

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*

GOD THE MEASURE OF ALL THINGS. THE FUNCTION OF RELIGIOUS
DISCOURSE AND THEOLOGY AS INSTRUMENTS FOR ESTABLISHING
LEGISLATION AND CIVIC CHARACTER IN THE *POLITEIA* OF THE LAWS

RICHARD ROMEIRO OLIVEIRA*
IZABELLA SIMÕES**

Resumo: Nas *Leis*, Platão elabora um projeto de regime político (*politeia*) de caráter fortemente prescritivo que, apoiando-se no desenvolvimento de uma legislação dotada de vertiginosa complexidade, estabelece como seu principal escopo a promoção da excelência ou virtude (*aretê*) no comportamento humano. Em seu projeto político, o ensinamento religioso e o discurso teológico são assumidos como mecanismos indispensáveis para assegurar a autoridade e a eficácia das normas e dos valores morais responsáveis pela manutenção da ordem cívica, conferindo às *Leis* uma dimensão nitidamente teocrática. O presente artigo procura efetuar uma análise desses elementos, no intuito de evidenciar a conexão essencial entre política, moralidade e religião por eles estabelecida.

Palavras-chave: Leis; Regime; Teocracia; Impiedade.

Abstract: In the *Laws*, Plato elaborates a project of founding a political regime (*politeia*) of a normative character that, being supported by the development of a complex legislation, establishes as its main scope the promotion of excellence or virtue (*aretê*). One of the most striking features of this project is its religious teaching and theological discourse. These are assumed as mechanisms to ensure the authority and effectiveness of the norms and moral values responsible for maintaining civic order. They confer on the model *politeia* that we find in the *Laws* a theocratic dimension. The present article seeks to analyze these theoretical elements, in order to highlight the essential connection between politics, morality and religion established by them.

Keywords: Laws; Regime; Theocracy; Impiety.

* Professor na Universidade Federal de São João del-Rei. Email: richardromeiro@hotmail.com.

** Doutoranda em Filosofia na UFMG. Email: izabellasilmoes@hotmail.com.

MORALIDADE, EDUCAÇÃO E RELIGIÃO NO PROJETO POLÍTICO-LEGISLATIVO DAS *LEIS*

Como se sabe, as *Leis* foram, de acordo com uma tradição que remonta à Antiguidade, o último diálogo escrito por Platão, constituindo, assim, um trabalho pertencente à fase mais tardia da produção literária do filósofo e cuja elaboração provavelmente ocupou seus últimos anos de vida.¹ Trata-se também, como é igualmente sabido, do mais longo texto do *corpus* platônico, superando, em extensão, o volume da *República*, com suas “alentadas 327 páginas (na numeração Stephanus)”.² Ora, nesta que é a expressão derradeira do pensamento platônico, encontramos desenvolvido, com vertiginosa complexidade e a partir da mobilização de uma quantidade magnífica de materiais jurídicos, éticos e institucionais,³ todo um pormenorizado programa político-legislativo, que, delineando o modelo de um regime político excelente (*politeia*),⁴ o filósofo pretendia, ao que tudo indica, erigir como um referencial

¹ É o que afirma Bury (1961, p. vii). Posição semelhante em Brisson; Pradeau (2012, p. 21), que avançam as seguintes considerações sobre o assunto: “Existem numerosos testemunhos antigos que nos ensinam que Platão era idoso quando redigiu as *Leis* e que elas foram sua última obra. Isso é algo que não parece gerar dúvida alguma no conjunto dos leitores, desde a Antiguidade, e que com efeito encontra certa quantidade de confirmações indiretas e diretas”. Cf. também, em relação a essa questão, Barker (1960, p. 338), Saunders (1975, p. 37) e Guthrie (1978, p. 321-322).

² Oliveira (2011, p. 55).

³ Ver, acerca desse ponto, as observações de Brisson; Pradeau (2012, p. 22-23) e o trabalho fundamental de Morrow (1993). Ressaltando a amplitude dos materiais jurídicos e legislativos reunidos nas *Leis*, Morrow afirma, na p. 6 de sua obra já clássica: “*Rostovzeff has even declared, with some exaggeration but with essential insight, that Plato’s Laws is a collection and codification of the whole Greek law*”.

⁴ Via de regra, o termo *politeia* é normalmente traduzido como “constituição” nas línguas modernas. No entanto, essa tradução não será usada em nosso texto, uma vez que acreditamos que o termo “constituição” não reproduz integralmente a complexidade semântica inerente à palavra grega original. Com efeito, a ideia de constituição, no vocabulário político moderno e contemporâneo, se confunde substancialmente com a ideia de lei fundamental do Estado, i. e., com a concepção de um conjunto de dispositivos jurídicos básicos que regulamentam o funcionamento do aparelho estatal e que determinam os direitos elementares dos cidadãos. Trata-se, pois, de um fenômeno essencialmente legal. Tal não é o caso da concepção grega de *politeia*. Em grego, com efeito, *politeia* deriva diretamente de *polis*, a cidade, e de *polites*, o cidadão, e significa literalmente aquilo que produz uma certa ordem ou disposição dos cidadãos em uma *polis*, conferindo a uma *polis*, por meio da efetivação de tal ordenamento ou disposição, sua identidade política, moral e comunitária. Ora, na medida em que a *politeia* é o princípio que define a identidade política, moral e comunitária de uma *polis*, ela envolve não somente aquilo que diz respeito às suas leis escritas (*nomoi*), mas também tudo aquilo que se refere à esfera dos seus valores, de suas crenças e de suas práticas sociais, tudo aquilo,

destinado a orientar a atividade prática dos membros da Academia, os quais comumente eram solicitados para atuar como reformadores ou fundadores de *poleis*.⁵ Pois bem, deixando de lado a riqueza de pormenores da obra e procurando ressaltar aquilo que diz respeito, nela, à sua inspiração filosófica básica e ao seu propósito geral, podemos identificar duas características teóricas decisivas que definem, por assim dizer, o “espírito” do projeto político por ela avançado.⁶ Que características são estas? A primeira delas tem a ver

portanto, que tem a ver com o seu modo de vida e seus costumes (*êthê*) Cf. o que dizem Platão em *República*, VIII, 544d-e, e Aristóteles, em *Política* III, 1274b32-39, IV, 1295a40 e VIII, 1337a15-19. Em vista disso, verteremos esse vocábulo, ao longo de nosso texto, preferencialmente por “regime”, de vez que a palavra regime nos parece abarcar melhor o complexo conteúdo semântico associado às ideias de “costumes” e de “modo de vida” que estão presentes de modo essencial no significado originário do termo grego *politeia* (pense-se, por exemplo, na expressão “antigo regime”). Sobre esse assunto e acerca da melhor adequação do vocábulo “regime” ao significado originário de *politeia*, ver as valiosas observações de Strauss (1971, p. 136-137). Da mesma forma, não verteremos o vocábulo *polis* por “cidade-Estado” ou “Estado”, mas simplesmente por “cidade”, por entendermos que o conceito de Estado designa um fenômeno político tipicamente moderno. De fato, o advento do Estado, na modernidade, pressupõe o aparecimento de uma máquina burocrática e administrativa acima da sociedade e que controla o funcionamento da vida social e comunitária a partir de uma posição externa e superior. Essa separação entre governo e comunidade, essencial no funcionamento do Estado moderno, era desconhecida do mundo da *polis* grega, onde havia um sistema político em que a própria comunidade se autogovernava, sem a instauração de uma instância externa e superior de poder. Como explica muito bem Sartori (1994, p. 35): “a *polis* grega não tinha nada de cidade-Estado como estamos acostumados a chamá-la – pois não era, em nenhum sentido, um ‘Estado’. A *polis* era uma cidade-comunidade, uma *koinonia*. Tucídides definiu-a em três palavras: *andres gar polis* – os homens é que são a cidade. É muito revelador que *politeia* tenha significado, ao mesmo tempo, cidadania e estrutura (forma) da *polis*. Assim, quando falamos do sistema grego como um Estado democrático, estamos sendo grosseiramente imprecisos, tanto terminológica quanto conceitualmente. ‘Estado’ deriva do particípio passado latino *status*, que, como tal, indicava simplesmente uma condição, uma situação ou estado de ser (como na expressão atual de *status* social). Maquiavel, foi o primeiro autor a reificar ‘Estado’ como uma entidade impessoal e a empregar o termo com sua denotação política moderna – e de forma um pouco casual e parcimoniosa.”

⁵ Cf. Barker (1960, p. 342-343), Morrow (1993, p. 9-10) e Vegetti (2012, p. 265).

⁶ No que diz respeito a essa questão, discordamos inteiramente da posição de Castel-Bouchouci (1997, p. 20), para quem a orientação filosófica das *Leis* é menos clara que a de outros diálogos de Platão. Diz, de fato, esta comentadora: “*Les Lois occupent dans le corpus platonicien une place très particulière, exigeant un traitement lui aussi particulier – la place du ‘petit dernier’, né trop tôt d’un père trop vieux pour lui ‘poter secours’: il est inachevé, sa structure laisse à désirer, les parties qui le composent obéissent à un ordre fluctuant et parfois incertain. De plus, l’orientation philosophique est moins nette que dans les autres dialogues, quantité des pages sont consacrées au détail de telle ou telle disposition législative’*”. A nosso ver, tais considerações resvalam num certo equívoco, pois, embora a composição da obra apresente

com o tipo de orientação reflexiva que Platão assume nas *Leis* e, portanto, com o fato de que o filósofo pensa a política e o problema de sua organização neste diálogo a partir de um ponto de vista essencialmente axiológico e prescritivo, determinando o princípio da virtude ou da excelência humana (*aretê*) como um horizonte normativo imprescindível para se compreender como deve ser estruturada a vida na cidade. Trata-se, assim, na concepção platônica exposta exaustivamente nas *Leis*, de reivindicar para as leis (*nomoi*) e para os demais mecanismos políticos uma função moral fundamentalmente positiva, convertendo-os em poderosos instrumentos de promoção da *aretê* no comportamento dos homens.⁷ Ora, desse primeiro elemento filosófico decorre forçosamente a segunda característica teórica relevante do texto, a saber, a determinação da educação como instituição política mais importante da cidade e a consequente defesa da necessidade de um programa educacional de caráter radicalmente público e subordinado ao governo da *polis*. De fato, ao assumir o princípio da virtude como horizonte para se pensar a vida política e sua organização, concebendo a lei como instrumento de promoção da *aretê* humana, Platão é levado a atribuir à educação (*paideia*) um lugar de destaque em seu programa político, justamente porque a educação se 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 em nossa natureza. Nessa perspectiva, que as *Leis* pretendem explorar de forma sistemática e levar às últimas consequências, *aretê* e *paideia* encontram-se, portanto, intimamente interligadas, o que conduz o diálogo à necessidade de conceber a educação como uma instituição eminentemente pública ou cívica, cuja administração se encontra subordinada aos cuidados de uma espécie de um “comissário” ou “ministro” (*ho tês paideias epimelêtês pasês*)⁸ e cujo escopo deve abarcar, como tal, a totalidade dos cidadãos.⁹ Como

inequivocamente problemas, contendo inconsistências, digressões e mesmo algumas lacunas, o plano teórico e filosófico geral que lhe serve de base e preside à sua organização é bastante nítido, comandando os principais e mais decisivos desenvolvimentos presentes no diálogo. Ver, sobre isso, as considerações mais acertadas de Voegelin (1983, p. 215-216).

⁷ Cf., sobre a promoção da *aretê* como a finalidade suprema da legislação e da vida política, *Leis* I, 625c-632c; III, 688a-b; IV, 705d-706a; VI, 770b-771a; XII, 963a-965e. Stalley (1983, p. 40-42), observando esse componente teórico das *Leis*, fala, nesse sentido, do “legalismo moral” desenvolvido por Platão nesta obra.

⁸ *Leis*, VI, 765d.

