

Pudor e pedagogia total nas *Leis* de Platão

“Sense of shame” and total pedagogy in Plato’s Laws

A educação não pode desempenhar papel nenhum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados. Quem quer que queira educar adultos na realidade pretende agir como guardião e impedi-los de atividade política. Como não se pode educar adultos, a palavra “educação” soa mal em política; o que há é um simulacro de educação, enquanto o objetivo real é a coerção sem o uso da força.

Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*.

Resumo

*No presente artigo, pretendo mostrar que o pudor pode ser compreendido como o fundamento da pedagogia total nas *Leis* de Platão. Por pedagogia total, entendo o cuidado minucioso com a regulação da vida em todos os seus pormenores, a fim de tornar as leis persuasivas e não simplesmente punitivas. Para avaliar a essência do projeto político platônico, neste que se considera ser seu último diálogo escrito, recorro às críticas elaboradas por Aristóteles no livro II da *Política*. Tal como Aristóteles, enxergo uma forte continuidade entre as teses desenvolvidas na *República* e o projeto político de uma cidade virtuosa nas *Leis*. Tornar a virtude da temperança a virtude basal a ser promovida e criar a maior unidade possível da cidade por meio de um cantar e dançar em uníssono seriam os antídotos para o maior mal que pode acometer a vida política: a stásis. Ao mesmo tempo, irradiando o modo de vida virtuoso, centrado na razão, e honrando a alma, as leis assegurariam a felicidade de toda a cidade. A que preço?*

Palavras-chave: pudor; lei; virtude; pedagogia; Platão.

* Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). fjdmoares@gmail.com

Abstract

In this paper, I intend to show that the “sense of shame” can be understood as the foundation of total pedagogy in Plato’s Laws. By total pedagogy, I understand the meticulous care with the regulation of life in all its details, in order to make laws persuasive and not simply punitive. To measure the essence of Plato’s political project, in this dialogue which is considered his last written one, I turn to the criticisms elaborated by Aristotle in Book II of the Politics. Like Aristotle, I see a strong continuity among the theses developed in the Republic and the political project of a virtuous city in the Laws. Making the virtue of temperance the basic virtue to be promoted and creating the greatest possible unity of the city through singing and dancing in unison would be the antidotes to the greatest evil that can befall political life: the stasis. At the same time, by radiating the virtuous way of life, centered on reason, and honoring the soul, the laws would ensure the happiness of the entire city. At what price?

Keywords: “sense of shame”; law; virtue; pedagogy; Plato.

Introdução

Para o leitor hodierno das *Leis* de Platão, chama a atenção o cuidado minucioso com a regulação da vida, em todos os seus pormenores, dos cidadãos daquela cidade que seria fundada para ser virtuosa: a cidade de Magnésia, em Creta. A suposição básica, assumida pelo Ateniese, personagem que conduz o diálogo, e compartilhada pelo cretense Clínias e pelo espartano Megilo, é a de que as leis deveriam produzir os próprios costumes e não espelharem simplesmente os costumes vigentes. Com efeito, parte essencial da obra consiste na crítica à legislação e aos costumes estabelecidos nas cidades de Creta e de Esparta, pelo fato de orientarem suas leis tão somente para o engendramento da virtude da coragem. O Ateniese, ao contrário, coloca essa virtude em último lugar, em comparação com as virtudes da temperança, da justiça e da prudência ou sabedoria. No entanto, não deixa de ratificar a orientação das leis, mesmo em Creta e em Esparta, para as virtudes. Em síntese, se Esparta e Creta lograram êxito ao produzirem, por meio de suas leis, costumes capazes de tornar corajosos seus cidadãos, ainda que esses não sejam inteiramente

corajosos, como veremos, o projeto político de fundação de uma cidade que contemplesse a “virtude completa” (σμπύσης ἀρετῆς)¹ seria perfeitamente factível. Basta tomar outra direção, formular outras leis e educar os cidadãos para que a nova cidade a ser fundada se torne verdadeiramente virtuosa.

No estabelecimento do novo princípio, capaz de orientar a formulação de novas leis e a produção de novos costumes, joga um papel decisivo a compreensão da essência da própria virtude como autocontrole. Mais uma vez, não será trabalho do Ateniense questionar esse traço essencial da virtude, que permanecerá intacto. Ao invés disso, o caráter realmente inovador, para não dizer revolucionário, do projeto político platônico se manifestará no alcance e no significado do próprio autocontrole. Tal como comumente exercitado, e com êxito, nas cidades guerreiras fortemente militarizadas de Creta e Esparta, o autocontrole se orientava para a suportação da dor e para a fuga dos prazeres geradores do amolecimento do corpo e do caráter. A finalidade de tal educação, como se pode facilmente depreender, é a vitória sobre o inimigo externo no campo de batalha. Para o Ateniense, ao contrário, o autocontrole só seria plenamente eficaz e vitorioso se fosse também capaz de conquistar a vitória sobre os prazeres, o que exige que estes sejam experimentados. Do contrário, o cidadão virtuoso, pronto para suportar as dores e resistir a elas, poderia ser surpreendido e vencido, assim como o espartano Menelau foi vencido por Helena.²

