

POLÍTICA, TEOLOGIA E FILOSOFIA NAS *LEIS* DE PLATÃO

Richard Romeiro Oliveira*

Resumo: Nas *Leis*, Platão elabora o modelo de um regime político (politeía) que poderíamos qualificar de teocrático, isto é, um regime político em que a lei civil é concebida não como um artifício humano, mas como uma norma divina derivada de um métron transcendente. Ora, no contexto desse regime teocrático das *Leis*, a religião possuirá, evidentemente, uma onipresença inequívoca, pervadindo todos os aspectos da vida política e social e funcionando, assim, como o fundamento precípua da moralidade pública da cidade. O objetivo principal do presente artigo é discutir essa relação entre política e religião nas *Leis* de Platão, a partir de uma análise do discurso teológico contido no livro X desse diálogo.

Palavras-chave: Platão, *Leis*, regime político, religião, moralidade pública.

Abstract: In the *Laws*, Plato conceives a model of political regime (politeía) that we could call theocratic, i.e., a political regime in which civil law is thought not as a human artifact, but as a divine norm derived from a transcendent metron. In the context of the *Laws*' theocratic regime, religion

* Departamento de Filosofia da FAJE/BH. Artigo submetido a avaliação no dia 19/10/2007 e aprovado para publicação no dia 13/11/2007.

will evidently pervade every aspect of political and social life and will function as the fundamental basis of public morality in the city. The main objective of this paper is to discuss the relationship between religion and politics in Plato's Laws, through an analysis of the theological reflection present in book X of this dialogue.

Key-words: Plato, The Laws, political regime, religion, public morality.

1- Política e religião na organização da cidade das Leis: o problema da teologia civil

As Leis são, como se sabe, o último e mais longo diálogo do Corpus platonicum, o texto em que Platão nos dá a súpula final e mais exhaustiva de seu pensamento político. Não obstante isso, a obra foi, por muito tempo, negligenciada pela historiografia filosófica tradicional, sendo considerada muitas vezes como um texto secundário e de pequena importância no conjunto da produção platônica. Com efeito, contendo um acervo de dispositivos jurídicos minuciosos, detendo-se em questões triviais e aparentemente inócuas como a função educativa dos banquetes, a regulamentação do casamento, a distribuição da terra, o comércio e o direito testamentário, as Leis foram vistas, desde a Antiguidade, como um trabalho pouco filosófico e profundo, fato que dificultou em demasia o processo de sua recepção entre os estudiosos. Para muitos, em contraste com a ousadia teórica e especulativa da República, as Leis não passavam de um manual de legislação prosaico, enfadonho e mesmo dispensável, mero produto da mente de um velho desiludido e resignado, o verdadeiro Platão podendo, nesse sentido, ser buscado alhures¹. Hoje, porém, felizmente, verificamos que a situação se modificou visivelmente e a maioria dos comentadores é unânime em reconhecer a importância crucial das Leis para a compreensão da reflexão política desenvolvida por Platão. Dessa forma, graças a um erudito trabalho de reabilitação crítica e interpretativa,

¹Ver, por exemplo, a posição de G. MÜLLER, que, em seus *Studien zu den Platonischen Nomoi*, Munique, 1951, considerou as Leis exatamente como “um produto caótico de decadência senil” (apud R. F. STALLEY, *An introduction to Plato's Laws*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, 9). Mesma postura desfavorável em relação ao diálogo encontramos em O. Gigon, para quem “la doctrine des Lois, telle que nous la lisons, fait trop souvent l'impression d'être un platonisme en état de décomposition” (O. GIGON, “Recherches sur la tradition platonicienne”, in *Entretiens sur l'Antiquité classique*. Paris: Fondation Hardt, 1955, 20). Segundo G. MORROW, “The Demiurge in Politics: the Timaeus and the Laws”. In *Proceedings of the American Philosophical Association* 27 (1953-54) 6, essa perspectiva negativa de leitura das Leis entre os comentadores modernos pode ser remontada a Wilamowitz-Moellendorf, que concedeu ao capítulo consagrado ao diálogo em seu monumental *Platon* um título nada alvissareiro: “Resignação”.

descobriu-se que as Leis não se reduzem a um compêndio meramente pragmático de legislação e jurisprudência, obra de um homem decadente, senil e resignado, mas constituem um texto de filosofia política sério e profundo, no qual Platão nos desvela, em um último esforço, a essência de seu pensamento sobre o problema da pólis.²

Ora, enquanto tratado de filosofia política, as Leis buscam, antes de mais nada, realizar uma reflexão aprofundada e consistente sobre os princípios fundamentais da vida política, abordando as mais variadas e complexas questões relativas à cidade e à sua organização. No entanto, pode-se dizer que, em meio a esse complexo conjunto de reflexões e questões, um elemento adquire uma preponderância temática decisiva, na medida em que é ele que define, em última análise, o caráter do regime político proposto pelas Leis. Trata-se da concepção da natureza essencialmente divina da lei e, portanto, da proposição do caráter fundamentalmente teológico do *nómos* que deve governar o funcionamento da vida cívica. Com efeito, em um dado momento do diálogo, o Estrangeiro de Atenas, principal personagem da obra, apresenta-nos a lei como uma imitação ou reflexo da razão no seio da cidade, mais precisamente como uma distribuição derivada de uma determinação do intelecto (*dianomé toû nou*)³. Ora, esse governo da razão através da lei coincide, para o Estrangeiro de Atenas, com o governo do próprio deus, porquanto, segundo ele, a razão é o que há de mais divino e imortal em nós, de forma que a sua imitação através do *nómos* é, assim, a imitação de um modelo divino⁴. Isso significa que, do ponto de vista da pólis ou da sociedade política, a soberania da lei que faz as vezes do governo da razão no plano histórico da cidade deve assumir a forma teológica da soberania do deus. É precisamente nesse sentido que, em um momento crucial do livro IV, o Estrangeiro proclama, em explícita polêmica contra o relativismo de Protágoras, que o deus, e não o mero homem, será, na cidade a ser por ele fundada com seus companheiros, a medida última de todas as coisas, o *métron* supremo ao qual devem ser remetidas todas as práticas e normas humanas⁵. Estabelecida essa conexão entre o *nómos* humano e o *métron* divino, a principal consequência dela resultante é que a lei que deve presidir ao funcionamento da cidade terá de ser

² Nesse processo de reabilitação crítica do valor filosófico das Leis, são fundamentais, entre outros, os trabalhos de G. MORROW, *Plato's Cretan City. A historical interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press [1962] 1992; L. STRAUSS, *Argument et action des Lois de Platon*. Traduction de O. Berrichon-Sedeyen. Paris: J. Vrin, 1990 (1ª edição norte-americana de 1971); Th. PANGLE, *The Laws of Plato. Translated with notes and an interpretive essay*. Chicago: Chicago University Press, [1980] 1988; R.F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws.*; T. SAUNDERS, *Plato's penal code. Tradition, reform and controverse in Greek law*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

³ Leis IV, 714 a.

⁴ Leis IV, 713 e.

⁵ Leis IV, 716 c.

concebida necessariamente como uma lei divina, isto é, como uma lei derivada de um princípio transcendente e superior à vontade do homem, do que se segue, evidentemente, que o modelo político adotado pelas Leis, na medida em que se baseia na soberania dessa lei divina, será uma espécie de teocracia, isto é, não o governo de uma casta sacerdotal, mas o comando do deus.

Pois bem, dizer que o regime político proposto pelas Leis é um regime teocrático equivale a dizer que, nele, política e religião se entrelaçarão de forma essencial em todos os âmbitos da 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, normas e valores⁶. Ou seja, a religião possui, nas Leis, uma onipresença inequívoca, revelando-se como a principal instituição da cidade, como o fundamento precípua do éthos comunitário e da moralidade cívica⁷. Na verdade, podemos dizer que essa importância do elemento religioso na estruturação e organização da vida política já é algo vivamente sugerido desde os primeiros momentos da obra. Com efeito, a primeira pergunta dirigida pelo Estrangeiro aos seus interlocutores (o cretense Clínias e o espartano Megilo) – pergunta essa que é, não por acaso, a frase inaugural do diálogo – é uma indagação de natureza teológica e diz respeito precisamente à origem divina das leis de Creta e Esparta: trata-se de saber se foi um deus ou um homem o responsável pela organização dos *nómoi* que regem essas comunidades dóricas (*Theós é tis anthrópon hymîn, ô xénoi, éilephe tèn aitian tês tôn nómon diathéseos*); Clínias não tem qualquer dúvida quanto a esse ponto e à indagação do Ateniense responde prontamente pela afirmativa: foi um deus, e não um homem, o autor das leis dóricas – no caso dos cretenses, Zeus; no caso dos espartanos, Apolo⁸. O que o leitor atento depreende dessa breve e aparentemente despretensiosa conversação introdutória é a identificação de um elemento que possui uma importância decisiva para a compreensão da reflexão política explorada pelas Leis, a saber: o fato de que, no interior desse diálogo, a legislação será concebida como uma tarefa religiosa, que, deve, portanto, ser pensada e justificada a partir de um horizonte necessariamente teológico⁹.

⁶ Cf., sobre isso, o trabalho fundamental de O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*. Paris: E. de Boccard, 1945. Ver também G. MORROW, op. cit., 309-401; F. SOLMSEN, *Plato's theology*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1942, 3; Th. PANGLE, "The political psychology of religion in Plato's Laws". In *The American Political Science Review* 70 (1976) 1059-1077; W. C. K. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega...*, 374-375.

⁷ Uma tal onipresença da religião é o que levou certamente L. STRAUSS, op. cit., 36 a considerar as Leis como "a obra mais piedosa de Platão".

⁸ Leis I, 624 a.

