

## VIRTUDE E CONHECIMENTO EM AS LEIS

Gérson Pereira Filho\*

FILHO, G. P. (2014) Virtude e conhecimento em *As Leis*. *Archai*, n. 12, jan - jun, p. 97-106 DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_12\\_10](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_10)

**RESUMO:** *A indagação que motiva o diálogo Protágoras sobre a possibilidade ou não de se ensinar a virtude, perpassa também diversos outros diálogos platônicos. Na verdade, virtude e conhecimento são temas centrais para se pensar o *ânthropos*, a *pólis*, a *ética*, o *ser* e a *razão*, no contexto do *corpus platônico*. Em *As Leis*, última obra escrita pelo fundador da Academia, a relação conhecimento/virtude volta a ganhar destaque no processo de reelaboração de um novo projeto para salvar o homem e a cidade de suas mazelas. A arte/ciência da justa medida indicada no Protágoras (357 b) será a chave para a viabilização do projeto legislativo, ético e político em *As Leis*. Será pela correta educação dos sentidos e da razão que se alcançará a virtude responsável pela condução da cidade livre, amiga de si e ponderada (*Leis*, 701 d). Por sua vez, a educação virtuosa é fruto do conhecimento assimilado pelos costumes, pelo aprendizado, pelo discernimento racional e pelo domínio das paixões, o que assegurará o devido equilíbrio mediante o amparo das leis e das instituições da *pólis*. Isto se pode constatar, especialmente, na leitura dos livros I, II, VI e VII de *As Leis*, embora tais questões estejam entrelaçadas no conjunto da obra.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Virtude, Conhecimento, Diálogos platônicos, As Leis.*

**ABSTRACT:** *The question that motivates the dialogue Protagoras about whether or not to teach virtue, also permeates many other Platonic dialogues. Actually, virtue and knowledge are central themes to think about the *anthropos*, the *polis*, ethics, the*

\* PUCMINAS – Campus Poços de Caldas, Poços de Caldas, Brasil

### Introdução

O estudo do diálogo *As Leis*, tem sido objeto de nossas reflexões e interesse, no entendimento de que esta obra, relegada ao segundo plano ou ao esquecimento, ao longo da tradição histórica da filosofia platônica, oferece contribuições fundamentais para a compreensão de grande parte das questões filosóficas levantadas no percurso dialógico de Platão. Em especial quanto ao projeto de cidade, *A República (Politeia)* tem ocupado posição central nas interpretações, como se esgotasse a filosofia política de Platão. Consideramos este reducionismo incompatível com a natureza dialógica e dialética em que Platão nos legou sua vasta obra.

Acreditamos que há um movimento constante nos diálogos que literalmente dialogam entre si. Isto é, o método dialógico adotado por Platão para além de um gênero literário ou opção de linguagem, sendo essencial para se equacionar os problemas filosóficos apresentados, a percepção das relações internas da obra em seu próprio contexto e estrutura, assim como o estabelecimento das relações entre um diálogo e outro, na busca de uma visão integralizada entre os textos.

Longe de uma leitura que busque em Platão alguma linearidade doutrinária, optamos por uma

being, and reason, in the context of the Platonic corpus. In *The Laws*, last work written by the founder of the Academy, the knowledge / virtue relation regains prominence in the process of redesigning a new project to save the man and the city of their disorders. The art / science of fair measure indicated in the *Protagoras* (357 b) will be the key for the viability of the legislative, ethical, and political project in *The Laws*. It will be through correct education of the senses and of reason that virtue responsible for conducting a free, friend-of-itself, and pondered city will be reached. (*Laws*, 701 d). On the other hand, education is the result of virtuous knowledge assimilated by customs, by learning, by rational discernment and by the control of passions, which will ensure the balance due upon the protection of the laws and institutions of the polis. This can be seen especially by reading books I, II, VI and VII of *The Laws*, although these issues are intertwined in the whole work.

**KEYWORDS:** *Virtue, Knowledge, Platonic dialogues, The Laws.*

leitura que, metodologicamente, propõe ler os diálogos platônicos como movimento dialético, assim como é dialético o movimento do ser humano e da cidade (PEREIRA FILHO, 2009, p. 27). Acreditamos que há uma correlação direta entre os diálogos, o que exige o entrelaçamento de uma obra a outra; assim como também, entre as ações dramáticas, seus personagens e cenários, com o processo de criação literária e filosófica. Por isto se deve considerar a unidade e o desenvolvimento interno de cada obra, frente a suas possíveis cronologias e movimentos dramáticos, sem isolar a obra do conjunto dialógico. Como defende Goldschmidt (1947), em seu clássico *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, cada diálogo possui uma unidade interna, a despeito de sua multiplicidade de tramas e discursos, mas também interdependente do conjunto dos diálogos.