⁹ Ver, sobre isso, as observações de Piérart (1974, p. 355-356) e Brisson; Pradeau (2012, p. 109). Reconhecendo a importância do elemento educacional no projeto político elaborado

se sabe, Platão, nas *Leis*, determinará essa educação cívica, responsável pela realização da virtude da totalidade dos cidadãos, antes de tudo como um processo de disciplina dos afetos, que visa conformar os sentimentos (*aisthêseis*) de prazer e dor dos cidadãos àquilo que prescreve a lei, encontrando na música, entendida na sua acepção genuinamente grega, vale dizer, como a combinação da poesia, do canto e da dança, seu instrumento primevo e principal de realização.¹⁰ Trata-se, portanto, de uma *paideia* que, em grande medida, tem um caráter essencialmente afetivo e infrafilosófico, atuando primordialmente sobre os *pathê* dos cidadãos, e que apenas num momento mais avançado, que concerne à formação daqueles homens que constituirão o supremo órgão intelectual da cidade (o conselho noturno – *nykterinos syllogos*), assumirá uma orientação mais filosófica e científica. Encontramo-nos aqui, como é fácil ver, numa situação diferente daquela com que nos deparamos na *República*, pois, embora este último diálogo conceda, tal como as *Leis*, uma importância crucial à *paideia* em seu projeto político, nele a preocupação principal se concentra na tentativa de delinear o modelo de uma educação voltada não para a totalidade dos cidadãos, mas para a elite governante da cidade, o que faz com que o programa educacional avançado em suas páginas tenha um caráter mais científico e filosófico, pouca importância concedendo à *paideia* elementar ou mais fundamental, justamente o oposto do que observamos nas *Leis*.¹¹

Seja como for, no contexto discursivo das *Leis*, verifica-se, dessa forma, a elaboração de um projeto de regime (*politeia*) radicalmente prescritivo ou axiológico, para o qual os mecanismos políticos, institucionais e legislativos da cidade devem ser concebidos como estruturas integralmente comprometidas com o trabalho de promoção da excelência humana e com a realização de uma determinada agenda pedagógica e educacional. Isso significa que,

nas *Leis*, Brisson; Pradeau chegam a afirmar, na p. 114 da obra citada, que “[n]o fim das contas, pode-se dizer que as *Leis* são um vasto empreendimento educativo”.

¹⁰ Cf. *Leis* I, 643a-645c; I, 652a-660d, e os comentários de Oliveira (2011, p. 139-186) e Brisson; Pradeau (2012, p. 33-41).

¹¹ Acerca da diferenciação entre a *República* e as *Leis* no que diz respeito à questão da *paideia*, ver as seguintes considerações de Bury (1937, p. 305): “*Virtue, then, being the aim, what should be the method of Education? Here we note a main difference between the treatment in the Laws and that in the Republic; for whereas the latter is mainly concerned with the training of the ruling Class (the “Guardians”), and views primary and secondary Education as leading up to advanced study of Mathematics and Philosophy, little is said of this advanced study in the Laws and attention is concentrated on a Scheme of training suitable for the mass of the citizens, i. e., on primary and secondary education.*”

nas *Leis*, assistimos à constituição de um modelo de reflexão sobre a *polis* que une fortemente ética, política e educação e que, por isso, se encontra no extremo oposto daquela que será a orientação teórica seguida em grande medida pela filosofia política moderna, a qual, a partir de Maquiavel e Hobbes, abandonará inteiramente o princípio da virtude – fundamental, como vimos, no âmbito do pensamento platônico e, graças à influência do pensamento platônico, no conjunto do pensamento clássico, de um modo geral –, em prol da tentativa de elaborar uma compreensão pretensamente mais realista da natureza humana e do funcionamento da política.¹²

Ora, o que é interessante observar é que Platão, ao elaborar, no contexto das *Leis*, um projeto de *politeia* com forte orientação moral e pedagógica e comprometido decisivamente com a promoção da excelência ou *aretê*, julgará que a religião é uma instituição crucial para a ordem da *polis* e para o bom funcionamento da vida cívica, visto que, a seu ver, é a religião que fornece aos valores que são a base da educação moral dos homens uma justificação sagrada e divina.¹³ A ideia platônica parece ser, assim, a de que a religião é um elemento essencial para a fundamentação da *paideia* e da moralidade que se quer implantar na cidade, na medida em que é a religião que alicerça, num plano teológico, as leis e os valores através dos quais a *paideia* e a moralidade se realizam.¹⁴ Tal posição faz com que exista, assim, no projeto legislativo desenvolvido nas *Leis*, uma profunda simbiose entre política e religião, o que confere um caráter explicitamente teocrático ao modelo de *politeia* ou de regime político que ele procura descrever. Como observa oportunamente Voegelin (1983, p. 216-217): “as *Leis* desenvolvem de forma completa a posição religiosa de Platão; a *polis* cuja fundação e organização são descritas pode ser caracterizada como um estado teocrático”.¹⁵

¹² Sobre isso, ver as valiosas observações de Strauss (1988, p. 27-55), que contrapõe a “solução clássica” à “solução moderna”, forjada originalmente por Maquiavel. 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 leitura. Com efeito, o uso maquiavélico do termo *virtù* pouco tem a ver com o uso clássico e tradicional. Cf. Skinner, 1996, p. 154-155.

¹³ Cf. Colli (2008, p. 166-167).

¹⁴ Referindo-se a esse aspecto do ensinamento das *Leis*, Saunders (1975, p. 30) afirma: “*Plato treats religion as a bulwark of morality*”. Sobre o assunto, ver também os comentários de Morrow (1993, p. 399-495), Stalley (1983, p. 166-178) e Brisson (2003, p. 24-38).

¹⁵ Cf. também Bury (1961, p. xiv), Burkert (2007, p. 438) e as seguintes observações de Oliveira (2011, p. 289): “dizer que o regime político proposto pelas *Leis* é um regime teocrático equivale a dizer que nele política e religião se entrelaçam de forma essencial em todos os âmbitos da

Há, assim, nas *Leis* a clara proposta de um sistema político teocrático,¹⁶ que une fortemente política e teologia, buscando alicerçar tudo aquilo que é prescrito pela lei (o que inclui, portanto, a virtude, as formas corretas de comportamento e a educação moral dos cidadãos) no solo da religião.¹⁷ Como é fácil ver, a solução platônica, mais uma vez, encontra-se no extremo oposto daquela que será a orientação precípua da teoria política moderna, que, levando a efeito uma reviravolta antropocêntrica radical e resoluta, procurará legitimar as normas morais e sociais não mais a partir de ensinamentos teológicos e religiosos (que remetem sempre, de uma forma ou de outra, à existência de alguma ordem superior ao homem), mas, ao contrário, por meio de princípios mundanos que o pensamento humano descobre em si e por si mesmo. Isso significa que a posição moderna, elevando o homem à condição de verdadeiro legislador, pressupõe, como viu A. Renaut, a afirmação da humanidade como “capacidade de autonomia”, o que envolve necessariamente a assunção do pensamento humano como a única instância genuína de instituição e legitimação das normas.¹⁸ Ora, assumindo semelhante

vida civil. E, de fato, uma leitura atenta do diálogo nos mostra que a religião permeia toda a estrutura social da *politeia* por ele proposta, determinando-se como a instância legitimadora última de suas práticas, suas normas e seus valores. Ou seja, a religião possui nas *Leis* uma onipresença inequívoca, revelando-se como a principal instituição da cidade, como o fundamento precípua do *ethos* comunitário e da moralidade cívica”.

¹⁶ No sentido etimológico do termo “teocracia”, bem entendido, e não no sentido de “governo de uma casta sacerdotal”, o que era rechaçado por Platão. Como esclarece Goldschmidt (2000, p. 113-114) em relação a esse ponto: “*La Cité antique vivait et mourut avec son culte officiel. Elle se mourait déjà, à l’époque de Platon, et si les Lois rétablissent les traditions religieuses et les veulent raviver par des sentiments de piété, c’est parce que c’était le seul moyen de maintenir vivante, avec la religion, la Cité même, au mépris peut-être de l’évolution historique, mais en pleine fidélité à l’égard de la tradition. La Cité des Lois n’est cependant pas une ‘théocratie’, si ce n’est au sens étymologique du terme. Platon rejette formellement le gouvernement des prêtres. Si, dans les Lois, certains hauts magistrats sont només prêtres d’Apollon et du Soleil, ce n’est pas que les prêtres soient autorisés à concourir avec le politique; le pouvoir s’enveloppe de la prêtrisse, il n’en procède pas. En revanche, dans la mesure où, dans les Lois, le Bien prend les traits de Dieu, on peut en effet parler d’une ‘théocratie’ (...)*”.

¹⁷ Bury, 1937, p. 315-316, também chama a atenção para esse caráter teocrático do regime político das *Leis*, com as seguintes palavras: “*It is, indeed, one striking feature of the Laws that it is so saturated with the religious atmosphere. The State is depicted as a Theocracy; its laws are divine ordinances; the performance of social duties is doing God service, and civic life is everywhere permeated by religion.*”

¹⁸ Renaut (2004, p. 9-10) assim se expressa acerca dessa questão: “O que supõem, efetivamente, essa concepção e essa valorização da humanidade enquanto capacidade de autonomia, ambas constitutivas do humanismo moderno e condutoras, ao longo de complexo percurso, à afirmação do indivíduo como princípio? O que define intrinsecamente a modernidade é, sem dúvida, a

humanismo político e jurídico, a filosofia moderna será levada a desenvolver um ataque sistemático contra a influência social da religião institucionalizada, desembocando, no limite, em sua expressão extrema, à concepção de que a fé religiosa nada mais é do que um consolo enganador, uma ilusão que, como tal, deve ser condenada e finalmente suprimida (vide os casos do barão d'Holbach, de Feuerbach, de Marx, de Nietzsche e de Freud), a fim de que a racionalidade e a autonomia humanas possam realmente triunfar em todas as dimensões da vida social.¹⁹ Tal é o significado filosófico do secularismo que, pouco a pouco, veio a dominar a mentalidade filosófica moderna, produzindo como seu resultado histórico mais evidente o Estado laico e liberal contemporâneo.

Pode-se dizer que tal Estado laico e liberal contemporâneo, produto direto do humanismo moderno e de sua concepção do homem como “capacidade de autonomia”, é a antítese completa da *politeia* religiosa elaborada nas *Leis*. De fato, do ponto de vista do projeto teocrático de Platão, a religião não é, como acima se viu, um elemento a ser suprimido ou descartado da esfera pública da cidade, em prol da busca de uma fundamentação puramente humana das normas políticas e morais, mas, pelo contrário, uma instituição social importantíssima, principalmente no que diz respeito à tarefa de justificar e tornar mais eficazes (vale dizer, mais capazes de serem respeitados e obedecidos pelos cidadãos) os princípios ético-jurídicos que asseguram a *paideia* moral dos cidadãos e a boa ordem da *polis*. Acreditamos que, na

maneira como o ser humano nela é concebido e afirmado como a fonte de suas representações e de seus atos, seu fundamento (*subjectum*, sujeito) ou, ainda, seu autor: o homem do humanismo é aquele que não concebe mais receber normas e leis nem da natureza nem das coisas, nem de Deus, mas que pretende fundá-las, ele próprio a partir de sua razão e de sua vontade. Assim, o direito natural moderno será um direito ‘subjetivo’, criado e definido pela razão humana (racionalismo jurídico) ou pela vontade humana (voluntarismo jurídico), e não mais um direito ‘objetivo’, inscrito em qualquer ordem imanente ou transcendente ao mundo. É assim, ainda, que as sociedades modernas se conceberão, no registro político, plenamente auto-instituídas por meio do esquema do contratualismo: o humanismo jurídico dos Modernos, aplicando ao direito a convicção de que o homem é o princípio de toda normatização, tomará como pressuposto que o homem é o autor de seu direito e que esse direito se afirma unicamente por ser fundado sobre o acordo ‘contratual’ das partes interessadas. Em suma, de acordo com a fórmula de Sartre, ‘o homem não possui outro legislador senão si próprio’

¹⁹ Sobre isso, ver as observações de Strauss (1995, p. 34-38), que ressaltam a presença de um ateísmo ativo, beligerante e sem concessões, motivado pelo *pathos* da “proibidade intelectual” e pelo desejo de emancipação do homem em relação à “ilusão consoladora” da religião, no âmago da Ilustração moderna. Cf. também, acerca de tais questões, o artigo de Zilles, 2008, p. 37-54.

perspectiva platônica, tal procedimento de uso da religião para fins políticos e sociais seria legítimo, no fim das contas, porque o filósofo não acreditaria na possibilidade de uma real e completa racionalização dos homens e da sociedade. Ou seja, a nosso ver, Platão, nas *Leis*, ao elaborar o modelo de um regime (*politeia*) nitidamente teocrático, estaria procurando evidenciar sua visão antropológica de certa forma pessimista,²⁰ segundo a qual a grande maioria dos homens não pode ser esclarecida e verdadeiramente convertida à racionalidade e à autonomia (contrariamente à mundividência humanista que se constituirá depois, no registro do pensamento iluminista moderno), de forma que é preciso fornecer para tais homens uma forma de virtude ou de moralidade alternativa e não-racional, a qual se vale decisivamente da propagação sistemática, efetuada sobretudo por meio da música, de mitos, slogans morais e crenças religiosas “salutares”, elementos que devem atuar sobre a psique e o comportamento humanos como uma espécie de encantação mágica (*epôdê*).²¹

²⁰ Em relação ao pessimismo antropológico contido nas *Leis*, Klosko (2006, p. 219) observa: “[t]he Laws presents a despairing conception of human nature”. Cf. também, acerca dessa questão, as considerações de Vegetti (2012, p. 266-267).