⁹ Cf. R. F. STALLEY, op. cit., 166.

Ora, a compreensão do caráter teológico da tarefa legislativa explica porque boa parte do funcionamento da vida política na cidade das Leis é colocada sob o patrocínio e a salvaguarda dos deuses¹⁰. Pode-se mesmo dizer que o objetivo do legislador das Leis é conferir às mais variadas práticas e atividades da pólis uma significação religiosa apropriada, um sentido sagrado e venerável, capaz de suscitar nos cidadãos os sentimentos de temor e de respeito. No entanto, como já foi observado por alguns comentadores, não temos com esse procedimento nenhuma inovação platônica, mas um elemento institucional que é comum a muitas cidades gregas dos séculos IV e V a.C.¹¹. Com efeito, Platão não cria um novo credo, não institui novos deuses, não estabelece novos ritos, mas simplesmente se apropria de todo aquele aparato que lhe oferecia a religião grega tradicional, a qual era, essencialmente, uma religião pública ou civil, isto é, uma religião ligada às instituições, aos valores e às práticas da cidade¹². Como observa acertadamente Burkert a esse respeito, “a religião da cidade platônica aparece como algo totalmente familiar”, com seus templos, altares, preces, sacrifícios, procissões e festivais¹³. Uma prova evidente desse tradicionalismo é o fato de que Platão outorga, nas Leis, tudo aquilo que diz respeito à organização religiosa da cidade à autoridade dos Oráculos de Delfos, Dodona e Amón. Não há, assim, a menor pretensão de revolucionar em matéria religiosa: são as diretivas provenientes desses oráculos, afirma explicitamente o Estrangeiro, que dirão ao legislador quais santuários devem ser estabelecidos na cidade e a que deuses eles devem ser consagrados¹⁴.

Mas, poder-se-ia perguntar, se as Leis se limitam meramente a assimilar a religião tradicional, onde se encontra sua novidade em termos teológicos? A isso podemos responder que o que Platão faz de novo é submeter essa

¹⁰ Cf. O. REVERDIN, op. cit., 59: “De la sorte, la vie politique se trouva placée sous le contrôle et la sauvegarde des dieux”.

¹¹ Cf, por exemplo, M. L. MORGAN, “Plato and Greek religion”. In R. KRAUT (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press, 1999, 242.

¹² Sobre o caráter fundamentalmente político da religião grega tradicional, ver os seguintes comentários de F. SOLMSEN, op. cit., 8 “In the classical Greek city, devotion and observance of duties to the city-protecting deity and loyalty to the city herself are one and the same thing. To doubt the existence of the gods would have been an act of treason against the State, but it was hardly to be feared that a citizen would entertain such doubts; for to do so would have been more than a crime; it would have been an absurdity, since to question the existence of the gods would have been to question the reality of the city-state, the common mother of all citizens (...) Piety of a non-political character or a purely secular patriotism would have been a contradiction in terms”.

¹³ Citado por M. L. MORGAN, op. cit., 242.

¹⁴ Leis V, 738 b-c. Ver também *Epinomis* 985 c-d, onde o Estrangeiro de Atenas observa que “o legislador não se aventurará a inovar em matéria de religião, nem buscará orientar sua cidade para uma piedade cujos fundamentos não seriam seguros. Ele não afastará nada do que a tradição ordena a respeito dos sacrifícios, pois ele ignora tudo das coisas que a natureza humana não é capaz de conhecer realmente”.

religião grega tradicional, que ele integra de forma essencial à estrutura política de sua cidade, a uma profunda reforma moral, no intuito de torná-la mais conforme aos ideais éticos que inspiram seu código legislativo¹⁵. Os deuses da cidade platônica serão, sem dúvida, os deuses familiares ao homem grego comum, mas esses deuses se apresentarão agora como que moralizados e revestidos de uma nova dignidade: eles deverão se converter em modelos de excelência ou de areté para os cidadãos, eles terão de ser, antes de mais nada, justos, verazes, bons¹⁶. Nesse sentido, podemos ver que boa parte daquilo que os poetas e a mitologia ensinavam acerca dos deuses será rechaçada da cidade das Leis em função da proposição de uma imagem alternativa da divindade, uma imagem moralmente depurada, e que, por conseguinte, um severo mecanismo de controle da produção poética deverá ser instituído pelo legislador na regulamentação das festas religiosas. Trata-se, de certa forma, do mesmo procedimento já seguido pela República, diálogo em que Sócrates, considerando que a primeira educação das crianças deve se fazer principalmente através dos mitos, propunha que boa parte dos discursos de poetas como Homero e Hesíodo deveria ser proscrita da cidade, precisamente por veicular uma imagem errônea do comportamento dos deuses e dos heróis. Segundo Sócrates, de fato, esses poetas nos mostram os deuses como seres mentirosos, ciumentos, sujeitos a paixões e passando pelas mais variadas metamorfoses. Ora, na perspectiva do filósofo, tal representação dos deuses, além de ser ímpia, tem uma influência nefasta e profundamente negativa sobre a alma da criança, de vez que propõe como modelo de comportamento a ser seguido as ações mais infames e vulgares. Em face desse risco de corrupção, Sócrates avança, então, a proposição de que a produção poética da cidade seja estritamente controlada pelo legislador, que deverá impor, assim, aos fabricantes de mitos a obrigação de representar os deuses apenas de forma conveniente, isto é, de uma forma moralmente salutar¹⁷. Como se sabe, essa representação moralmente salutar do divino consistirá em apresentar o deus tal como ele é, o que pressupõe que o poeta respeite rigorosamente três axiomas fundamentais acerca da natureza da divindade, quais sejam: o deus é bom e não pode ser senão causa de bens (a origem dos males deve ser buscada em outra parte); o deus é absolutamente simples e não pode mudar de aspecto; o deus ama a verdade e é absolutamente veraz, não podendo, pois, enganar ou mentir¹⁸. Tal é, pois, em suma, segundo Sócrates,

¹⁵ Ver O. REVERDIN, op. cit., 52-55. Mesma opinião em G. MORROW, op. cit., 401: "It 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".

¹⁶ Sobre a purificação moral operada por Platão na religião tradicional, Cf. F. SOLMSEN, op. cit., 63-74.

¹⁷ República II, 377 a-378 e.

¹⁸ República II, 378 e- 382 e.

o único tipo de discurso sobre os deuses que será admitido numa cidade que pretenda ser justa e bem ordenada. Pois bem, pode-se dizer que as Leis assumem integralmente essa mesma perspectiva moralizante acerca da representação dos deuses já apresentada na República e procedem a uma idêntica purificação da religião tradicional, o que nos leva a concluir, portanto, que o ensinamento platônico sobre os deuses nos fornece o modelo de uma religião eminentemente moral, que exige do crente uma adesão interior aos valores que fundam o culto oficial da cidade.

Graças a essas considerações, que nos mostram a conexão essencial entre moralidade e religião no contexto da reflexão política platônica, podemos compreender, então, o significado profundo da onipresença do elemento teológico na politeia delineada pelas Leis: trata-se, nesse diálogo, de usar a religião como um elemento que sanciona e legitima a ordem moral da cidade, isto é, como um complexo de crenças e representações que visa fundamentar todo o sistema de valores que governa e estrutura a vida política¹⁹. Isso significa que a teologia veiculada pelas Leis deve ser compreendida inicialmente não de um ponto de vista teórico, mas, antes, a partir de uma perspectiva prática ou civil, uma vez que sua função precípua consiste em legitimar a ordem cívica estabelecida, o regime político em vigor. Ou seja, o ensinamento religioso não tem, a princípio, valor especulativo, mas possui uma utilidade política: ele difunde e justifica aquelas crenças e opiniões que o legislador considera como salutares e indispensáveis ao bom funcionamento da vida política. Nessa perspectiva, pode-se dizer que as Leis operam uma radical politização da teologia, evidenciando um dos princípios fundamentais que mobilizam a reflexão política de Platão, a saber: o princípio da necessidade social da religião.

Essa conexão essencial da política e da religião, através da politização do ensinamento teológico, pode parecer, a nós, modernos, um estranho arcaísmo, precisamente porque um dos elementos mais típicos da modernidade enquanto movimento histórico foi justamente o fato de que ela instaurou um radical processo de secularização, isto é, um radical processo de combate à influência social da religião revelada, através do qual as instâncias da moral e da política se liberaram progressivamente da tutela da teologia, dando origem ao Estado laico²⁰. Pode-se mesmo dizer, nesse sentido, que a ambição fundamental que impulsionou o projeto político da modernidade, tal como ele se encontra formulado pelos filósofos da Ilustração, foi a vontade de romper de forma integral e definitiva com as estruturas teológicas do passado, na crença de que era possível, e mesmo necessário, jus-

¹⁹ Como afirma T. SAUNDERS, *Plato. The Laws*. London: Penguin Books, 1975, 30, "Plato treats religion as a bulwark of morality"

²⁰ Cf. Th. PANGLE, *art. cit.*, 1060.