Nesta direção, consideramos pertinente e inovadora, a leitura dos diálogos a partir de seus movimentos dramáticos, sugerida por Benoit (2004), levando-se em conta o ordenamento das cenas e falas apresentado a partir dos preâmbulos das obras, para daí se articular com a elaboração conceitual e textual do corpus platônico. Este ordenamento facilitaria a percepção do devir presente no percurso dialógico e dialético da filosofia platônica,

se levando em conta as temporalidades, cenas e personagens que compõem os diálogos integrando-os às temáticas especulativas próprias de cada um, porém, associando os diversos diálogos entre si.

Outra questão a ressaltar nestas considerações preliminares diz respeito à interdisciplinaridade presente nos diálogos e em suas elaborações teórico-conceituais, de modo que ocorra como no caso aqui analisado – virtude e conhecimento – a intercessão entre a epistemologia, a ontologia, a ética, a política, a antropologia, a psicologia, a pedagogia, ou até mesmo com a cosmologia e a filosofia da natureza.

A virtude é *episteme*, é ética, é política, é inerente à natureza humana e à realidade ontológica dos seres; é objeto da *psyché* e da educação, é *práxis*, é *poiésis*, é *aísthesis*; ação, criação, sensação e razão. Esta virtude manifesta-se por meio do intelecto/razão, mas também pelo sentir e pelas emoções, pelo comportamento e pelo agir; é decorrente do que há de inato no ser humano, mas também é fruto do ensinado, do aprendido, do transmitido e recebido, por meio do processo de vida que se estabelece entre cada indivíduo inserido na *pólis* com a natureza que envolve a ambos – indivíduo e cidade.

É neste contexto que pretendemos apresentar algumas considerações em torno do eixo proposto para este debate em torno da virtude (*areté*) frente ao problema do conhecimento e da educação.

Para nossa reflexão, estaremos a partir do que foi observado acima, chamando a atenção para o movimento dialógico que se estabelece entre o *Protágoras*, *Mênon*, *República* e *As Leis*. Este recorte deixa de lado outras correlações que seriam importantes, mas oferece possibilidades para que sejam levantadas algumas questões.

Enquanto o *Protágoras* situa-se no início do movimento dramático dos diálogos, apresentando as primeiras indagações e aporias socráticas, o *Mênon* indica o princípio de uma transição epistemológica e ontológica que sinaliza para a busca de uma dialética afirmativa fundamental para as elaborações posteriores da filosofia platônica, como a problemática “teoria das formas” (*eidos*) que, desenvolvida ao longo de outras obras (*Fedro*, por exemplo), culmina com a *República* que propõe uma ascendência ao paradigma

maior das “formas ideais”; porém, longe de esgotar as investigações e proposições platônicas, a *Politeia* abre caminho para um novo movimento que conduzirá tanto à consolidação de pressupostos fundamentais da filosofia platônica quanto provocará rupturas relevantes neste processo, como por exemplo em *O Sofista* e em *O Político*. Chegamos assim *Às Leis*, onde muitas questões são repensadas e reelaboradas, proposições anteriores abandonadas e novas proposições formuladas, numa movimentação dialética que demonstra a inquietude do pensamento platônico, não conformado com soluções definitivas ou absolutas para os problemas filosóficos. Não se pode conceber esta última obra platônica, *As Leis*, como uma última palavra ou um projeto definitivo para o homem e a cidade, seja no plano epistemológico, ontológico, ético ou político; menos ainda se deve concebê-la como uma obra secundária que promove meras adaptações conjecturais. Parece-nos, num outro sentido, que as reformulações e novas instigações sugeridas em *As Leis* demonstram que no cerne da filosofia platônica está a busca ou a investigação incessante pelas possibilidades da verdade; nesta busca, a única expressão da perenidade e da permanência é a própria busca; mais do que a certeza conclusiva, num movimento dialético e dialógico contínuo, o indagar continua sendo o fundamental no exercício filosófico. E é dentre tantas buscas que a questão da virtude (*areté*) se insere, fazendo-se necessário encontrá-la e compreendê-la para assim se conhecer e compreender o ser humano (*ánthropos*) e a cidade (*pólis*). É o próprio exercício filosófico, a prática da filosofia que possibilita a busca pela excelência humana e da *pólis*, fundamento da virtude como saber e como ética. Conforme nos dizem Brisson e Pradeau, o projeto político de *As Leis*, numa dimensão de totalidade, está ordenado de acordo com sua meta principal, qual seja, *a aquisição da virtude inteira pela cidade inteira* (BRISSEON, L. e PRADEAU, J-F., 2007,p.28).

### **1. A *areté* humana: da trapalhada dos deuses à racionalidade da alma humana.**

Em seu “Vocabulário de Platão”, Brisson e Pradeau (2010) ressaltam que Platão atém-se ao

significado de virtude, como condição de excelência na execução de uma função própria. Assim, a virtude não é exclusivamente humana, nem se restringe ao aspecto ético, pois se vincula à precisão e excelência técnica, como a capacidade para fazer bem feito aquilo que precisa ser feito. A virtude ética como excelência do caráter e da conduta moral será consequência do saber sobre o que seja e como praticar esta virtude.

