

POLÍTICA E MORALIDADE: A CONCEPÇÃO PLATÔNICA DA NECESSIDADE SOCIAL DO ENSINAMENTO RELIGIOSO NA POLITEIA DAS LEIS*

POLITICS AND MORALITY: THE PLATONIC CONCEPTION OF THE SOCIAL NECESSITY FOR RELIGIOUS TEACHING IN THE POLITEIA OF THE LAWS

Richard Romeiro Oliveira**
Izabella Simões***

RESUMO

As *Leis* de Platão apresentam uma estrutura discursiva dupla, organizando-se, por um lado, como um código legislativo, e, por outro, como um texto de filosofia política, que busca pensar os princípios e os fundamentos da vida na cidade e da atividade legislativa. Evidentemente, este trabalho não tem a pretensão de explicitar todos os conteúdos relativos ao tipo de filosofia política proposto pelas *Leis*, mas objetiva evidenciar algumas coordenadas reflexivas mais decisivas na constituição do significado filosófico da obra. Mais precisamente, este artigo pretende analisar um elemento teórico específico e crucial na economia discursiva do diálogo, elemento que perpassa o projeto político por ele avançado e que define, por assim dizer, o “espírito” das leis, dos costumes e das instituições delineados no interior de tal projeto. Que elemento teórico é esse? A concepção platônica da necessidade social da religião e, por conseguinte, da função primordial atribuída por Platão à teologia e ao ensinamento religioso na fundamentação do *ethos* cívico e na organização da vida política concreta.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; *Leis*; política; religião; moralidade.

ABSTRACT

Plato's *Laws* present a double discursive structure, organized, on the one hand, as a legislative code, and, on the other, as a text of political philosophy, which seeks to reflect on the principles and foundations of life in the city and of legislative activity. This article evidently does not intend to explain all the contents related to the type of political philosophy proposed by the *Laws*, but rather aims to highlight some of the most decisive reflexive coordinates in the constitution of the philosophical meaning of the work. More precisely, this paper intends to analyze a specific and crucial theoretical element in the discursive economy of the dialogue, an element that permeates the political project advanced by it and that defines, so to speak, the “spirit” of the laws, customs and institutions outlined within such a project. What theoretical element is this? The Platonic conception of the social necessity of religion and, consequently, of the primary function attributed by Plato to theology and religious teaching in the foundation of the civic *ethos* and in the organization of concrete political life.

KEYWORDS: Plato; *Laws*; politics; religion; morality.

* Artigo recebido em 05/09/2024 e aprovado para publicação em 10/11/2024.

** Doutor em filosofia antiga pela UFMG e mestre em filosofia pela mesma Universidade. Professor associado do Departamento de Filosofia e Métodos UFSJ e professor permanente dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFSJ e da UFPE. E-mail: richardromeiro@hotmail.com.

*** Doutoranda em Filosofia pela PUC-Rio. Mestre em Filosofia pela UFPE. É bolsista da FAPERJ na modalidade Nota 10. E-mail: izabellatse@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

Em seu o último e mais extenso diálogo, as *Leis*, Platão, mediante a dramatização do processo de fundação de uma nova colônia na ilha de Creta, pensa a política a partir de uma orientação essencialmente ética e, pensando a política a partir de uma orientação essencialmente ética, concebe a cidade e as leis (νόμοι) que devem ordená-la como elementos cujo objetivo maior é a realização da virtude ou da excelência humana (ἀρετή) em sua completude. Temos aí, sem dúvida, um elemento teórico que emerge diversas vezes ao longo do desenvolvimento discursivo dessa importante obra platônica, fornecendo o referencial filosófico precípuo a partir do qual se constitui o ensinamento político que ela pretende veicular (cf., por exemplo, *Leis* I, 630a-631a; III, 688a-d; 696a; IV, 705d; 718c-d). Mas isso não é tudo, pois, no diálogo em questão, como se sabe, essa empresa filosófica – pensar a cidade e suas leis a partir da exigência da realização da virtude ou excelência humana –, é desenvolvida não de maneira abstrata ou puramente conceitual, mas mediante a elaboração de um projeto político-legislativo indiscutivelmente audacioso e pormenorizado, em que os múltiplos aspectos da vida da *polis* (procriação, casamentos, funerais, população, propriedade privada, trabalho, comércio, produção artística, celebrações religiosas, funcionamento dos tribunais e dos órgãos políticos etc.) são abarcados por meio de uma regulamentação legal criteriosa¹. Observando esse dado textual das *Leis*, em que o problema da realização da virtude humana se conecta a um vasto e complexo programa de organização e regulamentação do funcionamento da cidade, Brisson e Pradeau (2006, p. 25) nos trazem os seguintes esclarecimentos, em sua introdução à tradução francesa desse diálogo:

[e]ssa construção cívica tão ambiciosa quanto precisa [das *Leis*] se subordina ao projeto ao qual são igualmente ordenados os outros textos políticos platônicos: Platão sustenta novamente que a reflexão política deve conceber uma constituição suscetível de fazer aceder todos os cidadãos à virtude completa.

Pois bem, ao estabelecer, nas *Leis*, a cidade e as leis que devem regê-la como elementos responsáveis pela excelência humana, o filósofo é levado inevitavelmente a atribuir à educação (παιδεία) um lugar privilegiado em seu programa político, justamente porque a educação se

¹ Segundo Stalley (1983, p. 23-24), esse elemento evidencia o fato de que, nas *Leis*, Platão não opera nenhuma distinção entre lei e moralidade, concebendo a norma legal como um princípio que possui uma função moral inequivocamente positiva e que, como tal, deve fomentar costumes e comportamentos virtuosos nas mais diferentes esferas da vida, mesmo naquelas que hoje considerariamos como dotadas de um caráter irredutivelmente privado e que seriam, por isso, infensas ao controle legislativo. Ver também, sobre isso, os esclarecimentos de Brisson; Pradeau (2012, p. 76-79).

apresenta como aquela instituição social que, mais do que qualquer outra, assume a responsabilidade pela formação do homem, determinando-se assim como o *medium* indispensável para a efetivação da excelência moral em nossa natureza². A verdadeira educação é por isso definida, em certo momento do diálogo, como o cultivo do ser humano para a virtude (ἡ πρὸς ἀρετὴν παιδεία) e não como mero treinamento técnico voltado para a aquisição de uma habilidade profissional, cultivo esse que deve ser realizado desde a infância (ἐκ παίδων) e que visa tornar o indivíduo um cidadão perfeito (πολίτης τέλειος), apto a governar e ser governado com justiça (ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης). Como esclarece o Estrangeiro de Atenas, protagonista da discussão, aos seus interlocutores:

Que aquilo que dizemos ser a educação não fique de modo algum indefinido (μὴ τοίνυν μηδ' ὃ λέγομεν εἶναι παιδείαν ἄοριστον γένηται). Pois, no presente, quando censuramos ou elogiamos a criação de cada um, dizemos que um dos nossos é bem-educado, ao passo que o outro é sem educação (νῦν γὰρ ὀνειδίζοντες ἐπαινοῦντες θ' ἐκάστων τὰς τροφὰς, λέγομεν ὡς τὸν μὲν πεπαιδευμένον ἡμῶν ὄντα τινα, τὸν δὲ ἀπαιδευτον), e às vezes que um homem é completamente bem-educado para as atividades do comércio, da navegação e de outras coisas desse tipo. O presente argumento, parece, não assume, de fato, que a educação é isso, mas que [a educação] é educação para a virtude, começando desde a infância (οὐ γὰρ ταῦτα ἡγουμένων, ὡς ἔοικεν, εἶναι παιδείαν ὃ νῦν λόγος ἂν εἴη, τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδείαν) e produzindo o desejo de se converter em um cidadão perfeito (ποιοῦσαν ἐπιθυμητὴν τε καὶ ἔραστην τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλειον), o qual sabe tanto comandar quanto obedecer com justiça (ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης). É essa criação, como me parece, que o presente argumento, ao circunscrevê-la, gostaria apenas de denominar educação. Aquela, porém, que tende às riquezas ou à força ou para alguma habilidade sem inteligência nem justiça, é vulgar e indigna de um homem livre, não merecendo de forma alguma ser chamada de educação (βάνασόν τ' εἶναι ἀνελεύθερον καὶ οὐκ ἀξίαν τὸ παράπαν παιδείαν καλεῖσθαι). (*Leis* I, 643 e-644b)³.