tificar a autoridade política do Estado e as normas da moral de uma forma puramente imanente, ou seja, sem necessidade de recorrer a qualquer tipo de ensinamento ou dogma religioso. Tendo em conta esse fato, torna-se então perfeitamente compreensível porque o desejo de ruptura com a tradição que perpassa toda a modernidade tenha assumido, via de regra, na opinião de Strauss, a forma de uma virulenta “cólera anti-teológica”, expressando-se abertamente como uma revolta sem precedentes contra a ortodoxia religiosa²¹. Evidentemente, a condição de possibilidade da irrupção dessa cólera anti-teológica é a existência de um ateísmo firme e sem concessões em boa parte dos filósofos modernos (Hobbes, Spinoza, Bayle, Helvétius, Diderot), um ateísmo que nega a existência de um Deus providencial que vele pelo universo e pela vida humana, e que vê a natureza como uma força hostil e irracional, considerando a felicidade terrena, a felicidade obtida neste mundo, como a única felicidade acessível ao homem²². Imbuídos desse ateísmo, os filósofos modernos não mais acreditavam, assim, na necessidade social da religião e julgavam mesmo que o advento da ordem política e social mais razoável, na qual o homem encontraria finalmente o máximo de bem-estar e de felicidade mundana desejáveis, pressupunha justamente a subversão radical da influência política da teologia e da revelação. Ou seja, segundo o ensinamento da filosofia política moderna, a instauração do melhor regime prevê necessariamente que a ilusão religiosa seja destruída e que o homem seja informado abertamente acerca de sua verdadeira condição no mundo (isto é, acerca do fato de que ele está só e desamparado no seio da natureza), pois só assim ele se decidirá a assumir as rédeas de seu destino, emancipando-se de sua condição miserável de medo e ignorância. A premissa decisiva que alimenta secretamente todo esse projeto é, decerto, a convicção de que a oposição entre a filosofia e a sociedade não é essencial, mas circunstancial, derivada de uma conjuntura histórica determinada – o “reino das Trevas” – que, tão logo fosse subvertida, abriria caminho para um movimento de total racionalização da sociedade civil que culminaria, enfim, na promoção do encontro da filosofia com a comunidade política. Para os filósofos da Ilustração, uma tal racionalização da vida social pressupunha, porém, que a filosofia abandonasse sua tradicional postura reservada e contemplativa e se tornasse ativa, revolucionária, difundindo o saber e o conhecimento através de um uso amplo e consciente da propaganda, de forma a libertar a multidão do obscurantismo religioso, substituindo de uma vez por todas a religião pela ciência.

²¹ Ver, sobre esse aspecto da interpretação de Strauss da modernidade, os comentários de D. TANGUAY, Leo Strauss. Une biographie intellectuelle. Paris: Grasset, 2003, 169-171.

²² Cf. D. TANGUAY, op. cit., 171-176.

A solução moderna ao problema teológico-político, prevendo a destruição da religião através da realização social do saber filosófico, está, assim, nos antípodas do ensinamento platônico. Uma razão para explicar essa discrepância está com certeza no fato de que Platão, diferentemente dos modernos, tinha sérias dúvidas quanto à possibilidade de uma real “mundanização da filosofia”, para usar os termos de um dos mais radicais expoentes da modernidade, isto é, tinha sérias dúvidas quanto à possibilidade de uma verdadeira difusão ou popularização da filosofia, precisamente porque acreditava que o abismo que separa o filósofo da multidão é um abismo intransponível, que nenhuma educação ou divulgação científica poderia superar. Na perspectiva platônica, com efeito, a natureza fez os homens de tal maneira diferentes que apenas um pequeno número deles pode eventualmente compreender os ensinamentos da filosofia e, portanto, se submeter aos pesados compromissos intelectuais envolvidos no ato de filosofar, o que implica que a oposição entre o filósofo e o vulgo não é meramente histórica ou circunstancial, mas essencial, derivada da própria forma como a ordem natural está constituída. Isso significa, pois, que uma conversão da sociedade à filosofia é um projeto utópico, e que o filósofo deve se moderar quanto às suas pretensões de “esclarecer” a cidade, preservando sempre, em seu pensamento, um lugar para a religião como um ensinamento moral alternativo ao discurso filosófico. Aos olhos de Platão, esse ensinamento moral alternativo veiculado pela religião é, na realidade, uma “nobre retórica”, que, recorrendo ao uso de opiniões socialmente úteis e salutares, é capaz de educar os homens para a virtude e legitimar a ordem política instituída. A necessidade social da religião deriva, assim, em Platão, em última análise, do seu anti-igualitarismo, um anti-igualitarismo que põe em xeque a premissa fundamental do projeto moderno e que, reconhecendo a diferença insuprimível entre o sábio e a multidão, admite, por conseguinte, que discursos diferentes devem ser dirigidos ao cidadão comum e àqueles dotados de uma verdadeira vocação filosófica. Em suma, a idéia platônica é que, não sendo possível a criação de uma sociedade racional, ou de uma sociedade de filósofos, a cidade terá sempre necessidade de uma “nobre retórica” de caráter religioso, capaz de justificar as exigências de suas leis e convencer a multidão do valor da vida virtuosa.

2. A passagem da teologia civil à teologia natural: os deuses da cidade e a filosofia

A solução platônica ao problema teológico prevê, portanto, a possibilidade de uma conciliação entre a filosofia e a religião no plano político, na medida em que o filósofo platônico reconhece que a sociedade não pode

subsistir sem uma sanção religiosa de suas práticas e valores. Por outras palavras, Platão acredita que toda cidade precisa de deuses e, por precisar de deuses, deve possuir, portanto, um culto religioso oficial, uma teologia civil, que, conferindo ao *nómos* uma fundamentação transcendente, legitime a moralidade pública e fomenta nos cidadãos, através do sentimento de piedade, o amor à excelência e às virtudes. A conclusão que se segue a isso é, evidentemente, que o legislador deve apresentar a lei da cidade como uma lei divina e que a religião constitui, por conseguinte, o elemento essencial do seu trabalho de demiurgia política, o instrumento precípua do qual ele deve se servir para organizar as instituições e estruturas da vida política²³.

Mas isso não é tudo: dando um passo além, as Leis parecem sugerir que a utilização da religião como fundamento da política e da moral pública, para ser bem sucedida, pressupõe que a filosofia possa proteger o conteúdo do ensinamento religioso oficial do ataque de heresias, buscando justificar, de alguma maneira, aquela crença que é a base de toda teologia civil: a crença na existência dos deuses e da providência divina. . Isso significa que o legislador deverá, portanto, não só apresentar a lei da cidade como uma lei divina, mas também assumir a tarefa de defender a legitimidade da lei divina e daquilo que ela ensina contra os ataques do ateísmo filosófico. Com efeito, se a religião é o princípio que fundamenta toda a moralidade pública, a fonte de sentido última que sanciona os valores do *ethos* comunitário, conferindo ao *nómos* seu estatuto divino, o maior perigo para a ordem cívica será, obviamente, o aparecimento do ateísmo, porquanto o ateísmo, no ato mesmo em que nega a existência dos deuses, esvazia o campo dos valores de qualquer consistência ou objetividade, reduzindo as leis da cidade a uma mera convenção social. Ou seja, o grande risco do ateísmo está nas conseqüências práticas e políticas em que ele finalmente desemboca – o convencionalismo e o imoralismo, resultantes ambos de uma doutrina naturalista que, concebendo a ordem cósmica como um jogo de forças puramente mecânicas e desprovidas de qualquer desígnio inteligente, cinde radicalmente o reino da natureza (*physis*), onde impera o acaso (*týkhe*), e o reino das normas humanas (*nómoi*), meros produtos do engenho humano²⁴. Prevendo a emergência de um tal risco no interior da cidade, o legislador terá de elaborar, assim, uma lei penal específica acerca dos casos de impiedade (*asebeías perí nómos*) que, como todas as demais leis da cidade, será precedida de um preâmbulo persuasivo (*prooímion*), destinado a convencer os ímpios da verdade do dogma religioso que sustenta a ordem cívica. Uma vez, porém, que o ateísmo é uma concepção

²³ Ver, sobre isso, D. PESCE, “La fondazione religiosa della morale nelle Leggi di Platone”. In *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 70 (1978) 577-603.

²⁴ D. PESCE, art. cit., 592; O. REVERDIN, cit., pp. 8-13.

filosófica derivada de uma reflexão madura sobre a natureza e as causas da ordem cósmica, o legislador terá de adotar no seu tratamento com os ateus um tipo de procedimento discursivo diferenciado: ele não poderá se contentar com as meras admoestações e exortações próprias à retórica religiosa convencional, mas deverá recorrer a argumentos (lógoi),²⁵ que se articulem, em alguma medida, sob a forma de uma demonstração (apódeixis, epideixis)²⁶ e que, apresentando uma visão alternativa da ordem natural, sejam capazes de superar a clivagem convencionalista entre *nómos* e *physis*. Por outras palavras, a defesa da religião tradicional diante dos desafios lançados pelo ateísmo só poderá se fazer de uma forma não tradicional. Nesse sentido, podemos dizer, então, que, na cidade platônica das Leis, a teologia civil não é, pois, de modo algum suficiente: é preciso que a um ensinamento religioso de caráter popular ou retórico suceda a tentativa de constituição de uma teologia justificada racionalmente, isto é, uma teologia que, no intuito de persuadir os ateus de seu erro intelectual, efetue a demonstração da existência de deuses, valendo-se, na medida do possível, apenas dos recursos argumentativos do *lógos*.²⁷ Na opinião de Clíncias, um tal discurso teológico seria, sem dúvida, o mais belo e o mais excelente prelúdio a todas as leis da cidade (touto hemîn hypêr hapánton tôn nómon kálliston te kai áriston prooímion án eíe)²⁸.

Ora, a passagem da teologia civil à tentativa de elaboração de uma teologia fundada no *lógos*, se mostra, no contexto das Leis, como o procedimento privilegiado através do qual a filosofia pode finalmente encontrar um lugar apropriado e respeitável no interior da cidade, adquirindo uma extraordinária importância como instrumento de defesa da religião oficial²⁹. Como viram alguns comentadores, com esse procedimento argumentativo, Platão, de certa forma, lança as bases para a constituição de uma nova modalidade de discurso filosófico, que fará história no âmbito da cultura

²⁵ Leis X, 887 a

²⁶ Leis X, 887 a, 893 b, 892 c, 899 d.