Caberia assim avaliar até que ponto esta excelência é uma aptidão ou aquisição natural, e até que ponto depende do processo cognitivo que eleva a virtude à condição do saber fazer.

Para Scolnicov, a questão sobre se a virtude pode ou não ser ensinada, *trata-se não só da virtude moral, mas de toda a areté, de toda excelência: técnica, intelectual, moral ou política* (SCOLNICOV, 2006, p. 19).

Percebemos pelo início do texto em *Protágoras* que o método sofisticado do mestre de Abdera, de quem deriva a clássica tese de que *o homem é a medida de todas as coisas* (*Teeteto, 152 a*), não se trata unicamente de um relativismo ético, moral, axiológico (embora também o possa ser), que atribui a cada indivíduo a escolha e avaliação de seus atos. A “arte da medida” (*Protágoras, 356 e*) é também medida do conhecimento e do saber, portanto uma medida epistemológica. Como o é, também, medida antropológica, que assegura à natureza humana, a capacidade para deliberar, dirigir e aprimorar sobre suas condições naturais, independente do controle dos deuses ou do destino.

Vejamos que alegoricamente Protágoras, no diálogo homônimo, apresenta sua versão para o mito de Epimeteu e Prometeu (320 c/d e ss.) associado à aquisição da virtude. Se a virtude (excelência técnica) de todas as coisas e seres é um dote natural, a *areté* humana será uma aquisição fruto do próprio empenho e aprendizado, em consequência de um conjunto de trapalhadas divinas. Epimeteu, deus responsável pela atribuição dos dotes necessários à existência de cada um dos seres da natureza (*Protágoras, 320 d*), por um descuido ou negligência, deixou de dotar os homens das condições naturais que lhes pudessem garantir a vida. Os homens, portanto, desprovidos e fragilizados de suas virtudes

naturais, dependeriam do conhecimento próprio para desenvolverem suas aptidões técnicas capazes de lhes assegurar a existência. Prometeu tentou reparar o erro do irmão ao roubar o conhecimento das diversas artes dos deuses, ensinando-as aos homens. No entanto, mais uma vez, por uma falha divina, a “arte da política” (*Protágoras*, 322 a) não foi transmitida aos homens, o que Zeus tentou consertar através de seu filho, Hermes, que estaria autorizado a atribuir algumas capacidades aos humanos, como o pudor (*aidós*) e a justiça (*diké*), para que estes pudessem organizar sua vida nas cidades. Outra vez os deuses ficam confundidos e Hermes não sabe se deve distribuir estes atributos – pudor e justiça – a todos os homens ou apenas a alguns (como nas demais artes). Zeus interfere e determina que se faça a distribuição destas virtudes a todos os homens (*Protágoras*, 322 d), por entender que somente assim as cidades poderão sobreviver. Porém, caberia aos próprios homens, conforme suas próprias medidas, regulamentar sobre a forma de aquisição destes atributos e sua aplicação.

Decorrente desta trapalhada dos deuses, Protágoras entende que a virtude, entendida, sobretudo como virtude política, deve ser transmitida e aprendida pelo maior número possível de homens, cabendo a alguns a capacidade de ensiná-la. Confundidos pelos deuses, os homens tornam-se capazes de deliberar sobre sua própria medida, que será aplicada, neste caso, ao aprendizado, ao exercício, à transmissão e ao ensino da virtude; entendendo-se esta virtude, como política ou prática ética, assim como uma técnica, capaz de garantir os demais fazeres e afazeres humanos.

Conhecido é o desenvolvimento do diálogo que culmina, como admite a tradição de comentaristas, com a aporia socrática que engrossa o rol daqueles diálogos não conclusivos. Neste caso, Sócrates afirma estar envolvido em uma grande confusão e embaraço (*Protágoras*, 361 c) do mesmo modo como ficaram os deuses no processo de distribuição dos dotes humanos; diz Sócrates não mais saber o que seja a virtude e se esta pode ou não ser ensinada, declarando que, num primeiro momento, ele e Protágoras poderiam até mesmo inverter suas posições iniciais, frente a tanta con-

fusão estabelecida na conversa. Isto é, Sócrates que no início do diálogo apresenta dúvidas quanto à possibilidade de se poder ensinar ou não a virtude, estaria quase que convencido sobre que isto seja possível; por outro lado, Protágoras, do modo em que a conversa foi conduzida, estaria contradizendo sua proposição original.

Ao sugerir que a questão seja adiada para uma nova oportunidade, frente ao impasse estabelecido, Sócrates satiriza com o mito de Epimeteu e Prometeu, ao manifestar sua preferência pela atitude prometeica que dotou os homens do conhecimento que possibilitaria o esclarecimento da dúvida, desconfiando de que estariam, na verdade, negligenciando, como Epimeteu ao não apresentarem uma solução ao problema da virtude e seu ensino (*Protágoras*, 361 d).