Apesar das críticas que faz a Péricles e ao modo de vida licencioso dos cidadãos da Atenas democrática, Platão compartilha com o político a crença na superioridade geral dos atenienses em relação aos espartanos, especialmente no que diz respeito ao cultivo da despreocupação e do ócio, em detrimento dos constantes preparativos militares.³ A experiência do prazer torna-se assim um teste dos mais relevantes para averiguar as capacidades de um cidadão não apenas para a guerra, mas sobretudo para o governo em tempos de paz, acarretando que a virtude da temperança se torne a virtude basal, a qual deveria ser priorizada em relação à coragem. Na verdade, a própria coragem demanda, para ser coragem, a integração com as demais virtudes. Mas o que faria, em última instância, o indivíduo sair vitorioso no teste dos prazeres?

1 Platão, *Leis*, 630 b.

2 Homero, *Iliada*, III 156-60. Aristóteles comenta sobre esse episódio: “Havemos de sentir diante do prazer precisamente o que os anciãos sentiram diante de Helena e devemos preferir em todas estas situações a fala deles; afugentando assim o prazer, erraremos menos.” Aristóteles, *Ética a Nicômaco* II, 9, 1109 b 9.

3 Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*, II, 39.

A resposta de Platão é clara: o pudor. Desse modo, sem ser ele próprio uma virtude, o pudor desempenhará o papel de princípio fundador da legitimidade do poder nas *Leis*, de Platão. No presente artigo, pretendo mostrar de que maneira o pudor pode ser compreendido como o fundamento da pedagogia total neste que se considera ser o último diálogo escrito por Platão. Para tanto, trabalharei os cinco primeiros livros da referida obra. Algumas questões precisam ser respondidas: 1. A virtude total, possuída plenamente por uma elite dirigente, tornaria possível a felicidade de toda a cidade? 2. O exercício de poder aristocrático, mesmo buscando estabelecer-se mediante persuasão e com fundamento na lei, seria algo diverso de uma violência dissimulada? 3. O pudor, em sua conexão com a vergonha, teria em si mesmo valor moral?

1. Virtude total, regime aristocrático e felicidade

Nos livros I e II das *Leis*, o Ateniense expõe para o cretense Clíncias e para o espartano Megilo aquilo em que consistiria uma educação nobre, que destoa do tipo de educação largamente hegemônica em seu tempo. Trata-se de uma educação para a virtude, uma que torne os cidadãos capazes de bem governar e ser governados. A importância do autocontrole é manifesta, já que trazemos no peito dois conselheiros insensatos: prazer e dor.⁴ Ora, não é apenas diante da dor, como se costumava crer, que se faz necessário o autocontrole, mas também e sobretudo em relação aos prazeres. É assim que o Ateniense defenderá, para surpresa dos seus interlocutores, a importância dos banquetes e do vinho na verdadeira educação para a virtude. O que justifica essa reorientação geral é o entendimento de que há diferentes modalidades de conflito: a guerra contra inimigos externos (πόλεμος) e a guerra interna e sediciosa (στάσις), a qual tem lugar tanto na cidade quanto nos próprios indivíduos descontrolados. Não é novidade alguma que os gregos em geral consideravam a guerra civil como algo bem mais nefasto do que uma guerra externa, pois com esta estavam perfeitamente familiarizados.⁵ Platão, no entanto, vai muito além dessa experiência e desse julgamento compartilhado ao fazer derivar a guerra civil de um conflito interno aos próprios indivíduos, decorrente, em última instância, da incapacidade de controlarem os próprios apetites, ao tomarem por conselheiro

4 Platão, *Leis*, 644 c.

5 *Ibidem*, 629 d.

o prazer: “Nas guerras intestinas, vencer a si mesmo é a primeira e melhor das vitórias e sucumbir a si mesmo é, ao mesmo tempo, o pior e o mais vergonhoso (αἰσχιστόν τε ἅμα καὶ κάκιστον)”.⁶ Nesse sentido, seria perfeitamente possível tornar-se superior ou inferior a si mesmo, tanto considerando os indivíduos quanto as cidades, pois “a cidade onde os melhores se impõem sobre a multidão dos piores poderia ser chamada corretamente de melhor que si mesma”.⁷ Vê-se claramente que o indivíduo melhor e a cidade melhor são aqueles que vencem o que neles mesmos é, por natureza, o pior. Trata-se, portanto, de uma forma de conceber tanto a existência individual quanto a vida política em termos francamente aristocráticos, o que exige que o sentimento de vergonha seja assumido como fundamento. Tudo depende, efetivamente, da formação da elite dirigente, tanto nas *Leis* como já antes na *República*, o que assinala a coerência de Platão e uma forte continuidade, sem rupturas, entre as duas obras, tal como já havia sido notado por Aristóteles.⁸ Mas em que consiste esse sentimento de vergonha, o pudor, e como ele se vincula ao tema decisivo: a formação da elite dirigente? Platão trata do assunto já no final do livro I das *Leis*.