²⁷ Cf. L. BRISSON, "A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas Leis de Platão". In *Kriterion* 107 (2003), 30-33; J. J. CLEARLY, "The role of theology in Plato's Laws". In F. L. Lisi, *Plato's Laws and its historical significance*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, 125. Como veremos mais adiante, essa demonstração da existência dos deuses proposta no livro X das Leis far-se-á a partir de uma análise do movimento físico que prove a necessidade de um primeiro motor. Sobre isso, ver M. GUEROULT, "Le livre X des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne". In *Revue des études grecques* 37 (1924) 27-78; L. BRISSON, "Une comparaison entre le livre X des Lois et le *Timée*". In J.-F. Balaudé (éd.), *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon. Le temps philosophique* 1. Publications du département de philosophie Paris X-Nanterre, 1995, 116-117.

²⁸ Leis X, 887 c

²⁹ Cf. Th. PANGLE, *The Laws of Plato*. Chicago: Chicago University Press, [1980] 1988, 503.

ocidental: a teologia natural³⁰. Uma tal inovação é radical e ousada, e, segundo Reverdin³¹, pode ser considerada como uma verdadeira revolução no contexto da religião grega – uma revolução que se vincula diretamente, é verdade, às complexas transformações culturais e intelectuais ocorridas na Grécia no século IV a. C., que haviam abalado profundamente o prestígio da religião pública e corroído a fé nos deuses tradicionais.

Seja como for, o que nos interessa ressaltar nesse momento é que Platão aponta explicitamente para a necessidade de fornecer uma defesa filosófica da religião oficial contra a irrupção do ateísmo, a fim de garantir a estabilidade da ordem moral da pólis. Como é sabido, no interior das Leis, o livro X é o passo fundamental do diálogo onde esse procedimento argumentativo aparece da forma mais clara e explícita possível, razão pela qual ele pode ser considerado como o discurso teológico por excelência elaborado por Platão. Na seqüência deste trabalho, tentaremos empreender uma interpretação dessa teologia platônica apresentada no livro X, buscando compreender qual é o sentido e o alcance da justificação filosófica da lei divina por ela empreendida.

3. A demonstração da existência dos deuses e refutação do logos ateu no livro X das Leis

O Ateniense toma como ponto de partida de sua longa exposição teológica no livro X o princípio de que a impiedade, entendida como uma espécie de *hybris* em relação aos deuses, pode se expressar basicamente de duas formas: ou por palavras (*lógoi*) ou por atos (*érga*), em discurso ou em ação³². Mas, como ele mostra imediatamente na continuação de seu enunciado, seja que ela se manifeste em palavras ou em atos, em discurso ou em ação, a impiedade pode ser concebida, em última análise, como um erro de opinião, uma falta intelectual, derivada de uma concepção equivocada acerca dos deuses. Com efeito, afirma o Ateniense, nenhum homem

³⁰ Cf. G. MORROW, op. cit., 487; L. BRISSON, “A religião como fundamento da reflexão filosófica”..., 25. O termo teologia natural deriva, segundo Santo Agostinho, (*De civitate Dei* VI, 5), do escritor latino Varrão. De fato, conforme Agostinho, Varrão distinguia três tipos de teologia: a teologia civil, a teologia poética e a teologia natural. Ora, na opinião de Varrão, enquanto a teologia civil dizia respeito aos deuses reconhecidos pela lei, e a teologia poética aos deuses dos poetas, a teologia natural se referia aos deuses dos filósofos, isto é, aos deuses cuja existência era reconhecida apenas pelas luzes da razão natural. Trata-se, decerto, exatamente do que Platão está pretendendo desenvolver no livro X das Leis.

³¹ O. REVERDIN, op. cit., 16.

³² Leis X, 885 b.

que foi persuadido pelas leis da existência dos deuses jamais cometeu ato ímpio ou proferiu algo de desrespeitoso; ao contrário, todos os que fizeram tais coisas, fizeram-nas porque acreditavam em uma das três coisas seguintes: 1) ou que os deuses não existem, 2) ou que os deuses existem, mas não se preocupam com os homens, 3) ou, enfim, que os deuses existem, se preocupam com os homens, mas podem ser corrompidos por preces e oferendas³³. Ora, após ouvir essa classificação dos tipos de opinião errôneos acerca dos deuses que constituem a causa do comportamento ímpio, Clíncias rompe um longo silêncio e, de forma indignada, indaga ao Estrangeiro qual deve ser a atitude a tomar contra tais homens. Ao que o Atenense lhe responde calmamente que, antes de tomar qualquer providência acerca do caso, é preciso escutar o que os próprios ímpios têm a dizer ao legislador. Nesse intuito, o Atenense procede, então, à elaboração de um discurso imaginário, através do qual os ímpios se dirigem de maneira irônica e jocosa ao legislador e lhe dizem abertamente que eles, os ímpios, não crêem, de fato, nos deuses da cidade, mas que, de qualquer forma, querem que no seu caso seja adotado o mesmo procedimento seguido pela legislação em outras situações, a saber: que, antes de ameaçá-los de maneira rude, a lei procure persuadi-los e ensiná-los (*peíthein kai didáskein*), mostrando por provas satisfatórias que os deuses existem e são incorruptíveis, não podendo ser comprados com preces e oferendas. Segundo os ímpios, uma tal prova constituiria, sem dúvida, uma refutação de tudo o que dizem os adivinhos, poetas, sacerdotes e retores, que, com seus discursos, veiculam nas cidades justamente o ensinamento contrário, incentivando os homens à prática da injustiça. Todavia, arrematam os ímpios, se o legislador é de fato um homem doce e não selvagem, ele deve tentar empregar com os incrédulos, em primeiro lugar, o procedimento persuasivo, falando melhor e de uma forma mais convincente do que os poetas e sacerdotes acerca dos deuses, pois só assim ele será talvez obedecido³⁴.

Através desse discurso imaginário, o Atenense nos mostra, então, como os ímpios irônicos indicariam ao legislador, que não pode ser irônico, o método a ser seguido no tratamento dos casos de impiedade: em obediência aos princípios legislativos estabelecidos anteriormente, ele não pode se contentar com simples comandos e ameaças, mas deve buscar convencer aqueles para quem legisla da verdade da existência dos deuses. Clíncias não vê aí nenhum problema e considera que nada é mais fácil do que dizer a verdade ao afirmar que os deuses existem (*Oukoûn, ó xéne, dokeî rhádion eînai aletheúontas légein hôs eisín theoî*). Segundo ele, de fato, a terra, o sol, os astros, a totalidade do universo e a alternância das estações são uma prova indiscutível disso; ademais, todos os homens, sejam eles gregos ou

³³ Leis X, 885 b.

³⁴ Leis X, 885 c-e

bárbaros, acreditam que os deuses existem (pántes Hélenes te kai bárbaroi nomídzousin eínai theoús)³⁵. A resposta de Clínias é ao mesmo tempo curiosa e sugestiva, na medida em que ela não faz qualquer referência aos deuses propriamente helênicos, isto é, aos deuses homéricos, mas apela apenas para divindades cósmicas. Pode-se pensar que a motivação do cretense ao fazer isso é meramente prudencial: quando se trata de provar a existência dos deuses, apelar para as divindades cósmicas, para os deuses visíveis, é, decerto, a maneira mais fácil de se obter um certo consenso entre os homens. Ao proceder assim, porém, Clínias nos fornece sutilmente, e talvez sem o saber, o tom que será seguido por todo o desenvolvimento discursivo do livro X: exceto em duas passagens em que se jura pelo nome de Zeus, nenhum deus olímpico jamais será realmente mencionado nas discussões³⁶. De qualquer forma, o Ateniense não se mostra, contudo, tão otimista quanto seu interlocutor em relação à eficácia da “prova” por ele aduzida para convencer os ateus e confessa que tais homens poderiam manifestar até mesmo um certo desprezo diante de um tal enunciado. Além disso, o Estrangeiro de Atenas considera que Clínias se equivoca inteiramente em sua avaliação da causa (aitía) responsável pelo comportamento dos ateus, ao considerar que estes se opõem ao legislador e são levados à impiedade apenas porque são incapazes de dominar seus prazeres e desejos, isto é, apenas porque são arrastados por uma forma de akrasía³⁷. Ao contrário, na perspectiva do Ateniense, a causa verdadeira do ateísmo é, na realidade, intelectual e jaz em algo que não pode ser de maneira alguma conhecido por Clínias e Megilo. Tal causa, afirma ele de forma peremptória, é uma tenaz ignorância, que se reveste, contudo, da aparência da mais alta sabedoria (Amathía tis mála khalepé, dokoûsa eínai megíste phrónesis). Como Clínias manifesta não compreender o que foi dito, o Estrangeiro passa então a lhe explicar que, em Atenas, existem certos discursos escritos (Eisín én grámassin lógoi kéimenoi), referentes aos deuses (légontes peri theôn), que não existem, porém, em Creta e em Esparta, em virtude da excelência própria a esses regimes. Dentre esses escritos, prossegue ele, alguns são em verso (hoí mèn én tísi métrois), outros, em prosa (hoí dè kai áneu métron), sendo que os mais antigos deles (hoí mèn palaiótatoi) contam como primeiro veio a ser a natureza do céu (hòs gégonen hé próte phýsis ouranoû), e depois as demais coisas. Avançando a partir desse princípio, esses escritos antigos passam então a descrever o nascimento dos deuses (theogonía) e a forma como, uma vez nascidos, os deuses se comportam entre si, em suas relações mútuas. O

³⁵ Leis X, 885 e-886 a. A última sentença de Clínias é ambígua, pois, interpretando o verbo eínai nela presente em sentido copulativo e não em sentido existencial, percebemos que ela pode também ser traduzida da seguinte forma: “todos acreditam que essas coisas (isto é, o sol, os astros, a terra, os fenômenos celestes, etc) são deuses”.