A *paideia* genuína é, pois, segundo o ensinamento proposto pelas *Leis*, a formação de natureza fundamentalmente moral a ser recebida por aquele que deve se tornar um cidadão perfeito (πολίτης τέλειος), formação cujo escopo é a produção de determinadas qualidades éticas essenciais para o exercício das atividades cívicas e que nada tem a ver com o tipo de treinamento

² Isso significa, como viu Klosko (2006, p. 221), que a educação constitui a principal incumbência política da cidade descrita nas *Leis*. Nos termos desse autor: “A educação é a ocupação central do Estado ideal nas *Leis* [...] Platão recomenda um sistema abrangente de educação, que ele descreve em pormenores elaborados e que deve abranger todos os aspectos da vida dos cidadãos, desde antes de seu nascimento até a sua morte. Esse sistema de educação é semelhante ao da *República*, embora seja mais rigoroso e descrito com maiores detalhes. Além da educação geral para todos os cidadãos, existe um programa de estudos superiores para um grupo seletivo, que se assemelha ao dos filósofos da *República*. Mas, fora isso, a principal ocupação do Estado consiste em impor uma concepção única de virtude a todos os cidadãos” (tradução nossa). Todas as traduções de textos de línguas modernas contidas neste artigo são de nossa autoria.

³ Sobre a educação como procedimento de formação da natureza humana para a virtude nas *Leis*, cf. também o que é dito, por exemplo, nos passos I, 641b-c; II, 653a-c. N.B.: todas as traduções das passagens do texto das *Leis* citadas neste artigo são de nossa autoria. O texto grego do diálogo de que nos utilizamos para tanto é aquele estabelecido por Bury (1961), pertencente à Loeb Classical Library e publicado pela Harvard University Press.

voltado para o aprendizado de ofícios ou de habilidades manuais⁴. Ora, no âmbito dessa formulação, que as *Leis* desenvolvem de uma forma sistemática e exaustiva e que determina o procedimento educacional como um princípio fundamental para a realização da ordem cívica, estabelece-se, como se vê, uma conexão profunda entre *arete* e *paideia*, desembocando na vigorosa defesa da educação como uma instituição eminentemente pública ou cívica.⁵ Mais uma vez, Brisson e Pradeau (2012, p. 109; 114) apreenderam muito bem essa característica do tipo de reflexão política proposto pelas *Leis* e, reconhecendo a importância extraordinária do elemento educacional no interior do projeto político elaborado na obra, afirmam que

[n]as *Leis*, Platão faz a educação desempenhar um papel essencial considerando-a não mais uma questão privada, mas uma instituição pública, cuja influência deve se fazer sentir já sobre o embrião, e que atinge todos os indivíduos em cada etapa de suas vidas [...] No fim das contas, pode-se dizer que as *Leis* são um vasto empreendimento educativo.

Pois bem, em um momento crucial do diálogo (*Leis* II, 653a-660a), Platão determinará essa educação cívica, responsável pela realização da virtude dos membros da *polis*, mediante uma reflexão antropológica marcadamente realista, como um processo de disciplina dos sentimentos (*αισθήσεις*) que, partindo da constatação de que o que caracteriza a natureza humana em sua dimensão mais fundamental é o predomínio dos afetos, visa conformar aquelas que são as sensações primárias e mais poderosas dos seres humanos, a saber, o prazer (*ἡδονή*) e a dor (*λύπη*), àquilo que prescreve a lei (*νόμος*). A educação é, dessa forma, antes de tudo, de acordo com esse ensinamento, um treinamento da sensibilidade humana, que busca promover

⁴ No texto das *Leis* acima citado, Platão se utiliza dos termos gregos *banausos* e *aneleutheros* para caracterizar a formação direcionada para o aprendizado de meros ofícios e habilidades manuais, evidenciando sua visão negativa desse tipo de formação profissional. De fato, os termos mencionados dispunham, como se sabe, de uma significação profundamente pejorativa na língua grega: o primeiro deles designava o caráter “mecânico” e “manual” do trabalho do artesão, assumindo, a partir disso, a significação de “vulgar”, “baixo”; o segundo, por sua vez, é a negação do adjetivo *eleutheros*, “livre”, e significava o que é incompatível com a condição do cidadão ou do homem livre, remetendo, portanto, àquilo que é “servil”, “rude”, “grosseiro”.

⁵ Ao assim fazer, Platão afasta-se daquele que era o costume ou a prática de uma boa parte das cidades gregas da época, em que a educação constituía um assunto em grande medida privado, inspirando-se no modelo instituído em Esparta, que era uma das poucas *poleis* da antiga Hélade em que vigorava um sistema educacional inteiramente público. A respeito disso, ver as explicações de Morrow (1993, p. 297-298). Sobre o sistema educacional espartano, ver Joyal; McDougall; Yardley (2009, p. 15-30) e Marrou (2017, p. 57-59). É preciso, contudo, esclarecer aqui que a admiração platônica por Esparta na área educacional dizia respeito ao fato de que em Esparta a educação havia se convertido, como esclarecemos, em uma instituição pública, inteiramente organizada e administrada pelo governo da cidade, não envolvendo qualquer tipo de fascínio arcaizante pelo caráter e pelos métodos mais brutais e militares dessa educação. A respeito desse ponto, ver a crítica platônica ao *ethos* militarista espartano, celebrado pelo poeta Tirteu, em *Leis* I,625c-636e, e os seguintes comentários de Marrou (2017, p. 129): “[n]ão nos precipitemos em qualificar de arcaico o ideal a que Platão assim conformou sua ação e seu ensino: sem dúvida, orienta-se ele sempre para o bem comum da cidade, mas não estamos mais no tempo de um Calino ou de um Tirteu; a ênfase não é mais posta no valor militar, mas nas virtudes civis da vida política”.

a harmonização das nossas disposições afetivas com os comandos do *nomos*, fazendo com que cada cidadão ame aquilo que deve amar e odeie o que deve odiar e participe, assim, da racionalidade que se expressa nas determinações da norma legal (Mouze, 2011, p. 180).

Como o argumento desenvolvido pelo diálogo deixa claro, essa disciplina dos afetos que constitui o essencial do procedimento educacional em seu nível básico e que visa racionalizar e introduzir uma ordem em nossas sensações primárias de prazer e dor, ajustando essas sensações àquilo que determina a lei, encontra na música seu instrumento principal de atuação. Baycroft (2006, p. 55) ressalta esse aspecto do ensinamento das *Leis* sobre a questão educacional, ao observar que “no programa pedagógico da cidade das *Leis*, a música desempenha um papel central”⁶. É, de fato, por meio do poder encantatório e psicagógico exercido pela arte musical (que engloba, de acordo com a concepção grega tradicional, a poesia, o canto e a dança) que o legislador das *Leis* pretende ordenar a sensibilidade humana. O ponto decisivo aqui, o qual é muito bem explorado pelas *Leis*, consiste na ideia de que, embora o comportamento humano seja condicionado, tal como o comportamento dos animais, pelo impacto dos afetos e das sensações, no caso dos homens o elemento sensorial se mostra permeável à influência de elementos musicais como o ritmo e a harmonia, razão pela qual a música pode, desde que composta de acordo com as exigências da virtude, penetrar na alma humana e efetuar um ordenamento das suas paixões (Baycroft, 2006, p. 28-29; 59-60; Oliveira, 2011, p. 139-186; Brisson e Pradeau, 2012, p. 33-34).

Como se vê pelas análises apresentadas, verifica-se, portanto, nas *Leis* a elaboração de um projeto de *politeia*⁷ totalmente comprometido com a promoção da excelência humana e com um determinado ideal pedagógico, projeto esse que pensa, por conseguinte, a questão da organização da cidade a partir da forma como os homens deveriam viver e que atribui à lei uma função moral inequivocamente positiva, qual seja, a de “fazer que a virtude plena seja alcançada por toda a pólis” (Brisson; Pradeau, 2012, p. 35). Trata-se de um modelo de reflexão filosófica sobre a cidade que assume uma orientação decididamente normativa, unindo fortemente ética, educação e política, e que, por isso, se encontra no extremo oposto daquela que será a orientação teórica seguida pela filosofia política moderna, a qual, a partir de Maquiavel e Hobbes,

⁶ Sobre a importância fundamental da música no sistema pedagógico das *Leis*, ver também Mouze (2011, p. 181-183).