²¹ Klosko (2006, p. 224) chama a atenção para o fato de que, nas *Leis*, a argumentação platônica sobre a questão educacional lança mão frequentemente do termo *epôdê*: “Plato’s discussion of education throughout the work continuously makes use of *epôdê* and related words”. Como viu Morrow (1993, p. 310), tal palavra pertencia originalmente ao vocabulário da magia e da feitiçaria e, nesse registro, designava a fórmula mágica por meio da qual o feiticeiro encantava serpentes, afastava doenças ou aplacava a cólera de algum deus. Nas *Leis*, Platão emprega sintomaticamente tal termo, como se disse acima, para expressar a forma de atuação do discurso mítico-religioso sobre a psique do homem comum, tornando com isso manifesta sua visão acerca da impossibilidade de se “esclarecer” (ou fazer aceder à racionalidade) a humanidade como um todo. Para exemplos do uso do vocábulo *epôdê* no diálogo, ver *Leis* II, 659e; 664b; 665c; VIII, 812c, X, 887d; 903b. Dodds (2002, p. 213-214), expondo o que está em jogo no pensamento platônico (tal como ele é elaborado nas *Leis*) no que diz respeito ao assunto, resalta o caráter sub-racional do tipo de moralidade que Platão tem em vista nessa obra para o homem comum: “(...) nas *Leis*, a virtude do homem comum não se baseia no conhecimento e nem na opinião verdadeira enquanto tal, mas no processo de condicionamento ou de hábito pelo qual ele é induzido a aceitar e agir conforme certas crenças ‘salutares’. Afinal de contas, como afirma Platão, isto não é tão difícil: pessoas que conseguem acreditar em Cádmos e em dentes do dragão, acreditarão em qualquer coisa. Longe de supor, como seu mestre, que ‘a vida sem um exame crítico não é vida para o ser humano’, Platão parece sustentar a hipótese de que a maioria dos homens pode manter uma saúde moral tolerável simplesmente com uma dieta de ‘encantações’ (*epôdai*) cuidadosamente selecionada. O que significa: por meio da edificação de mitos e do reforço a certas máximas éticas. Podemos dizer que, em princípio, ele aceita a dicotomia de Burckhardt – racionalismo para poucos, magia para muitos”.

Conforme já foi observado,²² dentro desse posicionamento político, constata-se que a religião e a teologia são assumidas e valorizadas por Platão não tanto pelo seu valor de verdade intrínseco quanto pelo fato de que elas podem ser eficazmente utilizadas pelo legislador como instrumentos para conferir venerabilidade e autoridade às leis da cidade. Em outras palavras, Platão, nas *Leis*, está interessado, a princípio, não tanto no alcance especulativo ou cognitivo da religião, mas em sua utilidade política, i. e., no fato de que é possível utilizar o discurso religioso como instrumento que contribua para fomentar a virtude dos cidadãos e conservar o *êthos* cívico e comunitário. A religião, nesse caso, aparece como uma forma de “nobre mentira” (*gennaion pseudos*),²³ ou seja, como uma forma de retórica que, apelando para os mitos e as crenças nos deuses tradicionais, busca persuadir os cidadãos do caráter sagrado das leis estabelecidas, tornando-os mais predispostos a conformarem o seu *êthos* ou comportamento àquilo que essas leis prescrevem.²⁴ Pode-se dizer que a força do posicionamento de Platão consiste no reconhecimento do fato de que, do ponto de vista estritamente prático, outorgar às leis um estatuto sagrado, por meio de sua vinculação a algum princípio divino, é o procedimento mais eficaz para conferir-lhes autoridade moral absoluta e torná-las, assim, mais venerandas e respeitáveis, fazendo com que os cidadãos obedeçam aos seus comandos ou ditames de modo mais consistente. Trata-se, portanto, antes de tudo, de uma estratégia pragmática de instrumentalização da religião, a qual é motivada por razões fundamentalmente políticas, tendo em vista o objetivo de garantir para as leis e suas exigências mais eficácia e uma maior observância.²⁵

²² Ver Oliveira (2011, p. 296).

²³ A expressão “nobre mentira” (*gennaion pseudos*) ocorre em *República*, III, 414 b-c, e é utilizada neste passo por Sócrates para designar o mito fenício da autoctonia, do qual o legislador deve se valer para legitimar a unidade e a ordenação hierárquica da cidade por ele fundada. A “nobre mentira” é, nesse sentido, como se vê, uma ficção politicamente útil, cujo emprego é justificado por razões estritamente práticas, relativas à manutenção da ordem cívica. O procedimento é novamente defendido e retomado em *Leis*, III, 663d-e, com o mesmo espírito ou propósito.

²⁴ Klosko (2006, p. 248) esclarece muito bem o ponto filosófico fundamental presente nessa concepção platônica: “*Unlike his cousin Critias before him, Plato sees the utility in inventing gods to scare men into virtue. If people believed there were no gods, they would be uncontrollable (907c). Thus, the belief that the gods enforce the rules of justice is a ‘useful fiction’, which the wise lawgiver should do everything in his power to foster (663b-d)*”.

²⁵ O pensamento daqueles que recorrem à religião como forma de garantir para as leis uma maior eficácia (caso de Platão, segundo cremos), foi muito bem explicado por Bobbio (2011, p. 174) da seguinte forma: “A razão profunda da vinculação da moral a uma visão religiosa do

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 o Estrangeiro de Atenas e seus companheiros investigarão o problema das leis e do regime. De fato, a primeira pergunta que o Estrangeiro de Atenas, o protagonista do diálogo, dirige ao cretense Clíncias e ao espartano Megilo, seus interlocutores, é uma pergunta de natureza teológica, relacionada à origem divina das leis de Creta e Esparta:

[O Ateniense] – Um deus, estrangeiros, ou algum homem recebe o crédito entre vós pelo estabelecimento de vossas leis?

Clíncias – Um deus, estrangeiro, um deus – para dizer o que é mais justo. Entre nós, foi Zeus; na Lacedemônia, de onde provém este homem, creio que dizem que foi Apolo. Não é isso?

Megilo – Sim.²⁶

Como nos mostra muito bem o trecho citado acima (cuja primeira palavra, no texto original grego, é, não por acaso, *theos*), as *Leis* partem da concepção de que as normas (*nomoi*) destinadas a reger as cidades não são criadas pelos próprios homens, mas, pelo contrário, encontram sua origem nos deuses, o que significa 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 veículo por meio do qual um ordenamento divino se manifesta, e é como tal que ele deve se apresentar à cidade. Vegetti (2012, p. 269), chamando a atenção para esse elemento do ensinamento das *Leis*, esclarece: “[o] legislador se erigia assim no mediador e no intérprete, para os homens e para a cidade, de uma ordem divina que devia se inscrever em suas vidas por meio das leis”. Abrindo suas discussões com essa formulação explicitamente teológica, as *Leis* evidenciam, portanto,

mundo não está tanto na exigência de se fundar a moral quanto na exigência praticamente bem mais importante de se possibilitar sua observância. O que é absolutamente necessário a toda convivência humana não é apenas a existência de regras de conduta bem fundadas, mas também a sua observância. Os juristas distinguem a validade e a eficácia de uma norma: transpondo essa linguagem para a teoria moral, podemos dizer que não basta deixar demonstrada a existência de normas, isto é, a sua validade, mas é necessário que as normas postas sejam efetivamente observadas. Com isso, vê-se que o apelo a Deus serve normalmente, e serve muito bem, não tanto para justificar a existência de normas de conduta obrigatórias, quanto para induzir aqueles que estão destinados a não violá-las”.

²⁶ *Leis*, I, 624a. Tradução nossa, a partir do texto grego estabelecido por Bury (1961) para a Loeb Classical Library. Todas as traduções e citações do texto grego das *Leis* contidas neste artigo são feitas de acordo com essa edição.

o espírito radicalmente piedoso que as anima,²⁷ delimitando a tarefa legislativa, já desde seus primeiros momentos, como uma tarefa eminentemente religiosa.²⁸

Enquanto tarefa religiosa, a legislação se justifica, pois, 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 se 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 ordem política que está prestes a ser fundada que deus, conforme aquilo que afirma a antiga palavra, detém o “começo, o meio e o fim de tudo” (*ho men dê theos, hosper kai ho palaios logos, arkhên te kai teleutên kai mesa tôn ontôn hapantôn ekbôn*), sendo acompanhado, em seu séquito, pela “justiça vingadora da lei divina” (*dikê tou theiou nomou timôros*), a qual não deixa escapar nenhum malfeito ou ilicitude.²⁹ Levando em conta essas formulações, pode-se dizer que a retórica religiosa elaborada pelo Estrangeiro e destinada à persuasão dos futuros habitantes da cidade defende explicitamente, pois, uma mundividência rigorosamente teocêntrica, preconizando a concepção de que a divindade é o princípio supremo que fundamenta a justiça e a excelência humana. Seguindo essa linha de reflexão e indo mais longe, o protagonista da obra afirmará então, de maneira coerente, na continuação da passagem citada, que “deus, para nós, seria a medida de todas as coisas no mais alto grau (*ho dê theos hêmin pantôn khrêmatôn metron an eiê malista*), muito mais do que algum homem, como dizem”.³⁰

²⁷ Cf. Strauss (1977, p. 2): “[t]he *Laws* opens with the word ‘god’; there is no other Platonic dialogue that opens in this manner. The *Laws* is Plato’s most pious work’.

²⁸ É o que observa Stalley, 1983, p. 166: “[i]t is not by accident that the word *theos*, ‘god’ is placed emphatically at the beginning of the first sentence of the *Laws*. The Athenian and his companions are on a pilgrimage to the cave where Minos was supposed to have received the laws of Crete from no less a being than Zeus himself. The message is pretty obvious: law-giving is a religious task and must be grounded on an adequate theology.”

²⁹ *Leis* IV, 715e-716b. Como esclarece Castel-Bouchouchi (1997, p. 351, n. 10), a “antiga palavra” (*palaios logos*) a que se refere Platão nesta passagem diz respeito a um velho ensinamento órfico, cujos ecos se encontram também no Pseudo-Aristóteles, *De mundo*, VII, 401b, ou em Eusébio de Cesareia, *Preparação evangélica*, XIII, 12, e segundo o qual a divindade comandaria o devir de todas as coisas, fazendo-as cumprir, de forma inflexível, as revoluções ou ciclos que lhes são próprios.

³⁰ *Leis*, IV, 716c.

