Considerações acerca de um certo uso do método diairético no tratamento do problema das virtudes nas *Leis* de Platão

Considerations about a certain use of diairetic method in the treatment of the problem of the virtues in Plato's *Laws*

IZABELLA SIMÕES*

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar como uma certa prática da divisão é utilizada por Platão nas *Leis*. Em várias passagens da obra, o filósofo recorre à realização de distinções entre termos, no intuito de estabelecer esclarecimentos lexicais e mesmo conceituais, evidenciando a possibilidade da existência de um certo uso da *diaíresis* nesse importante texto do *Corpus*. É o que parecem sugerir determinadas ocorrências do verbo *diairéo* em alguns momentos do diálogo (I, 647c, II, 672e, III, 700a-b, VII, 815e e IX, 874e). Nossa intenção é ver como tal procedimento é aplicado em relação àquele que é um dos problemas mais fundamentais com que o diálogo se confronta, a saber: o problema concernente à unidade e à multiplicidade das virtudes.
Palavras-chave: *Diaíresis*; virtude; *Leis*; Platão.

Abstract: The purpose of this article is to analyze how a certain practice of division is used by Plato in the *Laws*. In several passages of the work, the philosopher makes distinctions between terms, in order to establish lexical and even conceptual clarifications, highlighting the possibility of the existence of a certain use of *diairesis* in this important text of the *Corpus*. That is what some occurrences of the verb *diaireo* seem to suggest in several moments of the dialogue (I, 647c, II, 672e, III, 700a-b, VII, 815e e IX, 874e). Our intention is to examine to what extent such a procedure is applied in relation to what is one of the most fundamental problems that dialogue faces, namely: the problem concerning the unity and multiplicity of virtues.
Keywords: *Diairesis*; virtue; *Laws*; Plato.

* Pesquisadora na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), RJ, Brasil. E-mail: izabellasimoes@hotmail.com

O problema metodológico constitui uma das preocupações centrais do pensamento de Platão, representando uma temática recorrente em vários diálogos compostos pelo filósofo. De fato, avesso ao dogmatismo e esposando uma concepção antes de tudo investigativa ou zetética da filosofia, Platão parece em suas obras, na grande maioria das vezes, mais interessado em fornecer ao seu eventual leitor uma representação viva, dramática e ricamente complexa dos métodos e procedimentos intelectuais próprios do ato concreto de filosofar do que em lhe apresentar doutrinas ou ensinamentos já prontos e devidamente sistematizados, os quais poderiam ser por ele assimilados de maneira passiva como uma ciência já arrematada. Segundo alguns comentadores, por trás desse tipo de preocupação metodológica presente nas obras platônicas estaria um interesse de natureza pedagógica, o qual teria como principal escopo fazer com que aquele que entra em contato com tais obras, de alguma maneira, desperte pessoalmente para experiência da reflexão e, despertando para a experiência da reflexão, compreenda o que está em jogo no exercício real e rigoroso do pensamento.[1]

Temos aí, sem dúvida alguma, uma característica decisiva do diálogo de Platão, que se choca contra uma visão muito comum (e, por isso mesmo, vulgarizada) acerca do significado do platonismo, característica esta que foi muito bem apreendida por um intérprete como Goldschmidt (2002, p. 2-3), que a expressou nos seguintes termos: "o diálogo quer formar de preferência a informar. [...] Longe de ser uma descrição dogmática, o diálogo é a ilustração viva de um método que investiga e que, com frequência, se investiga". Ora, como uma leitura ainda que superficial dos textos platônicos nos mostra, o núcleo fundamental em torno do qual se articulam os interesses metodológicos, pedagógicos e reflexivos de Platão é a dialética, entendida antes de mais nada como a *démarche* própria de um pensamento zetético ou investigativo que, trabalhando a partir do questionamento dialógico e sistemático das opiniões já dadas, tem em vista, no limite, a cognição daquilo que efetivamente é: a essência (*οὐσία*)[2] ou forma (*εἶδος*, *ἰδέα*). A dialética aparece, assim, nessa perspectiva, a um só tempo, como o nome mesmo que designa o que é próprio do exercício do pensamento verdadeiro, por

[1] Sobre isso, cf. as observações de Gill (in Fronterotta; Brisson, 2011, p. 56-57).