O pudor, segundo nos diz Platão, não deixa de ser um certo temor. Há dois tipos distintos de medo: o medo dos males, quando esperamos que eles ocorram, e o medo de parecermos maus se fizermos ou dissermos algo inconveniente. Neste último caso, temos aquilo que se chama de vergonha (αἰσχύνην):

Ateniense – Eis aí os dois medos a que me referi, sendo que o segundo se opõe às dores e a outros objetos do medo, como também aos maiores e mais numerosos prazeres.

Clínias – É muito certo o que dizes.

Ateniense – E não te parece que tanto o legislador como todo homem de algum mérito distinguem sobremodo essa modalidade de medo, como lhe darem o nome de pudor (αἰδῶ), e o de impudência (ἀναιδείᾱν) ao descaramento que se lhe opõe, considerando-o o maior mal, assim público como particular?

Clínias – Tens razão.

Ateniense – Não é esse medo que nos salva em muitas situações difíceis e que, principalmente na guerra, mais do que tudo, nos assegura a vitória e a salvação? Pois de dois fatores depende a vitória: intrepidez em face do

6 *Ibidem*, 626 e.

7 *Ibidem*, 627 a.

8 Aristóteles, *Política* II 1264 b 26.

inimigo e o temor de uma penosa vergonha diante dos amigos (θάρος μὲν πολεμίων, φίλων δὲ φόβος αἰσχύνῃς πέρι κακῆς).

Clínias – Isso mesmo.

Ateniense – Cumpre, portanto, que cada um de nós seja, ao mesmo tempo, destemido e medroso, o que ficou apresentado na divisão apresentada.

Clínias – Perfeitamente.

Ateniense – Para deixar intrépida qualquer pessoa, não será expondo-a ao medo, com o auxílio da lei, em várias situações amedrontadoras que alcançaremos o nosso desiderato?

Clínias – É evidente.

Ateniense – E quando quisermos tornar alguém medroso com justiça (τινα φοβερὸν ποιεῖν μετὰ δίκης), não devemos expô-lo à vergonha (ἀναισχυντῆα συμβάλλοντας αὐτὸν) e fazê-lo vencer, exercitando-o, no combate com seus próprios prazeres? É na luta contra a própria covardia e na vitória alcançada sobre ela que ele se tornará perfeito com relação à coragem. Quem carecer da experiência dessa modalidade de combate e não se tiver nela exercitado, não chegará a desenvolver nem a metade de sua própria virtude. E poderá alguém tornar-se perfeitamente temperante, sem haver lutado com êxito contra uma multidão de prazeres e de desejos, capazes de levá-lo à prática de atos indecorosos e injustos, e sem os vencer com a ajuda da razão, do esforço e da arte, tanto nos divertimentos quanto nas ocupações sérias, ou se, ao invés disso, for de todo inexperiente dessas situações?

Clínias – É pouco verossímil semelhante afirmativa.⁹

O trecho citado evidencia a conexão entre certo medo, o pudor, e a aquisição da vitória sobre si mesmo: a virtude como autocontrole. Seria preciso favorecer no cidadão o “medo com justiça”, o que somente seria possível mediante a experiência de situações capazes de produzir ações injustas e indecorosas, em ambiente controlado, de modo a se alcançar a vitória sobre os prazeres. Sem essa vitória sobre os prazeres, sem a temperança, a coragem não seria plenamente coragem e nem o indivíduo propriamente virtuoso. A educação não deveria assim apenas estimular o destemor diante dos inimigos, mas antes e acima de tudo favorecer o temor de cometer ações vis diante de amigos e conhecidos.¹⁰ Se a impetuosidade em relação ao que desperta medo só pode ser

9 Platão, *Leis*, 647 a-d. Tradução ligeiramente modificada de Carlos Alberto Nunes.

10 Na *República*, Platão deixa claro que o guardião deveria ser ao mesmo tempo feroz e doce: feroz com relação aos inimigos e doce em relação aos compatriotas.