Essa última 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 um certo relativismo sofístico, que havia desenvolvido toda uma concepção política baseada justamente na contestação do valor sagrado e divino da lei e que encontrou uma expressão privilegiada na concepção protagórica do *homo mensura*.³¹ De fato, o objetivo teórico dos sofistas com a sua célebre oposição entre *nomos*, entendido como aquilo que os homens acreditam ser válido (a partir do verbo *nomidzô*, “acreditar”, “crer”) e que diz respeito à “norma social” como um todo, e *physis*, entendida como aquilo que diz respeito ao “modo como as coisas são e operam”, independentemente de qualquer pensamento ou intervenção humanos,³² era justamente problematizar a visão religiosa tradicional da legalidade, na tentativa de mostrar o caráter convencional e puramente humano das leis e dos costumes.³³ O ponto de partida dessa concepção sofística parece ter sido a constatação da relatividade sociológica a que estão sujeitos os princípios políticos, morais e jurídicos: recolhendo a herança etnológica oriunda da obra de Heródoto, esses pensadores observaram, realmente, que cada sociedade possui seus êthê próprios, os quais determinam suas crenças particulares acerca do que é bom, belo e justo, crenças que, por seu turno, servem de base para o estabelecimento de suas leis e normas, por meio de convenções.³⁴ A conclusão sofística é que, na medida em que o bom, o belo e o justo dependem dos costumes e das convenções estabelecidas por cada sociedade, todos os princípios morais e políticos estão sujeitos, pois, a mutações radicais de ordem histórica e geográfica, não encontrando nenhum esteio ou suporte na ordem eterna da natureza (*physis*), que é a mesma em toda parte. Tal doutrina filosófica, como se vê, retira dos *nomoi* qualquer fundamento cósmico ou divino, pretendendo pôr a nu o seu caráter meramente humano ou antropológico.³⁵ É o que, de resto, Protágoras, na perspectiva platônica, teria reconhecido explicitamente, ao declarar, numa

³¹ Como explica Voegelin (1983, p. 254), a assertiva platônica “é uma contraposição consciente ao *homo-mensura* protagórico”.

³² Cf., sobre os significados destes termos, as observações de Guthrie (1971, p. 55) e Ostwald (1997, p. 41).

³³ Cf. Guthrie (1971, p. 55-60), Klosko (2006, p. 2-3) e Tordesillas (2001, p. 184-186).

³⁴ Ver Barker (1960, p. 64-66).

³⁵ Cf. Tordesillas (2001, p. 188).

conhecida sentença, que o “homem é a medida de todas as coisas” (*pantôn khrēmatōn metron estin anthrōpos*).

Platão via certamente nesse relativismo preconizado pelos sofistas uma postura filosófica perigosa, do ponto de vista político, justamente porque tal postura, afirmando de maneira explícita e sem subterfúgios o caráter humano das leis, subvertia crenças ancestrais acerca do estatuto sagrado do *nomos*,³⁶ retirando das normas sociais todos aqueles elementos que, tradicionalmente, faziam com que elas obtivessem o respeito e a reverência dos homens. O relativismo sofístico representava, pois, para Platão uma ameaça para a ordem cívica, envolvendo um risco para a virtude e a educação existentes na cidade.³⁷ Contra tal perspectiva e em polêmica com os sofistas, ele proporá, assim, no contexto das *Leis*, uma concepção rigorosamente teológica da origem do *nomos*, afirmando que o divino, e não o homem, é a verdadeira medida de tudo e, por conseguinte, a fonte de todos os valores e leis que sustentam a cidade.³⁸ Desenvolvendo essa posição, Platão, pela boca do Estrangeiro de Atenas, na continuação do texto citado mais acima, 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 (*eis dynamin*), ao deus, e o ato de se assemelhar ao deus 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 (*therapeia tôn theōn*).³⁹ Eis as palavras do Ateniense, que deixam

³⁶ Sobre a natureza sagrada da lei no âmbito da tradição, observa Fustel de Coulanges (1998, p. 205): “[a]s leis ficaram sendo, durante muito tempo, coisa sagrada. Mesmo na época em que se admitiu que a lei pudesse resultar da vontade de um homem, ou dos sufrágios de um povo, ainda então se considerou indispensável a consulta da religião, e que esta, pelo menos, autorizasse”.

³⁷ Klosko (2006, p. 4-5) explicita esse ponto muito bem, mediante as seguintes formulações: “[t]hus, at the time Plato was writing, Greek society was torn by an intellectual revolution. The old standards had been undermined with little to take their place. The conclusion reached by Ivan Karamazov in *The Brothers Karamazov* was in the air: ‘If God is dead, then everything is permitted’. Plato saw a direct connection between the relativism of Herodotus and Protagoras, and the blunt immoralism of Thucydides’ Athenians and Callicles. It is no exaggeration to say that countering these tendencies lay at the heart of his philosophic endeavours.”.

³⁸ Ver Jaeger, 2011, p. 1342.

³⁹ É preciso observar aqui que, embora Platão avance, nas *Leis*, formulações que apontam para a existência de um princípio divino máximo, o tipo de crença religiosa por ele proposta neste diálogo não exclui o politeísmo. Isso significa que a teologia contida na obra não era, a rigor, monoteísta, no sentido mais ortodoxo dessa palavra, admitindo, antes, uma pluralidade de

suficientemente claro, mais uma vez, o espírito teocrático e religioso que inspira o seu projeto político e legislativo:

Para nós, o deus seria, então, a medida de todas as coisas no mais alto grau, e muito mais do que algum homem, como afirmam. Assim, àquele que pretende se tornar amado por tal ser [pelo deus], é necessário, o máximo possível, tornar-se semelhante a ele e, de acordo com tal discurso, aquele que entre nós é moderado será amigo do deus, pois é semelhante a ele, enquanto que o que não é moderado, a ele não se assemelha, e é injusto e diferente dele, e assim quanto às demais coisas, segundo o mesmo discurso. Compreendamos, então, que o que se segue a estas coisas é a seguinte declaração, a qual acredito que é a mais bela e mais verdadeira de todas: para o homem bom, fazer sacrifícios para os deuses e ter sempre comércio com eles, com preces, oferendas e com tudo que diz respeito ao culto divino, é o que há de mais belo, melhor, mais eficaz e, principalmente, conveniente em relação a uma vida feliz; para o homem mau, o contrário de tudo isso, naturalmente.⁴⁰

A LEI CONTRA A IMPIEDADADE (*ASÊBELIA*) E A TEORIA DOS PRELÚDIOS LEGAIS (*PROOIMIA*) COMO ESTRATÉGIA RETÓRICA DE LEGITIMAÇÃO DO *NOMOS*

Como podemos constatar a partir da análise efetuada acima, na perspectiva inerente ao projeto de *politeia* desenvolvido pelas *Leis*, a ordem moral da *polis* e a virtude dos cidadãos aparecem como elementos fundamentados explicitamente na religião. Isso significa que, nas *Leis*, a religião é, antes de mais nada, uma instituição política, ou seja, um sistema público de crenças relacionadas aos deuses e ao comportamento dos homens que envolve a existência de um culto oficial, do qual os cidadãos devem participar como uma espécie de dever cívico. Pensando a política a partir desse ponto de vista teológico, a cidade das *Leis* colocará assim quase tudo que diz respeito ao seu funcionamento sob a tutela da religião – desde o estabelecimento do território e a organização urbanística e demográfica, passando pelas práticas da vida familiar e pela educação das crianças,⁴¹ até a instituição dos órgãos públicos

deuses. Como esclarece Stalley, 1983, p. 166, comentando esse aspecto da teologia platônica, “*Plato never seems to worry over the question whether there is one god or many*”.

⁴⁰ *Leis*, IV, 716c-e.

⁴¹ Sobre a influência da religião na esfera da educação infantil, Bury (1937, p. 316), nos fornece as seguintes e oportunas observações: “[t]he Divine sanction is invoked to consecrate the rules of the School as well as of the home, so that good conduct becomes a form of piety, and all right education religious education. The children are to assemble for their lessons at the village

e a determinação dos magistrados que vão ocupá-los.⁴² 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 a ordem da cidade, não pretende se apresentar como o profeta de uma nova religião. Pelo contrário, como viram os comentadores, 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 e materiais 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 êthos da cidade.⁴³ 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: a única diferença introduzida, a princípio, pelo diálogo nesse ponto consistirá no espírito moral diferenciado que atuará por trás de tais deuses e práticas religiosas.⁴⁴

Independentemente disso, ao propor uma articulação profunda entre política e teologia, prevendo o estabelecimento de uma religião cívica que deverá se fazer presente no funcionamento de toda a vida política, o projeto de *politeia* elaborado por Platão nas *Leis* acaba por determinar a impiedade (*asêbeia*) – ou o ateísmo, como diríamos hoje – como um crime gravíssimo, cuja prática deve ser, portanto, duramente punida ou penalizada. Trata-se, pode-se dizer, de um procedimento perfeitamente coerente, considerando-se os princípios de caráter teocrático estabelecidos pelo diálogo. De fato,

temples, and their masters and mistresses, as servants of the Law, are ministers of religion. Moreover, the children's games are inspired by a religious motive in so far as they are a training for the singing and dancing of the Choral Festivals in honour of the Gods – that spoudaia paidia which, as we have seen, is incumbent upon all the citizens."

⁴² Morrow (1993, p. 468), fornece uma excelente síntese dessa importância extraordinária do elemento religioso e teocrático nas *Leis*, com as seguintes palavras: "[r]eligion is not something apart from other areas of life; it penetrates them all. It gives authority to the magistrates and the laws they enforce; it sanctifies family ties; it is the patron of the arts and crafts; it safeguards contracts and oaths, and the rights of strangers and suppliants; it is the partner in all recreation, dance, and song. This religious atmosphere in which all life is lived is of tremendous importance, Plato obviously thinks, for the molding of character and the training of the sentiments by which the virtues are made secure." Cf. também Oliveira, 2011, p. 293.

⁴³ É o que observa, por exemplo, Morrow, 1993, p. 401: "[i]t is not a new religion that Plato proposes for his state, but the old religion, purified of its unwitting errors, and illuminated by a more penetrating conception of the meaning of religious worship." Ver também os comentários de Piérart (1974, p. 353-354) e Stalley (1983, p. 167).

⁴⁴ Cf. as observações de Oliveira (2011, p. 294).

se a religião é reconhecida como um elemento essencial para a manutenção da ordem da cidade e se, como tal, ele deve ser estabelecida como uma instituição pública, dotada de um culto oficial, do qual todos os cidadãos devem participar, a impiedade, entendida como uma ofensa às práticas e crenças religiosas admitidas pela *polis*, não pode ser vista senão como um comportamento nocivo e perigoso. Adotando essa visão, o Estrangeiro, nas *Leis*, não hesitará em propor, portanto, a elaboração de uma lei específica que tratará de todos os atos que podem ser vistos como ofensas à religião pública e aos seus dogmas fundamentais (*nomos peri asêbeias*).