[2] Como esclarece Stevens (in Motte; Somville, 2008, p. 449-453), embora o termo *ousía* não constitua uma invenção lexical platônica, foi nos diálogos de Platão que tal termo adquiriu sua valência filosófica própria, na medida em que foi nos diálogos que o vocábulo *ousía* passou a ser usado para designar, numa acepção ontológica, "o que uma coisa é em si mesma", a "natureza da coisa" ou mesmo, em um sentindo mais amplo, o "ser".

oposição à mera atitude doxástica, e como aquilo em que esse pensamento acaba por se converter a partir de sua efetivação mais rigorosa: o saber ou o conhecimento.[3] Como se pode ver facilmente a partir dessa formulação, a dialética não é senão, portanto, aos olhos de Platão, uma outra forma de designar a filosofia.[4]

Pois bem, no interior dessa complexa abordagem dos procedimentos intelectuais de caráter dialético envolvidos no exercício concreto da filosofia que nos é proposta pelos diálogos, uma das questões que emerge de maneira robusta tem a ver precisamente com o dispositivo da *diaíresis* ou da divisão. Trata-se, como viram inúmeros intérpretes, de um recurso metodológico que aparece preferencialmente (se aceitamos a ordem cronológica tradicional em que os diálogos platônicos nos são comumente apresentados)[5] nos textos platônicos considerados tardios (*Sofista*, *Político* e *Filebo*), encontrando, porém, uma primeira expressão contundente de seu valor filosófico em um conhecido trecho do *Fedro*,[6] obra tradicionalmente considerada como pertencente à fase intermediária. De fato, no trecho em questão, Sócrates deixa claro para seu interlocutor, o orador Fedro, que o que caracteriza a démarche dialética é a conjugação do duplo mecanismo intelectual da reunião (*συναγωγή*) e da divisão (*διαίρεσις*), de modo que um bom dialético é aquele que sabe, por um lado, conduzir a uma forma única, por meio de uma visão de conjunto, uma multiplicidade de elementos heterogêneos e originalmente dispersos (*εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα*), e, por outro lado, dividir uma única forma de acordo com as múltiplas espécies que a constituem (*κατ'εἶδη διατέμνειν*), observando as articulações naturais (*κατ'ἄρθρα*) que entre

---

[3] Sobre isso, cf. as observações de Dixsaut (2001, p. 8-9). Ver também, acerca da concepção platônica da dialética como expressão mesma do movimento do pensamento, as considerações Delcomminette (in Dixsaut, 2013, p. 43): "*La dialectique, en tant qu'elle correspond à ce mouvement incessant de la pensée, n'est pas une simple 'méthode' de la science, si l'on entend par là un instrument préalable qui nous permettrait d'atteindre la science comme son résultat: elle est la science véritable, en tant que celle-ci s'identifie au mouvement de la pensée pure.*"

[4] A partir da observação desses elementos, Berti (2010, p. 404) explica que Platão, ao identificar dialética e filosofia e conceber ambas, em sua unidade fundamental, como a "ciência suprema", promove uma "valorização sem precedentes da dialética" no contexto da história do pensamento grego, elevando, por aí mesmo, a dialética à condição de um tipo de racionalidade especial e superior cujos procedimentos intelectuais próprios seriam acessíveis apenas a uma elite filosófica.

[5] Ver, p. ex., Vlastos (1995, p. 135).

[6] Cf. Delcomminette (in Dixsaut, 2013, p. 49).

elas existem.[7] Em outras palavras, ser um bom dialético consiste fundamentalmente em ser capaz de apreender, em um complexo, tanto aquilo que é responsável pela sua unidade, num movimento de compreensão sinóptica, quanto aquilo que faz com que suas partes se diferenciem.

Essa concepção dialética avançada pelo *Fedro* é aplicada de maneira mais sistemática em determinados diálogos pertencentes ao que teria sido o último período da produção filosófica de Platão, como o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo*, no intuito de se alcançar a produção de definições mais rigorosas e a elaboração de taxonomias capazes de esclarecer as relações entre espécies dentro de determinados gêneros.[8] O *Político*, em particular, num determinado momento de suas discussões, reitera de maneira explícita e quase nos mesmos termos, a necessidade, na prática da dialética, do recurso ao duplo procedimento da reunião e da divisão preconizado originalmente pelo *Fedro*,[9] e enuncia claramente a regra fundamental que deve presidir ao exercício de uma boa *diaíresis*, a saber: a de que a *diaíresis* correta deve se fazer não meramente por partes (*μέρη*), mas por partes que constituam ao mesmo tempo espécies (*εἶδη*).[10] O pressuposto que opera por trás dessa regra, como o protagonista do diálogo, o Estrangeiro de Eleia, de certa forma evidencia, é que, embora toda espécie seja uma parte, nem toda parte é uma espécie.[11]

Não pretendemos explorar aqui, de um modo mais aprofundado, o emprego do método diairético e seus fundamentos filosóficos em todos aqueles que são tradicionalmente tidos como os diálogos tardios. O que nos interessa analisar, no âmbito do presente artigo, é uma questão mais limitada e específica, a saber: como uma certa prática da divisão é utilizada por Platão naquele que é o seu último e mais longo trabalho, as *Leis*.[12]

Para dar início a essa análise, uma primeira coisa que deve ser desde já observada é que as *Leis* são um texto de natureza fundamentalmente política (na verdade, o texto mais político produzido por Platão, segundo alguns intérpretes),[13] o que faz com que sua organização discursiva seja habitada, por

---

7 *Fedro*, 265c-266c.