³⁶ Th. PANGLE, “The political psychology of religion in Plato's Laws”, 1061.

³⁷ Leis X, 886 a-b.

Ateniense tem sérias dúvidas quanto ao tipo de influência que tais escritos podem ter sobre os ouvintes, mas receia condená-los abertamente, dada a sua antigüidade; no entanto, ele confessa que tampouco é capaz de elogiá-los, pois sabe que eles tornam problemático o culto que devemos prestar aos pais. Assim sendo, a solução mais conveniente consiste, segundo ele, em abandoná-los à sua própria sorte, deixando o julgamento de seu valor ao encargo dos deuses. Já quanto aos escritos produzidos pelos sábios modernos (τά δὲ τὸν νέον ἡμῖν καὶ σοφῶν), o Ateniense considera que eles não podem não ser responsabilizados pelos males que causam, pois, explica ele, quando os legisladores dão como prova de que os deuses existem aquilo que foi mencionado por Clínias anteriormente, isto é, o sol, a lua e os astros, os homens inspirados pela leitura desses escritos afirmam ousadamente que essas coisas não passam de terra e pedras (ἀν λέγοιεν ἡὸς γέν τε καὶ λίθους ὄντα αὐτὰ), e que, como tais, elas são, por conseguinte, totalmente incapazes de se preocupar com os assuntos humanos (οὐδὲν τὸν ἀνθρώπου πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα)³⁸.

Como se vê, a resposta do Estrangeiro torna patente o caráter inócuo da prova fornecida por Clínias para convencer os ateus, em primeiro lugar, porque ela nos mostra que a divindade dos astros não é algo evidente, e, em segundo lugar, porque ela revela que não há o suposto consenso universal dos homens acerca da existência dos deuses pretendido pelo cretense³⁹. No entanto, seu interesse maior está em que ela remonta a causa fundamental do aparecimento do ateísmo à existência de certos escritos, modernos e antigos, que são inteiramente ignorados por Clínias e Megilo, pelo fato de estes viverem em comunidades dóricas, isto é, em comunidades essencialmente militares, alheias aos perigos de uma cultura urbana e letrada⁴⁰. Ora, na medida em que o Estrangeiro elogia os regimes de Creta e Esparta precisamente por proibirem a circulação de tais escritos em suas fronteiras, devemos nos perguntar por que ele introduz os argumentos presentes nesses textos na legislação mesma que é destinada a governar a futura colônia cretense. Não estaria ele, com isso, semeando as sementes da dúvida na cidade? Mais: mencionando a natureza dos discursos perniciosos defendidos pelos livros desses sábios incrédulos a Clínias e Megilo,

³⁸ Leis X, 886 a-e. Como se sabe, a concepção de que o sol e a lua são pedra e terra, e não deuses, constituía um dos ensinamentos de Anaxágoras (cf. Apologia de Sócrates, 26 d).

³⁹ Cf. L. STRAUSS, op. cit., 202: "L'affirmation de l'Athénien ébranle la confiance de Kleinias; non seulement il a montré que la divinité des corps célestes ne saute pas aux yeux; mais il a du même coup montré que l'assentiment universel ou presque universel que Kleinias avait invoqué à propos de l'existence des dieux n'existe pas".

⁴⁰ Clínias e Megilo só conhecem, de fato, um ateísmo provocado por causas passionais, derivado do desregramento e da intemperança (akrasía); eles ignoram a possibilidade de um ateísmo puramente doutrinal ou teórico, tal como aquele que irá expor a seguir o Ateniense. Cf. J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, 56.

o Estrangeiro parece estar agindo como o corruptor não apenas dos jovens, mas dos próprios legisladores. Como entender esse procedimento aparentemente paradoxal? A nosso ver, uma possibilidade de começar a compreender esse problema consiste em observar que o que o Estrangeiro pretende com uma tal ação é abrir um espaço para a legitimação da filosofia nos quadros da cidade, justificando a necessidade da atividade filosófica diante da lei. Com efeito, ao mencionar os desafios intelectuais do ateísmo à piedade tradicional e a impotência da piedade tradicional para fazer face a esses desafios, o Estrangeiro nos mostra que a defesa dos deuses da cidade ou da teologia civil exigida pela lei não é possível no âmbito da própria teologia civil, mas exige, necessariamente, a superação da perspectiva religiosa tradicional por uma forma de reflexão que, transcendendo as opiniões da cidade, seja capaz de encaminhar os ensinamentos da religião pública em direção à verdade⁴¹. Ao assim fazer, porém, ele torna claro que a lei, de certa forma, é incompleta sem a filosofia, que a lei tem necessidade da filosofia, devendo mesmo prescrever o ato de filosofar como uma atividade indispensável à defesa de suas crenças mais fundamentais. Tal procedimento de legitimação pressupõe, no entanto, que os ataques do ateísmo à religião pública sejam explicitados de uma forma radical, pois só revelando as insuficiências da religião pública diante de uma postura intelectual audaz e inovadora a cidade pode se abrir para a filosofia e permitir a superação do ensinamento religioso tradicional. Como mostra o movimento do livro X, todo esse procedimento é complexo e arriscado, e, em relação a homens como Clíncias e Megilo, só pode ser aplicado de uma forma gradual; de qualquer forma, compreendendo suas intenções, perceberemos que o contexto da lei penal relativa ao ateísmo é, assim, o contexto legal privilegiado em que o legislador e o cidadão destituídos de uma natureza filosófica podem finalmente tolerar e mesmo reconhecer a importância da filosofia⁴².

Na sequência do diálogo, Clíncias observa que o discurso ateu ao qual o Ateniese acaba de se referir é realmente um discurso difícil de ser confrontado (*khalepón lógon*), que teria se tornado, nos dias atuais, ainda mais penoso (*éti khalepóteron án eíe*), pelo fato de ter se multiplicado e não estar mais isolado. Ora, após ter ouvido o que os ímpios têm a dizer, o Ateniese, retomando a primeira indagação de Clíncias, pergunta o que ele e seus companheiros, como legisladores, devem fazer quanto a essa grave questão: eles devem tentar defender a si mesmos (*apologesómetha*) e aos deuses da cidade, como se estivessem sendo acusados por alguém em um tribunal instituído pelos ímpios? Ou eles devem abandonar, em definitivo, qualquer tentativa de persuadir os ateus acerca da existência dos deuses, deixando de lado as doutrinas pronunciadas por eles, de medo

⁴¹ Cf. Th. PANGLE, art. cit., 1061-1062.

⁴² Cf. Th. PANGLE, *The Laws of Plato*, 504.

que seu discurso de persuasão se torne excessivamente extenso? Pois, esclarece o Estrangeiro, o argumento (lógos) a ser utilizado para convencer tais homens, uma vez iniciado, não será breve (ou brakhýs), mas exigirá um longo desenvolvimento, se ele quer realmente demonstrar o que se propõe demonstrar. Ao ouvir tais colocações, Clínias intervém energicamente e observa que, no tratamento de tão grave problema, não há lugar para considerar o valor de um discurso a partir da consideração de sua extensão, pois o que deve ser levado em conta, em semelhante circunstância, é não se um discurso é breve ou longo, mas se ele é o melhor (béliston). Nesse sentido, proclama Clínias, se algum argumento fosse capaz de conceder um certo poder de convencimento à idéia de que os deuses existem e são bons, ele deveria ser considerado, na verdade, como o mais belo e o mais excelente prêmio a todas as leis da cidade, mesmo que sua extensão fosse demasiado longa⁴³.

O Ateniense acata a sugestão de Clínias e se mostra, enfim, decidido a iniciar sua defesa dos deuses da cidade, empreendendo um discurso de persuasão dos ímpios. O primeiro procedimento por ele adotado nesse sentido consiste em explicar ao seu interlocutor, de uma forma mais detalhada, qual é o conteúdo do lógos que eles devem refutar, um lógos espantoso (thaumastòn), que, para muitos (parà polloís), parece ser o mais sábio de todos (sophótaton hápanton)⁴⁴. Com esse intuito em mente, ele começa assim por afirmar que, segundo o que dizem os ímpios, todas as coisas que vêm, vieram ou virão a ser (Légousin...hôs pánta estì tà prágmata gignómena kaì genómena kaì genesómena) dependem umas da natureza (tá mèn phýsei), outras da arte (tà dè tékhne), e outras ainda do acaso (tà dè diá týkhen). Mais precisamente, continua o Ateniense, esses ímpios proclamam que as obras maiores e mais belas (tà mèn mégistha autôn kaì kállista) são todas elas realizações da natureza e do acaso (apergádzesthai phýsin kaì týkhen), ao passo que as menores são criações da arte (tà dè smikrótera tékhnen), porquanto a arte, tomando da natureza a gênese das obras primordiais que constituem sua matéria-prima, modela e fabrica apenas as coisas menores, as quais, enquanto produtos resultantes da atividade técnica, são chamadas por nós, por essa razão, de artefatos (tekhniká)⁴⁵. Clínias, porém, não compreende inteiramente o significado de tais enunciados, o que obriga o Estrangeiro a explicar de uma forma ainda mais clara o que os ateus pretendem dizer com semelhante discurso. Procedendo nesse sentido, ele afirma que, para os ateus, o fogo, a água, a terra e o ar originam-se através da natureza e do acaso (Pýr kaì hýdor kaì gèn kaì aéra

⁴³ Leis X, 886 e-887 c.

⁴⁴ Como viu J. MOREAU, op. cit., 58, a doutrina atéia que será exposta pelo Estrangeiro a seguir pode ser definida como um “evolucionismo materialista”, muito semelhante ao que desenvolverá posteriormente o poeta latino Lucrécio, em sua obra *De rerum natura*.