⁷ Para um entendimento mais satisfatório acerca do complexo significado do vocábulo *politeia* no contexto do pensamento político grego, ver as explicações de Barker (1958, p. lxvi), Strauss (2009, p. 118-120), Aubonnet (2002, p. 134, n. 6) e Oliveira; Simões (2018, p. 32). Grosso modo, levando em conta o que dizem os diferentes autores, pode-se dizer que na noção grega de *politeia* se condensam as ideias de “forma de governo” e de “modo de vida” adotados por uma cidade, razão pela qual a tradução mais adequada desse termo para o vernáculo seria, como sugere Strauss, “regime”.

abandonará o princípio da virtude, fundamental no pensamento platônico (e clássico, de um modo geral), em prol da tentativa de elaborar uma compreensão pretensamente mais realista da natureza humana e do funcionamento da política.⁸

1 METAPOLÍTICA E RELIGIÃO: O CARÁTER TEOCRÁTICO DO REGIME POLÍTICO DAS *LEIS*

Seja como for, o que é interessante observar é que, nas *Leis*, Platão, ao elaborar, como foi acima esclarecido, um projeto de *politeia* com forte orientação moral, pedagógica e comprometido decisivamente com a promoção da *arete*, julgará que a religião é uma instituição igualmente crucial para a ordem da *polis* e para o bom funcionamento da vida cívica, já que, a seu ver, é a religião que fornece aos valores e normas éticas que são a base da educação moral dos homens uma justificação sagrada e transcendente de suas exigências, fomentando entre os cidadãos, por meio de genuínos comandos divinos, a adesão de todos ao comportamento justo e virtuoso. No que diz respeito a esse ponto, as seguintes palavras de Baycroft (2006, p. 62) apreendem muito bem o que está em jogo na reflexão proposta por Platão nas *Leis*: “a religião da cidade platônica tem por finalidade não a satisfação dos caprichos da divindade, mas o aperfeiçoamento ético da humanidade. É por isso que a religião das *Leis* pode ser considerada como uma pedagogia divina”. Movendo-se nessa direção, as *Leis* parecem, assim, interessadas em mostrar que a religião é uma instituição verdadeiramente indispensável para a fundamentação da *paideia* e da moralidade que se quer implantar na cidade, na medida em que

⁸ Strauss (1988, p. 40-49). Deve-se observar que o fato de Maquiavel se utilizar, de maneira massiva, do termo *virtù* na elaboração de sua reflexão sobre a ação do príncipe e dos demais atores políticos não constitui uma objeção contra essa afirmação. Com efeito, o uso maquiavélico do termo *virtù* pouco tem a ver com o uso clássico e tradicional, na medida em que Maquiavel politiza completamente a *virtù*, identificando-a com o patriotismo e tratando-a como a capacidade política de fazer aquilo que é preciso para realizar o bem do Estado e da sociedade, independentemente daquilo que a moralidade tradicional prescreve como bom. Strauss, no texto citado (p. 42), explica da seguinte forma a mudança operada por Maquiavel no significado do conceito de “virtude”: “[a] abordagem tradicional era baseada na pressuposição de que a moralidade é algo substancial [...] Contra essa pressuposição, Maquiavel argumenta da seguinte maneira: a virtude pode ser praticada somente no interior da sociedade; o homem deve ser habituado para a virtude por meio de leis, costumes e assim por diante [...] O homem não é, por natureza, direcionado para a virtude. Se ele fosse, aflições de consciência seriam para ele o maior mal; mas, na verdade, aflições por causa de decepções são pelo menos tão fortes quanto aflições por culpa. Em outras palavras, não se pode definir o bem da sociedade, o bem comum, em termos de virtude, mas é preciso definir a virtude em termos do bem comum. É esse entendimento da virtude que determina, de fato, a vida das sociedades. Devemos entender por bem comum os objetivos realmente perseguidos por todas as sociedades. Esses objetivos são: liberdade de dominação externa, prosperidade, glória ou império. Virtude, no sentido efetivo dessa palavra, é o somatório dos hábitos que são requeridos para se alcançar esse fim, ou que conduzem a ele. É esse fim, e apenas esse fim, que torna nossas ações virtuosas. Tudo que é feito efetivamente por causa desse fim é bom. Esse fim justifica quaisquer meios. Virtude não é senão virtude cívica, patriotismo ou devoção ao egoísmo coletivo”. Ver também, sobre a nova concepção de virtude em Maquiavel, as explanações de Skinner (1996, p. 154-155) e Mansfield (in Machiavelli, 1998, p. xvi-xix).

é a religião que alicerça, num plano teológico, as leis e os valores através dos quais a *paideia* e a moralidade se realizam (Stalley, 1983, p. 166-178; Morrow, 1993, p. 399-495; Brisson, 2003, p. 24-38).

Tal posição nos mostra um ponto filosoficamente decisivo da reflexão levada a cabo por Platão sobre o problema da cidade nas *Leis*, a saber, a concepção preconizada por esse filósofo de que a política não constitui um domínio autossuficiente ou que poderia se justificar na sua própria imanência, a partir de princípios internos que lhe seriam próprios, o que faz que, na perspectiva platônica, a questão de sua fundamentação não possa ser resolvida no registro da própria política, mas apenas numa esfera metapolítica⁹, em que a religião aparece como o mecanismo essencial ou indispensável de legitimação¹⁰. Esse tipo de concepção, que pensa o problema da ordem social e política a partir de uma perspectiva metapolítica, desvela a dimensão teológica da política e produz, como é fácil ver, no projeto legislativo desenvolvido nas *Leis*, uma radical unidade entre política e religião, conferindo conseqüentemente um caráter explicitamente teocrático ao modelo de *politeia* que ele procura descrever (Goldschmidt, 2000, p. 113-114; Oliveira, 2011, p. 289; Laks, 2022, p. 18). Há, assim, nas *Leis* a clara proposta de um sistema político teocrático, que une fortemente política e teologia, buscando alicerçar tudo aquilo que é prescrito pela lei (o que inclui, portanto, a virtude e a educação moral dos cidadãos) no solo da religião. Gastaldi (in Giorgini; Irrera, 2023, p. 169) chama a nossa atenção para esse aspecto essencial e nitidamente teocrático do regime político descrito nas *Leis* com as seguintes palavras:

Na cidade delineada por Platão nas *Leis*, a religião desempenha – como pode facilmente ser verificado – um papel absolutamente fundamental. De forma visível, ela permeia todas as esferas da vida comunitária, desempenhando uma função política crucial: a de garantir a coesão dos cidadãos por meio de práticas de culto coletivamente dedicadas às divindades¹¹.

⁹ O termo “metapolítica” designa, no vocabulário da teoria política, aquilo que nos remete aos fundamentos da política e, portanto, à dimensão metafísica do fenômeno político. Em tal acepção, o vocábulo começou a ser popularizado pelo pensador e escritor francês Joseph de Maistre, no século XIX, que, em sua obra *Essai sur le prince générateur des constitutions politiques*, de 1833, afirmava: “ouvi dizer que os filósofos alemães inventaram a palavra *metapolítica* para ser para a *política* aquilo que a *metafísica* é para a *física*. Parece que essa nova expressão foi muito bem inventada para exprimir a *metafísica da política*; pois há uma e essa ciência merece toda a atenção dos observadores”. Sobre esse assunto, ver Compagnon (2011, p. 120-121).

¹⁰ Essa concepção platônica apreende de maneira arguta uma verdade sociológica fundamental acerca do fenômeno religioso, verdade essa muito bem descrita e explicada, num contexto contemporâneo, pelo sociólogo austro-americano Peter Berger, a saber, o fato de que a religião foi, historicamente, o mais eficaz e poderoso instrumento de legitimação das diferentes organizações sociais, precisamente por conferir um *status* sagrado e ontologicamente superior às instituições socialmente estabelecidas. (Berger, 1985, p. 42-64). Como observa esse autor na p. 46 da obra citada, “a religião legitima as instituições infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, isto é, situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico. As construções históricas da atividade humana são olhadas de um ponto de vista privilegiado, que, na sua própria autodefinição, transcende a história e o homem”.

