no pesar dessas variáveis, é muito mais plácido. Assim, seu trabalho é investigativo: ele estuda zelosamente a doença de seu paciente e simultaneamente se instrui e o instrui sobre ela, de modo a somente prescrever o tratamento quando persuade seu paciente sobre a valia dele.

Para além também da retomada da terminologia educacional que vincula educação e persuasão, empregada na explicação do caráter educacional da música, ainda outro aspecto assaz saliente é a forma pela qual estas abordagens médicas são descritas: o método do médico assistente é descrito como sendo simples, “de forma única”, enquanto o verdadeiro médico emprega um procedimento duplo, “de forma dupla”. O que isto quer dizer propriamente? É aqui que entramos em um aspecto por vezes negligenciado da analogia médica. A significação dessa terminologia jaz em distinguir a prescrição do tratamento, o que não significa senão, respectivamente, distinguir a coerção da persuasão: o médico assistente somente prescreve o que ele julga correto sem mais nem menos; o médico veraz primeiro persuade para só então prescrever. Assim, os dois elementos presentes no método “duplo” são, de um lado, prescrição/injunção e, do outro, persuasão.

Para observar que este é o caso e aprofundar este ponto, é válido voltarmos-nos a algo que se segue no diálogo, pois o Ateniense propõe aplicar, enfim, a distinção entre o método simples e o método duplo da medicina ao caso da legislação, tornando, destarte, nítida a comparação pretendida<sup>159</sup>. Para tanto, o Ateniense escolhe começar por aquela

---

<sup>159</sup> O médico é comumente utilizado em comparações com o legislador e o político nos diálogos platônicos. Jouanna (1978) analisa a reiteração da analogia médica através dos diálogos, apontando não só para o sentido geral dela, enraizada na tecnicidade igualmente comum ao labor legislativo e ao médico e no caráter conservativo e salvífico de ambos, mas para o sentido específico nas *Leis*, diálogo em que essa comparação ganha contornos diversos daqueles de outros diálogos, especialmente do *Górgias*, em sua comparação entre artes e adulações, a partir de 462b: para o autor, “puisque l’art du médecin continue à être dans les *Lois*, comme dans le *Gorgias*, le paradigme de l’art du politique et du législateur, cette évolution des rapports entre le médecin et le malade doit correspondre à une évolution des rapports entre le législateur et ceux pour qui il légifère” (1978, p. 91). Joly (1961), analisando, em linhas gerais, as diferentes visões que Platão apresenta sobre a medicina em diferentes diálogos, considera que a analogia médica do livro quarto, bem como várias outras analogias médicas em Platão, possui um valor de paradigma e que, neste sentido, “le

que seria a primeira lei segundo a natureza, a lei que, em seu ver, concerne à origem da vida, a saber, a lei que estabelece os casamentos, pois é mediante estes que nascerão os futuros cidadãos. Uma formulação simples, um mero imperativo de tal lei seria: “Casar quando se venha a ter trinta anos até os trinta e cinco; mas se não o fizer, ser punido em dinheiro e desonra, com tanto e tanto dinheiro e com tal e tal desonra” (721b). Note-se que esta formulação encontra sua simplicidade no fato de que ela “simplesmente” apresenta uma injunção com as devidas penas a seu não cumprimento: assim como o médico assistente, ela não é zelosa em fazer-se aceitar, ela simplesmente é imposta sobre o cidadão como o tratamento deste médico também é imposto sem maiores cerimônias. De fato, esta lei impõe-se “usando somente o ameaçar [τῷ ἀπειλεῖν μόνον χρωμένους]” (721e). Ademais, é curioso observar que este método simples também é, por seu turno, duplo: trata-se de impor uma norma e uma punição para o descumprimento desta. Se o Ateniense trata isto como um uno, talvez seja pelo simples fato da mútua implicação: as punições só são devidas ao descumprimento de alguma norma e o descumprimento de uma norma implica punições<sup>160</sup>. De todo modo, em sequência, uma formulação dupla da mesma lei é apresentada, e ela se expressaria da seguinte forma:

Casar quando se venha a ter trinta anos até os trinta e cinco, ponderando que é por aí que a raça humana, por certa natureza, toma parte na imortalidade, da qual também é natural que todos tenham um total desejo, pois vir a ser famoso e, morrendo, não jazer anônimo é um desejo desse mesmo tipo. Portanto, a raça dos homens é algo conatural da totalidade do tempo, raça que sempre a segue e seguirá, sendo imortal por esta forma, pelo tomar parte na imortalidade mediante a geração, deixando para trás filhos de filhos e sendo a mesma e única sempre. Nunca será pio voluntariamente privar a si mesmo disto, e priva-se de propósito aquele que não se interessa por filhos e esposa. O que obedecer a lei seria isento de punição, mas o que não obedecer, não casando ao já ter trinta e cinco anos, que seja punido anualmente com tanto e tanto [em dinheiro], a fim de que não lhe pareça que o celibato porta lucro e conveniência, e que não tome parte das honras as quais os mais jovens prestam em cada ocasião na *pólis* aos mais velhos do que eles. (721b-d)

Esta nova redação de imediato explicita o caráter duplo deslindado acima: longe de preterir a injunção legal, esta ainda se faz presente, mas agora acompanhada de um extensivo discurso persuasivo que tem por finalidade torná-la mais aceitável. De fato, discurso extensivo: enquanto a lei simples emprega algumas poucas palavras e se conclui em duas linhas, a lei dupla se apresenta como um breve texto de várias linhas. A extensão

---

paradigme facilite la réminiscence, il provoque des opinions stables et permet la formation de la science; il retrouve dans les choses visibles des éléments transposables tels quels dans l'ordre intelligible” (1961, p. 440).

<sup>160</sup> Laks (1991, p. 425) faz essa observação sobre o caráter duplo da lei pura, mas suas observações parecem fugir um pouco do sentido visado no diálogo.

é, aliás, exatamente a matéria do comentário que o Ateniense faz ao concluí-la: ele diz que essas leis duplas são duplas “pelo menos em extensão” (721e) e, igualmente, Megilo responderá que até ele, lacônico em ambos os sentidos da palavra, preferiria a redação dupla, embora mais extensa. Dito isto sobre o aspecto formal, o conteúdo também é suficientemente exemplar para o caráter duplo aqui em questão: trata-se aqui da mesmíssima injunção com as mesmíssimas punições de antes, mas agora acompanhada de uma exposição que apela ao imo dos desejos humanos de adquirir renome e reconhecimento para então explicar que este desejo encontra uma vazão natural na procriação, de modo a tornar mais aceitável a imposição de que todo cidadão deve se casar, pois, ao assim ordenar, a lei não estaria senão ratificando a natureza. Ainda que toda esta argumentação seja assaz vacilante – por que a naturalização da procriação como forma de tomar parte na imortalidade implicaria especificamente casar entre trinta e trinta e cinco anos?<sup>161</sup> –, a segunda formulação bem se sintetiza na expressão que o Ateniense logo usa: esta é uma lei formulada, diferentemente da primeira, “através do persuadir e do ameaçar [διὰ τὸ πείθειν τε ἄμα καὶ ἀπειλεῖν]” (721e).

Ora, o que é notório aqui para toda a analogia em jogo é que na “duplicidade” jaz a sobreposição que a persuasão exerce sobre a injunção: seja médico, seja legislador, alguém emprega um método duplo ao juntar coerção e persuasão. Portanto, não se trata de uma abolição da coerção da lei pela persuasão: esta simplesmente surge para complementar aquela<sup>162</sup>. Este ponto se desdobra claramente no exemplo das leis sobre o casamento, no que um mesmo imperativo aparece ou isolado ou acompanhado de um elemento adicional. Entretanto, é útil apontarmos para as imperfeições no paralelo médico/legislador: o verdadeiro médico atende pacientes livres que não são obrigados a aceitar seus tratamentos; os cidadãos, por sua vez, são coagidos a acatar as leis caso não o façam voluntariamente<sup>163</sup>. Para evitar que tais elementos não consonantes atrapalhem

<sup>161</sup> Stalley (1994, p. 171) é o único que assinalara esta fragilidade argumentativa.

<sup>162</sup> Laks (1991; 2007) é o autor que propõe que o prêmio tem essa função de abolir a lei. Sua leitura está vinculada diretamente a sua interpretação da retomada do exemplo das duas classes de médico no nono livro – trecho que analisamos na seção seguinte. Contudo, sua conclusão depende em parte da ênfase que ele dá a essa passagem da analogia médica no quarto livro: ele enfatiza que aqui, no livro quarto, o prêmio é expressão de uma preocupação com a consentimento dos súditos, uma preocupação tal que culminará na proposta de uma “utopie législative” no nono livro, a qual consiste em abolir a lei em favor do prêmio como argumento filosófico. Como se pode ver, esta leitura destoa da nossa e, como veremos abaixo, contradiz explicitamente certas passagens do diálogo.

<sup>163</sup> Yunis (2003, p. 217-8) faz uma interessante associação dessa situação com aquela narrada por Tucídides no debate entre mélios e atenienses (*Guerra do Peloponeso*, 84-116): os atenienses, com um contingente militar muito maior, ainda assim decidem optar por “persuadir” os mélios a abandonar a neutralidade, uma persuasão carregada de ameaças e, por isto mesmo, criticada regularmente pelos mélios. Yunis vincula não

nosso entendimento, é profícuo valer-se de uma terminologia técnica para a comparação, avaliando o que se constitui aí como analogia positiva e negativa<sup>164</sup>. Para exemplificar: a formulação simples da lei tem uma analogia positiva na ação do médico assistente que só impõe o tratamento sem maiores cuidados; o fato de suas injunções serem simples por causa de sua falta de conhecimento técnico verdadeiro sobre a natureza dos corpos é uma analogia negativa, dado que o legislador que usar o método simples não é necessariamente ignorante sobre a matéria sobre a qual legisla – o próprio Atenense emprega o método simples algumas vezes nas *Leis*. Assim também, a ação persuasiva do médico livre, instruindo seu paciente e persuadindo-o do tratamento a ser seguido, é uma analogia positiva para a persuasão que o legislador pode adicionar às leis, mas o fato de se tratar de uma relação entre homens livres dificilmente o é – entendido que a relação do legislador com o cidadão não é a mesma daquela do médico livre com o paciente livre<sup>165</sup>.

Apontando estes aspectos dessemelhantes, pode-se focar naquilo que é realmente primário à comparação trazida à tona pelo Atenense, entendendo que as analogias negativas ou simplesmente são só isto, analogias negativas, ou, pode ser o caso, nuances conotativas, as quais Platão introduz mediante a comparação não para indicar relações formais entre as duas atividades em questão, a legislativa e a médica, mas, sim, para habilmente tecer certas implicações menores e elementos subentendidos do método duplo. Dois possíveis exemplos ilustrativos de conotação na analogia médica são: 1) a relação entre médico e paciente livres implicar que a liberdade exige consentimento, de modo que, ao persuadir em lugar de simplesmente prescrever imperiosamente, o verdadeiro médico mostraria a importância do consentimento para indivíduos livres; 2) a falta de conhecimento do médico assistente explicar o porquê de seu método ser tão simplório, de maneira que o uso de seu método, o simples, refletiria precisamente uma falta de tecnicidade. Estes são pontos, há de se frisar, que não são análogos na comparação legislador/médico; mas que, ponderando os diversos elementos presentes, poderiam ser

---

só essa anedota, mas outros rasgos similares do séc. V para afirmar que: “Plato makes his embrace of this traditional political stratagem explicit by presenting the norms of behaviors as both absolutely optional (in the preamble) and absolutely required (in the law proper) [...] Thus even though the citizens owe the laws obedience in any case, the lawgiver assumes the role of a speaker addressing an audience of free agents who decide their own fate” (2003, p. 218).

<sup>164</sup> Hasse (2001), ao avaliar o uso de modelos dentro da física e química, usa a tríade analogia positiva, negativa e neutra para tratar da descrição de modelos como sendo mais ou menos eficientes: “a positive (material) analogy picks out those features of the analogues that are identical or strongly similar; a negative analogy picks out those known to be different or strongly dissimilar; a neutral analogy picks out those for which there is no evidence yet to similarity or dissimilarity” (2001, p. 299-300). Tomo as expressões analogia positiva e negativa na exata acepção da autora.

<sup>165</sup> Stalley (1994) já enfatizara esta ruptura na analogia.

considerados como observações implícitas na tentativa do Ateniense de formular sua proposta redacional para leis.