8 Cf. Delcomminette (in Dixsaut, 2013, p. 49).

9 *Político*, 258a-b.

10 *Político*, 262b-c.

11 Cf. as explicações de Guthrie (1978, p. 168).

12 Sobre o caráter tardio da composição das *Leis*, ver as explicações de Stalley (1983, p. 2-4).

13 Sobre isso, cf. Oliveira (2011, p. 86-89). Ver também os comentários de Brisson; Pradeau (2012, p. 26-27).

assim dizer, por uma orientação decididamente prática e mesmo pragmática, que encontra sua expressão concreta no pormenorizado código legislativo elaborado em seu interior. Ora, é fácil ver que tais elementos operam, nessa obra, uma forte restrição das preocupações de caráter mais teorético, de modo que não devemos esperar encontrar nela uma reflexão filosófica mais sistemática e aprofundada sobre os mecanismos lógicos do método da *diaíresis*, acompanhada de uma aplicação de tais mecanismos no trabalho de definição de um objeto de pesquisa determinado, tal como acontecia no *Sofista* e no *Político*. Não obstante, pode-se dizer, porém, que em várias passagens das *Leis* Platão recorre à realização de distinções ou divisões entre termos, no intuito de estabelecer esclarecimentos lexicais e mesmo conceituais, evidenciando a possibilidade da existência de um certo uso da *diaíresis* nesse importante texto do *Corpus platonicum*. De resto, é o que parecem sugerir determinadas ocorrências do verbo *diairéo* em alguns momentos do diálogo. Veja-se, por exemplo, *Leis*, I, 647c, passo em que o Estrangeiro de Atenas, protagonista do diálogo, afirma que ele e seus interlocutores distinguiram (*διηρήμεθα*) os motivos pelos quais cada homem deve ser, ao mesmo tempo, temeroso e destemido; ou *Leis*, II, 672e, trecho que se insere numa discussão sobre as duas partes da arte coral e em que Clínias, um dos interlocutores do Estrangeiro, pergunta-lhe como essas partes são por ele distinguidas (*πῶς ἑκάτερα διαιρῶν*); ou *Leis*, III, 700a-b, que trata da forma como a música, nos tempos antigos, encontrava-se dividida em gêneros e modos definidos (*διηρημένη γὰρ δε τότε ἦν ἡμῖν ἡ μουσική κατὰ εἶδη τε ἑαυτῆς ἅττα καὶ σχήματα*); ou *Leis*, VII, 815e, em que o Estrangeiro considera que é possível dividir (*διαιροῖμεν*) a dança a ser realizada em tempos de paz em dois tipos; ou, finalmente, *Leis*, IX, 874e, que, no contexto da legislação penal consagrada aos casos de agressão e violência, afirma que é preciso distinguir (*διαιρετέον*), no que diz respeito às lesões corporais (*τραύματα*), aquelas que são cometidas voluntariamente, aquelas cometidas por causa da cólera, aquelas cometidas por medo e aquelas que são premeditadas.

Esses trechos das *Leis*, contendo ocorrências do verbo *diairéo*, nos mostram, assim, que há, na obra, um certo uso da divisão na tentativa de estabelecer, como dissemos, distinções terminológicas e mesmo conceituais. Nossa intenção, na sequência do texto, consistirá em ver como, nas *Leis*, tal procedimento é aplicado em relação àquele que é um dos problemas mais fundamentais com que o diálogo se confronta, a saber: o problema concernente à unidade e à multiplicidade das virtudes. Trata-se de se compreender como se dá a unidade entre as virtudes que são inicialmente determinadas

como elementos axiológicos diferenciados, distintos uns dos outros. O diálogo procura no primeiro momento mostrar que há uma diferenciação entre as virtudes e uma certa hierarquia entre elas, o que pressupõe uma separação entre os tipos de virtude, mas ao mesmo tempo há um esforço filosófico para tentar compreender o que unificaria essas virtudes que são determinadas inicialmente como diferenciadas, como distintas.