Apesar da aparente aporia expressa na estrutura textual do diálogo, o modo como o debate é desenvolvido indica algumas concepções bastante conclusivas nesta fase do percurso dialógico e que podem ser admitidas como parte da construção do conceito de virtude admitido noutros textos, como no *Mênon* e em *A República*. A atitude socrática apropria-se da típica retórica sofisticada para confundir as convicções de Protágoras, enquanto este é que parece seguir ao modo das investigações filosóficas que buscam o esclarecimento que se pretende verdadeiro e admissível. Em outras palavras, no texto, a atitude de Protágoras parece mais honesta frente ao problema colocado. Sócrates, que no preâmbulo do diálogo se mostra afoito para se encontrar, ao lado dos companheiros (*Protágoras*, 311 d), com o mestre de Abdera, de acordo com a descrição platônica, transforma-se num interlocutor impertinente que faz exigências para que o discurso seja conduzido conforme seu interesse (*Protágoras*, 338 b-c).

Não há indícios de que Sócrates em algum momento estivesse de fato titubeando a respeito das concepções que utiliza para se opor aos argumentos de Protágoras. A partir da contestação, ainda que retoricamente aparentando dúvidas e disposição para rever conceitos, as premissas socráticas se apresentam bem definidas, quais sejam: a virtude é fruto do conhecimento e de um tipo de conhecimento que, se ensinado, o será por outras vias que não

as praticadas pelos sofistas; que a virtude possui uma unidade ontológica, ainda que se manifeste de formas variadas e está identificada com a política e a excelência ética; que, se virtuosa, a política deverá necessariamente representar o ideal da perfeição ética (o que é bom - *agathós*), estética (o que é belo - *kalós*) e técnica (o que é útil - *ophélimos*), (*Protágoras*, 358 b). Enfim, a excelência, o excesso da perfeição ou do que torna próximo desta perfeição. É o anúncio da teoria de uma forma perfeita como paradigma da razão, que será elaborada em outros diálogos.

Se a origem do conhecimento e da virtude foi pensada a partir do Mito de Epimeteu e Prometeu, o sentido ontológico e pedagógico da *areté* é debatido a partir dos versos de Simônides e de Pítaco, com base no dilema entre “ser” (*eimi*) e “tornar-se” (*gignomai*) virtuoso. Para Sócrates “ser” virtuoso indica uma condição ontológica, uma vez que, se existe a virtude como uma unidade em si, esta deve integrar a condição consequente do conhecimento apreendido, ainda que não possa ser aprendido. Já para Protágoras, é possível, ainda que difícil, educar os homens para que se tornem virtuosos, mesmo que aprendendo, se não a totalidade das múltiplas virtudes, alguma ou algumas de suas partes, e praticá-las no exercício político (*Protágoras*, 339 a et seq.). Ora, esta aparente contradição, entre o “ser virtuoso” e o “tornar-se virtuoso”, sugere um dilema que, de fato, indica uma mesma possibilidade: ser virtuoso, isto é, possuir a virtude como idêntica a si, algo inerente ao próprio ser, é equivalente ao empenho do ser em alcançar esta virtude; no fundo, tais situações seriam a mesma coisa. Tanto “ser” virtuoso por alguma condição natural, quanto procurar ser virtuoso por um esforço próprio, representa a expressão de uma atitude de sabedoria. E sabedoria, numa concepção platônica, indica não apenas um atributo intelectual, mas abrange uma série de interações que conduzem ao saber. O conhecimento não é apenas produto do intelecto, mas envolve, ainda que supere o sentir, o expressar-se, o tornar-se. O conhecer e o saber são decorrentes do vir-a-ser, do movimento dos seres. Portanto, “ser” virtuoso e “tornar-se” virtuoso são decorrentes de um mesmo processo pelo qual a razão guia o ser humano.

É esta ontologia e epistemologia da Virtude que os diálogos *Mênon* e *A República* apresentam. O paradigma da perfeição que identifica a sabedoria à virtude, inerente à alma humana racional é o que justifica a realidade do homem e da *pólis*. A aparente contradição entre a ideia de que tudo aquilo que é ciência devesse necessariamente ser passível de ensinamento, no caso exclusivo da virtude não se concretiza, pois, em última instância há que se adquirir o saber que habilita à virtude; esta seria uma espécie de apreensão inata aos possuidores da sabedoria. Resta investigar, portanto, como se adquire o saber e o conhecimento, pois somente a partir destes é que se chega à virtude, que viabiliza a realização da excelência humana em suas ações.

Do escravo presente no *Mênon*, capaz de demonstrar o conhecimento que possui mediante alguns estímulos mentais, independente do ensino que tenha recebido anteriormente, ao filósofo de *A República* que receberá a educação que o torne apto a reinar sobre a *pólis*, a virtude, enquanto “conhecimento da virtude” se manifesta.