Voltando ao diálogo, o Ateniense enfatiza que, ainda que a extensão seja o aspecto mais chamativo, não é ela quem deveria ser o centro das atenções: de fato, “pois são as melhores coisas que devem ser honradas, mas não as mais breves ou suas extensões” (722a-b). A segunda redação, diz-nos o Ateniense, é dupla por dois motivos, a saber, porque ela possui um duplo valor “para a virtude do uso” (722b) e porque “corretissimamente se compara ao grupo dos dois tipos de médicos” (722b). Com o primeiro motivo, o Ateniense quer nos dizer que a dupla redação é melhor que a primeira para alcançar o desiderato apresentado ao começo desta discussão redacional: ao introduzir a ideia de que há certas coisas que devem ser ditas pelo legislador e que, contudo, não se adequam “ao formato da lei”, ele trouxera a lume a ideia de que seria desejoso que os cidadãos fossem máxime “obedientes com respeito à virtude” (718d); ora, agora ele torna claro que isso não era um comentário gratuito que expressava o reiterado *leitmotiv* das *Leis*, que a legislação deve visar à virtude, era antes a expressão de que aquilo que ele estava por propor, um certa forma de redigir leis, era melhor do que a forma usualmente empregada – duplamente melhor por envolver dois elementos, persuasão e coerção, ao invés de só um, coerção. O segundo motivo é a simples ideia de que as duas leis sobre casamento expressam os dois métodos empregados pelos dois tipos de médico. É fazendo estas ponderações que o Ateniense expressa pela primeira vez a inovação em que consiste a forma de redigir que está sendo proposta, no que não deixará de se valer de uma série de termos caros a sua explicação da duplicidade empregada aí:

Ateniense: Para isto nenhum dos legisladores parece ter considerado em momento algum que é possível fazer uso de dois meios para as legislações, a persuasão e a coerção [ἐξὸν δυοῖν χρηῖσθαι πρὸς τὰς νομοθεσίας, πειθοῖ καὶ βίᾳ], na medida em que é possível [utilizá-los] sobre uma multidão inexperiente de educação, utilizam somente um dos dois meios [καθ’ ὅσον οἷόν τε ἐπὶ τὸν ἄπειρον παιδείας ὄχλον, τῷ ἑτέρῳ χρῶνται μόνον], pois legislam não misturando compulsão à persuasão [οὐ γὰρ πειθοῖ κεραυνύντες τὴν μάχην νομοθετοῦσιν]<sup>166</sup>, mas [usam] somente a coerção pura. (722b-c)

<sup>166</sup> Os manuscritos dão μάχην, “batalha”, neste trecho, mas, dada a completa incompreensão que resulta do uso do termo, tem-se usado, como aqui, emendas em seu lugar. Quase todas as traduções e estabelecimentos de texto – a exceção é Lisi (1999) – tomam μάχην como uma corruptela, propondo ἀνάγκην ou ἀρχήν como soluções. Preferimos a opção ἀνάγκην no lugar de τὴν μάχην porque esta opção parece refletir *Timeu*, 48a, no que, ao explicar a relação entre o νοῦς, o “intelecto” ordenador do cosmo, e a ἀνάγκη, “necessidade”, um jogo entre πειθῶ e ἀνάγκη é feito: o contexto teórico é bem diverso, mas certamente autoriza uma possibilidade de paralelo aqui.

Aqui o Ateniense toca em dois pontos de interesse. Por um lado, ele assevera pela primeira vez a originalidade de seu artifício legislativo – muito provavelmente, sendo um rasgo autocrítico pelo qual Platão avaliava sua criação ante o modo de se fazer leis de seus tempos<sup>167</sup>. Por outro, o diálogo reitera e dimensiona sem dúvidas agora as dimensões da mudança legislativa proposta: trata-se não de abolir a ordem/ameaça habitualmente empregada ao fazer-se leis; trata-se, bem antes, de acrescentar ao já existente um *quid* nunca empregado por outros legisladores, a persuasão.

Para dar um fecho a toda esta refinada e nova forma de redigir leis, o Ateniense fala a seus interlocutores que há ainda um aspecto quanto às leis que deve ser endereçado. A conclusão que ele propõe é ainda uma nova forma de compreendermos o artifício legislativo de que se trata toda essa discussão, notadamente através de uma comparação tirada à música, uma comparação com o proêmio musical:

Ateniense: Pois quase desde que começamos a falar sobre leis, desde a aurora, veio a ser meio-dia e viemos a estar neste belo local de descanso, nada mais do que leis discutindo, mas só há pouco parecemos para mim ter começado a proferir leis, *as falas de antes eram todas para nós proêmios das leis*. Mas por que digo estas coisas? Porque desejo dizer isso, que de todos os discursos e de tudo que a voz toma parte existem proêmios e quase como que aquecimentos, os quais são uma útil empreitada artística em favor do que há de ser realizado [ἔχουσαί τινα ἔντεχνον ἐπιχείρησιν χρήσιμον πρὸς τὸ μέλλον περαίνεσθαι]. E, de fato, da canção citarística, os chamados nomos, e de toda Musa são expostos proêmios admiravelmente constituídos; mas das leis que realmente são leis, as quais nós afirmamos serem políticas [τῶν δὲ ὄντως νόμων ὄντων. οὓς δὴ πολιτικοὺς εἶναί φαμεν], ninguém em momento algum nem proferiu um proêmio nem, sendo seu compositor, trouxe um à luz, como se não fosse de acordo com a natureza. Mas a conversa de agora que surgiu conosco, como me parece, indica que o é, e as leis ditas agora há pouco duplas não me pareceram ser, de certa forma, simplesmente assim mesmo duplas, mas são, na verdade, duas coisas, uma lei e um proêmio de lei: *a dita injunção tirânica se assemelha às injunções dos médicos que chamamos de não-livres, isto é a lei pura, enquanto que o que foi dito antes disto, chamado de persuasivo por esse*<sup>168</sup>, *verdadeiramente é persuasivo, todavia, possui uma*

<sup>167</sup> A originalidade dos proêmios platônicos é objeto de debate. Por um lado, fontes diretas e indiretas da redação de leis da antiguidade parecem respaldar fortemente sua afirmação de que se trata de uma inovação, sendo o melhor exemplo disso o código legal de Gortina, descoberto no século XIX nas paredes de um edifício da ágora e sendo atribuído aproximadamente ao século VI a.C., o qual apresenta suas leis no exato modelo “simples” descrito, ou seja, as leis simplesmente indicam a punição devida para dada situação. Assim, grande parte do texto que sobreviveu consiste em fórmulas do gênero “se alguém fizer X, será punido com Y” ou “qualquer um que realize X, será punido com Y”. Para uma edição abundantemente comentada, cf. WILLETS, 1964. Por outro lado, porém, certos relatos, todos posteriores a Platão, parecem assinalar para o fato de que não se tratava necessariamente de uma inovação. Dois exemplos desses relatos são: Aristóteles, que no breve resumo que faz das *Leis* na *Política*, 1264b27-1266a30, não menciona os proêmios como uma inovação com relação à *República*; e, especialmente, Cícero, que, no *De Legibus*, II, 14-6, apresenta a ideia de que Platão imitou os míticos legisladores Carondas e Zaleuco ao julgar “isto ser importante para as leis: persuadir de alguma forma, não coagir tudo com violência e ameaças”. Para diferentes avaliações sobre a inovação ou não dos proêmios platônicos, cf. BERTRAND, 1998, p. 133; BRISSON, 2003, p. 292; MORROW, 1993, p. 555-6; LISI, 2000, p. 57-8; YUNIS, 1996, p.223.

<sup>168</sup> O trecho “chamado de persuasivo por esse” traduz πειστικὸν λεχθὲν ὑπὸ τοῦδε. A passagem é um tanto quanto obscura, gerando uma série de interpretações e emendas variadas: Saunders (1970) e Des Places

*função de proêmio de discursos* [ὁ δὴ τυραννικὸν ἐπίταγμα ἀπεικασθὲν ἐρρήθη τοῖς ἐπιτάγμασιν τοῖς τῶν ἰατρῶν οὐς εἶπομεν ἀνελευθέρους, τοῦτ' εἶναι νόμος ἄκρατος, τὸ δὲ πρὸ τούτου ῥηθέν, πειστικὸν λεχθὲν ὑπὸ τοῦδε, ὄντως μὲν εἶναι πειστικόν, προομίῳ μὴν τοῦ περι λόγους δύναμιν ἔχειν]. *A fim de que aquele ao qual o legislador profere a lei venha a receber de forma mais favorável, e, por causa da favorabilidade, de forma mais bem disposta a aprender, a injunção – que, de fato, é a lei* – [ἵνα γὰρ εὐμένῳς, καὶ διὰ τὴν εὐμένειαν εὐμαθέστερον, τὴν ἐπίταξιν, ὁ δὴ ἐστὶν ὁ νόμος, δέξεται ᾧ τὸν νόμον ὁ νομοθέτης λέγει], por causa disto, enfim, é que é evidente para mim que todo este discurso foi dito, o qual o que falava proferiu para persuadir<sup>169</sup>. Por isto, portanto, segundo meu raciocínio, seria dito corretamente que é isto mesmo, um proêmio, mas não texto da lei. Tendo, então, dito estas coisas, o que após isto eu desejaria que fosse dito por mim? Isso: que é preciso que o legislador faça, antes de todas as leis que sempre são e junto de cada uma em particular<sup>170</sup>, com que elas não fiquem sem um quinhão de proêmios, pelo que elas se distinguirão delas mesmas tanto quanto agora há pouco as duas [leis] proferidas se distinguiram<sup>171</sup>. (722c-723b)

Essa longa fala do Ateniense é prenhe de observações pertinentes. Para começar, claro, o mais chamativo: a anônima invenção legislativa finalmente é nomeada como proêmio, justamente a primeira ocorrência do termo no diálogo. E essa nomeação vem à tona precisamente em um momento no qual se introduz uma generalização da teoria apresentada até então: trata-se de que estes discursos prefatórios das leis são, em realidade, um dos vários tipos textuais que precedem qualquer discurso – seja uma fala oral, um texto escrito, uma oração, uma lei etc. –, com uma finalidade preparatória, quase como um aquecimento para um exercício físico a ser realizado. De fato, este processo de generalização da teoria chega a atribuir aos primeiros livros das *Leis* a mesma função de proêmio para o que virá a seguir, as leis de fato da Magnésia, e a frisar a necessidade de que não só as leis particulares, mas o código legal como um todo deva possuir um proêmio. Proêmio, aliás, é o termo escolhido por diversos fatores, alguns explícitos, outros implícitos: 1) o termo em si mesmo expressa com facilidade essa noção de

---

(1951) – e, seguindo este último, Brisson e Pradeau (2005) – entendem que só pode se tratar de uma referência a uma fala de Megilo em 721e-722a, mesmo que ele nada fale aí sobre persuasão; Bury (1961) entende que o pronome τόδε em ὑπὸ τοῦδε tem sentido adverbial, vertendo a expressão como “thereof”; Pangle (1988) entende que ὑπὸ τοῦδε tem um sentido anafórico com referência ao sintagma anterior, *i.e.*, τὸ δὲ πρὸ τούτου ῥηθέν, traduzindo, portanto, como “on behalf of this”; e, por fim, Lisi (1999), seguindo uma série de helenistas, entende que a passagem faz referência ao próprio Ateniense. Como se vê, há uma absoluta falta de consenso. Deixa-se aqui, por conseguinte, a enumeração dessas diferentes interpretações e mantém-se na tradução uma tradução direta.

<sup>169</sup> O final deste período, nomeadamente, “todo este discurso foi dito, o qual o que falava proferiu para persuadir” é ligeiramente estranho. Alguns autores, *v.g.*, Bury (1961) e Lisi (1999), entendem que se trata de uma referência ao discurso que o Ateniense conceberá como uma primeira palavra do legislador aos colonos da Magnésia. Adoto a mesma leitura aqui.

<sup>170</sup> A passagem entre as vírgulas verte a expressão πρὸ πάντων τε ἀεὶ τῶν νόμων... καὶ καθ' ἕκαστον, que, ainda que intrincada à primeira vista, parece remeter simplesmente à ideia de que o conjunto das leis em geral deve ter um proêmio bem como cada lei em particular. Essa leitura é unânime na bibliografia, dado que é respaldada pela sequência do diálogo: não só o Ateniense fornecerá abundantes proêmios para as leis particulares como também o fará ao corpo das leis como um todo.