As *Leis* têm por cenário a ilha de Creta e contam com três personagens principais: Clínias, Megilo e o Estrangeiro de Atenas, que permanece anônimo durante toda a obra. Clínias e Megilo são cidadãos de duas comunidades extremamente reputadas no mundo grego pela sua estabilidade política e pela sua ordem: Creta e Esparta, respectivamente. Esses cidadãos, membros dessas veneráveis comunidades políticas, não são, contudo, homens inteiramente comuns: na verdade, eles fazem parte de uma comissão de legisladores e receberam da cidade de Cnossos, capital de Creta, a incumbência de fundar uma nova colônia. Antes, porém, de executarem essa importante empresa legislativa, eles decidem se engajar com o misterioso ateniense numa discussão sobre regime político e leis (*περὶ τε πολιτείας καὶ νόμων*). O ponto de partida estabelecido pelo Estrangeiro de Atenas, para o desenvolvimento dessa discussão, é que toda legislação deve visar a uma meta[14], a qual determinará o tipo de regime que inspirará o funcionamento e o modo de vida de uma comunidade política. A perspectiva do Estrangeiro parece ser a de que uma boa legislação deve ser inspirada por um princípio ético norteador, a partir do qual ela procurará estabelecer uma determinada ordem moral na cidade, ordem moral que fornecerá aos homens que habitam a cidade um *éthos* comum.

Ora, assumindo esse pressuposto teleológico, ele pergunta, assim, aos seus interlocutores, qual foi o objetivo que orientou os legisladores de Creta e Esparta na confecção dos seus *nómoi* e no estabelecimento de instituições como as refeições masculinas em comum, os exercícios físicos e o porte de armas.[15] À pergunta do Ateniense, Clínias responde então que tanto o legislador cretense quanto o legislador espartano julgavam que a guerra é o fato político primordial (uma vez que as cidades se encontram, por natureza, numa

[14] Embora isso pareça óbvio, é preciso reconhecer que a maior parte das legislações carece de uma finalidade última que oriente as suas exigências. Elas são, portanto, muitas vezes instituídas ao acaso, seus regulamentos sendo estabelecidos em função de circunstâncias acidentais e particulares.

[15] *Leis*, I, 625c.

situação de conflito umas com as outras)[16] e, assim julgando, consideraram que a guerra e os valores guerreiros (como a coragem, a força etc.) devem ser estabelecidos como o referencial supremo de toda legislação. Eis porque Creta e Esparta se constituíram como comunidades essencialmente marciais, erigindo a guerra e a coragem guerreira como sua preocupação principal. Nas palavras do próprio Clínias:

> Para qualquer pessoa, forasteiro, é muito fácil, me parece, compreender o sentido dessas instituições. Observem a natureza do terreno de toda Creta como não é, como a da Tessália, plana (*τὴν γὰρ τῆς χώρας πάσης Κρήτης φύσιν ὁρᾶτε ὡς οὐκ ἔστι, καθάπερ ἡ τῶν Θετταλῶν, πεδιάς*); daí, prevalecer na Tessália o uso de cavalos, e entre nós as corridas a pé; aqui, a irregularidade do terreno presta-se a exercícios desse gênero. Por isso mesmo, é de necessidade usar armas leves, para correr com desembaraço, sendo indicado para esse fim o nenhum peso dos arcos e das flechas. Tudo isso foi estabelecido com vistas à guerra, e foi com os olhos nela, quero crer, que o legislador fez o que fez (*ταῦτ'οὖν πρὸς τὸν πόλεμον ἡμῖν ἅπαντα ἐξήρτυται, καὶ πάνθ'ὁ νομοθέτης, ὥς γ'ἐμοὶ φαίνεται, πρὸς τοῦτο βλέπων συνετάττετο*), parecendo, até, que instituiu as próprias sissítias por haver observado nas campanhas militares como todos são forçados, pelas condições do momento e para maior segurança, a comer juntos durante o decurso das hostilidades. A meu parecer, com isso ele pretendeu condenar a ignorância de muita gente (*ἄνοιαν δή μοι δοκεῖ καταγνῶναι τῶν πολλῶν*), que não chega a compreender que há, para todos, uma guerra contínua, por toda a vida, contra todas as cidades (*ὡς οὐ μανθανόντων ὅτι πόλεμος ἀεί πᾶσιν διὰ βίου συνεχής ἐστι πρὸς ἁπάσας τὰς πόλεις*); e se na guerra, para segurança de todos, é preciso fazer as refeições em comum e haver comandantes e comandados, distribuídos em pontos certos, como guardas, a mesma coisa terá de ser feita em tempo de paz. O que a maioria dos homens denomina paz, disso tem apenas o nome, pois em verdade, conforme a natureza, há sempre, para todas as cidades, uma guerra não declarada contra todas as cidades (*ἣν γὰρ καλοῦσιν οἱ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων εἰρηνην, τοῦτ'εἶναι μόνον ὄνομα, τῷ δ'ἔργῳ πάσαις πρὸς πάσας τὰς πόλεις ἀεί πόλεμον ἀκήρυκτον κατὰ φύσιν εἶναι*). Se considerares o assunto por esse prisma, chegarás quase à conclusão de que foi pensando na guerra

[16] Na visão que Clínias apresenta do pensamento do legislador cretense, esse conflito deve ser entendido como uma tensão permanente que existe desde sempre nas relações entre as cidades, o qual está presente, de forma velada, surda, silenciosa, mesmo quando não se verifica uma situação bélica efetiva, ou seja, uma situação de guerra declarada. Assumindo essa perspectiva, Clínias julga que constitui uma completa ingenuidade considerar que a paz seja algo além de um mero nome.