¹¹ Ver também, sobre o caráter teocrático da *politeia* das *Leis*, o que diz Bury (1937, p. 315-316): “[é], de fato, uma característica marcante das *Leis* o fato de estarem tão saturadas com a atmosfera religiosa. O Estado é descrito

A solução platônica proposta nas *Leis*, que faz desse diálogo, segundo Laks (2022, p. 17-19), o “primeiro tratado teológico-político” da história do pensamento ocidental, pode ser concebida como uma complexa transposição filosófica daquela que era uma característica fundamental do modo de organização das cidades gregas na Antiguidade: a profunda simbiose entre o elemento político e o elemento religioso, o que fazia que a religião penetrasse em praticamente todos os âmbitos da vida comunitária e social¹². Na verdade, estamos aí, como explicou muito bem Fustel de Coulanges em sua obra magistral acerca da cidade antiga (2004), diante de um fenômeno que marcou decisivamente todas as sociedades antigas, nas quais a instituição religiosa funcionava como o principal elemento estruturador e organizador da ordem comunitária. Nas palavras desse autor (p. 140), “[a] ideia religiosa foi, entre os antigos, o sopro inspirador e organizador da sociedade”¹³.

Percebe-se facilmente que a concepção profundamente teológico-política preconizada por Platão nas *Leis*, concepção que recolhe e tematiza, num plano filosófico, como foi acima explicado, uma característica fundamental do modo de organização das sociedades antigas, situa-se no extremo oposto daquela que será a orientação do pensamento político moderno, que, adotando um racionalismo radical e prometeico, procurará legitimar as normas morais e sociais não mais a partir de ensinamentos teológicos e religiosos de caráter transcendente, mas, ao contrário, por meio de princípios internos à política que a razão humana descobre por si mesma ou de maneira independente. A posição moderna, dessa forma, proclamando a autonomia da razão humana e elevando essa à condição de única instância genuína de legitimação das normas, enveredará decididamente por uma via deicida e terminará por ver na religião institucionalizada um elemento obsoleto e descartável da vida social, uma nefasta ilusão que deve ser mesmo, no limite, suprimida (vide os casos extremos de Holbach, Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud), a fim de que a racionalidade e a liberdade humanas possam triunfar em todas as dimensões da vida social (Zilles, 2008, p. 37-54). Como é sabido, o resultado histórico desse movimento filosófico de revolta contra a religião foi o fenômeno da secularização que, apoderando-se

como uma Teocracia; suas leis são ordenanças divinas; o desempenho dos deveres sociais é prestar serviço a Deus, e a vida cívica é permeada em toda parte pela religião”.

¹² A respeito do caráter socialmente pervasivo da religião na cidade grega antiga, ver Bremmer, (1994, p. 2-3).

¹³ Na p. 179 do trabalho citado, Fustel de Coulanges avança ainda as seguintes e elucidativas considerações sobre esse assunto: “[a]ssim, tanto em paz como em tempos de guerra, a religião intervinha sempre em todos os atos da vida do homem. Estava em toda parte, e envolvia inteiramente o homem. A alma, o corpo, a vida privada, a vida pública, as refeições, as festas, as assembleias, os tribunais, os combates, tudo estava sob o jugo desta religião da cidade. A religião regulava as menores ações do homem, dispunha de todos os momentos de sua existência, determinava todos os seus hábitos. Governava o ser humano com autoridade tão absoluta que coisa alguma ficava fora de seu poder”.

paulatinamente do *ethos* da modernidade, subtraiu as diferentes instâncias culturais e da sociedade ao controle normativo da religião, colocando em crise o tradicional mecanismo da legitimação religiosa que vigorava nos ordenamentos sociais do passado¹⁴.

Do ponto de vista político-institucional, o produto histórico resultante desse processo de secularização (ou de “saída da religião”, como prefere Gauchet) levado a efeito na modernidade foi o Estado laico e liberal contemporâneo, que, desvinculando-se de qualquer confissão religiosa particular, assume a sua radical neutralidade em face das diferentes igrejas, tolerando a adesão às crenças religiosas como expressão da liberdade dos indivíduos no âmbito da vida privada. Ora, pode-se dizer que o Estado laico e liberal contemporâneo é a antítese completa da *politeia* religiosa elaborada nas *Leis*. De fato, na óptica do projeto teocrático de Platão, a religião não é um elemento a ser suprimido ou descartado da esfera pública da cidade, em prol da busca de uma fundamentação puramente racional das normas políticas e morais, mas, pelo contrário, uma instituição política e social importantíssima, principalmente no que se refere à tarefa de legitimar e conservar os princípios éticos que asseguram a *paideia* moral dos cidadãos e a boa ordem da *polis*.

Na visão platônica, tal procedimento de uso da religião para fins políticos e sociais seria justificado porque o filósofo, em última análise, não acreditaria na possibilidade de uma completa racionalização dos homens, da sociedade e da vida política. É o que nos mostra, de resto, a própria forma como a questão educacional é abordada no contexto das *Leis*. Com efeito, ao tratar do problema da *paideia* nessa obra, Platão indica que o processo educacional consiste, fundamentalmente, como foi acima explicado, em uma disciplina dos afetos que, na sua forma mais elevada, produz em nossa psique a harmonia interna dos sentimentos de prazer e dor com o princípio superior da racionalidade (*λόγος*), harmonia essa que representa a virtude em sua expressão mais completa (*σύμπασα ἀρετή*); contudo, o texto das *Leis* deixa claro ao mesmo tempo que temos aí, na proposição desse acordo interno dos afetos e da razão, um ideal, uma vez que apenas poucos homens são capazes de tal feito, apropriando-se interiormente ou em si mesmos da racionalidade ou do *logos* (*Leis* II, 652e-653c). Em sendo assim, no caso da maioria dos homens, o ordenamento de seus afetos visado pela educação tem de se fazer, segundo o

¹⁴ Berger (1985, p. 117-138). Sobre tal questão, vale a pena consultar também o trabalho clássico de M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (1985). Gauchet, buscando analisar as transformações por que passou a religião no desenvolvimento da história mundial e apreender o significado da moderna separação entre o político e o religioso, recusa, porém, as categorias de “secularização” e “laicização” e prefere falar em fenômeno da “saída da religião”, entendido esse como o processo por meio do qual se efetua a passagem de um modo de estruturação do espaço social “heterônomo”, isto é, baseado no poder de legitimação da religião, para um modo de estruturação do espaço social “autônomo”, isto é, em que a religião perde a sua função de princípio instituinte e legitimador da sociedade.

ensinamento desenvolvido pelo diálogo, a partir da subordinação a um outro princípio, diferente do *logos* e que dispõe de um caráter essencialmente exterior, a saber, o princípio da lei (*Leis* II, 659d), que, como expressão política da racionalidade no seio da *polis* (*Leis* I, 644c-645c), representa o mecanismo graças ao qual a multidão participa indiretamente do *logos* (Oliveira, 2011, p. 139-150; Mouze, 2011, p. 180-181).

Por meio dessas considerações, vemos, portanto, que, no âmbito do ensinamento político de Platão, falta a crença, que será característica do iluminismo moderno, de que a grande maioria dos seres humanos pode ser esclarecida e verdadeiramente convertida à racionalidade, o que conduz nosso filósofo à ideia, explorada no interior das *Leis*, de que é preciso fornecer, conseqüentemente, para esses seres humanos uma forma de virtude ou de moralidade alternativa e de caráter sub-racional, a qual se confunde com a obediência à lei da cidade e que encontra no discurso teológico e religioso a sua fundamentação principal.

Antes de avançarmos e a fim de sermos mais rigorosos em nossa abordagem das *Leis*, é preciso esclarecer aqui, porém, que esse tratamento político da religião não exaure tudo o que o diálogo tem a nos dizer sobre esse importante assunto, pois, como se sabe, as *Leis* pretendem elaborar, acima da teologia de caráter político ou civil, da qual falamos anteriormente, um outro tipo de teologia, de caráter mais racional ou filosófico, destinada a refutar os discursos ímpios daqueles que negam os dogmas da religião oficial da cidade por meio da propagação de doutrinas subversivas acerca da natureza (*φύσις*) e do estatuto das leis (*νόμοι*). Essa é, de fato, a intenção que comanda o desenvolvimento do livro X das *Leis*, cujo escopo teórico principal é fornecer uma demonstração (*ἀπόδειξις*, *ἐπίδειξις*) em regra da existência da divindade, a partir de uma análise do fenômeno do movimento, evidenciando com isso a falsidade do *logos* veiculado pelos ímpios ou ateus.¹⁵ Não temos, contudo, a pretensão de explorar, no presente texto, os conteúdos desse discurso teológico do livro X das *Leis*¹⁶; para os propósitos deste artigo, gostaríamos de fazer apenas duas observações em relação a ele: em primeiro lugar, deve-se notar que a divindade cuja existência é demonstrada pela argumentação construída no livro X das *Leis* nada tem a ver com os deuses gregos tradicionais, de caráter antropomórfico, constituindo, antes, uma razão cósmica que, atuando no mundo como uma alma ou princípio automotor, antecede tudo o que é corpóreo e é a causa dos movimentos regulares dos astros e do universo em seu todo¹⁷; em segundo lugar, é preciso

¹⁵ Brisson (2003, p. 30-38) e Laks (2022, p. 142-145). Essa demonstração é, na verdade, o longo preâmbulo filosófico à “lei acerca da impiedade” (*ἀσεβείας περί νόμος*) elaborada por Platão no interior das *Leis*.