⁴⁵ Leis X, 888 d-889 a.

phýsei pánta eínai kaì týkhe) e de modo algum através da arte (tékhne dè oudèn toúton) e que, por sua vez, os corpos (sômata) surgidos depois destes elementos físicos primários, isto é, a terra, o sol, a lua e os astros, por serem compostos por tais elementos, são inteiramente privados de alma (pantelôs ónton apsýkhon). Segundo o Ateniense, a idéia fundamental presente nessa explicação puramente mecanicista da origem das coisas é que os elementos físicos, arrastados aleatoriamente pela potência (dýnamis) que lhes é própria, se associavam originalmente de acordo com uma combinação de contrários – o quente e o frio, o seco e o úmido, o mole e o duro – e, mesclando-se casualmente e a partir da necessidade numa tal mistura de opostos (krisis tôn enantíon katà týkhen ex anánkes synekerásthe), produziram, em primeiro lugar, o Céu inteiro e tudo que este contém, e, em seguida, as estações do ano, os animais e as plantas. Um tal processo, conforme dizem esses homens, se realiza sem qualquer intervenção da inteligência (ou dià noûn), de algum deus (oudè dià tina theón) ou da arte (oudè dià tékhnen), mas se explica exclusivamente por meio da natureza e do acaso (allá phýsei kaì týkhe). Desde essa perspectiva, a arte é um princípio que aparece apenas posteriormente (tékhnen dè hýsteron) e, enquanto produto mortal proveniente de entes mortais (autèn thinetèn ek thinetôn), não cria senão brinquedos (paidiás) que, participando muito pouco da verdade (aletheías ou sphódra metekhoúsas), se reduzem a meros simulacros (eídola), tais como, por exemplo, aqueles produzidos pela pintura, pela música e pelas artes que são auxiliares destas. Na opinião dos ateus, as únicas artes que são verdadeiramente capazes de produzir algo de sério (ti spoudaíon) são aquelas que sabem unir à natureza a potência que lhes é própria, como a medicina, a agricultura e a ginástica. Tal, porém, não é o caso da política (politiké), que tem apenas uma pequena comunidade com a natureza e que deve quase tudo à arte (smikrón ti meros eínai koinoneîn phýsei, tékhne dè tò polý), e da legislação (nomothesiá), que se constitui toda (pása) ela, não por natureza (ou phýsei), mas por artifício (tékhne dé), e cujos estatutos carecem, assim, de verdade⁴⁶.

Clínias, porém, parece não acompanhar bem essa exposição e afirma mais uma vez não compreender inteiramente o alcance daquilo que é afirmado. O Estrangeiro então lhe explica que, segundo o que afirmam os ateus, são antes de mais nada os deuses que são considerados como existindo não por natureza, mas graças à arte e segundo certas leis (Theoús eínai próton phasin hoútoi tékhne, ou phýsei allá tisin nómois), o que implica que, na medida em que o nómos é afetado de uma radical relatividade, os deuses se modificam de acordo com a variação das convenções legais. Mais: para os ímpios, o mesmo raciocínio se aplica ao campo dos valores e dos princípios morais, de forma de que, na concepção por eles apreendida, uma coisa é o que é nobre e belo por natureza, e outra, o que é considerado

⁴⁶ Leis X, 889 b-e.

nobre e belo por convenção (tà kalá phýsei mèn álla eînai, nómo dè hétera). Quanto às coisas justas (tá dè díkaia), os ímpios afirmam que elas não existem de modo algum por natureza (oud'eînai tò parápan phýsei), encontrando-se, pelo contrário, sujeitas a uma perpétua discussão, sem que os homens cheguem a um veredito definitivo sobre seu significado⁴⁷.

Tais são, pois, conclui o Ateniense, em suas linhas gerais, os ensinamentos que os sábios transmitem ousadamente aos jovens, ensinamentos esses que, veiculados em prosa e em verso, terminam por proclamar abertamente o direito natural do mais forte de prevalecer sobre o mais fraco como a suprema justiça⁴⁸. Como se vê, a exposição feita pelo Estrangeiro do lógos atribuído aos ateus é vigorosa e contundente, e nos mostra como esse lógos constitui um poderoso ataque contra a religião tradicional.

Clínias, de sua parte, se mostra perplexo e escandalizado ante o que o Estrangeiro acaba de lhe expor. Segundo ele, tal discurso é não apenas difícil, como afirmara antes, mas também uma verdadeira ruína para os jovens, tanto na vida pública quanto na vida privada. Sem o saber, porém, o cretense nos revela nesse momento que a sua posição inicial acerca da origem e dos motivos fundamentais da legislação dórica envolvia uma acomodação nada confortável entre a opinião ímpia exposta pelo Estrangeiro e a concepção religiosa tradicional⁴⁹. De qualquer forma, Clínias é agora ciente da extrema gravidade do ataque lançado pelo ateísmo contra a religião pública e solicita veementemente ao Ateniense para que ele se torne um defensor (epikouron) da antiga lei (palaiós nómos), socorrendo a norma legal e a arte com um lógos que afirme que os deuses existem por natureza e não por convenção⁵⁰. O Ateniense, no entanto, levanta uma nova dificuldade relativa ao desenvolvimento de uma tal defesa da lei e dos deuses contra o ateísmo, a saber, a dificuldade de recorrer a argumentos (lógoi) que a multidão (plêthos) provavelmente será incapaz de acompanhar e compreender. Clínias tenta fazer face à objeção do Ateniense observando que, de fato, o argumento desenvolvido será, a princípio, de difícil compreensão, mas que, uma vez que ele tenha sido estabelecido por escrito como um preâmbulo, os espíritos mais lentos poderão consultá-lo

⁴⁷ Leis X, 889 e-890 a.

⁴⁸ T. SAUNDERS, Notes on the Laws of Plato. London: University of London (Institute of Classical Studies), Bulletin supplement 28, 1972, 96, propõe que essa doutrina atéia exposta pelo Ateniense possa ser sintetizada na seguinte ordem: 1) os quatro elementos; 2) combinações dos quatro elementos; 3) a formação dos corpos celestes; 4) estabelecimento das estações do ano; 5) surgimento dos vegetais e animais; 6) a vida primitiva do homem; 7) surgimento das artes primitivas, como a agricultura; e 8) surgimento de artes mais recentes, como a pintura e a legislação. Um quadro esquemático semelhante é apresentado também por W. de MAHIEU, "La doctrine des athées au livre Xe. des Lois de Platon. Essai d'analyse". Revue Belge de Philologie et d'Histoire, 41 (1963), 13.

⁴⁹ Cf. L. STRAUSS, op. cit., 205-206

⁵⁰ Leis X, 890 b-d

e estudá-lo com vagar, a fim de tentar apreender-lhe o significado. Com essa observação, o cretense reconhece, assim, que o “mais belo prelúdio a todas as leis” da cidade será, na verdade, um discurso quase ininteligível para a maioria dos cidadãos e libera, portanto, o Ateniense das limitações que o restringiam na elaboração dos outros preâmbulos⁵¹. Ora, tendo obtido, dessa forma, o aval de seu interlocutor para fazer uso de argumentos não acessíveis à multidão, o Ateniense concorda, enfim, em socorrer a “antiga lei”, considerando que, se as doutrinas perniciosas ensinadas pelos ateus não estivessem disseminadas, por assim dizer, entre os homens, na realidade não haveria necessidade de argumentos e discursos em favor da existência dos deuses; no entanto, na medida em que temos a situação contrária, tais discursos se fazem agora necessários⁵².

Na continuação do debate, o Ateniense começa seu discurso de refutação dos ateus explicitando aquela que é, para ele, a premissa fundamental do discurso ímpio: os homens que proclamam esse lógos, diz ele, consideram o fogo, a água, a terra e o ar como os primeiros princípios de todos os seres (prôta tôn pánton) e dão a essas coisas o nome de natureza (physin onomázzein taûta), vendo a alma (psykhé) como alguma coisa produzida posteriormente (hýsteron), a partir da ação dos elementos primordiais. Após jurar por Zeus, o Estrangeiro afirma que, com essa proposição, talvez eles tenham descoberto a fonte da opinião insensata (pége tina anoétau dóxes) de todos aqueles homens que se engajaram em investigações acerca da natureza. Mas, antes de prosseguir, ele adverte Clínias mais uma vez do caráter bastante incomum (aéthes) dos discursos que terão de ser abordados. O cretense não vê aí nenhum problema e considera que se, para justificar a existência dos deuses, é preciso sair do âmbito da legislação propriamente dita, o Ateniense não deve hesitar em tomar tal decisão e extrapolar, de certo modo, os quadros do discurso meramente legislativo. Com o pleno consentimento de Clínias, o Estrangeiro de Atenas explica então aos seus interlocutores que o grande erro das doutrinas atéias consiste em ter invertido a ordem real das coisas, concebendo aquela que é a causa primeira (próton aítion) de toda geração e de toda corrupção (genéseos kai phthorás hapánton) não como o que é primeiro (toûto ou próton), mas como o que posterior (allá hýsteron), e, contrariamente, o que é posterior, como o que é primeiro (hó dê hýsteron, próteron). Eis donde procede o equívoco primário dos ateus no que concerne aos deuses. Explicitando melhor seu ponto de vista, o Estrangeiro afirma que o que os ateus correm o risco de ter desconhecido é a natureza e a potência (dýnamis) próprias da alma, isto é, o fato de que a alma, estando entre as primeiras coisas (én prótois estí), veio a ser antes de todos os corpos (somáton émprosten pánton genoméne) e constitui, portanto, o princípio de todos os seus mo-