> que o legislador cretense criou nossas instituições, tanto públicas como particulares, e determinou que observássemos suas leis, na convicção de que nada poderá ser de vantagem sem a superioridade na guerra, nem os bens materiais nem as instituições, pois todos os bens dos vencidos caem em poder dos vencedores[17] (Tradução de Nunes, 1980, com modificações).

Como se vê pela fala de Clínias, os legisladores de Creta e Esparta, ao considerarem a guerra o fenômeno político mais crucial e decisivo, foram orientados por um militarismo radical em seu trabalho de estabelecimento dos *nómoi* responsáveis pelo ordenamento dessas comunidades, o que fez com que elas se definissem como regimes de caráter essencialmente marcial. Mais ainda: na medida em que as leis de Creta e Esparta se encontravam imbuídas desse espírito marcial e foram instituídas a partir da crença de que a guerra é o fenômeno político mais fundamental, elas não poderiam deixar de fazer de uma virtude particular – a coragem (*ἀνδρεία*) – a virtude mais importante. É por isso que, como o Estrangeiro deixará claro depois, as legislações cretense e espartana estabeleceram todo um conjunto de instituições e costumes para promover a coragem, compreendida como valor máximo da cidade.

Pode-se considerar que o ponto de vista militarista que se encontra presente nas leis cretenses e espartanas, de acordo com a explicação proposta por Clínias do caráter dessas leis, não tem nada de ingênuo, revelando, pelo contrário, uma visão realista e bastante amadurecida acerca do que é a vida política. De fato, tal ponto de vista é o elemento teórico fundamental que estrutura a organização de uma das obras mais importantes do pensamento político grego: a *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Nesse texto, realmente, Tucídides constrói toda uma reflexão consistente sobre o desenvolvimento da história da Hélade que nos mostra como a lógica da força e do conflito é um dado essencial e inescapável para se compreender o caráter das relações que as cidades gregas sustentam entre si, o que parece indicar que a sua perspectiva se coaduna, pois, com a posição belicista defendida por Clínias. Seguindo essa linha de raciocínio, o historiador grego chega mesmo a compreender, na referida obra, a guerra mortal entre Esparta e Atenas que quase levou o mundo helênico ao colapso não como um simples acidente histórico, mas como a expressão inevitável desse cruel princípio da força que governa desde sempre o comportamento das comunidades políticas. Na perspectiva de Clínias, os legisladores de Creta e Esparta concordariam inteiramente com a explicação histórica proposta por Tucídides.

---

[17] *Leis*, I, 625c-626b.

Não obstante, na sequência do livro I, o Ateniense buscará problematizar essa perspectiva militarista dos legisladores cretense e espartano, mostrando que a sua concepção da guerra e da coragem marcial como metas supremas da legislação é profundamente unilateral ou parcial. O ponto de vista que o Ateniense tenta estabelecer é que se a coragem é um valor importante para a cidade, ela é, porém, do ponto de vista moral, um princípio insuficiente, se considerada por si só: a boa ordem da cidade exige, além da coragem, valores adicionais, capazes de fazer com que a cidade atinja a excelência em seu sentido mais completo.

O elemento central da argumentação que o Estrangeiro desenvolve para evidenciar isso consiste em tornar manifesto o fato de que os valores guerreiros fomentados pelas leis dóricas (força, coragem, vitória) apresentam um caráter essencialmente problemático, quando tomados isoladamente. Com efeito, como ele faz ver aos seus interlocutores, homens que se mostram superiores aos seus inimigos pela força e pela destreza militar podem, não obstante, ser inferiores a si mesmos, isto é, podem não ser capazes de dominar a si mesmos e, apresentando um caráter mau ou ruim, se revelar, assim, como moralmente inferiores àqueles que subjugam em um combate. Em outras palavras, a superioridade bélica e material não significa necessariamente superioridade moral, de forma que a simples coragem não pode ser concebida como valor supremo.[18] Conforme esclarece Oliveira (2011, p. 113), em relação a esse aspecto do argumento desenvolvido pelo Ateniense:

> a conclusão a que chega o Ateniense implica uma restrição do valor da vitória militar, indicando que o triunfo na batalha e o êxito guerreiro, por si mesmos, não são um bem absoluto e incontestável, mas algo relativo, cujo mérito depende essencialmente do caráter daqueles que vencem: há vitórias que podem ser vergonhosas ou injustas.