alcançada mediante a própria experiência dessas situações amedrontadoras, a conclusão de Platão é a de que somente a experiência de situações nas quais se torna possível agir de modo vergonhoso pode produzir a vitória sobre os prazeres. Platão está aqui claramente admitindo que a virtude do caráter, aquela que nos leva a agir de determinada maneira, só pode ser alcançada através dos hábitos e da experiência direta, a qual deveria ser patrocinada pelos governantes. Assim também pensava Aristóteles, que chega a dizer ser esta a tarefa dos governantes: tornar bons os cidadãos inculcando-lhes hábitos.¹¹ No entanto, parece claro que a virtude em questão, a temperança, não é o pudor ele mesmo, mas antes a resistência aos prazeres por meio do pudor. O pudor ou o medo de passar vergonha diante dos amigos é o que patrocinaria a vitória sobre os prazeres, sendo que ele mesmo não poderia ser inculcado em ninguém, devendo estar presente de modo prévio. Curiosamente, aquilo de que depende a formação da própria virtude, o pudor, não pode ele mesmo ser um costume instituído por lei. Seria possível tornar alguém envergonhado, acabrunhado, tímido, temeroso em relação aos outros por meio de hábitos violentos e de intimidação, mas não seria possível inculcar em ninguém o hábito de ser pudico. Isso acontece pelo simples fato de o próprio pudor não ser um hábito ou uma disposição decorrente de hábitos. O legislador deve contar com o pudor para realizar a provação dos prazeres, a fim de distinguir aqueles que são destinados ao exercício do poder, por serem potencialmente virtuosos, daqueles que devem se limitar a cumprir as leis. A concepção aristocrática de exercício do poder se fundamenta na distinção conferida pelo pudor.

Que o pudor não seja ele mesmo uma virtude, mas condição fundamental para a aquisição das virtudes, é o que se deixa depreender do célebre mito narrado por Protágoras no diálogo homônimo de Platão.¹² No mito, o percurso de constituição da humanidade do homem passa por dois momentos decisivos: um momento pré-político (técnico) e um momento propriamente político. No primeiro momento, os seres humanos vivem dispersos e de maneira desordenada. Certamente produzem aquilo de que necessitam para viver, graças à ação reparadora de Prometeu, que lhes presenteou as artes e o fogo, mas são de todo incapazes de bem viver, pois não possuíam a sabedoria política, que se encontrava com Zeus. Por não constituírem cidades, vivendo nesse tipo de “estado de natureza”, eram dizimados pelos animais selvagens. O importante é que os seres humanos se causavam danos recíprocos e se

11 Aristóteles, *Ética a Nicômaco* II, 1, 1103 b 2.

12 Platão, *Protágoras*, 320 c.

mostravam incapazes de viver juntos. É então que Zeus envia aos homens, por intermédio de Hermes, pudor e justiça. Na ocasião, Hermes pergunta a Zeus como ambos deveriam ser distribuídos, se para poucos, como acontece com as capacidades técnicas, ou se para todos os humanos, na mesma proporção. Zeus responde que para todos, na mesma proporção. O mito sugere que pudor é a disposição sem a qual não chegamos a nos importar propriamente com os outros. Por isso, todo ordenamento jurídico decorre precisamente do pudor. As consequências tiradas por Protágoras do mito em questão são muito importantes e revelam a diferença entre uma concepção democrática do exercício do poder e uma concepção aristocrática, tal como defendida por Platão. Por mais que ambos reconheçam o caráter fundacional do pudor, para Protágoras o exercício do poder político não poderia ser monopólio ou especialidade de qualquer grupo. É assim que o sofista interpreta o fato, descrito por Sócrates, de, em Atenas, qualquer um, independentemente de seu saber especializado ou de sua posição social, estar em condições de manifestar publicamente seu pensamento e deliberar sobre os assuntos públicos. Mais ainda, Protágoras considera que todos devem assumir publicamente serem justos, independentemente de o serem ou não. Por pudor, devem dissimular e não falar a verdade sobre si mesmos. Caso contrário seriam considerados loucos, desvairados (*μανικός*).¹³ Quem diz sempre a verdade sobre si mesmo, o “sincericida”, não tem lugar entre os homens.

Ao contrário de Protágoras, porém, Platão precisa assumir que o pudor se para radicalmente os homens, possibilitando que apenas alguns sejam aptos para o exercício do poder político, a saber: os homens divinos e verdadeiramente virtuosos. É que o pudor não seria mais pudor diante dos homens, mas diante daquilo que transcende radicalmente a humanidade, ou seja, diante do divino. É somente diante do Deus que poderíamos nos envergonhar por cedermos aos nossos apetites e desejos e não respeitarmos a parte divina em nós, a alma: “o mais divino dos bens e o que mais intimamente nos pertence”.¹⁴ Por isso, para Platão, coerentemente, não é o homem, mas Deus, a medida de todas as coisas.¹⁵ O vinho, dom de Dioniso, gera confiança excessiva e retira, momentaneamente, o temor que temos, habitualmente, de fazer ou de dizer coisas vergonhosas. Por isso, em banquetes bem conduzidos, regidos

13 *Ibidem*, 323 b.