¹⁶ Para uma análise mais aprofundada desse discurso teológico, consultar Oliveira; Simões (2018, p. 31-65).

¹⁷ Sobre isso, ver os esclarecimentos fornecidos por Morrow (1993, p. 480-487).

explicar que a teologia filosófica do livro X das *Leis*, precisamente por seu caráter filosófico, não se destina à totalidade dos cidadãos, mas apenas àqueles poucos indivíduos com dotes intelectualmente diferenciados: por essa razão, essa teologia constituirá um dos conteúdos da educação superior e de natureza científica a ser ministrada para a elite intelectual e governante da cidade, ao lado de disciplinas como aritmética, geometria, astronomia e dialética, o grosso dos demais cidadãos podendo se contentar com a adoração dos deuses antropomórficos da religião tradicional¹⁸.

2 A UTILIDADE POLÍTICA DA RELIGIÃO NO ENSINAMENTO DAS LEIS

Seja como for, deixando de lado agora a discussão acerca da distinção entre uma teologia popular e uma teologia filosófica nas *Leis*, o ponto que gostaríamos de frisar é que, nesse diálogo, a religião e a teologia são assumidas e valorizadas por Platão, inicialmente, não tanto pelo seu valor de verdade intrínseco quanto pelo fato de que elas podem ser eficazmente utilizadas pelo legislador como instrumentos para legitimar as leis da cidade. Isso equivale a dizer que Platão, nas *Leis*, parece a princípio mais interessado na inequívoca utilidade política da religião do que em seu provável valor epistêmico e cognitivo, considerando argutamente que é possível utilizar o discurso religioso como um instrumento que contribua para fomentar a virtude dos cidadãos e conservar o *ethos* da cidade. A religião, nesse caso, aparece como uma forma de “nobre mentira”, para usarmos a expressão da *República* (III, 414b-c), ou seja, como uma retórica que, apelando para os mitos e as crenças nos deuses, busca persuadir os cidadãos do caráter sagrado das leis estabelecidas. A intenção básica de Platão através do uso político da religião parece ser precisamente esta: conferir às leis da cidade o peso de uma autoridade divina e uma aura de sacralidade, de forma a fazer com que os cidadãos as respeitem e as venerem de maneira incondicional¹⁹.

¹⁸ A respeito da diferença entre os dois tipos de ensinamento teológico formulados no interior das *Leis* (um, de caráter popular e baseado no culto dos deuses olímpicos tradicionais, e outro, de caráter filosófico e baseado na elaboração de uma cosmologia), ver Gastaldi (in Giorgini; Irrera, 2023, p. 169-184). Gastaldi observa no começo de seu trabalho (p. 169) que “[n]o que diz respeito a esse aspecto religioso, vale a pena observar que as *Leis* apresentam uma peculiaridade. No diálogo, dois diferentes padrões se destacam: por um lado, a religião tradicional grega, que está relacionado ao culto dos deuses do Olimpo; por outro, uma espécie de religião que poderíamos chamar de “filosófica”. Os principais depositários dessa segunda forma de religião – que se refere à teologia astral elaborada por Platão em seus últimos diálogos, principalmente no *Timeu* e, precisamente, nas *Leis* – são o legislador, os guardiões das leis e os membros do Conselho Noturno”.

¹⁹ Klosko (2006, p. 248) apreendeu muito bem esse ponto fundamental do ensinamento teológico proposto pelas *Leis*. Em suas palavras: “[e]mbora Platão acredite nos deuses e acredite que eles fazem cumprir as leis da justiça, os seus argumentos [no campo da religião] podem ser atribuídos, até certo ponto, à boa política. Platão acredita que as pessoas agem por motivos de interesse próprio. Por isso, elas só se comportarão virtuosamente se

Essa preocupação em determinar a religião como instituição política essencial para manter a ordem civil já aparece, de certa forma, no começo mesmo do diálogo, deixando claro o referencial teológico a partir do qual as personagens da obra (o Estrangeiro de Atenas e seus dois companheiros, o cretense Clínias e o espartano Megilo) investigarão o problema das leis e do regime. De fato, a primeira pergunta que o Estrangeiro dirige a Clínias e Megilo é uma pergunta de natureza teológica, relacionada à origem divina das leis de Creta e Esparta:

O Ateniense — Um deus, estrangeiros, ou algum homem é que assume a responsabilidade pela organização de vossas leis? (Θεὸς ἢ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὃ ξένοι, εἴληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθήσεως;)
 Clínias — Um deus, estrangeiro, um deus, para dizer o que é mais justo (Θεός, ὃ ξένε, θεός, ὡς γε τὸ δικαιοτάτον εἰπεῖν). Entre nós foi Zeus; entre os lacedemônios, de onde provém este homem, creio que eles dizem que foi Apolo. Não é assim?
 Megilo — Sim. (*Leis* I, 624a).

Como nos mostra muito bem o trecho citado, cuja primeira palavra, no texto original grego é, não por acaso, deus (θεός), as *Leis* partem da concepção de que a organização das leis (ἡ τῶν νόμων διάθεσις) destinadas a reger o funcionamento da cidade não é responsabilidade (αἰτία) de algum homem (τις ἀνθρώπων), mas, pelo contrário, da divindade, o que equivale a dizer que o legislador humano, nessa perspectiva, não é senão um intermediário entre o plano divino e a vida dos mortais. Em outras palavras, o legislador humano é um arauto do deus, um *medium* da vontade divina e de suas decisões, e é como tal que ele deve se apresentar à cidade. Abrindo suas discussões com essa formulação, as *Leis* evidenciam, assim, de forma inquestionável, desde o primeiro momento, o espírito radicalmente teológico que as anima, deixando claro que, na obra, o problema do estabelecimento das leis será pensado decididamente a partir de um referencial religioso. É o que observa Gastaldi (*in* Giorgini; Irrera, 2023, p. 170):

A marca religiosa das *Leis* fica delineada desde a primeira linha do diálogo. Na verdade, a palavra inicial do diálogo é *theos*. A questão colocada pelo ateniense aos seus interlocutores – o cretense Clínias e o espartano Megilo – sobre a origem das leis de suas cidades, ou seja, se elas foram estabelecidas por um deus ou por um ser humano, recebe de ambos os personagens a mesma resposta: trata-se de um deus, respectivamente Zeus, em Creta, e Apolo, em Esparta. A origem divina das leis, que

acreditarem que vale a pena fazê-lo. Como seu primo Crítias antes dele, Platão considera útil inventar deuses para assustar os homens e torná-los virtuosos. Se as pessoas acreditassem que não há deuses, elas seriam incontrolláveis (907c). Assim, a crença de que os deuses impõem regras de justiça é uma ‘ficção útil’, que o legislador sábio deve fazer tudo ao seu alcance para promover (663b-d). Assim, mesmo que os argumentos do livro X não se sustentem, Platão acredita que é necessário que as pessoas acreditem que sim”.

são consideradas o trabalho de dois dos deuses do Olimpo de maior autoridade, é o tema a ser abordado para o qual Platão pretende chamar a atenção desde o início do diálogo²⁰.

Pensada a partir de um referencial teológico, a legislação se justifica, pois, nas *Leis*, por sua referência aos deuses, o que confere às normas que dela resultam um caráter sagrado. Levando essa concepção às últimas consequências, o Estrangeiro afirmará, pois, com toda força, em um certo momento de seu discurso, a necessidade de colocar a virtude e a ordem da cidade sob a tutela da divindade, considerando que é preciso proclamar para os colonos que habitarão a nova cidade que está prestes a ser fundada que “deus detém o princípio, o fim e o meio de todos os seres” (ὁ μὲν δὲ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιός λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων), sendo acompanhado, em seu séquito, pela “justiça vingadora dos que se afastam da lei divina” (δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός). Leiamos a passagem fundamental para a compreensão da orientação teológica seguida pelas *Leis* na elaboração de seu sistema político:

O Ateniense — E depois disso? Não admitiremos que os colonos vieram e estão presentes, e que seria necessário expor para eles a continuação do discurso?