Em sua apresentação à tradução portuguesa do diálogo *Mênon*, Iglesias (2007) observa que neste texto, para além da aporia sobre o que é a virtude e se esta pode ser ensinada ou não, surge *uma nova aporia, mais fundamental, a aporia sobre a possibilidade mesma da aquisição do conhecimento* (IGLESIAS, 2007, p.11). Assim é que se desenvolve a busca pela compreensão do que é o conhecimento e como se pode adquiri-lo. É neste contexto que temos a hipótese das reminiscências e as investigações sobre como se chegar ao conhecimento para diferenciá-lo da *doxa* (opinião). A opinião, ainda que verdadeira, continuará sendo opinião. Portanto, ao se admitir que a virtude seja conhecimento, não é possível ainda defini-la de todo, sem que se consiga superar qualquer possibilidade que relativize sua concepção e prática.

É na *República* que se esclarece de vez a ideia de que a virtude é conhecimento, porém conhecimento filosófico; que a virtude é política, cujos valores permanecem fundamentados nos valores tradicionais da coragem (*andreia*), temperança (*sophrosyne*), justiça (*diké*) e sabedoria (*sophia*), mas que todas elas estão unificadas pelo ideal do Bem,

da Perfeição; que – conhecimento e virtude – estão acessíveis a todos os indivíduos, mas que poucos conseguem alcançá-los, cabendo aos filósofos esta árdua tarefa, o que somente será viável por um longo percurso educacional. Assim, virtude e conhecimento são ensináveis e passíveis de aprendizado, mas não por meio de qualquer método ou de qualquer tipo de mestre. É o conteúdo que encontramos, sobretudo nos livros VI e VII da *Politeia*.

Verificamos, portanto, que desde o *Protágoras*, passando pelo *Mênon* e chegando à *República* a questão principal não vem a ser exatamente a dúvida sobre o que seja a virtude e se esta pode ou não ser ensinada. O ponto central é a contestação representada por Sócrates ao método de educação sofisticada, duvidando de que tal método pudesse conduzir ao aprendizado da vida virtuosa que pudesse ser aplicada à *pólis*. É desta maneira que Sócrates pressiona Protágoras para que afirme em que poderá tornar o jovem Hipócrates melhor, caso este se coloque como seu aprendiz (*Protágoras*, 318 d). Igualmente, é o que se coloca no *Mênon* quando Sócrates induz os interlocutores a admitirem que em matéria de virtude, *não há mestres, nem alunos* (*Mênon*, 96 c). Pretende-se, a partir daí, nesta etapa da dialógica platônica, deixar o terreno preparado para o cultivo do método filosófico sugerido na *República* como o caminho para o ensino e o aprendizado da virtude, capaz de conduzir à política e à vida ideais, pelo paradigma das Formas perfeitas.

## **2. Conhecimento e Virtude em *As Leis*: do emaranhado confuso de fios à cidade tecida pelos fios da virtude e da razão.**

Em *As Leis* permanece a concepção de que a virtude está identificada ao conhecimento e de que o conhecimento humano é validado pela razão, como demonstra o *Mito das Marionetes* descrito no Livro I deste último diálogo platônico (*As Leis*, 644 d/645 c). Pela analogia, cada indivíduo não passa de um boneco manipulado pelos deuses, a partir de um emaranhado de fios que movimentam as paixões humanas, aproximando-as dos vícios ou das virtudes conforme a direção divina ou de seus movimentos aleatórios. No entanto, existe um fio especial, re-

vestido de ouro, que corresponde à razão, cabendo a cada um descobrir este fio, para poder deliberar sobre si e sobre a cidade. É por esta capacidade deliberativa e racional que se consegue dominar a virtude, identificada aqui com as leis (*nómoi*) que possibilita a supremacia individual e da cidade (*As Leis*, 645 a/b). Em certo sentido podemos dizer que neste diálogo, a definição de virtude corresponde a estar de acordo com as leis, o que é possível mediante o conhecimento sobre estas leis, o que só pode ocorrer mediante a educação, uma educação legislativa.

Sabemos, no entanto, que o conceito de *nómos* (lei) é muito mais abrangente do que uma instituição formal, administrativa ou jurídica, como em geral hoje se atribui. No caso do diálogo platônico, as leis não se referem apenas a um conjunto de normas e regras a serem seguidas pelos indivíduos, mediante um tipo de governo estabelecido. As leis, incorporadas à tradição, aos costumes, à história, representam modelos não idealizados, mas reais, para a organização das cidades dos homens. Tem-se dito que a cidade proposta por Platão em *As Leis* distancia-se do plano ideal de *A República* e aproxima-se das cidades concretas, realizáveis. Nesta linha de raciocínio, a virtude e as próprias leis não se fundamentam no modelo ideal, perfeito, mas serão virtudes e leis praticáveis e aprendidas pela própria trajetória e experiência das *póleis*. Portanto, neste último diálogo, o modelo é histórico (conforme Livro III) e a partir dos modelos de regimes, organizações e legislações conhecidas pelo relato dos personagens (Creta, Lacedemônia etc.) ou *in loco*, pelo autor, como em suas viagens à Sicília.