Deve-se dizer, porém, que essa medida legislativa, que prevê a determinação da impiedade como crime político, não é uma inovação platônica, mas, pelo contrário, uma prática comum das cidades gregas da época. De fato, sabe-se, desde pelo menos a grande obra de Fustel de Coulanges, *A cidade antiga*, que nas *poleis* gregas da Antiguidade a religião sempre esteve confundida à política, assumindo, em virtude disso, um caráter marcadamente público.⁴⁵ É verdade que em um determinado momento de sua história a Grécia conheceu a proliferação de toda uma sorte de seitas religiosas ligadas à prática dos mistérios, seitas essas que se constituíram, de certa forma, à

⁴⁵ Ver, por exemplo, as seguintes afirmações de Fustel de Coulanges (1998, p. 156): “nunca devemos perder de vista que, na lição do mundo antigo, era o culto que constituía o vínculo unificador de toda e qualquer sociedade. Assim como o altar doméstico agrupava em sua volta os membros da família, assim também a cidade era aquela reunião de homens, que tinham os mesmos deuses protetores e cumpriam o ato religioso no mesmo altar”. Mais à frente, na mesma obra (p. 211), ele reitera o mesmo ponto de vista, ressaltando a identidade, no contexto da cidade antiga, entre cidadania e participação no culto público: “se quisermos definir o cidadão dos tempos antigos pelo seu atributo mais essencial, devemos dizer ser cidadão todo homem que segue a religião da cidade, que honra os mesmos deuses da cidade, aquele para quem o arconte ou prítane oferece, em cada dia, o sacrifício, o que tem o direito de aproximar-se dos altares e, podendo penetrar no recinto sagrado onde se realizam as assembleias, assiste às festas, segue as procissões e participa dos panegíricos, participa nas refeições sagradas e recebe sua parte das vítimas. Examinem-se as expressões da linguagem: ser admitido no número de cidadãos traduz-se em grego pelas palavras *meteinai tôn nirôn*, que significam: entrar na partilha das coisas sagradas”. As observações de Fustel de Coulanges são corroboradas por Morrow, que afirma enfaticamente (1993, p. 399, n. 1): “*ffor the Greek the state was a religious as well as a political community*”. Cf. também, sobre o assunto, as seguintes considerações de López (1975, p. 75-76): “[m]ientras existió la polis como elemento aglutinante de todas las fuerzas ciudadanas, la religión constituyó un elemento indisoluble del conjunto general de la vida ciudadana y del Estado. Había dioses oficiales protectores de la ciudad (*polias, polieus*), cuyos templos y estatuas llenaban las calles y las acrópolis, y para su construcción estaba permitido el uso del tesoro comunitario. Sus fiestas eran la manifestación pública más importante de la ciudad como colectividad frente a las otras comunidades”.

margem do universo cívico da *polis* e de sua religião oficial, propondo rituais de iniciação (*teletai*) e exercícios religiosos voltados para o desenvolvimento de um misticismo pessoal.⁴⁶ Uma das manifestações mais conhecidas desse novo fenômeno religioso relacionado às práticas místicas, como também se sabe, foi justamente o orfismo, credo que propunha uma visão de mundo marcada por um profundo pessimismo em relação à condição do homem na vida presente e que via na abolição do ciclo funesto dos nascimentos e mortes, obtida por meio de exercícios ascéticos e procedimentos de purificação (*katharmoi*), o caminho para que a *psykhê* humana (que nada mais é, para os órficos, do que um *daimôn* caído) alcance sua salvação ou redenção e efetue seu regresso à sua pátria original, localizada em um “outro mundo” e junto aos deuses.⁴⁷ No entanto, apesar disso, a religião pública, associada às práticas e aos costumes da cidade e oriunda da tradição que remontava aos poemas de Homero, jamais perdeu sua força e sua influência sobre o homem grego, tanto quanto durou o mundo da *polis*.

É esse fato que explica porque, nas cidades gregas, a impiedade tenha sido vista como um crime, como uma transgressão grave, cuja punição requeria o recurso às penas mais severas. O exemplo histórico mais paradigmático no que diz respeito a isso foi precisamente o caso da condenação de Sócrates à pena capital, em Atenas, em 399 a. C. De fato, um dos elementos que levaram o filósofo à execução foi justamente a acusação de que ele “não acreditava nos deuses que a cidade admitia”, “introduzindo novas divindades”, as quais não eram reconhecidas pelo culto público.⁴⁸ Apesar dos esforços

⁴⁶ É o que observa López (1975, p. 96-97): “[c]omo todos los cultos orgiásticos, los misterios se colocan en el lado opuesto a la religión oficial [...]. Si la religión olímpico-ciudadana se dirigia a la colectividad y en ella encontraba su verdadero sentido religioso y político los misterios, sin excepción, representan la relación personal con la divinidad. Es el individualismo frente a la *polis*. “ Cf. também Vernant (2006, p. 69-88).

⁴⁷ Segundo Burnet (in Burnet; Taylor, 1990, p. 34-35), “[e]ll rasgo más sobresaliente de la fé órfica es el de que encuentra su fundamento en la negación de lo que, según vimos, fu la doctrina cardinal de la religión helénica, a saber que hay un abismo infranqueable, o poco menos, entre los dioses y los hombres. Los órficos, por el contrario, mantuvieron que cada alma es un dios caído, encerrado en la prisión del cuerpo en pena de un pecado prenatal. El fin de su religión, tal como la practicaban, era el de asegurar la redención (*lysis*) del alma de su servidumbre corporal por mérito de ciertas prácticas dirigidas a la detención y purificación del pecado original. Las almas suficientemente purificadas volvían una vez más con los dioses y recuperaban su antiguo lugar entre ellos”. Sobre isso, ver também Nilsson (1961, p. 271-277), Vernant (2006, p. 85-88) e Eliade (2011, p. 164-188).

⁴⁸ Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 24b-c; Xenofonte, *Memoráveis*, 1.1.1; *Apologia de Sócrates*, 10.

envidados pelo filósofo para refutar tais acusações e mostrar sua inocência (registrados magistralmente, como se sabe, na *Apologia* escrita por Platão), ele não conseguiu persuadir o tribunal ateniense e acabou sendo mesmo condenado à pena máxima. O caso de Sócrates, apesar de paradigmático, não foi, contudo, um episódio isolado no que diz respeito à ocorrência de processos de impiedade no mundo ateniense. Como viu Morrow (1993, p. 471), muitas outras figuras importantes na história de Atenas, como Ésquilo, Alcibíades e Protágoras, também foram acusadas desse crime, tendo por isso sido obrigadas a se defender e se justificar diante dos órgãos judiciais da cidade. Segundo Morrow (*ibidem*), tal fato mostraria a gravidade com que o problema relacionado à questão da *asêbeia* era encarado na sociedade ateniense: “a longa lista de processos por *asêbeia* em Atenas, durante os séculos V e IV, mostra que os atenienses observavam a impiedade como uma ofensa sujeita à sanção – e uma ofensa séria”.

Pode-se dizer que Platão, nas *Leis*, em perfeita conformidade com o *êthos* de seu tempo, adotará essa prática grega, prevendo, no corpo do sistema jurídico organizado para regulamentar a vida da futura cidade, uma legislação específica contra a impiedade. É o que acontece, realmente, no livro X da obra, onde o Estrangeiro de Atenas, protagonista das discussões, após tratar dos crimes relacionados às injúrias físicas e aos danos materiais, passa à elaboração da lei acerca da *asêbeia*. O princípio que sustenta o desenvolvimento dessa parte de seu discurso legislativo é que a impiedade deve ser compreendida como uma grave ofensa contra os deuses da cidade e contra as crenças religiosas que constituem o credo oficial da comunidade. Tal ofensa, segundo o Estrangeiro, pode assumir, na verdade, três formas específicas: 1) crer que os deuses não existem; 2) crer que os deuses existem, mas não se preocupam com os negócios humanos; 3) crer que os deuses existem, se preocupam com os negócios humanos, mas podem ser corrompidos por meio de oferendas e sacrifícios.⁴⁹

A legislação contra a impiedade, como dissemos, tratará essas formas de ateísmo e de heresia como crimes gravíssimos contra a cidade e suas crenças, considerando os homens que a elas aderem como elementos nocivos para o *êthos* da comunidade. Isso significa que o ateísmo e as outras espécies de impiedade serão compreendidos, pelo Ateniense, como uma forma perigosa

⁴⁹ *Leis*, X, 884b.

de vício intelectual,⁵⁰ que deve ser, por isso, combatida de todas as maneiras no seio da *polis*.

No entanto, é preciso observar que, na elaboração de semelhante lei, o Ateniense julga que o legislador deve, antes de estabelecer o comando proibitivo e determinar as respectivas sanções e penas no caso de sua transgressão, redigir um preâmbulo de caráter persuasivo que procure convencer os homens tentados pelo ateísmo acerca do caráter errôneo de suas crenças. Ou seja, o Ateniense julga que, antes de punir o ímpio, a lei deve procurar persuadi-lo de seu comportamento equivocado.⁵¹ Defendendo a necessidade desse prelúdio (*prooimion*) legal, de caráter persuasivo, como um recurso prévio à ameaça de punição, o Estrangeiro de Atenas, na verdade, não está introduzindo uma ideia nova nas discussões, mas, pelo contrário, reafirmando um procedimento já advogado por ele em outros momentos do texto no que diz respeito à estrutura de todas as normas legais que comporão o código que regulamentará a vida da futura cidade.

De fato, a ideia de que a norma legal teve ter uma estrutura dupla, constituída por um preâmbulo, de natureza retórica, e por um comando, acompanhado do enunciado das penas, é recorrente nas *Leis* e constitui uma das principais inovações dessa obra em relação à questão da legislação. A passagem fundamental para se compreender esse elemento do diálogo encontra-se no livro IV, em um longo trecho em que o Estrangeiro procurará justamente delimitar melhor como deve ser a prática do legislador em relação aos cidadãos.⁵² Percebe-se que sua preocupação, no tratamento desse problema, tem a ver com a tentativa de obter do cidadão o máximo de adesão possível àquilo que as leis determinam – o que só se torna viável se a lei não se restringe à mera coerção. A fim de explicar isso para os seus interlocutores, o Estrangeiro comparará então o modo de proceder do legislador ao modo de proceder do poeta e do médico. Segundo ele, de fato, enquanto o poeta pode dizer, sobre um único e mesmo assunto, coisas contraditórias, sem se preocupar com a coerência, o legislador deve agir de maneira inteiramente oposta e se esforçar por manter a mais absoluta coerência, dizendo sempre o mesmo sobre as mesmas coisas.⁵³ Porém, acrescenta o Estrangeiro, o fato de o legislador ter de ser absolutamente coerente não significa que o seu

⁵⁰ Em *Leis*, X, 888a, o Ateniense se refere aos ateus como aqueles que “foram corrompidos em sua inteligência” (*diepbtarmenoi tēn dianoian*).

⁵¹ *Leis*, X, 890b-d.

⁵² *Leis*, IV, 718c-723d. Sobre esse passo, ver os comentários de Brisson, 2003, p. 28-29.

⁵³ *Leis*, IV, 719a-e.

discurso tenha de ser simples. Para ilustrar isso, ele lança mão do exemplo extraído do comportamento de dois tipos radicalmente opostos de médicos – o médico de escravos e o médico de homens livres: enquanto o primeiro médico, observa o Ateniense, não esclarece seu paciente nem lhe dá maiores explicações sobre o seu caso, mas limita-se a prescrever, de forma brutal, violenta e sucinta, um tratamento qualquer, o segundo age de maneira contrária e, antes de prescrever o tratamento, procura esclarecer o doente e convencê-lo da necessidade de seguir a terapia indicada.⁵⁴ Segundo o Estrangeiro, o legislador, na medida em que pretende ser também um educador, deve agir como o médico de homens livres e não como o médico de escravos: as leis por ele prescritas para os cidadãos não devem ser, pois, simples, compondo-se apenas de um comando e do enunciado da pena, mas duplas, contendo, além do comando e do enunciado da pena, um prelúdio (*prooimion*) que busque convencer os cidadãos da legitimidade daquilo que é prescrito. Em outras palavras, na medida em que a lei possui uma finalidade pedagógica, ela deve ser constituída por uma adequada combinação de persuasão (*peithô*) e força (ou violência [*bia*]).⁵⁵

A fim de obter o consentimento dos cidadãos e predispor-los à aceitação daquilo que a lei prescreve, a norma legal deve, portanto, conter um preâmbulo de caráter persuasivo e não se limitar à simples coerção. Em outras palavras, as exigências do *nomos* devem ser precedidas pelo trabalho discursivo da *peithô*, trabalho esse que se confunde com uma forma de pedagogia retórica que atua sobre os sentimentos e as disposições dos cidadãos.⁵⁶ É preciso, porém, compreender adequadamente a natureza desses prelúdios

⁵⁴ *Leis*, IV, 720a-d.