⁵¹ Ver Th. PANGLE, “The Political Psychology of Religion in Plato's Laws”, 1069

⁵² Leis X, 891 b.

vimentos e mudanças, tudo que diz respeito a ela, como a opinião, a previsão, o intelecto, a arte e a lei, sendo, por conseguinte, anterior aos fenômenos meramente físicos, como o duro, o mole, o leve e o pesado⁵³. A colocação do Ateniense, enunciando que a alma foi gerada “entre as coisas primeiras”, omite estrategicamente, no entanto, a referência à existência de primeiras coisas de uma outra natureza, isto é, de primeiras coisas que podem não ter sido geradas e que, precisamente por não terem sido geradas, são a causa de tudo que é gerado ou vem a ser (inclusive da própria alma). Isso significa que o argumento a ser desenvolvido pelo Estrangeiro manter-se-á estritamente no plano da geração e do vir-a-ser, e jamais se elevará ao plano do que, não conhecendo geração ou corrupção, é imutável e eterno. A principal consequência resultante daí é que as Idéias não serão mencionadas em nenhum momento no contexto do livro X e que as primeiras causas serão pensadas principalmente como as coisas primeiras do ponto de vista temporal ou cronológico, isto é, como as coisas mais antigas (*presbýtera*). Assumindo essa perspectiva, o Estrangeiro pode então enunciar a estratégia argumentativa a ser seguida na sua tentativa de refutação do ateísmo da seguinte forma: uma vez que os ímpios entendem por natureza (*physis*) a gênese (*génesis*) relativa às primeiras coisas (*perì tà próta*), se chegarmos a mostrar (*ei dè phanésetai*) que a alma é o que é primeiro (*psykhé próton*), e não o fogo ou o ar (ou *pýr oudè aér*), poderemos então afirmar com toda retidão (*orthótata légoit'an*) que a alma, tendo surgido entre as primeiras coisas (*psykhé d'én prótois gegeneméne*), é o que realmente existe por natureza (*eînai diaphérontos phýsei*). Trata-se, portanto, de provar a anterioridade cósmica e primordial da alma, ou, por outra, de provar que a alma é mais velha do que o corpo (*presbýtera sómatos*), explicitando, por aí, a inversão da ordem real das coisas (*hýsteron próteron*) cometida pelo lógos ateu⁵⁴.

Na consecução desse objetivo, o Ateniense assume como base de sua argumentação a constatação de que, uma vez que no universo nem tudo está em movimento e nem tudo está em repouso, deve-se admitir que existem certas coisas que se movem, e outras que permanecem imóveis (*Kaí tà mén kineítai ... tà dè ménei*). Movimento e repouso, porém, segundo o Ateniense, pressupõem sempre um espaço e se fazem ambos em algum lugar (*én khôra/*). Ora, deixando de lado estrategicamente as coisas imóveis ou que permanecem em repouso e continuando seu raciocínio, o protagonista do diálogo procede a uma análise das coisas que se movem (*tà kinoúmena*) e chega finalmente à classificação de oito tipos diferentes de movimento: o movimento circular ou de rotação (*periphorá*), realizado em um só lugar (*én mia édra/*) e sobre si mesmo; o movimento que se desloca incessantemente em direção a um ponto diferente do espaço (*metábasis eis héteron*

⁵³ Leis X, 891c-892 b.

⁵⁴ Leis X, 892 c. Ver as observações de M. GUEROUULT, art. cit., 32-33.

aéi tópon), isto é, o deslocamento (phorá); a combinação (sýnkrisis), a separação (diákrisis), o crescimento (aúxesis), a diminuição (phthsis), a geração (génesis) e a corrupção (phthorá)⁵⁵. Mas, segundo o Estrangeiro, essa classificação não é completa, pois ela deixa de mencionar duas outras espécies de movimento fundamentais: o movimento que move outras coisas, mas não pode mover a si mesmo, e o movimento que se move a si mesmo e outras coisas⁵⁶. Ora, após ter enunciado os dez tipos principais de movimento mencionados acima, o Estrangeiro pergunta ao cretense qual, dentre eles, é o mais poderoso e o mais eficiente de todos. Clíncias não tem dúvidas em considerar que tal movimento é o décimo. A partir da resposta de Clíncias, o Estrangeiro propõe então que uma retificação seja feita no que foi dito anteriormente, e que o movimento por ele considerado como mais poderoso e mais eficiente seja tido como primeiro, e não como décimo, tanto no que diz respeito à geração quanto no que diz respeito à força. A prova aduzida por ele para corroborar essa tese consiste no seguinte raciocínio: todas as coisas que se movem, são colocadas em movimento através do influxo causal de uma outra coisa. No entanto, a cadeia das coisas que são movidas e que movem outras não pode se estender indefinidamente, ad infinitum, pois uma regressão infinita de movimentos é algo impensável. Se for assim, deve haver, portanto, um primeiro movimento auto-motor, que é capaz de mover a si mesmo sem ter sido posto em movimento pela ação de um outro. Isso significa, então, que o movimento que se move a si mesmo é o movimento mais primordial ou originário de todo o universo. Segundo o Ateniense, essa mesma verdade pode ser ainda comprovada a partir de uma outra reflexão: suponhamos, diz ele, que todas as coisas regressassem a um estado de repouso e de imobilidade universal. Num tal estado, não há nenhuma dúvida de que o primeiro movimento a se manifestar e a romper a imobilidade geral seria precisamente o movimento que é capaz de se mover a si mesmo, não o movimento que é movido por outro, o que mais uma vez comprova a prioridade do movimento auto-motor sobre todos os outros tipos de movimento⁵⁷.

Pois bem, tendo estabelecido a primazia do movimento que se move a si mesmo sobre o movimento que é produzido por outro, o Estrangeiro passa então facilmente à segunda etapa de sua argumentação, que consiste em identificar o movimento auto-motor com a alma. Nesse sentido, ele argumenta que tudo que é capaz de se mover a si mesmo é considerado como algo “vivo”. Ora, tudo que é vivo, por sua vez, é considerado como dotado de uma “alma”. Logo, conclui ele, a alma é, por definição, o movimento

⁵⁵ Leis X, 893 b-894 b.

⁵⁶ Leis X, 894 b-c.

⁵⁷ Leis X, 894 c-895 a. Ver, sobre esse ponto, os comentários de L. BRISSON, “Une comparaison entre le livre X des Lois et le Timée”, 120-123 e de M. GUEROULT, art. cit., 35-36; 40-41.

que é capaz de se mover a si mesmo (tèn dynaménen autèn hautèn kinéîn kínsin). Do que se segue, conforme o Ateniense, que, se a alma é o movimento capaz de mover a si mesmo e se o movimento auto-motor é a causa de todos os outros movimentos cósmicos, a alma é, então, necessariamente, a causa primordial de todas as coisas, o princípio da geração de todas as coisas que são, foram ou serão (psykhén tautòn ón kai tèn próten génesin tòn te ónton kai gegonóton kai esómenon). Clíncias acolhe fervorosamente esse argumento e julga que, com ele, o Ateniense demonstrou de forma totalmente suficiente (híkanótata dédeiktai) que a alma é a mais antiga de todas as coisas (psykhé tòn pánton presbýtaton) e o princípio mesmo do movimento (arkhé kinéseos)⁵⁸.

Com essa nova aquisição conceitual em mente, o Estrangeiro avança mais um passo e recorda sua colocação anterior de que, se fosse demonstrado que a alma possui uma prioridade em relação ao corpo, então os atributos que lhe são próprios deveriam ser considerados como anteriores aos atributos corpóreos (tà psykhês tòn toû sómatos ésoito presbýtera). Como tal é justamente o caso, o Estrangeiro não vê, assim, nenhuma dificuldade em admitir que os costumes, caracteres, raciocínios, opiniões verdadeiras e memórias são, portanto, anteriores à extensão, largura, profundidade e força dos corpos⁵⁹. A partir desses elementos, o Ateniense pode chegar então à conclusão de que o corpo está por natureza subordinado ao governo da alma (soma psykhês arkhómenon katá phýsin) e que esta exerce, assim, uma espécie de causalidade universal, dirigindo, através de seu auto-dinamismo, tanto os movimentos físicos quanto os psicológicos: de fato, enquanto causa motriz anterior aos corpos, ela administra e governa todas as coisas movidas, inclusive o próprio céu em sua totalidade; já enquanto causa psíquica, ela gera os desejos, a alegria, a dor, a confiança, o ódio, o amor, etc. Nessa mesma linha argumentativa, o Ateniense afirma que a psykhé é causa também dos contrários, sendo responsável, portanto, pelo vir-a-ser do belo e do feio, do justo e do injusto, do bem e do mal. Ora, essa última observação, apesar de logicamente coerente com os argumentos anteriores, coloca-nos imediatamente um problema, pois dizer que a alma é causa dos contrários, é dizer que a alma é, em si mesma, um princípio neutro, que pode se tornar ou bom ou mau, o que nos leva à questão de saber qual gênero de alma exerce seu governo sobre o céu, a terra e as revoluções do universo: a alma plena de sabedoria e virtude, ou a alma privada desses atributos?⁶⁰

⁵⁸ Leis X, 895 c-896 c. Essa demonstração da alma como princípio auto-motor primeiro é uma retomada e um aprofundamento do argumento que é desenvolvido em Fedro, 245 c-d.

⁵⁹ Leis X, 896 b-d.

⁶⁰ Leis X, 896 d-897 b.