Entretanto, a posição do diálogo frente à questão da virtude parece mais próxima da posição de Protágoras, naquele diálogo que traz seu nome, do que da posição socrática. Em *As Leis* ocorre uma relativização quanto à unidade da virtude, abrindo-se à possibilidade do múltiplo que se contrapõe, e que, apesar dos conflitos e contradições, viabiliza uma unidade que se não é ontológica, pode ser construída pelo exercício político. Além do mais, este exercício político é fruto de uma educação que não se reduz à escalada da razão até o último patamar do inteligível, tarefa pouco acessível à grande

maioria dos indivíduos, o que, conseqüentemente, os tornaria inaptos à virtude política.

Em *As Leis* a virtude (ou virtudes), como meta maior da cidade, não só pode como deve ser ensinada. Talvez a educação seja o único meio possível para a aquisição da virtude. E todos estão aptos a aprender e ensinar, uma vez que o instrumento que isto permite são as leis. A educação a ser praticada é a partir das leis da cidade; mas não se trata de uma transmissão irracional ou meramente disciplinadora; será isto sim, a compreensão de que a única forma de salvar a cidade e preservar sua existência, assim como a de seus habitantes, é por intermédio das leis. O “fio de ouro da razão”, indicado no mito das marionetes, está presente em cada um dos humanos e basta ser descoberto e educado para permitir o domínio da virtude necessária à direção da cidade. Ainda que se admita que *os deuses sejam a medida de todas as coisas* (*As Leis*, 716 c), invertendo-se a máxima protagórica, este paradigma divino é uma referência inspiradora, pois, na prática, é aos homens que compete a investigação sobre o modelo legislativo capaz de equalizar a justa medida da virtude que possa preservar a cidade.

Também no plano do conhecimento há uma relativização que amplia o papel exercido pelas sensações, pelas emoções, pela experiência do prazer e da dor, assim como pela expressão dos costumes e opiniões comuns, que devem ser considerados no processo de investigação para se chegar ao conhecimento das melhores leis capazes de estabelecerem a justa medida organizativa da cidade. Pode-se reparar que também na *República*, o conhecimento racional não é reconhecido como exclusivo; porém, o tratamento demonstrado às diversas possibilidades do conhecimento apresentadas em *As Leis* se revela menos hierarquizado, valorizando cada qual diante do contexto em que se apresenta. A concepção de virtude, portanto, não será exclusivamente intelectualista, pois perpassa também o campo das sensações, das emoções e das experiências de modo expressivo.

Há uma concessão à teoria das formas ideais, para se projetar uma realidade menos perfeita, que admite a multiplicidade das formas possíveis, mediante as limitações humanas e tentativas mais

concretas para salvar a vida da *pólis* e do próprio homem, submetidos a ciclos diversos de destruições e reconstituições. Daí uma busca histórica para a educação dos sentidos, da razão, dos costumes, pretendendo, pelas leis (*nómoi*) a regulação e a aplicação da justa medida para todas as coisas.

Rompendo com certa tradição helênica que concebia a missão virtuosa da cidade como preparada para a guerra, e o homem virtuoso aquele dotado da coragem e sabedoria guerreira, o debate introdutório em *As Leis* indica que a cidade virtuosa será aquela capaz de preservar a paz, como diz o personagem ateniense, *o maior bem não é a guerra ou a sedição, mas a paz e a benevolência mútuas* (*As Leis*, 628 c). A legislação virtuosa deverá superar aquelas legislações que se amparavam na coragem guerreira, para validar a justa distribuição de todos os bens, numa *mistura* das virtudes (*As Leis*, 631 c). A legislação deverá ser orientada pela razão, mas também pela opinião verdadeira (*As Leis*, 632c) permitindo que cada indivíduo adquira pela experiência, pela prática ou pelo aprendizado, o domínio de cada virtude necessária ao bem estar da cidade.

Não é possível se encontrar um regime único que deva ser aplicado em qualquer circunstância para a educação dos sentidos e paixões (*As Leis*, 636 a), portanto, se deve proceder a um exame cuidadoso sobre os efeitos provocados por cada comportamento e contexto, para se buscar uma legislação ponderada e sábia que equilibre os diferentes costumes e tradições. Uma vez instituída, a justa legislação deve ser assegurada pela reta educação. Mas o que é a educação (*As leis*, 643 a)? O ateniense dirá que educação é a capacidade adquirida seja para o que for (*As Leis*, 643 b), e que tal processo de aquisição deve se iniciar o mais cedo possível. O bom aprendizado tornará a criança virtuosa no exercício daquilo que praticar (*As Leis*, 643 c/d). Porém, além da educação para a prática de qualquer ofício, há uma educação que educa para a virtude política, capaz de governar e obedecer, na condição de cidadãos, em nome da justiça (*As leis*, 644 a). Esta virtude também se aprende e se ensina; na verdade, trata-se da mais nobre educação, o que permite a conclusão de que a boa educação conduz à virtude (*as Leis*, 644 b). E será pela boa educação

que se conseguirá a educação dos sentidos e das paixões, assim como a descoberta gradativa sobre cada uma das virtudes morais, éticas e políticas e que poderão ser conquistadas parcialmente, ainda que se vise à totalidade das mesmas.