⁵⁵ *Leis*, IV, 722a-723d. Segundo Laks (2001, p. 101), a importância concedida ao problema da persuasão e, por conseguinte, do consentimento na teorização acerca da questão do estatuto do *nomos* nas *Leis* reflete uma mudança de ponto de vista importante em relação àquilo que encontramos no *Político* no que diz respeito à abordagem desse mesmo assunto, uma vez que, enquanto neste último diálogo Platão busca pensar, antes de tudo, a fonte legítima donde deve proceder o comando legal, i. e., o monarca sábio e a sua razão, nas *Leis* trata-se agora de refletir sobre a relação da lei com seus destinatários, i. e., os cidadãos. Nos termos de Laks: “[a] mudança de perspectiva relaciona-se com o relevo particular concedido nas *Leis* ao critério do consentimento que, sem estar ausente no *Político*, se mantém no entanto claramente em segundo plano, e cujo estatuto se torna, na verdade, extremamente problemático, face ao primado do saber. Se o *Político*, na análise da lei, se concentra essencialmente na relação existente entre a ordem e sua origem, a saber, o bom soberano ou o intelecto, as *Leis* voltam-se decididamente para a relação entre a ordem e o seu destinatário, a saber, o cidadão”.

⁵⁶ Sobre isso, cf. as boas análises de Brisson; Pradeau (2012, p. 85-92).

que as *Leis* concebem como um elemento fundamental para a correta elaboração do código legislativo. Ora, como viram alguns comentadores, tais prelúdios não são discursos de caráter racional, que procurariam explicitar, por meio do desenvolvimento de argumentos e demonstrações filosóficas, as razões daquilo que a lei prescreve, mas constituem, antes, na maioria dos casos, enunciados puramente retóricos, que, valendo-se de exortações, mitos e motivos de ordem religiosa, tratam de levar os cidadãos a obedecer ao *nomos* e aos comandos dele emanados.⁵⁷ Isso significa que a maioria dos preâmbulos legais do diálogo constitui uma estratégia político-discursiva que visa alcançar o consentimento dos cidadãos não por meio dos procedimentos intelectuais do puro *logos*, mas mediante o recurso a elaborações oratórias que se apoiam decisivamente em elementos retóricos, míticos e religiosos convencionais, não podendo ser vistos, assim, como mecanismos filosóficos de condução dos homens à esfera da reflexão e da autêntica racionalidade.

Pois bem, a lei contra a impiedade presente no livro X das *Leis* é elaborada de acordo com os princípios mencionados acima e manifestará, assim, a preocupação de mesclar persuasão e coerção em sua estrutura. Como tal, essa legislação conterà, portanto, além do comando e do enunciado da pena correspondente, um prelúdio que busca persuadir os ímpios do seu erro. No entanto, ao chegar a esse ponto, deparamo-nos com um elemento de importância fundamental, porque, à diferença do que ocorre com os outros preâmbulos legais elaborados no diálogo, que, como vimos, têm um caráter puramente retórico, o preâmbulo à lei contra a impiedade se organizará como uma verdadeira demonstração (*apodeixis*), lançando mão de argumentos filosóficos (*logoi*) que tentarão provar, contra o que afirmam os ateus, a existência dos deuses. Isso significa que o preâmbulo à lei contra a impiedade possui um caráter *sui generis*, de vez que ele é o único estruturado de um modo genuinamente filosófico, levando à constituição de uma teologia de caráter racional.⁵⁸ Pode-se considerar que tal coisa acontece, no contexto das

⁵⁷ É o que observa Laks (2001, p. 105), ao afirmar: “(...) nas *Leis* (...) um prelúdio persuasivo não deve tomar necessariamente, e a maioria das vezes efectivamente não toma, a forma de uma argumentação racional”. A única exceção a essa regra, como explicaremos logo a seguir, é justamente o prelúdio à lei contra a impiedade contido no livro X. Acerca dessa questão, ver também o que dizem Stalley (1983, p. 42-43), Brisson (2003, p. 30), Oliveira (2011, p. 282-286) e Brisson; Pradeau (2012, p. 90-92).

⁵⁸ Cf. Morrow (1993, p. 477): “*in conformity with his principles that the legislator should not be content with commands and prohibitions, but must attempt to persuade his citizens, Plato introduces his law against impiety with a prelude intended to persuade offenders of the error of their impious beliefs. It is the longest of all such preludes in the Laws, and it differs markedly from*

Leis, porque o ateísmo é encarado nessa obra como uma postura intelectual mais elaborada e sofisticada, resultante de uma visão filosófica do que é a natureza (*physis*), e contra a qual o discurso religioso tradicional, portanto, parece impotente. Na medida em que o ateísmo assim compreendido não pode ficar sem uma resposta, uma vez que ele é uma séria ameaça para a ordem da *polis* e para a religião cívica que a sustenta, é preciso, pois, adotar, em relação aos seus adeptos, um outro procedimento, que, indo além da teologia popular, recorra às ferramentas próprias do *logos* demonstrativo ou apodítico.⁵⁹

Ao ouvir, no diálogo, a proposta do Ateniense de elaborar semelhante *logos*, refutando as opiniões dos ateus e defendendo os ensinamentos da religião tradicional, Clínia reage de maneira entusiasmada, afirmando que esse discurso seria “o mais belo e o mais excelente prelúdio para nossas leis” (*touto hêmin hyper hapantôn tôn nomôn kalliston te kai ariston prooimion*).⁶⁰ A reação e a resposta de Clínia são importantes, do ponto de vista interpretativo, porque elas constituem um elemento literário que mostra muito bem como, nas *Leis*, a questão relacionada ao ateísmo e à contestação do ensinamento religioso oficial é encarada como algo extremamente grave, requerendo como tal, para a sua resolução, a elaboração de um discurso filosoficamente mais consistente, que assegurará “o fundamento teológico da empresa legislativa”.⁶¹ A ameaça representada pelo ateísmo à ordem da cidade impõe, assim, ao Estrangeiro de Atenas, a necessidade de modificar sua *démarche*, o que o levará a se enveredar pelo terreno de um *logos* mais complexo e elaborado, a fim de ensinar a verdade acerca da questão dos deuses.⁶² Na seção a seguir, procuraremos examinar os principais elementos desse *logos* desenvolvido pelo Estrangeiro no livro X das *Leis*, buscando

all the others in professing to demonstrate as well as persuade. There are hortatory passages in it, but its main part is concerned with the establishment of premises, in the dialectical manner familiar from the other Platonic dialogues, and with the drawing of conclusions from them by logical inference. Ver também, mais uma vez, sobre a peculiaridade discursiva do prelúdio à lei contra a impiedade, os esclarecimentos de Laks (2001, p. 105-106) e de Brisson (2003, p. 31).

⁵⁹ Cf. Oliveira (2011, p. 300-301).

⁶⁰ *Leis*, X, 887c.

⁶¹ A formulação é de Castel-Bouchouchi (1997, p. 378, n. 18): “[l]e thème unique du long prélude du livre X n’est autre que le fondement théologique de l’entreprise législative”.

⁶² Cf. Strauss (1977, p. 144): “[i]t is surely incumbent upon the legislator to teach the truth about these very things. But this means that he has to face, to refute, the arguments of the atheists: the existence of gods is not self-evident but requires an extensive and difficult speech”.

compreender como ele pretende desconstruir a visão de mundo proposta pelo ateísmo, desembocando em uma verdadeira justificação da religião cívica.

A DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIA DOS DEUSES NO LIVRO X DAS *LEIS* E A CONDENAÇÃO DA IMPIEDADE

O ponto de partida do Estrangeiro, na elaboração da lei contra a impiedade, é, como vimos, a construção de um prelúdio que, recorrendo a argumentos, procurará persuadir os ateus ou ímpios do equívoco de sua postura intelectual. O Estrangeiro considera, porém, que, para fazer isso de uma maneira correta, é preciso, antes de qualquer outra coisa, se dirigir sem animosidade aos ímpios estabelecer com clareza e de maneira consistente os termos principais da cosmovisão que sustenta a opinião dos ímpios. A ideia por detrás desse procedimento parece ser a de que só assim a contestação do ateísmo poderá ser vista como algo filosoficamente satisfatório, e não como uma mera repreensão retórica, cujo principal recurso encontrar-se-ia no uso das crenças religiosas próprias à piedade tradicional. Como mostra o Estrangeiro de Atenas, o que caracteriza o ateísmo como visão de mundo é justamente o fato de que ele constitui uma certa compreensão do que são a natureza (*physis*) e suas causas, envolvendo, como tal, uma explicação elaborada de como se deu, portanto, a origem ou a gênese de todas as coisas, a partir da qual se deduz um ensinamento extremamente subversivo acerca daquilo que diz respeito ao estatuto dos deuses, da moral e da vida social. Em outras palavras, segundo a formulação proposta pelo Ateniense, o ateísmo é, num primeiro momento, fundamentalmente uma cosmologia, i. e., um *logos* que contém um ensinamento que se pretende verdadeiro acerca da ordem geral do mundo e das causas primeiras que a sustentam, do qual decorre, num segundo momento, toda uma concepção acerca da política, da religião e da legislação como fenômenos inteiramente convencionais. Evidentemente, se o ateísmo é assim entendido, percebe-se que a sua refutação envolve, *ante omnia* e de forma necessária, a elaboração de uma compreensão do que é a natureza ou *physis* radicalmente contrária àquela preconizada pelo ensinamento dos ateus. Ou seja, à cosmologia proposta pelos ímpios, é preciso opor uma cosmologia alternativa, de caráter não materialista e que abra espaço para o reconhecimento da atividade de deuses ou de causas divinas na economia do universo, a qual possibilitará uma compreensão mais satisfatória das relações entre *physis* e *nomos*, fornecendo, com isso,

uma justificação metafísica para o código legislativo que regulamentará o funcionamento do novo regime ou *politeia*.⁶³

Estabelecendo esses elementos e dando início à sua exposição do ensinamento ateu defendido pelos ímpios, o Estrangeiro observa que o *logos* por eles propagado, que para muitos parece ser o mais sábio de todos (*to para pollois doxadzamenon einai sôphotaton hapantôn logôn*), veicula a doutrina segundo a qual todas coisas (*panta ta pragmata*) que são, foram ou virão a ser podem ser explicadas por três causas principais: a natureza (*physis*), a arte (*tekhênê*) e o acaso (*tykhê*).⁶⁴ De fato, conforme a explicação proposta pela referida doutrina, as coisas maiores e mais belas (*ta megistha kai kalista*) são produzidas pela ação da natureza e do acaso, ao passo que as coisas menores ou mais insignificantes (*ta smikrotera*) são resultado da arte. Esclarecendo melhor o que isso significa para seus interlocutores, o Ateniense observa que, de acordo com o que afirmam os ímpios, o fogo, a água, a terra e o ar são produtos da natureza e do acaso, não da arte (*pyr kai hydor kai gên kai aera physei panta einai kai tykhê[i] phasi, tekhnê[i] de oudên toutôn*); ora, de tais elementos materiais primitivos, segundo eles, se formaram posteriormente, por meio das combinações entre o quente e o frio, o seco e o úmido, o duro e o mole, os corpos mais complexos, como o sol, a lua e os astros, “totalmente privados de vida” (*gegonenai pantelôs ontôn apsykhôn*).⁶⁵ A gênese do céu, portanto, se explica, na ótica dessa concepção atea, por meio da mescla mecânica, natural e totalmente fortuita dos elementos físicos. Ora, prossegue o Estrangeiro, a partir da formação dos corpos celestes e dos seus movimentos surgem as estações do ano e, com elas, as plantas (mundo vegetativo) e os animais. Todo esse processo ocorre, conforme dizem os ateus, enfatiza o Estrangeiro, “não graças à inteligência, ou por meio de algum deus ou da arte, mas pela natureza e pelo acaso” (*ou dia noun, phasin, ou de dia tina theon oude dia tekhnên, alla ho legomen physei kai tykhê[i]*).⁶⁶ A arte aparece apenas em um momento posterior, como

⁶³ Cf. Ostwald (1997, p.59-60): “[t]he discussion which serves as a preamble to the laws against impiety in the tenth book is often regarded – and rightly so – as the metaphysical preamble to the Laws as a whole. Its additional importance for us is that it contains Plato’s definitive and most profound statement on the relation of law and nature. In form it is a refutation of views on *physis* proposed by the natural philosophers of the fifth century, which, Plato believes, lie at the root of much of the godlessness and immorality to which especially young people are prone, when they have first been exposed to what seem to them new and revolutionary ideas”.