Explicitando essa insuficiência das leis de Creta e Esparta, o Ateniense tornará ao mesmo tempo manifesto o fato de que o *télos* verdadeiro da legislação é um princípio moral mais abrangente, superior à mera coragem, e que ele chama de virtude completa ou integral (*πᾶσα ἀρετή*).[19] A fim de esclarecer esse ponto, o Ateniense explica então a Clínias que ele, Clínias, assumiu um ponto de partida correto em sua explicação das leis cretenses, ao dizer que essas leis visavam à virtude. No entanto, acrescenta imediatamente o Ateniense, Clínias se equivocou, na continuação de sua exposição, ao tomar a parte pelo

[18] *Leis*, I, 626b-628c.
[19] *Leis*, I, 630c-d.

todo e ao considerar uma mera porção da virtude (*μόριον ἀρετῆς*), e mesmo aquela que é a mais ínfima (*σμικρότατον*), a saber, a coragem, como sendo a virtude na sua inteireza. Avançando em seus esclarecimentos, o protagonista do diálogo apresenta então para Clínias as seguintes formulações, decisivas para o tipo de projeto político delineado na obra, e em que o particípio aoristo do verbo *diairéo* é usado de maneira significativa:

> Estrangeiro de Atenas – Nessas condições, qual distinção eu teria desejado te ouvir acrescentar à tua exposição? (*πῇ δὴ οὖν σε ἔτ' ἄν ἐβουλόμην διελόμενον λέγειν αὐτός τε ἀκούειν*;) Queres que eu te explique?
> Clínias – Sim, certamente.
> Estrangeiro de Atenas – Estrangeiro, teria sido preciso dizer que não é por caso que as leis de Creta gozam de uma excepcional reputação em toda a Hélade: são, de fato, boas leis, que garantem a felicidade dos que as observam. A verdade é que elas propiciam todos os bens. Mas há dois tipos de bens (*δίπλα ἀγαθά*): os humanos (*ἀνθρώπινα*) e os divinos (*θεία*). Os bens humanos dependem dos bens divinos, e se uma cidade acolhe os bens superiores, ela adquire também os inferiores; caso contrário, ela será privada de ambos. Ora, entre os bens de menor importância, é a saúde (*ὑγιεία*) que vem em primeiro lugar; em segundo lugar, encontra-se a beleza (*κάλλος*); em terceiro, a força (*ἰσχύς*), aplicada à corrida e a outros exercícios físicos; em quarto, vem a riqueza (*πλοῦτος*) [...] Entre os bens divinos, aquilo a que cabe o comando e que assume o primeiro lugar, é a sabedoria (*φρόνησις*); em segundo lugar, vem a disposição moderada de uma alma (*σώφρων ψυχῆς ἕξις*) que acompanha o intelecto; desses dois primeiros bens, mesclados à coragem, nascerá o terceiro bem, a justiça (*δικαιοσύνη*); em quarto lugar, se encontra a coragem (*ἀνδρεία*). Todos esses bens foram estabelecidos por natureza antes daqueles outros dos quais falamos, e é evidente que o legislador deve respeitar essa ordem[20] (versão nossa a partir da tradução francesa de Brisson; Pradeau, 2006, com modificações).

As palavras do Ateniense articulam, como se vê, aquela que é, para ele, a verdadeira tábua de valores a ser entronizada como norma reguladora da vida ética e política da cidade, tábua esta que, pelo seu caráter normativo, deve orientar consequentemente todo e qualquer trabalho legislativo. Além disso, a base de semelhante tábua é, conforme se verifica pelo trecho citado, a distinção fundamental entre dois tipos de bens (*δίπλα ἀγαθά*): os humanos (*ἀνθρώπινα*) e os divinos (*θεία*). Segundo o Estrangeiro de Atenas, os primeiros dependem dos segundos e não vice-versa, de forma que se uma cidade é

[20] *Leis*, I, 631b-d.

capaz de propiciar para si os bens divinos, ela alcança também os humanos, mas numa situação contrária, ela permanecerá desprovida de ambos. Os bens humanos, ou inferiores, são, segundo o Estrangeiro, em ordem decrescente, a saúde, a beleza, a força e a riqueza; já os bens divinos, que se confundem com as virtudes, são, também em ordem decrescente, a sabedoria, a disposição moderada da alma ou temperança, a justiça e, por último, a coragem. Tal é, pois, a complexa ordem valorativa que um bom legislador deve adotar no exercício de sua função.