Como se vê, a demonstração da alma como causa primeira de todos os movimentos cósmicos não é, assim, uma prova suficiente de que os deuses existem: ao contrário, uma prova dessa natureza requer ainda uma demonstração adicional de que a alma que penetra e governa todas as coisas é, na realidade, a alma melhor e mais excelente (áriste psykhé). A premissa assumida pelo Estrangeiro para fundar essa nova prova consiste em estabelecer que o princípio que garante a bondade e a excelência da alma é o intelecto (noûs) e que, portanto, a alma só é divina e pode guiar os movimentos cósmicos em direção ao que é melhor quando se associa à direção racional do intelecto divino (noûs theîos).⁶¹ Partindo desse axioma, o Estrangeiro considera assim que, se as revoluções celestes e o movimento dos astros são da mesma natureza dos movimentos e revoluções do intelecto, então devemos dizer que é a alma melhor (aríste psykhé) que cuida do cosmos em sua totalidade (epimeleísthai toû kósmou pantòs); mas se, ao contrário, os movimentos dos astros se fazem de forma insana e desordenada (Ei dè manikòs te kaì ataktòs érkhetai), então devemos dizer que é a alma má (psykhé kaké) que tem o controle do universo. No entanto, para o Estrangeiro, essa colocação nos leva à confrontação de um novo problema, pois saber com rigor qual é a natureza do movimento próprio ao intelecto (he toû noû kínesis) é algo difícil (khalepón), uma vez que o intelecto não é um objeto tangível, cujas operações pudessem ser percebidas pelos olhos humanos. Na verdade, diz o Estrangeiro, tentar apreender a natureza do intelecto com os sentidos seria como tentar olhar o sol diretamente “e, em pleno meio-dia, cair na mais completa escuridão”. Por causa disso, ele é obrigado então a admitir que, visto que o intelecto não é diretamente acessível à percepção, é preciso, pois, recorrer a uma imagem ou ícone (eikón) que, de alguma forma, nos forneça uma exemplificação adequada da natureza de seus movimentos. Tal imagem, diz-nos o Ateniense, é o movimento circular, isto é, o movimento que se realiza no mesmo local (én to autô/), uniformemente (hosautòs), em torno do mesmo centro e sempre em relação com as mesmas coisas (perì tà autà kaì prós tà autà), segundo uma mesma proporção e uma mesma ordem (kath’ hénà lógon kaì táxin mían) e cujo melhor exemplo é a rotação regular de uma esfera em torno de seu próprio eixo. Segundo o Estrangeiro, esse movimento é o que mais se aproxima do movimento da inteligência porque é o movimento que, dentre todos, apresenta a maior estabilidade, regularidade e fixidez; em suma, poderíamos dizer, porque é o movimento que, conservando o máximo de identidade e unidade possíveis, mais se aproxima da imobilidade⁶². Ora, a observação dos céus – a observação astronômica, bem enten-

⁶¹ Cf. Leis X, 897 b e os comentários de L. BRISSON, “A religião como fundamento da reflexão filosófica” 36-37. Ver também as análises do mesmo autor em “Une comparaison entre le livre X des Lois et le Timée”, 123-126.

⁶² Cf. D. PESCE, art. cit., 597. M. GUEROULT, art. cit., 36-37, chama atenção para o fato de que o movimento circular descrito pelo Estrangeiro nesse passo das Leis é idêntico ao movimento do Mesmo descrito em Timeu, 34 a (katà tautá, én tô autô én heautô)

dido, e não empírica – nos mostra que o movimento circular é precisamente o movimento característico dos corpos celestes, o que implica então que as revoluções descritas pelos astros no espaço cósmico são da mesma natureza que os movimentos do intelecto e que, portanto, a alma que governa o universo, provendo para que ele sempre se mova circular e regularmente ao redor de seu eixo, só pode ser a alma melhor e divina⁶³.

A prova da existência dos deuses está, com essa argumentação, estabelecida: uma vez que se mostrou que a alma é anterior aos corpos e que seu dinamismo interno, guiado pela racionalidade do nous, governa a totalidade dos movimentos cósmicos de uma forma ordenada e harmoniosa, não há realmente como não reconhecer que tudo está cheio de deuses (theôn êinai plére pánta)⁶⁴. O Estrangeiro deixa em aberto a questão de saber como se dá a ação da alma sobre cada corpo celeste, pois, embora os corpos celestes sejam visíveis, a alma, que é a causa responsável pelos seus movimentos, é inacessível aos sentidos e pode ser apreendida somente pelo pensamento. Mas, de qualquer forma, o que é interessante observar no discurso por ele elaborado é que ele se baseia inteiramente, como ressaltamos antes, na premissa de que a alma, em si mesma, é um princípio neutro, que só se torna divino quando associado ao controle racional do nous ou do intelecto. Isso significa, portanto, que, em última análise, não é a alma enquanto tal que é divina (porquanto a alma é causa de toda sorte de movimentos, bons ou maus), mas sim a razão ou inteligência que controla os seus movimentos. Nesse sentido, o intelecto é, assim, o verdadeiro princípio supremo, constituindo, enquanto causa que governa a totalidade cósmica e as revoluções celestes, a realidade divina no mais alto grau⁶⁵.

Essa consequência da teologia do livro X das Leis – que institui um Intelecto impessoal, governando os movimentos celestes, como a verdadeira divindade – é no mínimo curiosa, na medida em que a principal justificativa apresentado pelo Estrangeiro para sua argumentação teológica foi justamente a necessidade de defender a existência dos deuses homéricos tradicionais. No entanto, como acabamos de ver, a argumentação teológica do Ateniense, apesar de supostamente buscar a justificação do ensinamento religioso oficial, termina por demonstrar não a existência dos deuses tradicionais, mas sim a de um Nous cósmico e universal, responsável pela regularidade das revoluções celestes. Como entender esse procedimento discursivo? A nosso ver, um possível começo de compreensão dessa ques-

⁶³ Leis X, 897b-898 c.

⁶⁴ Leis X, 899 b. A autoria da fórmula “tudo está cheio de deuses” era tradicionalmente atribuída a Tales. Ver, por exemplo, o testemunho de Aristóteles em *De anima* I, 5, 411 a 8. Tal fórmula é retomada no *Epínomis*, 991 d.

⁶⁵ Cf. G. MORROW, op. cit., 483-484. Ver igualmente V. BROCHARD, “Les Lois de Platon et la théorie des Idées”. In *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 1954, 164.

tão consiste em observar que a verdadeira intenção da teologia elaborada pelo Estrangeiro está, na verdade, não tanto em assegurar uma prova da existência dos deuses homéricos, mas em tentar elaborar uma compreensão filosófica da natureza que, superando a clivagem convencionalista entre *nómos* e *physis*, demonstre que as leis da cidade não são arbitrárias, mas encontram uma fundação última na própria constituição da ordem cósmica e universal. Nesse sentido, percebemos que o discurso do Estrangeiro, partindo da visão religiosa tradicional, desemboca, paulatinamente, numa espécie de teologia astral que, ao mostrar que os processos cósmicos não são fruto do acaso (*týkhe*), mas resultado de um desígnio inteligente (*noûs*), aponta no movimento ordenado e regular dos astros aquilo que é verdadeiramente divino e, portanto, o modelo da ordem cívica a ser instaurada na cidade. Com tal procedimento, a imitação do deus que foi indicada explicitamente pelo Estrangeiro, em momento anterior do diálogo, como a base do comportamento moral torna-se, assim, imitação do cosmos, a verdadeira medida de todas as coisas sendo enfim assimilada à razão divina que governa a *phýsis* universal. Evidentemente, essa teologia astral, fundada na contemplação racional do cosmos e das revoluções celestes, não é algo que será acessível à multidão dos cidadãos comuns, que continuarão em seu dia-a-dia limitados às representações mitológicas fornecidas pela religião tradicional. No entanto, é ela que, possibilitando a elaboração de uma compreensão filosófica da *physis* e dos movimentos cósmicos, fornecerá à cidade o paradigma de sua organização e a justificação última de suas leis. Essas considerações nos conduzem, então, à conclusão de que a cidade das Leis será baseada, assim, numa dicotomia radical entre uma religião popular, que governará o funcionamento da vida cívica e se apoiará em crenças mitológicas comuns, e uma religião racional, acessível apenas a uma elite e cujos deuses pouco ou nada terão a ver com os deuses mitológicos tradicionais⁶⁶.

Seja como for, a conclusão que gostaríamos de extrair de todas essas análises desenvolvidas acima é que o grande interesse do discurso teológico do livro X das Leis está no fato de que ele torna totalmente evidente a extrema importância concedida pelo Ateniense à religião como princípio de organização da vida civil e como base da moralidade pública, explicitando finalmente, de uma forma radical, a conexão essencial entre política e teologia que permeia quase todas as discussões do diálogo. Nesse sentido, pode-se dizer que a concepção fundamental a ele subjacente é que, se o regime a ser instituído na cidade é rigorosamente uma teocracia, isto é, o governo de uma lei considerada divina, a religião deve ser estabelecida como a instituição precípua da cidade, pois é ela, e apenas ela, que conferirá à legislação instituída na pólis uma justificativa simbólica de seu valor

⁶⁶ Cf. R. F. STALLEY, op. cit., 174-175.

transcendente, assegurando, assim, às normas que regem o funcionamento da ordem social uma sanção absoluta. A consequência que se segue daí é, evidentemente, a de que o legislador deve se servir da religião como do instrumento precípua de sua obra de demiurgia política, buscando moldar o éthos comunitário de acordo com uma “nobre retórica” religiosa que, graças à referência a um princípio divino, seja capaz de legitimar as leis estabelecidas e fundamentar os preceitos da moral pública. Com esse procedimento, o ato de fundação da cidade adquirirá, assim, de alguma forma, um estatuto divino, o legislador passando a ser visto, então, no contexto da vida política, como aquela figura privilegiada, responsável pela mediação entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens.

ENDEREÇO DO AUTOR:

Rua Macedo, 180
31015-370 Belo Horizonte - MG
richardromeiro@hotmail.com