⁶⁴ *Leis*, X, 888e.

⁶⁵ *Leis*, X, 889a-b.

⁶⁶ *Leis*, X, 889b-c.

uma invenção precária de criaturas mortais, restringindo-se à produção de divertimentos e simulacros que participam muito pouco da verdade. Na realidade, complementa o Estrangeiro, as únicas artes que produzem algo de sério e valioso são aquelas que associam sua capacidade (*dynamis*) à força da natureza, como, por exemplo, a medicina, a agricultura e a ginástica. Na linha de raciocínio seguida pelos ateus, a política e seu maior produto, a legislação (*nomothesia*), aparecem como elementos que participam minimamente da natureza, e é por esse motivo que, segundo esse raciocínio, suas proposições carecem inteiramente da verdade.⁶⁷

Como Clínicas não compreende adequadamente o significado das últimas proposições, o Ateniense lhe esclarece que o que os ateus afirmam antes de mais nada, a partir dos argumentos desenvolvidos anteriormente, é que os deuses existem não por natureza, mas graças à arte e a algumas leis (*theous einai prōton phasin houtoi tekhnē[i], ou physei, alla tisi nomois*). Sendo assim, a maneira como eles são concebidos varia de um lugar para outro, de acordo com a variação das convenções em que se apoiam os legisladores. O mesmo se passa com os valores morais (o belo, o justo, o nobre), que, enquanto produtos da arte e, portanto, da convenção, não encontram fundamento na natureza e se modificam de acordo com a mudança das sociedades.⁶⁸

Como se vê pela exposição do Ateniense, o *logos* ateu que representa uma ameaça para a religião da cidade segue o seguinte desenvolvimento: num primeiro momento, ele forja uma cosmologia rigorosamente materialista, que explica a formação do mundo como resultado casual de forças físicas atuando de maneira cega ou randômica, sem qualquer intervenção de um desígnio ou de uma inteligência, vendo na arte um produto tardio e secundário no processo de gênese das coisas; num segundo momento, a partir dos termos da cosmologia materialista estabelecida, ele reduz tudo que diz respeito aos valores e à legislação ao registro da arte, entendida como frágil produto da ação humana, recusando à esfera da política e da moralidade qualquer fundamento na natureza. Para o Ateniense, o resultado filosófico da concepção cosmológica proposta pelos ateus é, assim, a defesa explícita de uma oposição profunda entre a natureza, entendida por eles como aquilo que diz respeito à “gênese das primeiras das coisas” (*physin boulontai legein genesin tēn peri ta prōta*),⁶⁹ e a lei, defesa que constitui um grande perigo

⁶⁷ *Leis*, X, 889c-d.

⁶⁸ *Leis*, X, 889e-890a.

⁶⁹ *Leis*, X, 892c.

para a ordem da cidade, uma vez que, afirmando o caráter convencional das leis, dos deuses e dos valores que a sustentam, cria a oportunidade para o desenvolvimento de atitudes imoralistas, que desprezam os princípios éticos socialmente admitidos, em nome de uma vida em conformidade com a natureza. Ou seja, o grande perigo do ateísmo é a corrupção moral que ele pode produzir, comprometendo, dessa forma, a virtude e a educação dos cidadãos. Como explica Brisson (2003, p. 35), comentando esse aspecto da argumentação do livro X das *Leis*:

A técnica (*tekhne*), que é o último produto da natureza (*physis*) e do acaso (*tykhê*), encontra-se aqui, no que diz respeito aos deuses e aos valores, assimilada à lei. Tal concepção cria a possibilidade de um conflito entre a natureza e a lei, que se encontra do lado da técnica, pois certos valores são atribuídos à natureza e outros, à lei. No entanto, enquanto a natureza é a mesma em toda a parte, as leis que resultam da técnica diferem conforme as legislações. Por conseguinte, os valores são convencionais e, assim, mutáveis, já que, tendo eles uma origem, terão um fim. O legislador e os dirigentes da cidade não podem pretender possuir uma arte verdadeira, de origem divina. Como, então, os cidadãos poderiam sentir-se obrigados por essas leis? Nesse contexto, todo projeto de legislação fundado no reconhecimento de valores indiscutíveis e, por conseguinte, universais deve ser abandonado logo de saída.

O discurso proposto pelos ateus representa, pois, um grande perigo para a ordem moral da cidade e para a legislação, ameaçando a *aretê* e a *paideia* tradicionais. O cretense Clínius, no diálogo, ao ouvir o término da exposição feita pelo Ateniese dos conteúdos desse discurso, dá-se perfeitamente conta disso, manifestando grande perplexidade diante da ousadia manifestada pelos ateus ao negar abertamente a existência dos deuses e dos valores: “Que discurso expuseste, estrangeiro”, diz ele, “e que devastação para os jovens (*bosên lôbên tôn anthrôpôn neôn*), tanto publicamente, nas cidades, quanto nos lares particulares (*demosiá[i] polesin te kai idiois oikois*)”.⁷⁰ Uma vez que grave é a ameaça constituída pelo discurso dos ateus, o legislador deve, portanto, tratar de elaborar um contradiscurso, que refute as suas teses e prove a existência da divindade, explicitando com isso o caráter não convencional dos valores. A estratégia seguida pelo Estrangeiro para alcançar esse

⁷⁰ *Leis*, X, 890b. Como explica Strauss (1977, p. 145): “*Kleinias is shocked by the terrible teachings with which the Athenian has acquainted him; among other things he senses that they are destructive of the family.*”

objetivo consiste em, partindo da compreensão preconizada pelos ateus da natureza como “gênese das primeiras coisas” (*genesis peri ta prōta*), inverter os termos em que o argumento dos ateus foi estabelecido, determinando que aquilo que é realmente natural e, portanto, mais primordial (*prōteron*) na ordem do mundo não são os elementos físicos (água, ar, terra e fogo) e seus movimentos mecânicos, mas sim o intelecto e a arte. Em outras palavras, trata-se de elaborar uma cosmologia não materialista, em que a *physis* seja identificada com a razão (*nous*) e não com o acaso (*tykhē*), evidenciando, dessa forma, que o desígnio e a atividade inteligente possuem uma primazia sobre os processos puramente mecânicos e materiais.⁷¹

Na perspectiva do Ateniense, a elaboração de uma cosmologia desse tipo envolve, antes de tudo, o desenvolvimento de uma argumentação capaz de provar a prioridade da alma em relação ao corpo e seus movimentos, com a conseqüente demonstração de que todo o *logos* ateu repousa sobre um lamentável caso de *hysteron-proteron*, vale dizer, sobre uma deplorável confusão acerca da ordem real das coisas, em que o que é posterior (*hysteron*) é afirmado como anterior (*proteron*) e o que é efetivamente anterior (*proteron*) é afirmado como posterior (*hysteron*).⁷² Tal é o procedimento discursivo fundamental que será seguido pelo Ateniense na seqüência do livro X, procedimento que consiste, em última análise, como viu Brisson (2003, p. 35), na tentativa de fornecer “uma prova de que o movimento ordenado do mundo é obra de uma alma dotada de razão”. O ponto de partida de tal *logos* é a constatação de que há, no cosmo, coisas que se encontram em movimento (*ta men kineitai*) e coisas que se encontram em repouso (*ta de menei*). Ora, para o Estrangeiro, o fenômeno do movimento é complexo e apresenta uma grande variedade de formas, que ele classifica com cuidado; no entanto, segundo ele, os dois tipos mais fundamentais de movimento seriam, em última análise, os seguintes: 1) o movimento que é causa do movimento de outras coisas, mas não de si mesmo, e 2) o movimento que se

⁷¹ Cf. Stalley (1983, p. 169).

⁷² *Leis*, X, 891e. Ver, sobre isso, os seguintes esclarecimentos de Strauss (1977, p. 146): “*If the adversaries, the Athenian continues, have fallen into an error as to what the gods truly are, because they have declared that what is truly the first cause of the coming-into being and perishing of all things is not first but has come into being later, and that what is later is earlier. For it has escaped almost all, what kind of being the soul is and what power it has – that it belongs to the first things, having come into being prior to all bodies, and governs more than anything else does all changes of bodies; if the soul is therefore more ancient than the body, the things akin to the soul will necessarily be prior to those belonging to the body (...)*”.

move a si mesmo, ao mesmo tempo em que move outras coisas (o movimento automotor).⁷³ Argumenta o Ateniense que o primeiro tipo de movimento, aquele que produz o movimento de um outro mas não o seu próprio, não pode ser considerado como o mais primordial. De fato, segundo ele, para percebermos isso, basta pensarmos na seguinte hipótese: imaginemos que todas as coisas do universo mergulhassem numa completa imobilidade e regressassem a uma condição de indistinção e unidade, tal como os ateístas supõem que tenha sido o estado originário do mundo; nessa situação, é evidente que o primeiro movimento que se manifestará e que romperá a imobilidade geral é o movimento que é causa de si mesmo, o movimento automotor ou semovente, não o movimento oposto, i. e., aquele que é causado por um outro. A ideia do Ateniense é, pois, clara: o movimento que se move a si mesmo, o movimento semovente, é indubitavelmente anterior ao movimento que é produzido por um outro e, por conseguinte, o princípio de todos os outros movimentos cósmicos (*arkhê kineseôn pantôn*), constituindo-se necessariamente como a mais antiga e a mais poderosa de todas as mutações (*anankaiôs einai presbytatên kai kratistên metabolên pantôn*).⁷⁴

Levando adiante seu argumento, o Estrangeiro de Atenas faz ver a Clíncias, por meio de um rápido diálogo, que aquilo que é capaz de se mover a si mesmo é necessariamente algo animado ou dotado da capacidade viver (*dzên*) e que o que é animado ou dotado da capacidade de viver é, por definição, aquilo que possui uma “alma” (*psykhê*). Aceitos esses pontos, conclui ele, não há, então, como não se admitir que a alma é o movimento capaz de se mover a si mesmo, o movimento verdadeiramente automotor.⁷⁵ E se se admite que a alma é o movimento automotor e, como tal, por conseguinte, o movimento mais primordial do universo, aquele que é o princípio primeiro (*arkhê*) da geração das coisas e de todos os demais movimentos, não há como não reconhecer também que ela é, necessariamente e por natureza, algo anterior ao corpo, de forma que tudo aquilo que diz respeito à sua essência, i. e., pensamentos, memórias, desejos, volições etc., é anterior aos atributos corpóreos: largura, comprimento, profundidade, força.⁷⁶

Por meio de uma análise do fenômeno do movimento, o Estrangeiro julga ter provado, assim, a concepção de que a alma é a causa primeira do

⁷³ *Leis*, X, 893b-894c.

⁷⁴ *Leis*, X, 895a-b.

⁷⁵ *Leis*, X, 895c-896a.