14 Platão, *Leis*, 726 a.

15 *Ibidem*, 716 c.

por homens prudentes, plenos de autocontrole, teríamos uma ocasião excelente para colocar à prova os cidadãos em sua aptidão para a virtude e para o comando. Assim como fará com a vida privada, Platão tende a abolir, em larga medida, a distinção entre atividades de lazer e atividades sérias. Os banquetes deixariam de ser momentos de puro relaxamento, de pura descontração, e se tornariam ocasiões privilegiadas para testar e selecionar os cidadãos aptos a receberem uma educação especial, uma educação singularizada. Assim, o Ateniense trata de dissipar as preocupações dos interlocutores com um possível relaxamento, decorrente do estímulo aos prazeres, com todo um ordenamento prudente, disciplinado, objetivando a moderação e a utilidade das disposições apresentadas.

2. Pedagogia total, o sentido das leis e a função dos preâmbulos

Numa cidade virtuosa, o comando advindo das leis e da elite dirigente teria de ser acatado docilmente pelo conjunto dos cidadãos, prevenindo-se, assim, a possibilidade da *stásis*. Seguir docilmente as disposições legais parece ser o objetivo último da educação nobre, da educação para a virtude, aquela que propaga sempre que a vida do homem bom e justo é a mais agradável.¹⁶ A condição fundamental, para tanto, é que as leis sejam justas e que os governantes sejam virtuosos, verdadeiramente virtuosos. No entanto, isso não basta. É preciso que os cidadãos vivam cotidianamente para a virtude, honrando a alma. Esse será o propósito da pedagogia total de Platão e dos coros das Musas, de Apolo e de Dioniso, apresentados no livro II das *Leis*. Neste último, pelo consumo do vinho até a embriaguez, temos o ápice dessa *paideia* revolucionária, com a seleção daqueles que integrarão o conselho noturno, ou seja, a elite dirigente da cidade. Antes de analisarmos em detalhe o projeto político platônico, cabe colocar as seguintes questões: um governo aristocrático seria capaz de tornar a cidade como um todo virtuosa e feliz com base no modo de ser virtuoso da minoria de governantes? Melhor dizendo: mesmo sendo próprio apenas de uma minoria, os princípios condutores de uma vida virtuosa teriam como irradiar para toda a cidade, graças a uma produção intensiva de costumes através das leis? Tal homogeneidade seria alcançável ou mesmo desejável? Platão não estaria, no fundo, eliminando toda possível divergência ou conflito da vida política? Claramente, Platão considera que apenas desse

16 *Ibidem*, 664 b.

modo seria possível substituir a violência pela persuasão, o arbítrio pelo exercício legítimo e benéfico do poder. No entanto, há fortes razões para acreditar que a unidade perseguida por Platão, seja nas *Leis* seja na *República*, como forma de superar a *stásis*, na verdade traria consigo a ruína da própria cidade entendida como sendo, essencialmente, pluralidade. Esta será a crítica fundamental de Aristóteles, que examinaremos aqui.

Aristóteles considera que, para Platão, a unidade mais perfeita possível constitui o bem supremo da pólis. Isso ficaria patente na tese da comunidade de bens e da comunidade de mulheres, que constituem a base do “comunismo” platônico. O fato desse dispositivo polêmico ter sido atenuado nas *Leis* não impede que o Ateniese declare que o melhor sistema político e as melhores leis sejam aqueles nos quais as coisas dos amigos, a saber: mulheres, filhos e todas as coisas, sejam realmente comuns.¹⁷ Aristóteles argumenta, em sentido contrário, que, por força de unificar-se, no limite, a cidade não mais existiria como tal, pois se tornaria semelhante a uma família ou mesmo a um indivíduo.¹⁸ Estes, necessariamente, apresentam um caráter unitário bem maior do que a cidade e podem ser mais homogêneos. Já a cidade, pelo contrário, é, por natureza, pluralidade. A cidade não seria assim formada por elementos semelhantes, tal como uma aliança militar, que é constituída para assistência mútua. Os elementos constituintes da cidade devem ser especificamente diferentes, o que também traria consequências para o exercício do poder. Como sabemos, Aristóteles não baseia a sua análise dos regimes políticos no estabelecimento de uma forma superior de exercício do poder, a única que seria legítima. Há regimes políticos retos, que visam ao bem comum, mas que são heterogêneos, assumindo a forma específica de acordo com aquela parte que exerce diretamente o poder: nas aristocracias, por exemplo, o poder seria exercido pelos proprietários ricos, cujo mérito reside na virtude, enquanto na comunidade política ou República o poder seria exercido por aquele segmento que chamaríamos hoje de classe média. Neste último caso, Aristóteles chega a formular o princípio da alternância de poder entre governantes e governados como forma de garantir a estabilidade e evitar, tanto quanto possível, a *stásis*.¹⁹

17 *Ibidem*, 739 c.