<sup>171</sup> Referência as duas leis sobre casamento em 721b-d.



anterioridade em relação a outro discurso, já que προοίμιον é justamente aquele tipo de apresentação artística que antecede um poema principal, é uma apresentação πρὸ οἴμης, “antes do canto/poema”<sup>172</sup>; 2) além disso, o termo também permite, como o diálogo explicitamente cita, um jogo de sentido<sup>173</sup> entre “lei”, νόμος, e o tipo musical do “nomo”, νόμος, dado que este, enquanto certo tipo de melodia própria de um poema a ser recitado, poderia ser precedido de proêmios da mesma forma que aquela, como o Ateniense está propondo, também o pode; e, por fim, 3) o termo, tomado de empréstimo ao campo musical, parece servir à expressão da analogia formal entre a música e o proêmio, na medida em que ambos desempenha a função de tornar a lei mais aceitável ao cidadão, um concebido “a fim de que aquele ao qual o legislador profere a lei venha a receber de forma mais favorável” (723a), a outra, “a fim de que, portanto, a alma da criança não venha a se acostumar em comprazer-se e sofrer contrariamente à lei e aos persuadidos pela lei” (659d).

Nesta mesma ordem de considerações, esta passagem também avança certa retificação das falas anteriores do Ateniense: esta persuasão em que consiste o proêmio é *toto genere* distinta da injunção da lei, de modo que, longe de se tratar de uma “lei dupla” aquela que a emprega, trata-se de uma composição de lei com proêmio de lei. Dir-se-ia que, ao especificar que o proêmio não se confunde com a lei, o diálogo se mostra congruente com o ponto de partida para toda esta problemática, a saber, o de que há certas coisas a serem ditas pelo legislador que não se encaixam na “forma da lei”, o que não seria dizer senão, como agora se faz, que é esta persuasão que não se encaixa no “texto da lei”. Todavia, é de se notar que esta distinção é mais conceitual do que material: frequentemente nas *Leis*, proêmio e lei se confundem em suas redações, de modo que o proêmio nem sempre antecede a lei e nem também se separa claramente dela. Já tivemos, a propósito disso, exemplos: na lei sobre os casamentos, a imposição legal vem primeiro e é seguida pelo que seria o texto do proêmio, enquanto que as punições seguem por último; no discurso geral aos colonos, que agora foi explicitamente mencionado como um

---

<sup>172</sup> Um proêmio poderia ser uma execução instrumental ou um poema entoado. Exemplos do segundo tipo são os *Hinos Homéricos*, justamente hinos que de forma textualmente explícita remetem aos poemas que serão cantados em sequência.

<sup>173</sup> Ao que tudo indica, ambos os usos do verbete νόμος têm a mesma origem, tendo os sentidos de lei/costume e de melodia/canto se distinguido em algum momento relativamente cedo – já no século VI a.C. Cf. BEEKS, 2010, s.v. νέμω; CHANTRAINE, 1983, s.v. νέμω.

proêmio, ainda que punições não sejam delineadas, as prescrições se entremesclam com as exortações sem claro recorte<sup>174</sup>.

Ademais, ainda mais uma vez, somos expostos à clara expressão de que o proêmio não é um artifício que diminua em algo o papel tradicional da lei como coerção estatal: agora o Ateniense enfatiza que a comparação entre legislador e médico avançava no sentido de dizer que o “método simples” é a coerção do médico assistente, mas o “método duplo” não é puramente o zelo do médico de verdade, mas, antes, é este acompanhado da tirania do médico assistente. Novamente, isto parece corroborar a leitura que apresentamos acima: ainda que seja inegável alguma preocupação de Platão com o consentimento dos cidadãos, o objetivo do proêmio é antes a incorporação dessa preocupação à realização do fim político que é a aquisição da virtude pelo cidadão, a virtude demótica da obediência à lei, mas não uma concessão plena ao consentimento – no limite, a lei deve punir mesmo que o proêmio não alcance persuadir o cidadão.

Após concluir suas explicações sobre sua inovação legislativa, poucas observações marginais encerram o quarto livro. Contrariando o que acabara de dizer, o Ateniense adverte que não se deve usar em demasia dos proêmios: embora eles sejam via de regra úteis, e embora haja como que naturalmente proêmios conaturais a qualquer dito ou discurso – incluindo aí o discurso da lei –, não faria sentido que todo e qualquer discurso os empregasse, assim, “é permitido ao retor, ao cantor e ao legislador em cada caso fazer tal coisa” (723d). A ideia por detrás dessa aparente contradição é, na verdade, bastante sagaz: o proêmio é concebido com uma função introdutória à injunção da lei, de modo a tornar o cidadão mais apto a seguir a lei e dissuadi-lo de não o fazer; contudo, isso não precisa ser o caso em toda e qualquer lei, mas tão somente naquelas em que o legislador possa, mediante seu conhecimento das circunstâncias particulares da *pólis* ou seu conhecimento antropológico da psique humana, antever insubmissão por partes dos cidadãos que receberam suas leis. Assim, a pronta emenda que o Ateniense faz simplesmente reflete uma sagaz economia retórica e uma preocupação prática com a utilização de um artifício persuasivo útil.

Por fim, Clíneas, concordando plenamente com tudo dito até então, urge seu colega ático para que retome a proposta feita anteriormente de ficcionar um discurso geral

---

<sup>174</sup> Bertrand (1998, p. 134-7) explora esta indistinção redacional de proêmio e lei em sua investigação geral sobre os tipos textuais escritos na Magnésia.

do legislador dirigido aos colonos, mas agora concebendo um proêmio geral ao corpo das leis e instituições. Aceitando a empreitada e concebendo-a com conexão ao discurso anterior, o Ateniense assenta a temática do que está por vir neste proêmio geral, a saber, “como é preciso que zelem ou evitem o que concerne a suas almas, corpos e riquezas” (724a-b), pois, ponderando sobre estas matérias, o Ateniense crê que todos “se tornem, na medida do possível, detentores de educação” (724b). Assentado o objetivo, encerra-se o quarto livro com o quinto iniciando em seu *incipit* o prometido proêmio.

Quais são as observações que podemos extrair de tudo que o quarto livro tem a nos dizer sobre os proêmios na perspectiva da problemática desta dissertação? Primeiramente, é notório como o proêmio se enquadra na teoria educacional das *Leis*. Vimos na primeira seção que a educação é concebida *formaliter* como uma formação omnilateral e omnímota do indivíduo para a virtude demótica. A omnimodalidade foi explicada em termos de uma dicotomia, brincadeira e seriedade, sendo que o diálogo desde então muito enfatizara a faceta lúdica da educação: afinal, o ponto inovador jaz bem aí, em enfatizar que os elementos mais pueris e inofensivos são detentores de um fator educativo – pois que o ensino mais tradicional feito por um professor seja educação não é algo que Platão precisaria explicar. Dentro desse quadro, a música foi trazida a proscênio precisamente como o paradigma da educação pela brincadeira porque conseguia, em contexto lúdico, promover aquela conformação do caráter com a lei em que consistia a educação. Ora, o proêmio se apresenta aqui em termos nem um pouco distantes desses. O proêmio é, tal qual a música, um invólucro da lei, *i.e.*, ele é concebido justamente com a finalidade de tornar o cidadão mais bem disposto diante das injunções da lei. Mais do que isto: tal qual a música é um divertimento ao invés de uma seriedade, o proêmio é a persuasão sutil ao lado da coerção pura e simples da lei. Portanto, também como a música, estamos falando mais uma vez dessa educação amena que opera nos interstícios que a seriedade da educação, ou seja, a formação recebida junto aos professores ou mediante as punições, não alcança.

Essas reflexões sobre o enquadramento do proêmio no plano educacional das *Leis* nos conduzem a uma outra questão, a saber, a natureza da persuasão dos proêmios. Já se viu no proêmio tanto uma inclinação platônica a elucidar os cidadãos mediante uma argumentação racional sobre os motivos para seguir as leis<sup>175</sup>, no que estaria em jogo uma

---

<sup>175</sup> Bobonich (1991) é o grande nome dessa perspectiva. Além dele, Máynez (1988, 1-2) parece conceber o proêmio como um argumento racional, mas sua exposição é um tanto dúbia a este respeito. Laks (1991;

persuasão racional, quanto um uso sistêmico de mitos e argumentos retóricos vazios para convencer os cidadãos menos instruídos a obedecer às leis, ou, em outros termos, uma “propaganda em larga medida mentirosa” (POPPER, 1962, p. 230)<sup>176</sup>, no que estaria em jogo uma persuasão irracional. Poderíamos questionar a validade dessas visões observando que a ideia por detrás da persuasão dos proêmios é render o cidadão mais dócil e suscetível às leis e tão somente isso, o que não é senão uma ruptura com qualquer forma previamente determinada de exposição desta mesma persuasão: ao menos o livro quarto não fornece razões para nos inclinarmos a nenhuma das leituras. A própria amostragem de proêmios nesta parte é dúbia: o proêmio da lei dos casamentos inegavelmente emprega um argumento, ainda que não um dos mais fortes; o proêmio dirigido aos colonos claramente apela para tradição mítica para extrair a conformidade dos cidadãos, mas também tem alguma estrutura argumentativa mínima que seja, como vimos.

Talvez seja mais fácil encarar esta melindrosa problemática pelo prisma do que os primeiros livros nos ensinaram. Nas *Leis*, uma antropologia específica é desenvolvida na qual os sentimentos e desejos são o centro total das atenções. Neste quadro, como vimos, o diálogo professa um certo hedonismo psicológico que justifica a ênfase dada ao prazer e a dor em toda a discussão inicial sobre a educação e a música. Pois bem, dado este enfoque, é compreensível que os proêmios façam ostensivo uso de mitos, exortações e afins para alcançar seu fim de docilizar os cidadãos; todavia, isso não implica uma restrição ao uso de argumentos ou posições mais racionais: apenas significa que, dada a preponderância dos sentimentos de prazer e dor na natureza humana, é razoável que uma legislação que deva a todo custo fazer dos cidadãos dóceis, empregue mormente discursos que afetam esta parte de nossa natureza. Assim, a ideia seria a de que o legislador, munido de uma tal antropologia e de um conhecimento das matérias sobre as quais legisla, acharia

---

2007), que, como mencionamos na introdução, chega a negar a distinção persuasão racional e persuasão irracional, é, todavia, frequentemente vinculado a essa perspectiva, porque sua visão consiste em assumir que, ao menos no livro nono, Platão apresentaria o proêmio como um argumento filosófico que aboliria a lei.

<sup>176</sup> Para esta visão, cf. BRISSON, 2003; BRISSON e PRADEAU, 2012, p. 89-90; OLIVEIRA, 2011, p. 283-6; STALLEY, 1983, p. 42-4, 1994; VERSÉNYI, 1961, p. 69. Popper, citado no corpo do texto, não se detém muito sobre o assunto dos proêmios nem se vale dos conceitos de persuasão racional ou irracional, mas sua expressão “largely lying propaganda”, para se referir ao tipo de persuasão empregada nos proêmios, repercutiu imensamente na discussão ulterior, já que é seu ataque a Platão que movera um intenso debate a partir de meados da década de 1940 em diante sobre Platão e as *Leis*. Morrow (1953; 1993 p. 556-8), ao mesmo tempo que inaugura o uso das expressões persuasão racional e irracional, é muito oscilante e dúbio em sua descrição. Por fim, para lembrar, sobre os problemas gerais do uso das expressões persuasão racional e irracional, com críticas as quais endossamos, cf. supra nota 19.

o proêmio mais adequado ao potencial transgressor de cada lei<sup>177</sup>. Avançando em busca de maior especificidade, contudo, podemos encontrar uma imagem desta ideia na discussão prévia sobre a música. Vimos no segundo capítulo os extremos que a música pode chegar: ela pode empregar mentiras úteis, mas deve preservar por representações fiéis. Tivemos a oportunidade de aventar que estes extremos tão inconciliáveis podem encontrar um comum acordo na ideia de que o coro de Dioniso, supervisionando a música, deve priorizar melodias e ritmos que promovam certos traços de personalidades adequados ao cidadão virtuoso e obediente à lei, mas que ele não deve se furtar em permitir que mentiras se imiscuem nos cantos se com isto houver maior vantagem na promoção da virtude demótica. Similar, pois, é a ação do legislador: a fim de persuadir os cidadãos a seguir a lei, ele pode se valer desde mentiras úteis ou justificativas racionais. Assim, coreuta de Dioniso ou legislador, na educação das *Leis* todos devem procurar o *optimum* da promoção da virtude em cada caso.