Clínias — Como não?

O Ateniense — Senhores, diremos para eles, o deus, segundo o antigo enunciado, que detém o princípio, o fim e o meio de todos os seres (ὁ μὲν δὲ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιός λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων), consuma seus ciclos de acordo com a natureza, sem se desviar (εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος). Segue-o sempre a justiça vingadora dos que se afastam da lei divina (τῷ δ' αἰεὶ ξυνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός). E aquele que está a ponto de ser feliz, segue a justiça, sendo humilde e moderado; porém, o que, tendo sido dominado pelo orgulho ou que se deixa excitar pelas riquezas, pelas honrarias ou pela formosura do corpo, acompanhada de juventude e tolice, a alma inflamada pela soberba, como se não precisasse de um governante ou de um chefe e fosse capaz de comandar os outros, ficará para trás abandonado pelo deus (καταλείπεται ἔρημος θεοῦ). E tendo ficado para trás e congradando-se com outros que lhe são semelhantes, salta, tumultuando todas as coisas. E para muitos, ele parecerá ser alguém; depois de pouco tempo, porém, recebendo uma punição irrepreensível da justiça, arruína completamente a si mesmo, sua casa e a cidade. Em face das coisas assim dispostas, o que deve ou não fazer e pensar o homem sensato? (πρὸς ταῦτ' οὖν οὕτω διατεταγμένα τί χρὴ δρᾶν ἢ διανοεῖσθαι, καὶ τί μὴ, τὸν ἔμφονα;).

Clínias — Isto, pelo menos, é claro (Δῆλον δὲ τοῦτό γε): que todo homem deve pensar em estar entre aqueles que seguem o deus (ὡς τῶν ξυνακολουθησόντων ἐσόμενον τῷ θεῷ δεῖ διανοηθῆναι πάντα ἄνδρα) (*Leis* IV, 715e-716b).

²⁰ A respeito desse tópico, ver também as observações de Stalley (1983, p. 166), que ressaltam o fato de que a tarefa legislativa é determinada nas *Leis*, já desde as primeiras linhas do texto, como uma tarefa eminentemente religiosa: “não é por acaso que a palavra *theos*, ‘deus’, é colocada enfaticamente no início da primeira frase das *Leis*. O Ateniense e seus companheiros estão em peregrinação à caverna onde Minos supostamente recebeu as leis de Creta de ninguém menos que o próprio Zeus. A mensagem é bastante óbvia: legislar é uma tarefa religiosa e deve basear-se numa teologia adequada”.

A retórica religiosa elaborada pelo Estrangeiro e destinada à persuasão dos futuros habitantes da cidade a ser fundada defende explicitamente, como se vê, uma formulação rigorosamente teocêntrica das coisas, preconizando a visão de que deus é o princípio supremo que fundamenta a justiça e a virtude humana e, portanto, toda a moralidade. É levando em conta isso que Reverdin (1945, p. 50) nos fornece as seguintes explicações: “é inegável que a ideia de Deus ilumina todo o diálogo; de um deus que não somente preside os movimentos dos céus e dos astros, mas que governa o mundo moral e se esforça para fazer triunfar em toda parte o Belo, o Bem, o Justo, a ordem e a razão”. Ora, é a partir dessa orientação decididamente teocêntrica que, na sequência da discussão, o Estrangeiro proclamará sem hesitações que “deus seria, para nós, absolutamente, a medida de todas as coisas (ὁ δὴ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα), muito mais, talvez, do que, como dizem, algum homem (καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος)” (*Leis* IV, 716c). Essa proposição é interessante e dotada de grande valor para o leitor das *Leis*, porque nos mostra qual é a intenção fundamental presente nas formulações teológicas elaboradas por Platão nas passagens citadas: trata-se de questionar e recusar o relativismo sofístico, que havia desenvolvido toda uma concepção política baseada justamente na contestação do valor sagrado e divino da lei. De fato, o objetivo dos sofistas com a sua célebre oposição entre lei (νόμος) e natureza (φύσις) era justamente problematizar a visão religiosa tradicional da legalidade, na tentativa de mostrar o caráter convencional e puramente humano das normas sociais (Guthrie, 1995, p. 57-126).

O ponto de partida dessa concepção sofística parece ter sido a constatação da relatividade sociológica a que estão sujeitas as regras políticas, morais e jurídicas: cada sociedade, realmente, possui suas opiniões particulares acerca do que é bom, belo, justo, sagrado e, em conformidade com essas opiniões, estabelece suas leis e normas, por meio de convenções. A conclusão sofística é que, na medida em que o bom, o belo, o justo e o sagrado dependem das convenções estabelecidas por cada sociedade, todos os princípios morais, políticos e mesmo religiosos estão sujeitos, pois, à relatividade, não encontrando nenhum suporte na ordem objetiva da natureza (φύσις), que é a mesma em toda parte. Tal doutrina filosófica, como se vê, retira dos *nomoi* qualquer esteio cósmico ou divino e mina o prestígio da autoridade religiosa, pondo a nu o caráter meramente humano das crenças morais e concernentes aos deuses. É o que Protágoras, por exemplo, afirmou explicitamente, levando a visão sofística às suas últimas consequências, num conhecido fragmento (DK 80 B1), ao defender que o “homem é a medida de todas as coisas” (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος).

Platão via certamente nesse relativismo sofisticado uma postura filosófica perigosa, do ponto de vista político, justamente porque tal postura, afirmando de maneira explícita o caráter humano das leis e das coisas sagradas, retirava das normas sociais todos aqueles elementos que, tradicionalmente, faziam com que elas obtivessem o respeito e a reverência dos homens. O relativismo sofisticado, ao fomentar o ceticismo e a impiedade, representava, pois, para Platão uma ameaça para a ordem política e um risco para a virtude e a educação cívicas. Reagindo contra essa postura, o filósofo, nas *Leis*, envidará conseqüentemente todos os esforços para restaurar a concepção tradicional do *nomos* como um princípio divino ou de natureza teológica, chegando mesmo a propugnar, num certo momento da discussão, como vimos acima, em deliberada polêmica contra Protágoras, que a divindade, e não o homem, é a verdadeira medida de tudo. Laks (2022, p. 18) evidencia muito bem esse elemento teórico fundamental das *Leis*, por meio das seguintes formulações:

[...] a ideia de que a verdadeira lei tem um fundamento teológico reaparece como *leitmotiv* em toda a obra. Na verdade, as *Leis* constituem uma reversão em grande escala, no que diz respeito à política, da declaração de Protágoras sobre o ‘ser humano/*anthrōpos*’ ser ‘a medida de todas as coisas’, uma afirmação a que Platão se contrapõe diretamente em 4.716c-6 [...].

Desenvolvendo essa posição, Platão, pela boca do Ateniense, na continuação do trecho mencionado, afirmará assim que a virtude almejada pela cidade como sua mais elevada meta moral consiste, em última análise, no ato de se assemelhar, na medida do possível, ao deus supremo, e o ato de se assemelhar ao deus supremo²¹ se confunde, segundo ele, com a realização de uma vida de temperança, justiça e piedade, a qual requer necessariamente o exercício de todos aqueles atos religiosos previstos no culto divino (θεραπεία θεῶν). Leiamos agora, na íntegra, esse passo decisivo das *Leis*:

Qual é, pois, a ação cara ao deus e que o acompanha? (Τίς οὖν δὴ πράξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῶ;) Trata-se de uma única, expressa num antigo ditado (μία, καὶ ἓνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον), que diz que o semelhante é caro ao semelhante comportando-se com medida, enquanto as coisas desmesuradas não são caras nem umas às outras nem às que são medidas (ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη) Para nós, deus seria, porém, no mais alto grau, a medida de todas as coisas (ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα), muito mais, talvez, do que, como dizem, algum homem (καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος). Assim, para se