18 Aristóteles, *Política* II, 1261 a 10.

19 *Ibidem*, 1261 b 1.

A crítica de Aristóteles se revela oportuna se considerarmos o tipo de autoridade que Platão advoga para as leis e para os governantes, que seria, no fundo, uma autoridade paternal, a qual, segundo Aristóteles, seria essencialmente distinta da autoridade política. De fato, enquanto a primeira possui no laço afetivo, natural, a base da sua legitimidade, a autoridade política é aquela que se exerce sobre homens livres em condições de igualdade.²⁰ Nas *Leis*, é como se Platão, para reforçar a efetividade da autoridade dos governantes, acabasse desconsiderando a especificidade da autoridade política, reduzindo-a a uma autoridade “despótica”. Isso fica visível na instituição dos preâmbulos como forma de tornar a lei algo capaz de ser assimilado pelos cidadãos, de maneira não coercitiva. Os preâmbulos assumiriam a função de admoestação e fariam com que as leis fossem aceitas de bom grado, assim como um bom filho, um filho respeitador, assimila, docilmente, os conselhos paternos:

No livro IV (das Leis), em 719 c-724a, Platão se pronuncia sobre a prática do legislador e o compara ao poeta e ao médico. Ao contrário do poeta, que não hesita em desenvolver sobre o mesmo assunto discursos que se contradizem, o legislador tem de manter um discurso que não seja contraditório. Entretanto, mesmo que sobre um único e mesmo assunto ele mantenha um único discurso, o legislador não deve necessariamente restringir-se a manter um discurso que seja simples. Os preâmbulos são dotados de uma função educativa e edificante: eles devem expor para o cidadão o que é louvável e o que é condenável, o que ele deve apreciar e o que deve lhe inspirar repulsa. Não se trata para o legislador de expor racionalmente a oportunidade de um determinado comportamento, e ainda menos de ensinar aos seus concidadãos um saber de tipo científico sobre os diferentes objetos que a lei é suscetível de tratar, mas antes de persuadi-los de que um determinado comportamento é louvável quando o outro não é, dirigindo-lhes, para isso fazer, uma forma de admoestação parental. Isso é sugerido por uma observação do Atenicense, que diz que a lei deve ser, mais que um “tirano e um despota que ordena e ameaça”, “a atitude de um pai e de uma mãe cheios de amor e de inteligência” (IX, 859 a), isto é, investidos de uma autoridade afetiva, mas também sagrada sobre o cidadão.²¹

20 Aristóteles, *Política* I 1255 b 16 e III, 1277 a 33.

21 Brisson, L.; Pradeau, J.-F. *As Leis de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 89-90.

A comparação feita entre o governante e o médico de homens livres²² mostra o quanto a preocupação central de Platão reside em retirar das leis, tanto quanto possível, seu caráter coercitivo, apostando que seria possível para o cidadão uma adesão convicta às leis, tal como o paciente, em confiança ao médico atencioso, se dedica de bom grado ao tratamento prescrito, mesmo sem qualquer vigilância externa ou possível ameaça. Já o médico de escravos, comparado ao legislador comum, se limita a prescrever com pressa o tratamento, sem demonstrar a mínima preocupação com o seu bem-estar. No entanto, o exemplo deixa claro que a diferença hierárquica entre médico e paciente é afirmada de maneira absoluta. Desse modo, tal como a imagem da marionete explicita,²³ o cidadão deveria deixar-se guiar pelas leis e pelos governantes, tal como a marionete se deixa levar pelo fio de ouro flexível da razão, de modo que toda a possibilidade de conflito e mesmo de divergência de perspectiva seria, no fundo, suprimida. Semelhante comportamento unísono seria a condição para suprimir, na raiz, a possibilidade da *stásis*. A confiança nas leis seria também viabilizada pelo cantar e dançar a virtude, nos coros das Musas, de Apolo e de Dioniso. A pedagogia total, assim estabelecida e levada adiante pela elite dirigente virtuosa, temperada pelo vinho,²⁴ impediria que medrasse na cidade a pior forma de ignorância, que consiste em considerar bela e boa determinada coisa, porém odiá-la em vez de amá-la.²⁵ A punição, que para Platão não deixa de ser também um remédio, um *phármakon*, seria apenas o recurso amargo empregado, na forma de castigo, para dobrar os cidadãos indóceis em seu próprio benefício.