É assim que, mesmo quando o diálogo utiliza expressões que apontam para certa aquisição intelectual dos cidadãos mediante os proêmios, *v.g.*, “mais disposto a aprender [εὐμαθέστερον]” (718d)<sup>178</sup>, temos aí tão somente a mesma confluência de vocábulos que vinculam educação e ensino com a ação sutil da persuasão. Se a distinção entre persuasão racional e irracional teve tanto espaço até hoje, talvez isso se deva, entre outros fatores, à projeção não tão bem calculada das discussões anteriores sobre ensino e persuasão nos outros diálogos às *Leis*<sup>179</sup>.

Para terminarmos, um último paralelo entre música e proêmio pode ser traçado na função de conservação do *status quo* legal. Como vimos, ao falar da música, o Ateniense propôs a existência do coro de Dioniso como um mecanismo de supervisão imprescindível para a manutenção duradoura dos padrões musicais definidos como adequados. Pois bem, neste mesmo sentido, os proêmios, enquanto persuasivos endereçamentos aos cidadãos, tendem a uma natural manutenção do “encanto” promovido pela educação geral recebida pelos cidadãos, o que não é senão dizer que eles

<sup>177</sup> Um paralelo extrínseco ao que exploramos aqui, embora assaz pertinente, seria a retórica defendida no *Fedro*, em 271a e diante: trata-se aí de descrever uma retórica que sabe adaptar para cada tipo de alma um discurso adequado. Morrow (1953, p. 242) e Yunis (1996, p. 211-26) são autores que defendem essa leitura.

<sup>178</sup> Bobonich (1991, p. 371) dá uma imensa importância à semântica do verbete εὐμαθέστερον para indicar que se trata de uma ênfase no caráter educativo e racional dos proêmios. Mas, como temos visto, o diálogo usa quase que de forma cambiável termos para indicar ensino e persuasão.

<sup>179</sup> Para exemplos disso, Cf. BRISSON, 2003a, p. 294; KLOSKO, 1983, p. 46; STALLEY, 1988, 159-64. Para outros diálogos lidando com a distinção ensino/persuasão, cf. *supra* nota 96.

tendem a respaldar a adesão às leis. Destarte, portanto, proêmio e música se assemelham em mais um aspecto formal: serem artificios para a preservação do *status quo*.

### 3.3 O pudor do legislador ao legislar e a persuasão dos ímpios

Concluída a formulação dos proêmios concomitantemente à conclusão do quarto livro, as *Leis* saem dos “proêmios” e passam às leis, para usar a analogia que o próprio diálogo utiliza, ou seja, as considerações preparatórias cedem espaço para a formulação *ipsis litteris* das leis e proêmios da Magnésia, bem como a delineação de suas magistraturas e instituições. Neste quadro, aliás, que vai do quinto ao décimo segundo livro, o Ateniense nos apresentará dezenas de proêmios dos mais variados tipos<sup>180</sup>. Ora, ocorre que, entretantes, o diálogo não cederá em apresentar também seus aconselhamentos nomotéticos e suas digressões sobre o ofício legislativo, no que duas passagens se destacam para entendermos melhor a natureza do proêmio: o começo do nono e do décimo livro. Ambos, situados na passagem que se poderia considerar como o código penal da Magnésia, trazem reflexões assaz oportunas sobre a redação legislativa, retomando explicitamente até mesmo a analogia médica analisada na seção anterior e parecendo, em uma leitura afoita, colocar em xeque certos aspectos que deslindamos no quarto livro. Assim, cabe examinar estas passagens.

Começando pelo novo livro, logo em seu *incipit* nos deparamos com uma nítida cesura temática: após tratar nos últimos livros sobre uma miríade de assuntos diversos da Magnésia – das magistraturas e da educação dos cidadãos até as leis sobre os frutos e o sistema hídrico da *pólis* –, o Ateniense julga que “após estes assuntos, os processos legais viriam a seguir todas as práticas de antes, segundo a natureza da ordenação das leis” (853a), ou seja, ele julga que finalmente está na hora de se decidirem, ele e seus interlocutores, sobre qual será o tratamento dispensado sobre o não cumprimento das leis. Todavia, a questão se mostra ainda mais séria: frequentemente, em suas formulações das leis da Magnésia, ele dispensara as devidas medidas legais contra os que não seguissem como o legislador impunha, de modo que o código legal já jaz parcialmente completo; o que resta, portanto, são aquelas que concernem aos maiores e mais graves assuntos.

---

<sup>180</sup> Presentemente, é essencial para esta dissertação a teorização sobre os proêmios, não propriamente a amostragem deles fornecida pelo diálogo, ainda que façamos menção a ela na medida em que possa contribuir para a sustentação de certos pontos de nossas leituras. Para uma análise sistemática dos proêmios fornecidos pelas *Leis*, cf. LAKS, 1991, p. 427-8; LAKS, 2007, p. 56-9; BRISSON, 2003, p. 301-23.

Assim, com esse comentário, o Ateniense entra nos próximos livros a lidar com alguns dos crimes mais graves: roubos de templos, traição contra a *pólis*, tentativas de revolução, homicídios, agressões físicas etc. Neste contexto, as leis que serão apresentadas são antecedidas por uma interessante hesitação do Ateniense:

Ateniense: É algo vergonhoso, de certa forma, simplesmente legislar todas estas coisas sobre as quais estamos em vias de fazer agora isto, em uma tal *pólis* que afirmamos ser bem habitada e preparada com toda a retidão para a prática da virtude: o simples julgar que, em uma tal *pólis*, pode surgir alguém que tome parte do vício dos maiores que podem existir dentre as outras [*póleis*], de modo a ser preciso legislar prevenindo e ameaçando caso um tal homem surja, e, com vistas à prevenção contra estes e à punição dos que venham a surgir, estabelecer leis contra eles, como se eles de fato surgirão, o que precisamente falei, é algo vergonhoso de certa forma. Mas, dado que não somos como os antigos legisladores, que legislavam a filhos de deuses e a heróis, como o presente discurso diz, sendo eles mesmos descendentes de deuses e aqueles aos quais legislavam descendentes divinos também, mas, sim, somos homens e legislamos às proles dos homens, não é ímpio temer que nos surja dentre os cidadãos um homem como que de uma natureza córnea<sup>181</sup>, o qual seria a tal ponto inflexível por natureza, de modo a não ser abrandado: assim como aquelas sementes pelo fogo [não são amolecidas], estes homens não são tornados brandos pelas leis, mesmo que elas sejam poderosas. (853b-d)

O ponto que o Ateniense faz é o de que seria contraditório apresentar punições para cidadãos de uma *pólis* que, em todo seu arranjo, é concebida para tornar os cidadãos virtuosos e cumpridores da lei: com tal cenário, como seria concebível que aí surgisse alguém disposto a cometer crimes tão graves? A explicação dada não poderia ser mais conformada ao que as *Leis* vêm apregoando: a imperfeição humana é que torna necessária legislar sobre crimes graves. A natureza humana, que o diálogo reiteradas vezes aponta como sendo determinada por emoções de prazer e dor, é tão volúvel por sua natureza hedonista, que torna muito provável a existência de indivíduos impossíveis de se docilizar e conduzir à virtude.

Exposta esta hesitação inicial, o Ateniense, aplica-se de imediato a lidar com o crime de roubo de templos – até mesmo iniciando esta seção com um breve proêmio. Ocorre que, transcorridas algumas páginas, nas quais se formulam as leis sobre roubo de

<sup>181</sup> Platão emprega aqui o termo *κερασβόλος*, o qual, como o próprio diálogo explica, é mormente usado para se referir a sementes tão duras que não se tornariam macias, mesmo as fervendo – daí a palavra ser composta em parte com o radical de *κέρας*, “corno, chifre”, indicando a natureza dura e não maleável. Contudo, Platão excepcionalmente aplica o termo a indivíduos aqui – tão excepcional é este uso, que só há uma outra ocorrência na literatura grega, a saber, uma vez em Plutarco. Dado que até mesmo o próprio diálogo busca explicar o uso do termo, a ideia por detrás parece suficientemente clara: seria um tipo de indivíduo de natureza refratária à mudança ou à obediência. Contudo, dada a alta especialização do termo, uma tradução para qualquer língua contemporânea tende ao fracasso. Buscou-se usar uma expressão que pelo mesmo referisse a associação a cornos. Algumas outras traduções dignas de nota para o verbete: “horny-hearted” (BURY, 1961), “hornstruck” (PANGLE, 1988) e “dur à cuire” (BRISSEON e PRADEAU, 2006).

templos, conspirações e traição, uma nova digressão sobre o fazer legislativo surge. O Ateniense, ao lidar com o roubo, formula, sem maiores explicações, uma simplória lei geral: todo roubo terá uma punição comum, seja um roubo grande, seja um pequeno, consistindo esta em pagar o dobro do valor do objeto roubado ou, não possuindo tanto, ser aprisionado até possuir o valor. Clínia estranha esta decisão e exprime certo descontentamento sobre isto: como poderíamos nos expressar ante os cidadãos como se não houvesse diferenças entre roubos pequenos ou grandes? Tal situação dá azo para que o Ateniense retome a comparação dos médicos com o legislador. Para ele, a comparação fora então bem justa. E mais, tentando explorar mais ainda a comparação entre os dois tipos de médico, ele apela a uma situação hipotética:

Ateniense: Pois é preciso bem entender isto: que se um médico dos que tomam parte na medicina através de experiências sem argumento encontrasse um médico livre dialogando com um doente livre e usando-se de argumentos próximos do filosofar [καὶ τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγύς χρώμενον μὲν τοῖς λόγοις], atacando a doença desde a origem, remontando sobre toda a natureza dos corpos, ele rápida e excessivamente riria e não diria outros discursos senão aqueles que são comuns à maioria dos ditos médicos quanto estes tipos de coisas, pois diria “ó tolo, não tratas o doente, mas praticamente o ensinas [οὐκ ἰατρεύεις τὸν νοσοῦντα ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύεις], como se ele pedisse para se tornar médico, mas não são”. (857c-e)

A passagem surpreende por um rasgo singular: a visão que o médico assistente tem de seu colega de profissão é, por assim dizer, a de um filósofo no pior sentido da palavra, um filósofo, para usar uma anedota clássica, como Tales, que, por contemplar muito fixamente os astros, cai em um buraco e é motivo de motejos por sua serva. De fato, a referência explícita à filosofia – uma das duas existentes nas *Leis*<sup>182</sup> – parece vir com essa específica crítica da filosofia como um voo desprendido da imediatez prática: no presente caso, a cura do paciente, na medida em que parece entretecida com a zombaria do médico assistente. Ainda assim, é tentador pensar que esta passagem nos desvela algo a mais: talvez seja o caso de uma descrição mais detalhada da persuasão que os proêmios exercem, representados pelos médicos livres, como uma genuína argumentação racional, dir-se-ia, uma argumentação filosófica. Afinal, o paralelo parece válido: o médico livre é tão instrutivo em seu método a ponto de quase tornar o paciente ele mesmo um médico; o proêmio, portanto, deveria ser tão instrutivo sobre as decisões legislativas a ponto de conceder aos cidadãos uma formação filosófica sobre os princípios da nomotética<sup>183</sup>.

<sup>182</sup> Φιλοσοφεῖν ocorre somente duas vezes nas leis: aqui e em 967c.

<sup>183</sup> Essa é a leitura de Laks (1991; 2007).