²¹ Utilizamos aqui a expressão “deus supremo” porque as concepções teológicas de Platão, apesar de fazerem referência a um princípio divino máximo, não excluem o politeísmo. Isso significa que a teologia proposta por Platão, a rigor, não era monoteísta, no sentido mais ortodoxo dessa palavra, admitindo uma pluralidade de deuses. Como esclarece Stalley (1983, p. 166), comentando esse aspecto da teologia platônica, “Platão nunca parece se preocupar com a questão de saber se existe um deus ou muitos”.

tornar amado de um tal ser, é necessário tornar-se, quanto possível, maximamente semelhante a ele (τὸν οὖν τῷ τοιούτῳ προσφιλεῖ γενησόμενον εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιούτον ἀναγκαῖον γίνεσθαι). E, segundo esse raciocínio, aquele dentre nós que é temperante, é amigo do deus, pois lhe é semelhante, enquanto o intemperante, que não se lhe assemelha, é injusto e diferente dele, e assim com tudo o mais, segundo o mesmo raciocínio (καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὁμοίος γάρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνομοίος τε καὶ διάφορος καὶ <ὁ>ἀδίκος· καὶ τᾶλλα οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἔχει). Consideremos que a consequência disso é o seguinte princípio, o mais belo, creio, e o mais verdadeiro de todos: para um homem de valor, fazer sacrifícios aos deuses e ter sempre relações com eles, com preces, oferendas e com tudo o que pertence ao culto das divindades, é o mais belo, o melhor e o mais eficaz meio para uma vida feliz e, além do mais, especialmente apropriada (τῷ μὲν ἀγαθῷ θύειν καὶ προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασι καὶ ξυμπάσῃ θεραπείᾳ θεῶν κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ ἀνυσιμώτατον πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ δὴ καὶ διαφερόντως πρέπον); para o mau, porém, será naturalmente o contrário dessas coisas (τῷ δὲ κακῷ τούτων τάναντία πέφυκεν) (*Leis* IV, 716c-e).

Como podemos constatar a partir da análise até aqui efetuada, na perspectiva inerente ao projeto de *politeia* desenvolvido pelas *Leis*, a ordem moral da *polis* e a virtude dos cidadãos aparecem como elementos que não são autossuficientes ou capazes de serem justificados em si mesmos, o que torna necessário o recurso a uma instância metapolítica para fundamentar suas exigências, instância essa que se confunde inteiramente, segundo o ensinamento avançado pelo diálogo, com a religião e a teologia. Isso significa que, nas *Leis*, a religião é, antes de mais nada, pensada como um elemento necessário da vida humana na cidade e, portanto, como uma instituição eminentemente política, ou seja, como um sistema público de crenças relacionadas aos deuses e ao comportamento dos homens que envolve a existência de um culto oficial ou gerido pela *polis*, do qual os cidadãos devem participar como uma espécie de dever cívico. É precisamente por causa disso que a impiedade (ἀσέβεια), entendida como tudo aquilo que envolve desrespeito aos deuses cívicos e ao sagrado (ιερός), será determinada, no sistema legislativo que rege a cidade das *Leis*, como um crime gravíssimo, demandando como tal a aplicação das punições mais severas²².

Pensando a vida humana na cidade a partir desse ponto de vista metapolítico e de acordo com um referencial teológico, o projeto legislativo das *Leis* colocará assim quase tudo que diz

²² Todo o livro X das *Leis* é dedicado a esse assunto e envolve, assim, a elaboração da lei platônica acerca da impiedade (ἀσεβείας περὶ νόμος). Especificamente a respeito das penas a serem aplicadas àqueles que incorrem no crime de impiedade, ver o que é dito em *Leis* X, 907d-909e. O termo *asebeia*, fundamental nesse contexto e traduzido comumente por “impiedade”, constitui a negação de *eusebeia*, palavra que se traduz via de regra por “piedade”, entendida essa como a atitude de respeito e reverência a ser adotada diante dos deuses e daquilo que é tido, na cidade, como “sagrado” (cf. a significação do vocábulo latino *pietas*). Vale a pena observar aqui que *eusebeia* deriva da raiz indo-europeia *seb-*, cujo significado primário remete à ideia de “recuar com temor”; por uma evolução semântica, *seb-* veio a significar, porém, o ato de se sentir impressionado por algo de grande ou de sublime, donde se originou o sentido de “reverenciar”, “venerar”. Sobre isso, ver Bremmer (1994, p. 4-5) e Terra (2001, p. 574-585).

respeito ao funcionamento da *polis* sob a tutela da religião – desde o estabelecimento do território e a organização urbanística e demográfica, passando pela regulamentação da vida familiar, dos ritos funerários, da educação das crianças e das festas cívicas, até a instituição dos órgãos públicos e a determinação dos magistrados que vão ocupá-los (Reverdin, 1945, p. 57-60; 69-106; 107-168; 177-207). Em outras palavras, na cidade delineada por Platão nas *Leis* a religião realmente efetiva-se como um fenômeno socialmente ubíquo, introduzindo-se nos mais variados recessos e estruturas da comunidade política (Morrow, 1993, p. 468).

Um ponto importante que deve ser, porém, notado em relação a essa questão fundamental para a compreensão do projeto político das *Leis* é que Platão, ao propor de forma clara a necessidade de uma religião civil como elemento indispensável para garantir e fundamentar a ordem da cidade, não pretende se apresentar como o profeta de uma nova religião. Nesse sentido, Reverdin (1945, p. 4) nota oportunamente que “a religião da cidade platônica [das *Leis*] é calcada naquela das cidades gregas”. Isso significa, como viram os comentadores, que Platão, na elaboração da religião cívica que sustentará a *politeia* das *Leis*, nada mais faz do que se apropriar de uma boa parte daqueles elementos já existentes na religião grega tradicional, submetendo-os, no entanto, a uma depuração moral que os tornará adequados ao ideal ético que constituirá a substância do *ethos* da cidade projetada por esse diálogo (Stalley, 1983, p. 167; Morrow, 1993, p. 401). Ou seja, os deuses e as práticas religiosas da cidade das *Leis* são os deuses e as práticas religiosas existentes no mundo grego da época, principalmente aqueles vinculados à tradição apolínea: a única diferença introduzida, a princípio, pelo diálogo nesse terreno consistirá no espírito moral diferenciado que atuará por trás de tais deuses e práticas religiosas. Platão, assumindo a religião como uma instituição indispensável para conferir à vida na cidade uma base teológica transcendente às convenções meramente humanas, pretende atuar, assim, no contexto das *Leis*, como um verdadeiro reformador religioso, insuflando nos materiais religiosos que lhe eram oferecidos pela sociedade grega de seu tempo um novo tipo de *ethos* ou de moralidade, o qual tem como fonte de inspiração os ideais éticos divisados pela sua própria filosofia. Mais uma vez, remetemos aqui nosso leitor às considerações de Reverdin (1945, p. 23), que chama a nossa atenção para esse ponto decisivo da reflexão platônica, ao explicar que, no que diz respeito ao problema da religião, “a originalidade de Platão reside precisamente em sua tentativa de fundir em um todo harmonioso os cultos e os ritos consagrados pela tradição com o ideal moral ao qual a filosofia havia se elevado pouco a pouco”. E mais adiante, nessa mesma obra (p. 55), Reverdin complementa: “a religião da cidade platônica ultrapassa consideravelmente, por seu alcance moral e sua

espiritualidade, a religião das cidades reais”. Ver também as explicações de Oliveira (2011, p. 294).