A mesma postura de controle e vigilância paternal se faz presente na ordenação dos coros, que constituem parte essencial da pedagogia total. Os coros fomentam, por assimilação mimética, a prática da virtude e alcançam todos os cidadãos desde a mais tenra idade até a velhice. Cada coro possui objetivos específicos, articulados ao objetivo mais geral, de acordo com a idade dos cidadãos. O primeiro coro, o coro das Musas, será frequentado pelas crianças dos sete aos catorze anos e tem por objetivo cantar que, segundo os deuses, a vida virtuosa e melhor é a vida mais agradável, impedindo a contradição presente

22 Platão, *Leis*, 720 d.

23 *Ibidem*, 644 d.

24 O vinho seria uma droga, um *phármakon*, presenteado por Dioniso para que a alma adquirisse pudor e o corpo saúde e robustez. *Ibidem*, *Leis*, 672 d.

25 *Ibidem*, 689 a.

nos cantos habituais que tendem a opor o que recomenda a lei e o que se mostra mais apazível e desejável. O segundo coro, o de Apolo, frequentado por jovens e pelos que tiverem menos de trinta anos, orará pedindo que o Deus infunda força persuasiva nos cantos dos mais jovens. Por último, o coro de Dioniso, formado por homens entre os trinta e sessenta anos, cantará a mesma mensagem, restando àqueles com mais de sessenta anos contar mitos ajustados ao canto dos três coros. O efeito desejado desse cantar em uníssono seria a docilidade e a obediência à lei, o que dispensaria uma avaliação racional fundada na verdade daquilo que ela estabelece. Mesmo na hipótese de semelhante mensagem ser falsa ou mentirosa e não ser possível afirmar que a vida melhor seja sempre a mais agradável, o Ateniense sustenta que essa mentira estaria plenamente justificada, por fazer com que todos atuem de maneira justa, de bom grado e não por coação.²⁶ É a versão das *Leis* da mentira útil da *República*. Novamente, aos governantes, assim como aos pais, é permitido mentir, já que a mentira será benéfica a filhos e governados. Desde os dezoito anos é permitido beber vinho, sob a supervisão dos mais velhos, mas somente a partir dos trinta será permitido beber até a embriaguez. Trata-se do teste definitivo para que alguns sejam selecionados para o conselho noturno. Sobre essa forma de educação superior, o Ateniense afirma, referindo-se ao cretense Clinias:

...é fato que nunca chegastes ao canto mais belo. Vossa constituição é mais de acampamento; não foi feita para moradores de cidade; criais a juventude como fazeis com rebanhos de potros no pasto. Ninguém separa do grupo seu animal, por mais selvagem e arisco, nem o confia a algum palafrenero particular, para afagá-lo e deixá-lo manso, alimentando-o e aplicando em sua educação os métodos indicados para crianças. Com isso, faria dele não apenas um bom soldado como alguém capaz de administrar a contento os negócios públicos e particulares, um indivíduo, em suma, como dissemos no começo, que fosse um guerreiro mais prestimoso do que os de Tirteu e não considerasse a coragem como a primeira, senão a quarta virtude, sempre e em toda a parte, assim para os particulares como para a cidade.²⁷

A finalidade específica do coro de Dioniso e da educação superior para aqueles que tiverem sido selecionados sugere que aqui não se trata de simples persuasão, mas antes de formação, e de formação individualizada, segundo

²⁶ *Ibidem*, 633d-e.

²⁷ *Ibidem*, 666e-667d.