Contudo, à revelia de sua atratividade, esta leitura apresenta alguns problemas patentes. Primeiramente, essa descrição não parece se coadunar plenamente com o que o diálogo tem apresentado até aqui. Por um lado, a descrição inicial dos proêmios no livro quarto não explicitava, como vimos, nenhum vínculo com alguma educação especializada: seguindo os preceitos da teoria educacional estabelecida ainda no primeiro livro, o *Ateniense* os apresenta como um mecanismo redacional que torna ainda maior a adesão dos cidadãos às leis – somente isto. Por outro lado, contudo, essa seria uma extravagante interpretação quando nos voltamos aos proêmios apresentados nas *Leis*: frequentemente os proêmios não têm uma estrutura argumentativa nem são instrutivos em um sentido filosófico<sup>184</sup>, constituindo-se mormente em um apelo emotivo ou mítico<sup>185</sup>. Longe de serem argumentações filosóficas, o tom dos proêmios é, em muitas ocasiões, quase religioso: o legislador, por assim dizer, fala a seus cidadãos de um púlpito, como um pregador da virtude mais do que um filósofo lecionando publicamente<sup>186</sup>. Não que, é importante frisar, seja sempre este o caso – o proêmio geral à constituição expresso no começo do quinto livro, por exemplo, apela a um explícito argumento hedonista em prol de uma vida justa e virtuosa – ou que seja fácil distinguir em muitos casos, de um lado, argumento e, de outro, mito e apelo emocional; mas a questão é simplesmente a de que entender a referência à filosofia como uma complementação da descrição dos

---

<sup>184</sup> Há de se notar que Laks, defendendo a interpretação de que o trecho em questão agora é a apologia de uma confluência “entre prélude législatif et dialogue philosophique” (1991, p. 427), não nega que tais proêmios existam e que eles não confluem com uma argumentação filosófica. Todavia, o ponto reside justamente aí: seguindo sua leitura, este trecho, em desdobramento de elementos embrionários do quarto livro, apresentaria uma teorização sobre o proêmio que as próprias *Leis* não concretizam. Contudo, isto parece impor uma contradição ao seio do diálogo, a saber, apresentar uma visão sobre o proêmio e utilizá-los diversamente, contradição que não é necessária: seria muito mais fácil ver, como estamos fazendo neste capítulo, uma confluência entre as descrições do proêmio com a teoria educacional do diálogo.

<sup>185</sup> Arrolar todos os exemplos seria simplesmente um argumento *ad nauseam*, mas fiquem registrados alguns exemplos bem conhecidos de proêmios desse tipo e que são nominalmente referidos como proêmios: o proêmio à lei sobre casamentos (773a-e) faz ostensivo uso de imagens e de um tom de conselho amistoso para explicar aos jovens núbeis que sua escolha por um parceiro ou parceira deve ser em vista do que é melhor à *pólis* e não em vista do gosto pessoal deles; o proêmio à lei do roubo de templos (854b-c), citado acima, apela à descrição do ímpeto para roubar como consequência de faltas não expiadas do passado e aconselha remédios a esse ímpeto – incluindo, como última opção, o suicídio; o proêmio aos assassinatos voluntários (869e-871a) delinea as causas possíveis de um tal jaez de atos e evoca as punições e suplícios que estes assassinos sofrerão no Hades; o proêmio contra a tomada de bens alheios (913a-914a) evoca a tradição de que maus atos têm consequência sobre os descendentes para dissuadir os transgressores. Baima (2016, p. 123-9) desenvolve a leitura de que o apelo a estes mitos consiste em uma divisão entre dois níveis teológicos: o mítico para os mais ignorantes; e o refinado, da teodiceia do décimo livro, aos cultos. Sua análise é assaz válida, em especial por tentar evidenciar como os proêmios não hesitam em empregar mentiras que se valem da tradição mítica.

<sup>186</sup> Yunis (1996, p. 227-36) explora amplamente a analogia entre proêmios platônicos e sermões religiosos, que, para ele, são a melhor forma de entender a função e o uso dos proêmios.

proêmios que indica seu caráter racional, filosófico etc., parece uma extrapolação do sentido da passagem.

Um segundo ponto a se notar – e que é por vezes negligenciado – é o do contexto em que esta referência emerge. A motivação para toda esta passagem é a indignação sentida por Clínicas de que todos os ladrões fossem punidos igualmente, sem distinções. Ora, é utilizando-se da observação de Clínicas que o Atenense traz novamente a proscrição a analogia médica. E é após concluí-la que o Atenense nos dá uma boa explicação de sua intenção, pois, concordando Clínicas com a fala do médico assistente, ele pondera que a mesma visão deveria ser aplicada à legislação presente, pois o legislador que estivesse dispendo leis, como eles então fazem, “educa os cidadãos, mas não legisla” (857e). Legislar e educar: ambas as ações, que se confundem sobre tantos aspectos – já que legislar corretamente é estabelecer leis que conduzam à virtude e educar é tornar o educando virtuoso e cumpridor da lei –, são aqui trazidas como antípodas. Tal antítese pode ser clareada com o que se segue no texto: após acordarem que não há urgência em seu fazer legislativo, as leis são tratadas como “os escritos e discursos do legislador” (858c) que devem conter conselhos “sobre as coisas belas, boas e justas” (858d) e devem servir como parâmetro a todo outro escrito na *pólis*. Na culminância dessas ponderações, o Atenense até mesmo questiona seus interlocutores – em uma pergunta com reminiscências do paralelo médico – de qual forma a redação legal deveria parecer:

Ateniense: Julgamos ser preciso assim ocorrer quanto à escrita das leis, os escritos se mostrarem nos moldes de um pai e de uma mãe que amam e possuem intelecto, ou, ao invés disso, concluírem seu serviço, como um tirano e senhor, ordenando e ameaçando, tendo escrito nos muros<sup>187</sup>? (859a)

A passagem é inequívoca em reiterar a analogia das duas classes médicas – a referência ao tirano não deixa dúvidas. Mas o que este desdobramento nos indica sobre a antítese legislar/educar é que o Atenense pretende, via o proêmio, enfatizar a proeminência que a educação-persuasiva deve exercer quando comparada à coerção legal. Em outros termos, o que pode estar em jogo em toda esta digressão sobre o fazer nomotético é a ênfase na ideia de que não se deve pensar tanto em uma punição severa do que, antes, em uma reabilitação educacional do caráter daquele tentado em transgredir a lei. De modo que contrastar educar e legislar não era senão uma forma de explicitar que a lei comum quanto ao roubo, ainda que potencialmente defectiva, não era um problema,

---

<sup>187</sup> Referência ao fato de que as leis eram comumente escritas nos muros de edifício centrais das *pólis*. As leis de Gortina mencionadas anteriormente são um exemplo disso.

pois que a ênfase da legislação tem de ser a condução à virtude na medida do possível, *i.e.*, a educação dos cidadãos.

Portanto, a retomada da analogia médica nesta altura do diálogo parece consistir em algo muito aquém de uma literal defesa de que os proêmios são discursos filosóficos. A descrição da ação do verdadeiro médico, aliás, parece muito intimamente colocada junto à impressão que médico assistente apresenta sobre ele: o diálogo chega à sutileza de primeiramente rememorar sua falta de conhecimento para, então, passar à breve descrição do procedimento do médico livre e a reação do médico assistente<sup>188</sup>.

No décimo livro, deparamo-nos com mais uma passagem reflexiva sobre a redação legislativa. Após apresentar uma conclusão para todas as leis anteriores, o Ateniense se volta à questão das ofensas diretas contra os deuses. Mais especificamente, ele começa por asseverar que ninguém que acredita verdadeiramente nos deuses cometeria voluntariamente um erro contra eles, de modo que, para que alguém aja voluntariamente contra as divindades, suas ações só podem ter três bases: a descrença na existência dos deuses; a crença de que, ainda que existam, eles não se importam com os seres humanos; e, por fim, a crença de que, ainda que existam, eles são subornáveis mediante oferendas e preces. Para tratar desse tópico, o Ateniense, inusitadamente, personifica estes ateus e descrentes do culto tradicional em suas queixas:

Ateniense: [...] “Ó estrangeiros de Atenas, da Lacedemônia e de Cnossos, dizeis coisas verazes. Pois, de nós, uns julgam que não existem absolutamente deuses de forma alguma, outros julgam que existem deuses do tipo que vós dizeis. Estimamos que, portanto, como vós estimais quanto às leis, antes de nos ameaçar duramente, vós deveis primeiro tentar nos persuadir e ensinar que os deuses existem, proferindo provas adequadas [πρὶν ἀπειλεῖν ἡμῖν σκληρῶς, ὑμᾶς πρότερον ἐπιχειρεῖν πείθειν καὶ διδάσκειν ὡς εἰσὶ θεοί, τεκμήρια λέγοντες ἱκανά], e que são bons demais para que, sendo seduzidos por presentes, voltem-se contra o que é justo. Pois, presentemente, estas coisas e outras do mesmo jaez ouvindo daqueles que são ditos serem os melhores poetas, retores, videntes, sacerdotes e milhares de milhares de outros, a maioria de nós não se volta ao não fazer coisas injustas, mas, tendo as feito, tentamos emendá-las. E, portanto, da parte de legisladores que afirmam serem não severos, mas brandos, estimamos que usem primeiro persuasão junto a nós [ἀξιοῦμεν πειθοῖ πρῶτον χρῆσθαι πρὸς ἡμᾶς], se não falando melhor do que os outros quanto aos deuses, que eles existem, ao

<sup>188</sup> Para defender a leitura que criticamos nos últimos parágrafos, Laks frisa que “il est notable que le terme de «persuasion», qui est au centre de l’analyse du livre IV, n’apparaisse pas dans la reprise du livre IX” (2007, p. 65) e que, por um lado, educação e persuasão não são coisas próximas nas *Leis* e, por outro, o nono livro não estaria senão podendo fazer referência a essa educação filosófica da qual o proêmio contra o ateísmo no décimo livro é um exemplo. Mas, na verdade, ainda que não apareça aqui, o termo *πειθῶ* é usado copiosamente no começo do décimo livro, justamente onde se empregaria, na visão do autor, o exemplo de argumentação filosófica que aboliria a lei. O que simplesmente mostra que é mais fácil conceber uma confluência argumentativa do que uma ruptura radical entre as diferentes descrições do proêmio ao longo do diálogo: em todos os casos, a descrição do Ateniense se refere a este mesmo mecanismo educativo-persuasivo.

menos melhor em relação à verdade, e, talvez, seríamos possivelmente persuadidos por vós. Mas tentai, se algo razoável dissemos, falar das coisas que solicitamos”. (885b-e)

Essa demanda dos ímpios é deveras marcante – sobretudo por ser a exigência de um potencial transgressor das leis de que se siga à risca os procedimentos legislativos que o próprio diálogo professa. Contudo, esta é somente a superfície. A passagem evoca impreterivelmente a discussão sobre os proêmios, na medida em que emprega o mesmo contraste semântico – ao invés de coagir com a lei, “ameaçar”, os ímpios pedem que se use persuasão sobre eles –, de modo que aquilo que os ateus e os defensores de doutrinas heterodoxas pedem é um proêmio que os convença daquilo que até então não foram convencidos. E, de fato, grande parte do livro dez consistirá, doravante, em um proêmio assim chamado nominalmente<sup>189</sup>. Proêmio, aliás, duplamente excepcional: por um lado, ele consiste em um diálogo entre Clínius e o Ateniense, ao invés de um discurso corrido monológico diretamente dirigido aos cidadãos, como fora a regra nos outros proêmios; por outro, comparado aos demais proêmios, trata-se de uma das mais sofisticadas argumentações platônicas sobre a existência da alma e, *ipso facto*, sobre a existência dos deuses.

Ademais, ainda na glosa dessa passagem, antecipa-se aqui o primeiro ponto em pauta para o Ateniense: a origem do ateísmo e das crenças equivocadas sobre a natureza dos deuses nas narrativas dos poetas e nas teorias dos sábios, sejam os fisiólogos materialistas ou os sofistas convencionalistas. Ao fazer esta etiologia, dando grande ênfase nas teorias materialistas, o Ateniense visa indicar que as teorizações que respaldam a impiedade neste caso são muito elaboradas, exigindo, portanto, uma teorização igualmente sofisticada com réplica, e não um mero apelo emocional à tradição religiosa, o que explica a singular argumentação que se seguirá. Também é perceptível que o proêmio que se seguirá acaba por evidenciar com uma clareza notória a razão por detrás da máxima gravidade com que o ateísmo é tratado pelo Ateniense. Não se trata meramente da importância do uso político das crenças populares ao realizar os fins legislativos – ainda que uma das consequências exploradas pelo Ateniense seja aquela sobre a estabilidade política, já que, em seu ver, a crença de que o mundo somente funciona por causas materiais tem por consequência a crença na convencionalidade da religião, o que promoveria um pleno desrespeito não só pelos cultos da *pólis*, mas também pelas leis que não são respaldadas pela existência objetiva de nenhuma divindade. Além dessa

---

<sup>189</sup> Em 887a, 887c e 907d.

consequência, há, enfim, uma mais profunda. Mediante uma complexa análise em torno da natureza da alma como “o movimento capaz de mover a si mesmo” (896a) e de sua anterioridade em relação ao corpo, o Ateniense expressa a teoria de que o universo é animado por duas almas universais das quais uma é responsável por todo bem e toda ordem no mundo e a outra responsável por todo mal e toda desordem. Ao formular esta teoria, ele expressa como a alma e aquilo que é próprio dela – refletir, desejar deliberar, opinar etc. – perpassam as coisas materiais:

Ateniense: [...] todas as quais utilizando a alma, por um lado, aliando-se constantemente ao intelecto, que é verdadeiramente o deus para os deuses, guia todas as coisas a serem corretas e felizes [νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαιμόνα παιδαγωγεῖ πάντα], por outro, surgindo junto da ignorância, faz todas as coisas contrárias a estas. (897b)

O νοῦς, intelecto/racionalidade, de que, como vimos, as leis são uma distribuição pela *pólis*, é agora apresentado como o mesmo elemento que permite a boa ordenação cósmica: nesse sentido, o trabalho do verdadeiro legislador é saber incrustar nas leis contingentes da *pólis* a mesma ordem racional do universo. Não que esta não seja uma visão bastante singular e com profundas implicações, mas, para atermo-nos a um aspecto fulcral da nossa pesquisa, é extraordinário que tal concepção apareça não em um rasgo digressivo do Ateniense, mas, sim, em meio a um proêmio dirigido aos magnésios.