⁷⁶ *Leis*, X, 896b-d.

movimento do universo e, conseqüentemente, a verdadeira natureza e o princípio que detém uma primazia sobre o corpo. Mas, para o protagonista do diálogo, isso ainda não é suficiente. De fato, uma vez que alma, enquanto princípio psíquico, pode ser benévola ou maligna, resta determinar que tipo de alma é responsável pelo controle dos movimentos cósmicos ou observados no universo: a alma boa ou a alma má.⁷⁷ O Ateniense pretende resolver tal questão por meio de um raciocínio fundado nos seguintes desenvolvimentos:

1. Os movimentos do céu e dos astros são absolutamente circulares e uniformes;
2. Os movimentos circulares uniformes são os mais próximos do intelecto (*nous*) e, portanto, os mais racionais, uma vez que são aqueles que se realizam da maneira mais regular e ordenada possível, desenvolvendo-se sempre da mesma maneira e de acordo com o mesmo ritmo;
3. Segue-se daí que os movimentos dos corpos celestes e dos céus são a expressão do intelecto, o que significa que a alma que os produz é necessariamente boa.
4. Dizer que a alma boa, racional, é a causa responsável pelos movimentos do universo, significa, para o Estrangeiro, que a divindade de fato existe e que ela é o princípio que governa todas as coisas, uma vez que todos os movimentos ordenados existentes no cosmo podem ser explicados pela presença dessa *psykhê* benévola.⁷⁸

Pois bem, esquematizando o que foi acima exposto, podemos dizer que o que o Estrangeiro julga ter provado, de forma satisfatória, mediante sua argumentação teológica são, a rigor, principalmente duas coisas: em primeiro lugar, que a verdadeira *physis*, ou seja, aquilo que é realmente primeiro no processo de geração das coisas, é a alma, e não o corpo; em segundo lugar, que todos aqueles fenômenos derivados da alma (a lei e a arte, inclusive) constituem conseqüentemente, em virtude do que foi anteriormente demonstrado, elementos mais originários e mais fundamentais do que os fenômenos produzidos pelo corpo.⁷⁹ Mas o protagonista da discussão não se detém nessas

⁷⁷ *Leis*, X, 896e-897c.

⁷⁸ *Leis*, X, 897c-899d.

⁷⁹ Ostwald (1997, p. 61) sintetiza bem esses elementos decorrentes da argumentação teológica do livro X, da seguinte forma: “[a]gain, if the name *physis* properly belongs to whatever is primary, it belongs to soul and not, as the natural philosophers want, to the elements and their qualities. For since the elements depend for their motions on soul, they are secondary, and the bodies they create depend not on chance combinations but on the expert skill and mind that are inherent in soul (...) I hope my brief summary has not made Plato’s argument unintelligible. What that

formulações: de fato, dando um passo além, após demonstrar a existência de uma razão divina que é a verdadeira causa de todos os movimentos cósmicos, ele avança uma série de considerações complementares, que envolvem até mesmo o recurso a enunciados míticos, destinadas a persuadir os cidadãos da verdade dos outros dois artigos de fé fundamentais do credo religioso oficial, a saber: que os deuses não são ociosos e se preocupam com as coisas humanas, e que eles constituem seres absolutamente justos e inflexíveis, que não podem ser, portanto, corrompidos por meio de sacrifícios e oferendas feitos pelos homens.⁸⁰

Com esse longo e complexo *logos*, que deverá servir de prelúdio à lei acerca da impiedade, o Estrangeiro de Atenas pretende, então, ter refutado a tese ateísta que via a ordem do mundo como produto do acaso e da natureza (entendida de maneira puramente materialista ou corpórea) e estabelecido o ponto de vista contrário, que vê a ordem do mundo como produto da razão, da alma, do desígnio e, portanto, de um princípio de caráter divino. Tal argumento, segundo ele, será dirigido a todos os ímpios que habitam a cidade. Ora, prossegue o Ateniense, aqueles ateus que, apesar não serem persuadidos pela argumentação, se mostrarem, porém, corrigíveis, deverão, de acordo com a lei, ser recolhidos a uma prisão, onde permanecerão presos por cinco anos. Nessa prisão (sugestivamente chamada de *sôphronistêrion* – “casa de correção”, na versão de Morrow [1993, p. 490], ou “Casa da Volta à Razão”, segundo Brisson [2003, p. 37]), localizada fora da cidade, esses ímpios receberão apenas a visita dos membros do Conselho Noturno, órgão intelectual supremo de Magnésia,⁸¹ que procurarão educá-los e convencê-los de seu erro por meio de argumentos filosóficos. Para o Estrangeiro de Atenas, a lei deve determinar que se, ao cabo desses cinco anos, algum ímpio não se deixar persuadir e pretender insistir em sua opinião errônea acerca dos

argument has achieved, apart from establishing the priority of soul as the source of all motion over matter and body is (1) to reject the view of physis held by the natural philosophers in favor of a physis dominated by soul, and (2) to make tekhnê, law, and mind as properties of soul share in its priority over matter”.

⁸⁰ *Leis*, X, 899d-905c.

⁸¹ Magnésia será o nome dado à nova colônia pelo Ateniense e pelos seus interlocutores. De fato, em *Leis* 848d, 860e, 919d, 946b e 969a, os cidadãos da referida colônia são chamados de magnésios (*magnetês*). Segundo Morrow (1993), ao proceder assim, Platão estaria fazendo referência a uma antiga cidade cretense que se pensava ter existido, com esse nome, no oeste da planície de Messara, cidade da qual não há, porém, nenhum registro arqueológico, excetuando-se uma inscrição solitária do século III. Sobre o Conselho Noturno, ver o que diz o mesmo Morrow nas p. 500-515 da obra citada e Brisson; Pradeau (2012, p. 145-149).

deuses, ele deverá ser considerado como incorrigível e condenado à pena capital.⁸²

Como se vê, a abordagem assumida pelas *Leis* no tratamento do problema do ateísmo e da *asêbeia* é, sem dúvida alguma, radical e rigorosa, principalmente se levamos em conta os padrões da sociedade liberal moderna, cujo dogma fundamental, no plano da organização política, é justamente o princípio secularista que determina a separação entre Igreja e Estado.⁸³ No entanto, o que nos interessa observar é que essa abordagem nos mostra, com suficiente clareza, como, na obra em questão, Platão concebe a religião como uma instituição realmente essencial para a ordem da cidade, por meio da qual a *polis* logra obter uma fundamentação mais sólida para seus valores, seus costumes e suas leis, alcançando, com isso, uma eficácia maior no que diz respeito ao trabalho de garantir para os *nomoi* uma maior autoridade e uma maior observância por parte dos cidadãos. A aposta platônica é que a religião possui, assim, uma função moral e política decisiva, na medida em que ela confere ao *nomos* e ao *êthos* de uma *polis* um caráter sagrado e mesmo divino, assegurando, num plano teológico, a virtude dos cidadãos e a *paideia* moral por eles recebida. Religião, moralidade, educação e política encontram-se, pois, no âmbito dessa reflexão, rigorosamente articuladas e é essa articulação que caracterizará de maneira expressiva a ordem teocrática própria à *politeia* descrita nas *Leis*.

[Recebido em maio 2017; aceito em setembro 2017]

⁸² *Leis*, X, 908b-909a.

⁸³ Como viu Voegelin, a adesão irrestrita de alguns comentadores contemporâneos aos padrões e dogmas da sociedade liberal moderna compromete decisivamente sua compreensão desse componente fundamental do ensinamento político platônico. Nas palavras de Voegelin (1983, p. 217): “[i]n the liberal era a work of this kind could only arise grave misgivings among scholars for whom the separation of church and state was a fundamental dogma, and for whom a theory of politics had to be defined in terms of the secular state. The liberal prejudice remains evident even in recent interpretations of the *Laws*. Plato is at best a ‘reactionary’, and becomes at worst a ‘totalitarian’, because of the provisions for the enforcement of a creed and punishment for utterances of an antireligious nature. Others again find extenuating circumstances in the old age of Plato: When a man becomes old, as we know, he becomes religious; the veil of charity should be drawn over the weakness of an otherwise great mind. That one cannot approach the problems of Plato from a dogmatic position of this kind is obvious; further discussion is unnecessary”.

Fontes primárias

- AMARAL, António Campelo; GOMES, Carlos de Carvalho. *Aristóteles. Política*. Edição bilingue: grego, português. Tradução e notas. Lisboa: Vega, 1998.
- BURY, Robert Greg. *Plato with an English Translation. Laws*. 2 vols. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1961 [1926]. (Loeb Classical Library).
- CASTEL-BOUCHOUCHI, Anissa. *Platon. Les Lois (extraits)*. Traducion, introduction et notes. Paris, Gallimard, 1997. (Collection Folio/Essais).
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Platão. A República*. Tradução, introdução e notas. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1996.
- PINHEIRO, Ana Elias. *Xenofonte. Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução do grego, introdução e notas. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2008. (Coleção Autores Gregos e Latinos. Série Textos).
- _____. *Xenofonte. Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009. (Coleção Autores Gregos e Latinos. Série Textos).
- DOS SANTOS, José Trindade. *Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução do grego, introdução e notas. 4a ed. Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1993.
- SAUNDERS, Trevor. *Plato. The Laws*. Translated with an introduction. London, Penguin Books, 1975 [1970].

Fontes secundárias

- BARKER, Sir Ernest. *Greek Political Theory*. Plato and his predecessors. London, Methuen & Co., 1960 [1918].
- BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 2a ed. São Paulo, Editora Unesp, 2011.
- BRISSON, Luc. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão. *Kriterion* 107, p. 24-38, 2003.
- BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *As Leis de Platão*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, Edições Loyola, 2012. (Coleção Estudos Platônicos).
- BURNET, John. Doctrina socrática del alma. In idem; TAYLOR, Alfred E. *Varia socratica*. Presentación y traducción de Antonio Gomez Robledo. Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 11-50.
- BURKERT, Walter. *Religión griega. Arcaica y clásica*. Traducción de Helena Bernabé. Madrid, Abada Editores, 2007.
- BURY, Robert Greg. The Theory of Education in Plato's *Laws*. *Revue des Études Grecques* 50, p. 504-520, 1937.
- COLLI, Giorgio. *Platón político*. Edición de Enrico Colli. Traducción del italiano de Jordi Raventós. Madrid, Ediciones Siruela, 2008 (Biblioteca de Ensayo 43).
- DODDS, Eric. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo, Escuta, 2002.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A cidade antiga*. Tradução de Fernando de Aguiar. 4a ed. São Paulo, Martins Fontes, 1998. (Paidéia).
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris, J. Vrin, 2000 [1990]. (Tradition de la pensée classique).
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- _____. *A History of Greek Philosophy*. Vol. V. The Later Plato and Academy. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 5a ed. 2a tiragem. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011. [1986]. (Coleção Clássicos WMF).
- KLOSOK, George. *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- LAKS, André. Platão. In RENAUT, Alain. *História da Filosofia Política/ 1*. A liberdade dos antigos. Tradução de Elsa Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 53-110.
- LÓPEZ, José García. *La religión griega*. Madrid, Ediciones Istmo, 1975.
- MORROW, Glenn. *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton, Princeton University Press, 1993. [1960].
- NILSSON, Martin Persson. *História de la religión griega*. Tradução de Atilio Gamarro. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.
- OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. São Paulo, Edições Loyola, 2011. (Coleção Filosofia).
- OSTWALD, Martin. Plato on Law and Nature. In NORTH, Helen F. (ed.). *Interpretations of Plato*. A Swarthmore Symposium. *Mnemosyne*, supplement 50, p. 41-63, 1997.
- PIÉRART, Marcel. *Platon et la cité grecque*. Théorie et réalité dans la Constitution des Lois. Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 1974.
- RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Tradução de Elena Gaidano. 2a ed. Rio de Janeiro, DIFEL, 2004. (Coleção Enfoques - Filosofia).
- SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada*. Vol. II. *As questões clássicas*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994. (Série Fundamentos).
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- STALLEY, Richard F. *An Introduction to Plato's Laws*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971 [1950].
- _____. *The Argument and Action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977 [1975].
- _____. *What is Political Philosophy? And other essays*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1988 [1959].
- _____. *Philosophy and Law: contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors*. Translated with an introduction by Eve Adler. Albany, State University of New York Press, 1995.
- TORDESILLAS, Alonso. Uma primeira crítica da razão política: a sofística. In RENAUT, Alain. *História da Filosofia Política/ 1*. A liberdade dos antigos. Tradução de Elsa Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p.129-238.
- VEGETTI, Mario. *Quince lecciones sobre Platón*. Traducción de Miguel Salazar. Madrid: Editorial Gredos, 2012.

- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica d'Avila Melo. 2a tiragem. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011 [12006].
- VOEGELIN, Eric. *Order and History*. Vol. III. Plato and Aristotle. Baton Rouge/London, Louisiana State University Press, 1983.
- ZILLES, Urbano. A crítica da religião na modernidade. *Interações – Cultura e Comunidade*. v. 3, n. 4, p. 37-54, 2008.