É importante observar aqui que, num momento posterior da obra, essa ordenação dos bens que funciona como o referencial axiológico que orienta o trabalho legislativo e a vida ética e política da cidade será retomada pelo Estrangeiro com uma leve modificação: em vez de uma hierarquia moral baseada na distinção de dois níveis valorativos, fala-se agora em uma hierarquia moral que se funda em três níveis valorativos, atribuindo à riqueza e às posses materiais um estatuto próprio. O ponto central, porém, é que o protagonista da obra, com essa retomada, reiterará, naquilo que ele possui de mais fundamental, o sistema axiológico por ele delineado inicialmente, recorrendo mais uma vez ao verbo *diairéo* para designar a necessidade de se realizar uma diferenciação entre os diferentes tipos de bens. Leiamos este trecho:

> Estrangeiro de Atenas – Queres que deixemos o legislador discernir todas essas honras segundo cada ação e nos seus pormenores, enquanto nós, de nossa parte, uma vez que também temos o desejo de legislar, tentemos efetuar uma tripla divisão e distinguir o que é mais importante, o que vem em segundo e o que vem em terceiro? (*τὸ δὲ τριχῇ διελεῖν, ἐπειδὴ νόμων ἐσμὲν καὶ αὐτοί πως ἐπιθυμηταί, πειραθῶμεν διατεμεῖν χωρὶς τὰ τε μέγιστα καὶ δεύτερα καὶ τρίτας*;)
>
> Megilo – Exatamente.
>
> Estrangeiro de Atenas – Pois bem, nós afirmamos que, se uma cidade deve sobreviver e alcançar a felicidade que é permitida ao homem, é preciso que ela distribua corretamente os sinais de honra e de desonra. Ora, o que é correto, é considerar os bens da alma como os mais preciosos e de colocá-los no primeiro lugar, com a condição de que na alma reine a temperança; pôr em segundo o que diz respeito à beleza e ao bem-estar do corpo; e, em terceiro lugar, o que se relaciona com as riquezas e a propriedade. Mas se o legislador ou a cidade se afasta dessa via, seja dando às riquezas o lugar de honra, seja atribuindo uma posição mais elevada a alguma coisa

> de inferior, adotar-se-á uma ação que não é correta nem no que diz respeito aos deuses, nem no que diz respeito aos homens.[21] (Versão nossa a partir da tradução francesa de Brisson; Pradeau, 2006, com modificações).

Como percebemos facilmente pelas passagens acima citadas das *Leis*, há uma forte orientação normativa no tipo de projeto político desenvolvido por Platão nesse diálogo, o que equivale a dizer que, no âmbito desse projeto político, a função principal exercida pelo legislador será concebida como uma função de caráter essencialmente ético e prescritivo: trata-se, realmente, de conferir à cidade um *éthos* ou sistema axiológico próprio, por meio da promoção da excelência completa na comunidade, excelência esta que inclui em si, ao mesmo tempo, os bens humanos (materiais) e os bens divinos (as diferentes virtudes). Com a realização desse *éthos*, segundo o Estrangeiro, a cidade disporá então de uma ordem moral satisfatória, alcançando sua felicidade e sua harmonia.[22] Seja como for, o elemento que gostaríamos de ressaltar aqui é que a base da formulação desse sistema axiológico, como pudemos observar por meio dos passos analisados, é um procedimento de divisão ou separação entre os diferentes tipos de valor que se impõem como referenciais para a práxis humana. Todo o problema posterior do diálogo, no que diz respeito a esse ponto, consistirá em compreender como esses múltiplos valores ou bens se articulam entre si, formando algum tipo de unidade. É o que aparece, de resto, num trecho decisivo das *Leis*, localizado quase ao final da obra, e que trata da formação e dos conhecimentos a serem ministrados aos membros daquele que é considerado pelo Estrangeiro como o órgão intelectual máximo da cidade: o conselho noturno. De fato, nesse trecho, o misterioso Ateniense explica aos seus interlocutores que uma das funções precípuas do conselho noturno consistirá em alcançar uma compreensão intelectual cada vez mais aprofundada daquele objeto que é o escopo supremo visado pela legislação, a saber: a virtude ou excelência humana. A virtude ou excelência humana, porém, esclarece o Estrangeiro de Atenas, se manifesta, como vimos, sob quatro formas, cada uma delas sendo observada como única: coragem, justiça, temperança, sabedoria. Mas, complementa o Ateniense, não obstante

---

[21] *Leis*, III, 697a-c.