A despeito destas observações, este proêmio não é diretamente nosso objeto de estudo aqui: o que é essencial é a discussão inicial que o motiva e suas consequências para o formato do proêmio<sup>190</sup>. Dito isto, portanto, o que podemos extrair dessa demanda dos ateus e de suas consequências para formulação do proêmio que lhe é correlata? O valor da passagem jaz sobretudo em que, sendo uma argumentação filosófica refinada que até mesmo substancia muito do fundo da concepção de lei empregada pelo diálogo, ela não distingue conceitualmente essa argumentação de uma ação persuasiva: por um lado, os ateus instam para que se tente “persuadir e ensinar” (885d); por outro, o Ateniense e Clíncias explicitam que se tratara de uma demonstração “com argumentos” (887a), mas que estes devem ser dotados de “persuasão” (887c). De fato, esta falta de distinção conceitual é assinalada recorrentemente pelo diálogo nas passagens que antecedem a argumentação do proêmio. Ora, tal atitude somente reforça que a abrangência em que se deve compreender a persuasão dos proêmios: ela pode vincular mentiras que se mostrem móbeis melhores para a adesão da lei ou pode ser uma genuína e honesta argumentação

<sup>190</sup> Para uma análise detida da argumentação do proêmio contra os ateus, cf. BAIMA, 2016, p. 124-9; BRISSON, 2003a; BRISSON, 2003b, p. 308-25.

metafísica sobre a natureza da alma e de deus. Tudo isto somente aponta, como enfatizamos antes, que a persuasão dos proêmios, no quadro geral da educação das *Leis*, não deve ser entendida via distinções de diálogos prévios entre persuasão e ensino<sup>191</sup>.

Nesta seção, detemo-nos em duas passagens posteriores ao livro quarto nas quais algo de novo é dito sobre a natureza do proêmio. Deslindando-as, percebemos que a novidade jaz mais em precisões e confirmações sobre o que poderia se extrair do quarto livro do que em retificações ou retratações ao que fora precedentemente exposto. Com isto, nossa interpretação nos conduz a reafirmar que as leituras extremadas que concebem o proêmio ou como uma argumentação racional ou como uma mera mentira em massa são de fato leituras extremadas, porquanto enfatizam os limites do amplo leque de variedades em que a persuasão educacional das *Leis* pode chegar. Para imiscuir a virtude no seio do cidadão, o legislador deve ponderar qual o discurso mais persuasivo para o potencial transgressor de cada lei, não se eximindo em mentir por meio de narrativas tradicionais ou formular uma teodiceia ímpar.

### *3.4 A natureza do proêmio às luzes da música*

Agora que passamos por uma análise detida de todas as passagens nevrálgicas sobre a tríade que nos importa nesta dissertação – educação, música e proêmio –, podemos, coligindo as observações feitas no decurso de nosso trajeto, nos voltar a algumas conclusões sobre nosso objetivo central: a influência que a música como paradigma educacional tem sobre o proêmio. Para tanto, nesta seção, dividiremos uma série de tópicos interconectados que mostram o caminho conceitual traçado pelas *Leis* que permite melhor avaliar os resultados. Para fins práticos, estes tópicos evitam a utilização de muitas referências, subentendendo-se que eles remetem às discussões precedentes em que se pode encontrar acima o respaldo textual devido para o que aqui se sintetiza.

---

<sup>191</sup> Brisson (2003, p. 308) e Oliveira (2013, p. 285) são exemplos de autores que acreditam que o proêmio contra o ateísmo deve ser visto como uma exceção de todo excepcional. Certamente ele o é nos sentidos aduzidos acima, mas não no sentido que os autores propõem, a saber, que ele escapa à forma de teorização proposta para os proêmios. Como estamos defendendo aqui, mediante uma análise da passagem que introduz este proêmio, evidencia-se que ele se encaixa perfeitamente na mesma lógica da educação apresentada ainda no começo do diálogo.

1. *A educação como processo omnímoto e omnilateral para a aquisição da virtude demótica*: ao introduzir, ao começo da obra, que o fim legislativo é a promoção da virtude, as *Leis* adentram em uma análise institucional para constatar quais hábitos e costumes podem melhor prover as virtudes cardeais. Ocorre que, em meio à defesa do simpósio e da embriaguez como um costume desses visados, o diálogo nos apresenta a sua teoria educacional para sanar a estranheza de como simpósios podem ser educativos. É nesse quadro que somos apresentados à definição de educação como um processo que ocorre desde a infância com o fim de fazer o educando virtuoso e bom cidadão (643e-644a). Essa definição se encaixa justamente em explicações formais sobre a educação que logo nos mostram por que os simpósios educam: é que a educação se caracteriza por sua continuidade vitalícia junto ao educando e pelo fato de empregar todos os meios possíveis para alcançar seu fim, ou seja, ela é respectivamente, como chamamos, omnilateral e omnímota, de modo que até um costume grego deveras trivial pode ser usado para a finalidade de promover a virtude.

2. *A omnimodalidade expressa no princípio antitético brincadeira/seriedade*: Para explicar o que é a omnimodalidade da educação que o diálogo defende, o Ateniense se vale do par de opostos: seriedade e brincadeira. A ideia que subjaz a este par é a de mostrar que, além das formas tradicionais e limitadas de exercer a educação – por exemplo, o âmbito do ensino escolar junto a um professor remunerado –, que se encaixariam na “seriedade”, há formas assaz mais sutis e igualmente poderosas em influenciar o educando a ser virtuoso e bom cidadão, sendo o âmbito das atividades lúdicas a imagem escolhida pelo Ateniense. Em parte, esse princípio antitético vem a lume a fim de que o Ateniense possa explicar por que até mesmo uma instituição como o simpósio, vista como educacionalmente inócua por seus colegas, possa ser, bem ao contrário, essencial à educação. Contudo, as funções desse princípio transcendem a discussão dos simpósios e se tornam a legítima expressão da omnimodalidade da educação e a necessidade, *ipso facto*, de que ela exceda o âmbito limitado da educação tradicionalmente “séria”.

3. *A música como paradigma da educação persuasiva*: Como modelo para a educação na brincadeira, o diálogo nos apresenta a música. A escolha da música como modelo dessa faceta da educação se deve a uma série de fatores. Em parte, ela está vinculada a um contexto festivo e ameno que caracteriza, via de regra, o *locus* da representação musical; e, em parte, dadas as tendências humanas de se comprazer com a imitação, de buscar prazer sempre e de se comprazer com melodia, ritmo e harmonia, a

música consegue canalizar todas estas em prol da formação do educando de forma excepcional. E é precisamente nestes aspectos que a música se destaca como educativa: mediante eles, a música alcança ser persuasiva no mais alto grau. Assim, através dela, o educando tem uma conformação de caráter com o que manda a lei sem que sequer perceba as imposições legais como coerções: através da internalização das melodias e ritmos adequados com as letras mais propícias, o educando é “encantado”, de modo a se conformar com a lei e a virtude.

4. *A música e o proêmio como “invólucros” da lei*: Ao ser esta persuasão que antecede a injunção da lei a fim de torná-la branda ao cidadão, a música dá a tônica a ser seguida também pelo proêmio. De fato, a primeira semelhança formal que se destaca entre proêmio e música é a de um invólucro da lei: ambos são concebidos como uma tentativa de persuasão antes que a lei precise coagir. Neste sentido, a descrição da música no segundo livro antecipa e determina a descrição do proêmio no quarto livro, na medida em que indica que a música é o paradigma desse modelo de educação persuasiva e enfatiza a vantagem que esta persuasão prévia possui para tornar o cidadão mais dócil à lei, vantagem esta, aliás, enquadrada na omnimodalidade da teoria educacional que professa a utilização de todos os meios acessíveis para educar o cidadão, ou seja, para torná-los demoticamente virtuosos e cumpridores da lei.

5. *A música e o proêmio como preservadores do status quo legal*: Na mesma esteira de considerações, destaca-se a função conservadora de ambos, proêmio e música. A ideia de uma imutabilidade legislativa na música já se mostrará atrativa para o Ateniense em seu elogio do Egito: de certa forma, a confecção do coro de Dioniso vem a lume como realização de uma conservação similar de uma música refratária às inovações desnecessárias para a exatidão da música, a qual torna virtuoso o cidadão. Ocorre que, como o exemplo de Atenas nos mostra, o Ateniense guarda uma severa aversão à anomia causada pelas mudanças no âmbito musical, mudanças que poderiam repercutir em uma anomia social: é especialmente por isto que uma sólida estabilidade e imutabilidade musical se fazem necessárias e, *ipso facto*, que o coro de Dioniso deve exercer sua supervisão. Se a preocupação com mudanças musicais pode causar este zelo pela rigidez legal, a mesma posição talvez possa ser estendida ao campo legislativo por si mesmo: neste contexto, enquanto persuade os cidadãos a obedecer às leis, os proêmios visam à manutenção destas em suas fórmulas, tolhendo a chance de que os ânimos se tornem



refratários a elas. Assim, tanto a música quanto o proêmio são concebidos por um prisma de valorização da conservação do *status quo* legal.

6. *A música e o proêmio podem empregar a mentira*: Além do aspecto formal, o que a influência do paradigma musical de uma educação persuasiva pode nos clarear sobre o proêmio é o uso da mentira: a mentira está à disposição do legislador se ele julgar que com ela pode alcançar uma maior adesão à lei. Esta licença legislativa à *pia fraus*, justificada no caso da música, pode ser facilmente estendida ao proêmio, porquanto este desempenha o mesmo papel persuasivo de invólucro da lei. Isto porque não só, de fato, alguns dos proêmios nas *Leis* vinculam narrativas crédulas que dificilmente se coadunam com argumentações mais sofisticadas do diálogo, como também, ao descrever o proêmio, o Ateniense nada fala sobre a mentira, mas deixa explícito que, tal como falou sobre a música, este artifício legislativo deve tornar o cidadão mais dócil à ordem expressa na lei – sem referências aos limites devidos para tanto. É ainda de se lembrar que a *pia fraus* se torna fácil de contextualizar no conjunto das *Leis* pela antropologia que o diálogo endossa, em muito dando foco aos desejos e sentimentos de prazer e dor. Essa enfática caracterização do papel do prazer e dos desejos no ser humano, ao fim, explica porque mentiras que apelam aos sentimentos têm um grande, mas não exclusivo, papel a desempenhar.

7. *A teodiceia do proêmio contra os ateus não é uma exceção da persuasão própria dos proêmios*: Ao extremo oposto da defesa da mentira, temos a teodiceia do proêmio da lei contra os ateus. Seu caráter sumamente filosófico, retomando discussões complexas sobre a natureza da alma a fim de provar a existência dos deuses e, nesse ínterim, explicitando o estribo que as leis encontram na própria racionalidade que ordena o universo, parece, a princípio, ser inconciliável com os demais proêmios. Contudo, a questão é assaz diferente às luzes do que tentamos explorar: diferentemente de outros diálogos que distinguem ensino e persuasão, as *Leis* não fazem essa cesura e, por conseguinte, não se comprometem com um tipo de persuasão estritamente apelativa às emoções – ainda que a antropologia endossada no diálogo faça como esta seja mormente a mais utilizada. Essa falta de comprometimento com uma forma restrita de persuasão torna, portanto, inteligível a excepcionalidade do proêmio contra os ateus: o legislador, munido de um entendimento abrangente sobre o comportamento humano e sobre a matéria sobre a qual legisla, deve saber adequar certo formato de discurso a cada caso visando o que esperar de cada transgressor. Tudo isto, claro, reflete elementos da

abordagem que o diálogo faz da música. Assim, expandindo as consequências sobre a música que extraímos do contraste entre a defesa da *pia fraus* e a defesa da correção da música e da arte em geral residir justamente na precisão da imitação para o proêmio, podemos dizer, de forma semelhante ao que fizemos no segundo capítulo, que o legislador, como os coreutas dionisiacos, ainda que possa desejar se pautar na correção e retidão das informações vinculadas no proêmio, não deve se furtar à mentira quando esta se mostrar uma motivação mais forte para aqueles que não internalizaram a virtude agirem virtuosamente e cumprirem a lei: tudo é uma questão de qual método será mais educativo, o que, nas *Leis*, não quer dizer senão mais persuasivo.