Até certo ponto, este processo é natural, inerente à natureza humana; há certo inatismo do conhecimento que aproxima o humano do mundo da *physis*, permitindo à criança a percepção do prazer e da dor; mas a sabedoria em plenitude, nem mesmo na velhice terá sido atingida (*As Leis*, 653 a). Assim se justifica o papel da educação para a virtude, o que inclui a educação dos sentimentos, dos hábitos, das emoções, do corpo e da mente. O ponto forte desta educação e virtude é, como na dança e na música, equilibrar o ritmo e a harmonia, encontrar a medida certa. Tal ensinamento aplica-se também à vida política e ética e, no caso, o elemento regulador, é a justa e boa legislação, uma legislação virtuosa. E mesmo que o parâmetro desta virtude seja o modelo divino, ao ponto de que o crime de impiedade seja considerado o pior de todos (*As Leis*, 907 c/d), na cidade que se pretende edificar *as leis não são feitas para filhos de deuses, mas para filhos de homens* (*As Leis*, 853 c/d). Por isso, é compreensível que não se pretenda uma legislação perfeita e uma virtude perfeita, mas uma legislação que pretenda ser a melhor, instituída por uma educação de acordo com a virtude possível de ser praticada pelos homens.

Nem sempre o mais justo é o mais agradável e nem sempre o mais agradável é o mais justo (*As Leis*, 662 c/d); porém a boa e bela legislação tem a tarefa de buscar proporcionar este equilíbrio, buscando o maior bem para a cidade como um todo. Entretanto, as paixões e interesses dos indivíduos entre si são divergentes, e cabe à educação legislativa o ensino para que todos entendam que as leis são para a cidade e não para uns ou outros. Em alguns casos, pode ser necessário o método da persuasão. Uma persuasão não violenta, nem mesmo autoritária, mas eficiente e disciplinadora fazendo valer os interesses e benefícios comunitários e não os pessoais. Melhor quando antes da persuasão ocorra o convencimento e a adesão à legislação de forma espontânea, pelo exercício da reflexão e da sabedoria que ensinem a se viver na cidade.

Há que se investigar a história e as experiências das cidades humanas, seus fracassos e sucessos, suas vitórias e decadências (*Livro III*), para que se aprenda sobre a importância em se elaborar um modelo plausível de cidade para se viver. Esta é a meta proposta pelos personagens em *As Leis*. Assim, a legislação eficaz será aquela que *inculcar a sabedoria na cidade toda, e abolir ao máximo a ignorância* (*As leis*, 688 e). A virtude política e legislativa não é restrita a poucos, muito menos exclusiva dos governantes. Deve ser ensinada a todos os cidadãos que serão responsáveis pela sua preservação, e pela consequente preservação da cidade e de todos os bens e valores que interessam à vida melhor. Ainda que não seja plenamente justa, feliz e prazerosa, já que estes valores absolutos não podem ser alcançados, é válido que a cidade os almeje, e quanto mais se educar pela legislação virtuosa, mais próximo se pode chegar deste fim. A *cidade livre, ponderada e amiga* (*As leis*, 693 b) é aquela bem educada nas leis, portanto virtuosa. E ainda que muitas vezes seja necessário o uso da persuasão e da aplicação de sanções e penalidades, em consequência da ignorância, da falta de domínio sobre as paixões ou da prevalência dos interesses individuais, tanto melhor será quando o cumprimento e apreensão da legislação vierem a ocorrer pela virtude da reta educação (*orthós paideia* - *As Leis*, 653 a).

Assim é que a cidade de *As Leis* será pensada e estruturada ao longo do diálogo, cuidando para que todos os seus aspectos, desde o geográfico ao populacional, do econômico ao religioso, do governo à defesa militar, dos cargos e instituições políticas às funções e ofícios praticados pelos habitantes, venham a convergir para a garantia da integridade da cidade. Esta cidade que busca misturar o que possa haver de melhor nos modelos conhecidos e que cuidará de modo especial, para que se pratique a boa educação desde a infância e por toda a vida, como atesta o *Livro VII*. Uma educação do corpo e da alma (*As leis*, 788 c), das paixões e emoções, dos desejos e prazeres, dos costumes e hábitos, dos ritos e crenças, das ciências e conhecimentos necessários e, sobretudo, em torno da própria legislação. Para tal, um organismo institucional próprio se responsabilizará pela educação, pois quanto maior



o compromisso com as leis, e quanto mais livre for a adesão dos cidadãos, maior será a estabilidade da cidade e melhor será para todos que nela vivem. Processo este que se dá pelo saber racional, mas também pelo sentir e pela experiência aprendida, pela vivência e convivência. Não é um saber ensinado e aprendido pela argumentação convincente de mestres da virtude, à moda sofisticada, tampouco o saber ilustrado do rei-filósofo que dirige pela sapiência ideal à imagem da perfeição. Em *As Leis*, a despeito do fundamental papel desempenhado pelos legisladores e guardiões das leis, bem como pelos órgãos e conselhos, sobretudo o “Conselho Noturno” composto por sábios e virtuosos anciãos, estes que serão a “âncora” (*As Leis*, 961 c) para salvaguardar a cidade, nada será válido se a cidade como um todo não estiver devidamente costurada pelos princípios das virtudes sugeridos pela legislação.