CONCLUSÃO

Como se pode observar a partir dos elementos explicitados, a religião dispõe, inequivocamente, de uma importância extraordinária no ensinamento político e no projeto de *politeia* elaborados por Platão no interior das *Leis*, constituindo-se como a instituição fundamental a partir da qual, nesse diálogo, são asseguradas a legitimação e a conservação da ordem moral e legislativa da cidade. De um ponto de vista moderno, a posição platônica, com sua afirmação da unidade entre política e religião, pode parecer obsoleta ou ultrapassada, nada mais tendo a nos dizer, portanto, a não ser como item de curiosidade histórica. Contudo, considerando a questão com um pouco mais de atenção filosófica, percebemos que tal não é inteiramente assim. De fato, se observamos o problema da moralidade e das leis da cidade a partir de uma perspectiva metapolítica, ou seja, a partir da questão metafísica referente à sua legitimação e, portanto, à fundamentação de sua normatividade, podemos dizer que o ensinamento platônico é capaz de despertar ainda nosso interesse filosófico, sobretudo se verificamos que a modernidade fracassou, de certa forma, em sua pretensão prometeica de produzir uma ética verdadeiramente laica e universal, que garantiria para os princípios da moralidade, do direito e da política uma justificação puramente racional e imanente de seus preceitos. É o que nos mostra, realmente, o desenvolvimento histórico do pensamento moderno que, ao longo do tempo, elaborou diferentes estratégias de constituição de uma ética laica (jusnaturalismo, kantismo, utilitarismo etc.), nenhuma delas conseguindo, porém, se impor de forma inconcussa no campo do debate filosófico, o que produziu hodiernamente uma crise sem precedentes da racionalidade e a desconfiança em relação à ideia de que a razão humana pode, por si só, produzir e justificar uma moralidade universal. Como explica Bobbio (2011, p. 171-172),

[...] nenhuma das teorias mais comuns da moral laica está isenta de críticas. Parece, assim, que toda tentativa de dar um fundamento racional aos princípios morais está destinada ao fracasso. Hoje, o debate entre os filósofos morais tornou-se sempre mais sutil, mas o resultado não muda. Empregam-se as técnicas mais refinadas do raciocínio lógico, mas as escolas que saem a campo para tentar fazer que prevaleça uma solução sobre a outra conduzem um jogo complicado de prós e contras que se perde num emaranhado sem fim.

Julgamos que, em face desse fracasso do projeto moderno de estabelecimento de uma ética puramente laica ou racional, que nos abandona impotentes e de mãos vazias diante do insolúvel problema do “politeísmo dos valores”, como dizia Weber (2011, p. 41-43),²³ a concepção proposta por Platão nas *Leis* deixa de parecer como um elemento filosófico obsoleto ou desusado, justamente porque reconhece que, em não sendo possível uma completa racionalização da política e da vida humana, a moralidade sem a qual a sociedade humana não pode subsistir sempre dependerá, em alguma medida, de crenças religiosas, as quais funcionam, assim, como o mais poderoso e persuasivo instrumento para a legitimação das suas exigências. Não se trata, evidentemente, de, com isso, preconizar a restauração de algum tipo de teocracia e promover um giro histórico de caráter reacionário em direção ao passado. Trata-se, antes, de reconhecer, assumindo “os limites do racionalismo ético”, segundo a formulação de Bobbio (2011, p. 177), e adotando um direcionamento reflexivo de caráter metapolítico, que a ordem das sociedades humanas, não podendo ser inteiramente fundamentada pelos procedimentos de racionalidade autônoma, requer inevitavelmente algum tipo estruturação metafísica, o que abre espaço para a consideração de um certo papel da religião na legitimação dos valores e princípios que sustentam o funcionamento da comunidade política. Temos aí a essência do ensinamento político mais amplo veiculado pelas *Leis*, o qual, nas condições do tempo histórico atual, continua a merecer certamente nossa atenção filosófica.

²³ Sobre a concepção weberiana do “politeísmo dos valores”, ver as explicações de Freund (1986, p. 51-61). Freund, no artigo citado, esclarece que, na obra de Weber, a referida concepção é um “conceito sociológico de caráter heurístico”, destinado a descrever a situação em que se encontra o espírito humano na modernidade em face dos diferentes sistemas de valores que disputam ferozmente e de forma perpétua o domínio sobre a nossa consciência. Nos termos de Freund (p. 55), para Weber, na modernidade, “[d]ivindades antigas são substituídas por pontos de vista ou valores que não são mais entidades personificadas, mas abstrações. O politeísmo filosófico ou ideológico não é mais tomado no seu sentido estritamente religioso, mas como um conceito heurístico da sociologia. A analogia metafórica é relevante por várias razões. O declínio do monoteísmo levou à dispersão da opinião em um pluralismo de valores, cada valor reivindicando para si uma legitimidade que compete com a dos outros, no contexto de um antagonismo generalizado que pode dar origem a rivalidades intelectuais ou combates belicosos. A comunidade de fé tendo se deteriorado, a pretensão de legitimidade de cada valor só pode ser baseada em uma convicção subjetiva. Ora, o antigo Panteão dos deuses não nos oferece uma imagem de paz, mas a de um conflito perpétuo entre divindades ciumentas e mulheres invejosas que usam estratégias para enfraquecer os outros e invadir suas prerrogativas. O mundo moderno nos transmite uma aparência semelhante, antes de mais nada por causa da predominância das especializações. O conflito entre valores é inexpiável. É fácil compreender, nessas condições, por que Weber foi tão crítico a respeito do pacifismo, pois esse não corresponde à mentalidade moderna em suas profundezas, a menos que o concebamos como uma divindade em estado de beligerância com as outras divindades”.

REFERÊNCIAS

- AUBONNET, J. Tome I: Introduction. *In*: ARISTOTE. **Politique**. Livres I et II. Paris: Les Belles Letres, 2002.
- BARKER, E. Introduction. *In*: ARISTOTLE. **The Politics**. Translated with an introduction, notes and appendixes. New York: Oxford University Press, 1958.
- BAYCROFT, C. **Les Lois, Platon**. Paris: Ellipses, 2006.
- BERGER, P. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- BOBBIO, N. Prós e contras de uma ética laica. *In*: BOBBIO, N. **Elogio da serenidade e outros escritos morais**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 159-177.
- BREMMER, J. N. **Greek Religion**. New Surveys in the Classics N. 24. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- BRISSON, L. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 44, n. 107, p. 24-38, 2003.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. Introduction. *In*: PLATON. **Les Lois**. 2 vols. Traduction. Paris: Flammarion, 2006 (Collection GF Philosophie).
- BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. **As Leis de Platão**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- BURY, R. G. **Plato with an English Translation**. Laws. 2 vols. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1961 [1926] (Loeb Classical Library).
- BURY, R. G. The Theory of Education in Plato's *Laws*. **Revue des Études Grecques**, Paris, v. 50, n. 236/237, p. 304-320, jul/set, 1937.
- COMPAGNON, A. **Os antimodernos**. De Joseph de Maistre a Roland Barthes. Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- DE MAISTRE, J. **Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines**. Lion: M. P. Rusand, 1833.
- FREUND, J. Le polytheisme chez Max Weber. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 61/1, p. 51-61, 1986.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. **A cidade antiga**. 5. ed. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1981] (Coleção Paideia).
- GASTALDI, S. Religion in Plato's *Laws*: Traditional Cults and Astral Theology. *In*: GIORGINI, G.; IRRERA, E. (eds.). **God, Religion and Society in Ancient Thought**. Baden-Baden: Academia Verlag, 2023, p. 169-184.

GAUCHET, M. **Le désenchantement du monde**. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

GOLDSCHMIDT, V. **Platonisme et pensée contemporaine**. Paris: Vrin, 2000 [1990].

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

JOYAL, M.; MCDUGALL, I.; YARDLEY, J.C. **Greek and Roman Education**. A source book. London and New York: Routledge, 2009.

KLOSKO, G. **The Development of Plato's Political Theory**. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2006.

LAKS, A. **Plato's Second Republic**. An essay on the *Laws*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2022.

MACHIAVELLI, N. **The Prince**. Translated with an introduction by Harvey C. Mansfield. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

MARROU, H-I. **História da educação na Antiguidade**. Tradução de Mário Leônidas Casanova. Campinas: Kíron, 2017.

MORROW, G. **Plato's Cretan City**. A Historical Interpretation of the *Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

MOUZE, L. Educar o humano no homem: a obra estética e política do filósofo. *In*: FRONTEROTTA, F.; BRISSON, L. (orgs.). **Platão: leituras**. Tradução de João Carlos Nogueira. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

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

OLIVEIRA, R. R.; SIMÕES, I. Ho theos pantôn khrêmatôn metron: a função do discurso religioso e da teologia como instrumentos de fundamentação da legislação e do êthos cívico na politeia das *Leis*. **Hypnos**, São Paulo, n. 40, p. 31-65, jan/jun, 2018.

PLATON. **Les Lois**. 2 vols. Traduction. Paris: Flammarion, 2006 (Collection GF Philosophie).

REVERDIN, O. **La religion de la cite platonicienne**. Paris: E. de Boccard, 1945.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

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

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

STRAUSS, L. **Direito natural e história**. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

TERRA, J. E. M. **O deus dos indo-europeus**. Zeus e a proto-religião dos indo-europeus. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001 [1999].

WEBER, M. **Ciência e política**. Duas vocações. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2011.

ZILLES, U. A crítica da religião na modernidade. **Interações - Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 3, n. 4, p. 37-54, 2008.