**8. *A persuasão do proêmio não é estritamente racional ou irracional:*** Na esteira das considerações dos últimos dois tópicos, a tradicional discussão sobre a natureza dos proêmios, a saber, se eles envolvem uma persuasão racional ou irracional, aparenta ter pouco a nos dizer sobre a real intenção e aplicação desse mecanismo legislativo. Da mesma forma que a música é esse meio educacional privilegiado porque persuade o cidadão com sutileza a se manter de acordo com a lei e a virtude, empregando os limites da mentira e da veracidade, o proêmio também o é: os proêmios podem argumentar de forma mais ou menos elaborada, podem apelar para artifícios retóricos, podem empregar mitos tradicionais, podem expor as bases da legislação ou esconder do escrutínio público certos arazoamentos do legislador. Falar de uma argumentação racional nos proêmios ou de um convencimento emotivo irracional como sendo a única forma pela qual os proêmios operam sua persuasão é desconsiderar não só a amostragem de proêmios que o diálogo fornece, mas, mais ainda, o que foi nosso foco, desconsiderar como a persuasão do proêmio é descrita e enquadrada aos moldes de uma educação persuasiva da qual o paradigma é a música.

## Considerações finais

Uma das mais repisadas visões sobre Platão é aquela do idealista político desvinculado da *práxis*, aquele que, ao conceber uma cidade sumamente justa em sua *magnum opus*, relegou sua realidade somente à alma do justo e aos céus:

“Então”, disse ele, “não [o homem justo] desejará praticar os assuntos políticos, se precisamente se manter atento a isto”.

“Pelo cão”, disse eu, “em sua própria *pólis* certamente [desejará praticar], mas com certeza não em sua pátria, a não ser que uma divina ocasião ocorra”.

“Compreendo”, disse ele, “tu te referes na *pólis* que descrevemos fundando-a, a qual só jaz em discursos, dado que penso que não exista em nenhum lugar da terra”.

“Mas, disse eu, no céu talvez haja um paradigma ao que desejar contemplar e, contemplando, organizar a si mesmo. Mas em nada difere se existe ou existirá: pois [o homem justo] somente praticaria o que pertence a ela e a nenhuma outra”. (592a-b)

A metáfora bem serve para lembrarmos que as *Leis* empregarão a imagem de que elas não estão lidando com deuses e seres divinos ao legislar, mas, sim, com homens mortais e defectivos, o que impõe limitações à legislação (739a-740a; 853b-d). Estas figuras da *República* e das *Leis* não são senão uma das várias roupagens daquela mesma distinção que apontamos na introdução: aquela visa à *pólis* máxime virtuosa em detrimento da realização prática, enquanto estas visam o condicionamento do ideal ao possível. Destarte, dado até mesmo a caráter derradeiro das *Leis* enquanto palavras finais de Platão, seria de se questionar em que medida essa visão de um idealista se aplica assim, pura e simplesmente, à filosofia platônica.

Neste contexto, os proêmios são talvez uma das melhores representações dessa conciliação entre prática e ideal: se as leis devem dominantes sobre o povo, uma mediação minimamente razoável entre esta autoridade e seus súditos é a persuasão que os convença a obedecer. Contudo, este mecanismo legislativo, por mais que tenha ganhado grande espaço na discussão acadêmica contemporânea, especialmente desde as décadas de 1940 e 1950<sup>192</sup>, tendeu a ser interpretado na esteira de uma específica linha de debate, a saber, a discussão sobre a retórica em Platão. Certamente, como afirmamos na introdução, este

---

<sup>192</sup> Uma boa história do crescente interesse por Platão e pelas *Leis* neste período pode ser encontrada em Lisi (2013): de modo geral, o surgimento de regimes totalitários nas décadas anteriores motivou uma revisão de Platão enquanto um fascista totalitário ou um liberal defensor do mando da lei. Como o autor bem argumenta em seu artigo, ambas as visões são projeções equívocas. Ademais, o proêmio em especial começou a ganhar papel proeminente a partir do artigo inaugural de Morrow *Plato's Conception of Persuasion* de 1953, justamente no qual o que está em jogo é salvar Platão da crítica de Popper de que a persuasão dos proêmios é “largely lying propaganda” através de uma análise da natureza do proêmio. O artigo citado apresenta precisamente uma análise da retórica nos diálogos anteriores para só então falar da persuasão exercida pelo proêmio.

não é um problema *per se*, sendo até mesmo um dos vínculos mais diretamente concebíveis entre esta novidade no *corpus platonicum* com discussões previamente apresentadas. Mas a somatória deste específico enquadramento com a preocupação de salvar ou condenar ao mínimo que seja a política platônica expressa nas *Leis* conduziram sintomaticamente à criação de pontuais *quaestiones vexatae*. Assim, por exemplo, boa parte da plêiade de autores que lidaram com o proêmio platônico projetaram a distinção entre persuasão racional e irracional, radicada em outros diálogos, às *Leis*, sobrepesaram o papel da mentira. ou o negligenciaram em absoluto ou propuseram que a lei estava sendo abolida pelo proêmio enfatizando o papel do consentimento. Sobre todos estes casos pairam as sombras dos demais diálogos platônicos ou da excitação em medir Platão pelo crivo moderno.

É no conjunto geral desta problemática que a presente dissertação tentou se inserir, mediante uma circunscrita análise do texto das *Leis* a respeito da música e do proêmio, uma análise que secundarizou os demais diálogos e a discussão especializada – sem perdê-los de vista, todavia – para dar voz ao texto das *Leis*. Assim, se nossa investigação se mostrou “persuasiva”, o proêmio parece muito bem enquadrado em um projeto educacional omnímoto, no qual a educação emprega todos os meios possíveis para conduzir o cidadão à virtude demótica e à obediência à lei que lhe é correlata. Destarte, a música, enquanto modelo *par excellence* de uma educação persuasiva, apresenta uma série de características basilares para o funcionamento do proêmio – *v.g.*, a função analógica de um invólucro que serve para que a máxima da lei seja aderida com maior boa vontade; o foco em incutir uma virtude eminentemente demótica, com a implicação de uma maior ênfase, mas não exclusiva, em afetar as emoções mais do que o intelecto, dado o hedonismo psicológico endossado no diálogo; a possibilidade da mentira no limiar da persuasão; a adequação daquilo que será o elemento mais persuasivo para cada caso. Tudo isto considerado, o proêmio ganha muito em consistência teórica para então ser abordado pelas questões tradicionais expostas acima, como vimos no final do terceiro capítulo.

Há de se ressaltar, uma vez mais, que aprofundar esta influência não significa preterir outras abordagens que muito clareiam a natureza do proêmio: o vínculo com a retórica, por exemplo, ainda é imprescindível para uma boa contextualização dessa inovação legal ante os outros diálogos platônicos. Nada impede, aliás, a sobreposição e convergência das diferentes abordagens. Um exemplo simples pode ser dado com a

excepcionalidade do proêmio da lei contra o ateísmo, que salta aos olhos como uma teodiceia assaz elaborada: em parte, nossa abordagem, via influência musical, pode explicar essa disparidade remetendo ao fato de que, nas *Leis*, a educação deve empregar todos os meios possíveis para alcançar a adesão à lei, o que consiste no uso massivo de toda forma de persuasão que possa abrandar qualquer ânimo refratário à lei, assim, não só os coreutas de Dioniso saberão definir as mais adequadas melodias e ritmos como também o legislador fará uso do proêmio mais adequado para cada matéria, de modo a, na música e no proêmio, se proferirem sempre os discursos mais aptos a alcançar essa adesão, sejam eles mentiras úteis ou verdades filosóficas sobre a natureza da alma; em parte, uma abordagem via retórica poderia remeter, como chegamos a mencionar, ao *Fedro* e sua retórica psicológica, entendendo que nas *Leis* se faz uso de uma retórica semelhante nos proêmios, adequando o discurso com maiores chances de persuadir ao tipo mais provável de transgressor daquela dada lei à qual se une o dado proêmio. Nosso objetivo fora, portanto, longe de negar o papel de uma abordagem pela retórica, o de apresentar uma diferente perspectiva para a construção de um entendimento mais abrangente do proêmio, entendendo que cada olhar possui méritos e deméritos.

Ao fim, fica aberta uma avaliação se os proêmios fornecem a nós, modernos, alguma lição positiva sobre legislação: seja como for, eles certamente estão bem longe de nossos horizontes. Mas, independentemente de como venhamos a avaliar Platão às luzes contemporâneas, as *Leis* e seus proêmios apresentam com louvor a encarnação da concessão do ideal político à factibilidade: se o diálogo fornece a segunda melhor *pólis*, é porque esta é a que verdadeiramente pode ser realizada. Para darmos novos sentidos a velhas palavras, se o medo que motivou a participação política de Platão em Siracusa, como nos conta a *Sétima Carta*, foi o de que, “envergonhando-me de mim mesmo maximamente, eu parecesse então a mim mesmo ser só e inteiramente uma simplória voz e não tomar parte voluntariamente de nenhum trabalho” (328c), tendo descido da *pólis* “no céu” e descrito em nuances uma *pólis* do mundo e para o mundo, o filósofo deu já um passo em sua filosofia à desejada prática.

## Referências bibliográficas

*Bibliografia primária: obras de Platão*<sup>193</sup>

BRISSON, Luc; PRADEAU, J.-F (trad.). **Les Lois**. Paris: GF Flammarion, 2006, 2011, 2v.

BURNET, J. (ed.). **Platonis Opera**. Oxford: Clarendon Press, 1907, 5v.

BURY, R. G (trad.). **Laws**. In: \_\_\_\_\_. **Plato with an English Translation: IX-X**. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1961, 2v.

COLLEN, José (trad.). **O Minos no corpus platônico**. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, N. 31, 2014, p. 7-25.

DES PLACES, É. (ed. e trad.). **Platon: oeuvres complètes: Tome XI partie 1: Les Lois : livres I-II**. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

LAMB, W. R. M (trad.). **Minos**. In: \_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes: Vol. 9**. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1925.

LISI, Francisco. **Diálogos VIII-IX: Leyes**. Madrid: Gredos, 1999, 2 v.

MUNIZ, Fernando (trad.). **Filebo**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

OLIVEIRA, Cláudio (trad.). **Íon**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

PANGLE, Thomas L (trad.). **The Laws of Plato**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

\_\_\_\_\_ (trad.). **Minos**. In: \_\_\_\_\_ (ed). *The Roots of Political Philosophy*. Cornell, 1987.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha (trad.). **República**. Lisboa: Fundação Calouste Guilbenkian, 2001.

RIEGER, Claver. **O Minos de Platão: Tradução, introdução e notas**. Codex, v. 10, n. 2, 2022, p. 1-19.

---

<sup>193</sup> As edições de texto antigos são todas referidas pelo tradutor, estabelecido de texto ou diretor da tradução a fim de que as referências sejam mais facilmente distinguidas.

SANTOS, José Trindade (trad.). **Carta VII**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

SANTOS, José Cavalcante de (trad.). **Fedro**. São Paulo: Editora 34, 2016.

SAUNDERS, Trevor J. (trad.). **The Laws**. Harmondsworth: Penguin Classics, 1970.

VIEIRA, Celso de Oliveira (trad.). **Crátilo**. São Paulo: Paulus, 2014.

*Bibliografia primária: obras de outros autores antigos*<sup>194</sup>

AMARAL, António Campelo; GOMES, Carlos de Carvalho (trad.). **Política**. Lisboa: Vega, 1998.

BERGK, Theodor. **Poetae Lyrici Graeci**. Leipzig: B. G. Teubner, 1882, 3v.