De modo a corroborar para este propósito, propõe-se uma estrutura em que a possibilidade de participação e de escolha para praticamente todos os órgãos de governo, ocorra por sorteio, pelo voto ou pelo reconhecimento coletivo da aptidão. Até mesmo os cargos militares e judiciais são eletivos. Não é um regime anárquico que se estabelece, mas a representação estatal se dá por instituições públicas bem participativas, na forma de conselhos de cidadãos. Inclusive o órgão máximo, o *Conselho Noturno* (*As Leis*, 968 a), será composto de forma eletiva considerando-se além da experiência da idade, as aptidões adquiridas e respaldadas como exemplares para a cidade. Não é um poder exclusivo e centralizador, como pretendem alguns comentadores, mas oportunizado a todo e qualquer cidadão bem educado e que se distinga em sua conduta virtuosa em prol da cidade, o que será verificado pela experiência da idade vivida. Sabedoria e virtude são aliadas naturais tanto é que a cidade, para evitar a divisão por interesses, saberá escolher, para garantir sua unidade, aqueles representantes que venham a se tornar exemplares na prática de todas as virtudes (*As Leis*, 945 e), e a sábia cidade concederá a seus cidadãos virtuosos o prêmio de distinção pela virtude (*As leis*, 946 c), sinal que habilita o cidadão premiado como apto ao exercício das funções públicas. Qualquer cidadão

pode pleitear esta qualificação, bastando para isto a prática honesta da virtude em prol da cidade e a aquisição da sabedoria submetendo-se ao processo educativo iniciado na infância e que se estende à velhice. E a sabedoria, será *uma mistura dos sentidos com a inteligência* (*As Leis*, 961 c).

Assim como o *fio dourado da razão* contribui para desembaraçar o emaranhado confuso dos fios que dirigem os homens, retomando aqui o Mito das Marionetes já citado e utilizado por Platão no início do diálogo, (*As Leis*, 644 d) ao final, o personagem *ateniense* atribui ao Conselho Noturno, dos anciãos virtuosos, a tarefa, ao modo *das fiandeiras* (*As Leis*, 960 d), de amarrar os fios de forma segura, conservando a saúde do corpo e da alma, pela observação das leis pela cidade inteira.

A imagem das *fiandeiras* é semelhante àquela apresentada em *O Político*, onde a cidade que se pretende é costurada pacientemente pelo tecelão; este que procura unir os fios embaraçados e diversos para, entre a urdidura e a trama, tecer a cidade virtuosa, pela prática política que reúna coragem, ponderação, concórdia e amizade, no mais excelente tecido que almeja a cidade feliz (*O Político*, 311 c).

### Referências Bibliográficas

- BENOIT, H. (2004) *Em busca da odisseia: a questão metodológica das temporalidades e a materialidade da lexis*. Tese (Livre Docência). Unicamp, Campinas.
- BRISSEAU, L.; PRADEAU, J. (2010) *Vocabulário de Platão*. São Paulo, Martins Fontes.
- GOLDSCHMIDT, V. (1947) *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. Paris, PUF.
- PEREIRA FILHO, G. (2009) *Uma filosofia da história em Platão*. São Paulo, Paulus.
- PLATÃO. (1996) *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- PLATÃO. (1980) *Leis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, Universidade Federal do Pará.
- PLATÃO. (2004) *Leis*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa, Edições 70.
- PLATÃO. (2001) *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro, Ed. Puc-Rio; Loyola.
- PLATON. (1997) *Les Lois*. Trad. Anissa Castel-Bouchouchi. Paris, Éditions Gallimard.
- PLATON. (2007) *Les Lois*. Trad. Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Paris, PUF.

PLATON. (1951) *Les Lois*. Trad. Édouard Des Places. Paris, Société D'Édition Les Belles Lettres.

PLATON. (1970) *Le Politique*. Trad. Auguste Diès. Paris, Société D'Édition Les Belles Lettres.

PLATON. (1984) *Protagoras*. Trad. Alfred Croiset. Paris, Société D'Édition Les Belles Lettres.

ROGUE, C. (2005) *D'unie cite l'autre*. Paris, Armand Colin Éditeur.

SANTOS, J. T. (2008) *Para ler Platão. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. Tomo I. São Paulo, Edições Loyola.

SCOLNICOV, S. (2006) *Platão e o problema educacional*. São Paulo, Edições Loyola.

SNELL, B. (2001) *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo, Perspectiva.

Artigo recebido em setembro de 2013,  
aprovado em novembro de 2013.