[22] Remetemos aqui, mais uma vez, aos comentários de Brisson; Pradeau (2012, p. 34): "Os interlocutores [das *Leis*] entram em acordo desde o início de sua conversação sobre dois pontos. Por um lado, sobre o fato de que a melhor legislação e a melhor pólis são as que visam e alcançam a virtude plena, e não apenas a coragem, como em Creta e em Esparta; por outro lado, sobre o fato de que cabe ao legislador fornecer uma ordem à pólis e que a legislação que ele institui é um ordenamento."

sua multiplicidade, coragem, justiça, temperança e sabedoria recebem uma mesma designação, o que sugere que há entre elas algum tipo de unidade. Como compreender essa questão? Tal será uma das incumbências fundamentais dos membros do conselho noturno, a realização da qual envolverá o desenvolvimento daquela capacidade intelectual diferenciada de ver o uno no que é múltiplo e vice-versa, o múltiplo no que é uno.[23]

Por meio das análises acima efetuadas, percebe-se que Platão, nas *Leis*, como já havíamos indicado, assume uma orientação radicalmente axiológica na compreensão da vida política, concebendo a realização da *areté* como objetivo verdadeiramente soberano da *pólis*. A cidade é, na perspectiva proposta pelo filósofo, uma comunidade moral e, na medida em que ela é uma comunidade moral, sua instituição não é, portanto, efetivada apenas para propiciar benefícios materiais e econômicos para o indivíduo, mas, pelo contrário, para fornecer ao homem as condições adequadas para que ele possa se elevar ao plano de uma vida superior: a vida virtuosa, a vida que se realiza em conformidade com a *areté*.[24] Essa visão produz, como é fácil ver, um profundo entrelaçamento entre ética, política e direito, entrelaçamento que resulta na concepção da lei como instrumento moral de organização do *éthos* de uma sociedade.[25] Ora, o que é importante frisar aqui, para concluirmos esse artigo, é que toda essa formulação moral que servirá de base para a concepção política que Platão pretende elaborar nas *Leis* repousa, como vimos, sobre um sistema axiológico rigoroso, cujo fundamento mais elementar é a divisão ou diferenciação entre tipos de bens (*ἀγαθά*) que são concebidos como superiores ou inferiores. Tal elemento textual nos mostra, assim, que, embora não haja, nas *Leis*, uma reflexão mais sistemática e

---

[23] *Leis*, XII, 965b-e.

[24] Sobre a excelência como fim supremo da vida política, cf. também *Leis*, IV, 704a-705e. Essa perspectiva normativa na compreensão da vida política, que institui a excelência como meta soberana da cidade, será, como se sabe, abandonada na modernidade. De fato, no pensamento político moderno, o princípio da excelência, que em Platão funcionava como uma norma ou um dever-ser, será posto de lado como algo excessivamente utópico, e uma reflexão de orientação mais realista pretenderá pensar a política a partir do modo como os homens vivem de fato, e não mais a partir da maneira como eles deveriam viver. Assim, no registro da modernidade, a função da sociedade política será concebida não mais em termos morais, ou seja, como educação dos homens para a virtude, mas em termos instrumentais, ou seja, como a produção de um mecanismo jurídico-administrativo (o Estado), capaz de garantir para os homens o desfrute de determinados direitos individuais e materiais (segurança, propriedade etc.). Em relação a essa questão, ver as análises de Strauss (1988, p. 27-55).

[25] Cf. Stalley, 1983, p. 40-42.

aprofundada sobre o método da *diaíresis*, existe, em contrapartida, nessa obra, uma certa prática diarética que serve de base para alguns de seus mais importantes ensinamentos.

[Recebido em Julho/2023; Aceito em Agosto/2023]

Referências

BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos I*. Epistemologia, lógica e dialética. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BRISSON, L. *Platon. Phèdre*. Traduction et présentation. Paris: Flammarion, 2020.

BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. *Platon. Le Politique*. Traduction et présentation. Paris: Flammarion, 2003.

BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. *Platon. Les Lois. I à VI*. Traduction. Paris: Flammarion, 2006.

BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. *Platon. Les Lois. VII à XII*. Traduction. Paris: Flammarion, 2006.

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

DELCOMMINETTE, S. Devenir de la dialectique. In: DIXSAUT, M. et al. (orgs.) *Lectures de Platon*. Paris: Ellipses Édition, 2013. p. 41-52.

DIXSAUT. M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: J. Vrin, 2001.

GILL, C. O diálogo platônico. In: FRONTEROTTA, F.; BRISSON, L. (orgs.). *Platão: leituras*. Tradução de João Carlos Nogueira. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 53-71.

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão*. Estrutura e método dialético. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Volume V. The Later Plato and the Academy. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

NUNES, C. A. *Diálogos de Platão*. Volumes XII - XIII. *Leis* e *Epínomis*. Tradução. Belém: UFPA, 1980.

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

STALLEY, R. F. *An Introduction to Plato*'s Laws. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

STEVENS, A. Conclusions générales. In: MOTTE, A.; SOMVILLE, P. (éds.). *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristotle*. Travaux du Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2008, p. 449-453).

STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* And other studies. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

VLASTOS, G. *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press, 1995.