BYWATER, J (ed.). **Aristotle's Ethica Nicomachea**. Oxford: Clarendon Press. 1894.

GODLEY, A.D. (ed.). **Herodotus: Histories in four volumes: Books I-II**. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1975.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther (ed.). **Die Fragmente der Vorsokratiker (Αποσπάσματα των Προ-Σωκρατικών)**. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960, 3v.

HICKS, R. D. **Lives of Eminent Philosophers**. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

KURY, Mário da Gama (trad.). **Vidas e Doutrinas dos filósofos Ilustres**. 2 ed. Brasília, Editora Unb, 2014.

\_\_\_\_\_ (trad.). **História da Guerra do Peloponeso**. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

MATTOSO, Antônio; CAMPOS, Antônio Queirós (trad.). **Sobre a arte poética**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

PERRIN, Bernadotte (trad.). **Plutarch's Lives**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1957, 11v.

---

<sup>194</sup> Cf. nota anterior.

POWELL, J. G. F (ed.). **M. Tulli Ciceronis De Republica, De Legibus, Cato Maior De Senectute et Laelius De Amicitia**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

RIBEIRO, Luís Felipe B. (trad.). **Antifonte: Testemunhos, Fragmentos e Discursos**. São Paulo: Loyola, 2008.

ROSS, W. D. (ed.). **Aristotelis Politica**. Oxford: Clarendon Press. 1957.

\_\_\_\_\_ (trad.). **The Nicomachean Ethics**. New York: Oxford University Press, 2009.

WILLETS, Ronald (ed.). **The Law Code of Gortyn**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967.

*Bibliografia secundária*

BAIMA, Nicholas R. **Persuasion, Falsehood, and Motivating Reason in Plato's Laws**. *History of Philosophy Quarterly*, vol. 33, n. 2, 2016, p. 117-34.

BARKER, Ernest. **Greek Political Theory: Plato and his Predecessors**. London: Methuen, 1977.

BELFIORE, Elizabeth. **Wine and Chatharsis of th Emotions in Plato's Laws**. *Classical Quarterly*, vol. 36, n. 2, 1986, p. 421-37.

BERNABÉ, Alberto. **Regular el mundo de la fiesta: um proyecto normativo en Leyes**. *PLATO JOURNAL*, n. 20, 2020, p. 111-125.

BERTRAND, Jean-Marie. **Formes du discours politique dans la cité de Magnètes platoniciens**. *Dike*, vol. 1, n. 82, 1998, p. 115-49.

BOBONICH, C. **Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws**. *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 41, n. 2, 1991, p. 365-88.

BOYANCÉ, P. **Platon et le vin**. *BAGB*, n. 10, 1951, p. 3-19.

BRAVO, Francisco. **As Ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão**. Tradução: Euclides Luiz Calloni. São Paulo, Paulus, 2009.

BREMMER, J. N. **Adolescents, Symposion, and Pederasty**. In: MURRAY, Oswyn. **Sympotica: A symposium on the Symposion**. Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 135-145.



BRISSON, Luc. **A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão**. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, 2003a, p. 24-38.

\_\_\_\_\_. **Os preâmbulos nas *Leis***. In: \_\_\_\_\_. **Leituras de Platão**. Tradução: Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRs, 2003b.

BRISSON, Luc; PRADEAU, J.-F. **As *Leis* de Platão**. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2012.

BURY, R. G. **Theory of Education in Plato's *Laws***. *Revue des Études Grecques*, vol. 50, n. 236-7, 1937, p. 304-320.

CAIRNS, Douglas L. **Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature**. Oxford, 1993.

CAIRNS, Huntington. **Plato's theory of law**. *Harvard Law Review*, n. 56, 1942, p. 359-87.

\_\_\_\_\_. **What Is Law?** *Washington and Lee Law Review*, n. 27, 1970, p.193-22.

CAWS, P. **The Case of the Athenian Stranger: Philosophy and World Citizenship**. *Teaching Philosophy*, n. 8, 1985, p. 393-400.

CHROUST, Anton-Hermann. **Anonymous Treatise on Law: The Pseudo-Platonic Dialogue *Minos***. *Notre Dame Lawyer*, vol. 23, n. 1, 1947, p. 47-53.

COLEMAN. **Knowledge and Freedom in the political philosophy of Plato**. *Ethics*, vol. 71, 1960, p. 41-5.

DAVID, E. **The Spartan Syssitia and Plato's *Laws***. *The American Journal of Philology*, vol. 99, n. 4, 1978, p. 486-95.

DAVIS, Michael. **Plato's *Minos*: The Soul of the Law**. *The Review of Politics*, vol. 78, 2016, p. 343-63.

DEDÈ, Francesco. **The Greek suffix *-ivδa* within the Micro-Asiatic multilingual context**. In: LEIWO, Martti; VIERROS, Marja; DAHLGREN, Sonja (org.). **Papers on Ancient Greek Linguistics**. Vaasa: Societas Scientiarum Fennica, 2020, p. 31-41.

DEMAND, N. **Plato and the painters**. *Phoenix*, n. 29, 1975, p. 1-20.

DE VRIES, G. J. **Four notes on Platonic Usage**. *Mnemosyne*, t. 37, fasc. 3-4, 1984, p. 441-3.

DES PLACES, É. **L'authenticité des *Lois* et l'*Epinomis***. *AC*, t. 21, fasc. 2, 1952, p. 376-83.

\_\_\_\_\_. **Platon et Tyrtée**. *RÉG*, t. 55, fasc. 259-60, 1942, p. 14-24.

FRAISTAT, Shawn. **The Authority of Writing in Plato's Laws**. *Political Theory*, vol. 43, n. 5, 2015, p. 657-77.

HANSEN, Mogens Herman. **The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: structure, principles, and ideology**. Translation: J. A. Crook. Oxford and Cambridge: University of Oklahoma Press, 1999.

HASSE, Mary. **Models and analogies**. In: NEWTON-SMITH, W. (org.). **A Companion to the Philosophy of Science**. Blackwell: Massachusetts, 2001.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. Tradução: João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2019.

JAEGER, Werner. **Paideia: A Formação do Homem Grego**. Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JOLY, R. **Esclaves et médecins dans la Grèce**. *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, n. 53, 1969, p. 1-14.

\_\_\_\_\_. **Platon et la médecine**. *Lettres d'Humanité*, n. 20, 1961, p. 435-451.

JOUANNA, J. **Le médecin, modèle du législateur dans les *Lois* de Platon**. *Ktema*, n. 3, 1978, p. 77-91.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é o “esclarecimento”?** (“*Aufklärung*”). In: \_\_\_\_\_. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1985.

KLOSKO, George. **Persuasion and Moral Reform in Plato and Aristotle**. *Revue International e de Philosophie*, vol. 47, n. 184, 1993, p. 31-49.

\_\_\_\_\_. **The Nocturnal Council in Plato's *Laws***. *Political Studies*, vol. 36, 1988, p. 74-88.

LAKS, A. **L'utopie législative de Platon**. *Revue philosophique*, t. 181, n. 4, 1991, p. 417-428.

\_\_\_\_\_. **Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's "Republic" and "Laws"**. *Classical Antiquity*, vol. 9, n. 2, 1990, p. 209-229.

\_\_\_\_\_. **Préambules sur les préambules: derechef, sur les *Lois* de Platon**. *Rethorica. A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 25, n. 1, 2007, p. 53-71.

LARIVÉE, A. **Du vin pour le collège de veille? Mise en lumière d'un lien occulté entre le Choeur de Dionysos et le *nukterinòs súllogos* dans les *Lois* de Platon**. *Phronesis*, n.38, 2003, p. 29-53.

LEWIS, V. Bradley. **Plato's *Minos*: the Political and Philosophical Context of the Problem of Natural Right**. *The Review of Metaphysics*, vol. 60, n. 1, 2006, p. 17-53.

LISI, F. L. **Les Fondments métaphysiques du nomos dans les *Lois***. *Reveu philosophique*, t. 190, n. 1, 2000, p.57-82.

\_\_\_\_\_. **Plato and the Rule of Law**. *Méthexis*, vol. 26, 2013, p. 83-102.

MATOSO, R. **As origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão**. *Archai*, n. 18, 2016, p. 75-111.

MÁYNEZ, Eduardo. **Estudio del segundo Libro de las *Leyes* de Platón**. *Diánoia*, vol. 32, n. 32, 1986, p. 1-12.

\_\_\_\_\_. **Introducción general a las *Leyes* de Platón y Estudio del Libro primero de la obra**. *Diánoia*, vol. 31, n. 31, 1985, p. 1-23.

MELLING, David J. **Understanding Plato**. Oxford: Oxford University Press, 1987.

MORROW, G. R. **Plato's Conception of Persuasion**. *The Philosophical Review*, vol. 62, n. 2, 1953, p. 234-50.

\_\_\_\_\_. **Platon's Cretan City: A Historical Interpretation of the *Laws***. Princeton: Princeton University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **The Demiurge in Politics: The *Timaeus* and the *Laws***. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 27, 1953-4, p. 5-23.

\_\_\_\_\_. **The Nocturnal Council in Plato's *Laws***. *AGP*, n. 42, 1960, p. 229-46.

OLIVEIRA, Richard R. **Demiurgia Política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão**. São Paulo: Loyola, 2011.

ORGAD, Liav. **The preamble in constitutional interpretation**. International Journal of Constitutional Law, vol. 8, n. 4, 2010, p. 714–738.

PIÉRART, M. **Les figures du roi et du tyran dans les Lois de Platon**. Ktéma, n. 16, 1991, p. 219-27.

POPPER, Karl. **The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato**. London: George Routledge & Sons, 1947.

POST, L. A. **The preludes to Plato's Laws**. TAPhA, vol. 60, 1929, p. 5-24.

PRADO, A. L. A. de A. **Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo**. Clássica, n. 19.2, 2006, p. 298-9.

RAMIS, M. A. **Tres Definiciones de educación en las Leyes de Platón**. In. CRUZ, N. et al. (org.), **Paideia y Humanitas**. Santiago, 1989, p. 271-6.

RANKIN, H. D. **Toys and Education in Plato's Laws**. Hermathena, n. 92, 1958, p. 62-5.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não-escritas”**. Tradução: Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

ROLIM, Alessandro de Moura. **A poesia em Platão: A República e as Leis**. Letras Clássicas, n. 2, 1998, p. 201-17.

SANTOS, Fausto dos. **Platão e a Linguagem Poética: o prenúncio de uma distinção**. Chapecó: Argos, 2008.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Introdução aos Diálogos de Platão**. Tradução: Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SZLEZÁK, Thomas A. **Ler Platão**. Tradução: Maurício Leal. São Paulo: Loyola, 2005.

STALLEY, R. F. **Persuasion in Plato's Laws**. History of Political Thought, vol. 15, n. 2, 1994, p. 157-77.

\_\_\_\_\_. **An introduction to Plato's Laws**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

STRAUSS, Leo. **On Plato's Minos**. In. \_\_\_\_\_. **Liberalism Ancient and Modern**. Basic Books, 1968.

\_\_\_\_\_. **The Argument and the Action of Plato's *Laws***. Chicago: University Of Chicago Press, 1975.

VANCAMP, B. **Colline d'Arès et conseil Nocturne: un rapprochement entre les *Lois de Platon* et les *Eumenides* d'Eschyle**. Revue Belge de Philologie et d'Histoire, t. 71, fasc. 1, 1993, p. 80-4.

VERSÉNYI, L. **The Cretan Plato**. Review of *Metaphysics*, vol. 15, n. 1, 1961, p. 67-80.

YUNIS, Harvey. **Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens**. Cornell University Press, 1996.

WILLIAMS, David Lay. **Plato's Noble Lie: From Kallispolis to Magnesia**. *History of Political Thought*, vol. 34, n. 3, 2013, p. 363-92.

*Léxicos, bibliografias e afins*

BEEKES, Robert. **Etymological dictionary of Greek**. Leiden: Brill, 2010, 2 v.

BRISSON, Luc; SAUNDERS, Trevor J. **Bibliography on Plato's *Laws***. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Paris: Klincksieck, 1983, 2 v.

GLARE, P.G.W. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon press, 1968.

LATHAM, R. E. **Revised Medieval Latin Word: List from British and Irish Sources**. London: British Academy, 1983.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1879.

LIDELL, H. G.; SCOTT, R. A **Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1966.

PEREIRA, Isidro S. J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

VAAN, Michiel de. **Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages.**  
Leiden: Brill, 2008.