o modelo mestre-discípulo. Somente aqueles que passarem no teste da embriaguez poderiam ser beneficiados com esse tipo de educação, desde que escolhidos por integrantes do conselho noturno. Estes se tornariam capazes de governar a cidade e decidir sobre o conteúdo mesmo da persuasão. A preocupação norteadora parece clara: assegurar a transmissão de um modo de vida virtuoso, temperante, controlado, o único capaz de legitimar o exercício do poder. Parece não haver qualquer possibilidade de inovação, de descontinuidade ou de ruptura. Assim como um médico de homens livres prescreve o tratamento procurando sempre persuadir, mas sem admitir que o paciente julgue de modo diverso, também aqui, nessa forma de ensino superior, o mestre transmite seu saber e seu modo de vida para o discípulo, de maneira individualizada, o qual assumirá, em seguida, depois de anos da mais estreita convivência, o lugar do mestre. O teste da embriaguez pelo vinho indica que o critério da seleção está na capacidade de vencer o prazer, o que revelaria se alguém é suficientemente pudico a ponto de jamais cometer ações indecorosas, tanto em público quanto no privado. Somente alguém assim poderia legitimamente integrar o conselho noturno e administrar a cidade de maneira justa, sem buscar os seus próprios interesses. Podemos duvidar, como faz Aristóteles, que um grupo tão minoritário seja capaz de formar o governo de uma cidade.²⁸ Em todo caso, semelhante grupo se assemelharia a uma tropa de ocupação,²⁹ se pensarmos nos guardiões da *República*. Isso não significa, porém, o mesmo que colocar em dúvida a existência superior do virtuoso; significa apenas considerar que a mentira útil de que a melhor vida é sempre a mais agradável, ou não teria como ser propagada, ou somente poderia ser imposta por meio de grande violência, seja ela aberta ou dissimulada. Platão parece disposto a apostar na eficácia da mensagem, desde que os detentores do poder sejam verdadeiramente virtuosos. Para tanto, o pudor precisa ser continuamente alimentado mediante rigorosa dieta alcoólica. Isso significa não apenas que o pudor seja visto como condição para a aquisição da virtude, como também que ele seja considerado, de certa maneira, superior à própria virtude. Cabe, então, examinar mais diretamente o próprio pudor.

28 Aristóteles diz expressamente, no livro V da *Política* (1304 b 4-6), que os homens que se distinguem pela virtude não produzem sedição (στάσις). Não porque sejam incapazes disso, no sentido de estarem acima das disputas de poder, mas simplesmente por serem pouco numerosos.

29 Aristóteles, *Política*, 1264 a 25-27.

3. Pudor e vergonha: semivirtude ou virtude inteira?

Como vimos anteriormente, Platão considera que o pudor é uma espécie de temor. Há o temor diante de males futuros e o temor de parecermos maus aos outros, em função de alguma ação ou fala indecorosa. Diferentemente do simples sentimento de vergonha, posterior ao ato praticado, o pudor parece atuar de maneira preventiva, já que ele nos impede de cometer ações vis e indignas, funcionando como uma espécie de freio moral.³⁰ Quem experimenta pudor preserva a sua própria integridade e, ao mesmo tempo, indica para os outros ser alguém digno de confiança. A esse respeito, diz o Ateniense que:

*O que importa deixar para os filhos é muito pudor (αἰδῶ), não ouro, o que se consegue, segundo cremos, repreendendo-os sempre que estes praticarem **impudências** (ἀναισχυντοῦσιν). Mas esse resultado não se obtém com o método presentemente em voga, de admoestações, quando lhes observamos que os moços precisam ser respeitadores. De preferência, o legislador sensato recomendará aos velhos que respeitem os moços e se acautelem, antes de mais nada, para que estes não os surpreendam no instante de dizer ou de praticar algo indecoroso, porque onde os velhos se mostram **desavergonhados** (ἀναισχυντοῦσι), necessariamente os jovens **serão sumamente despudorados** (ἀναιδεστάτους). A melhor maneira de educar os moços, e também a nós mesmos, não consiste em **moralizar** (τὸ νουθετεῖν), mas em mostrar a todos que fazemos a vida inteira o que recomendamos aos outros.³¹*

O Ateniense reconhece que não se pode impor o pudor por meio de discursos moralizantes, destinados a incutir nos mais jovens o respeito aos mais velhos. Tampouco parece que o costume de fazer os mais jovens respeitarem os mais velhos seja condizente com a essência do pudor. Por outro lado, o Ateniense recomenda expressamente aos mais velhos um tipo de zelo acurado, para que estes não pratiquem, diante dos jovens, nenhum ato indecoroso ou desavergonhado. O pudor ativo, deliberado, altruísta, seria assim superior às próprias virtudes ou algo correspondente à virtude inteira. O Ateniense não chega a dizer, mas parece que os mais velhos permaneceriam propensos

30 David Konstan assinala que em Heródoto a raiz *aid-* carrega o sentido de respeito pelo poder de alguém, enquanto a raiz *aiskh-* traz o sentido distinto de ter vergonha. Konstan, D. *The Emotions of the Ancient Greeks*. Toronto: University of Toronto Press, 2007, p. 94.

31 Platão, *Leis*, 729 b. Tradução ligeiramente modificada de Carlos Alberto Nunes. Grifos meus.

a cometerem ações indecorosas e só não as cometeriam por uma espécie de autocontrole superior e altruísta. Eles se preservariam de cometerem atos vis a fim de que os jovens, naturalmente impetuosos, inspirados em seus exemplos, não se tornassem sumamente impudicos. De todo modo, mais do que aos jovens, o pudor, o respeito, seria recomendado aos mais velhos. Somente assim, talvez, estes seriam admirados pelos mais jovens. Para tanto, o Ateniense recomenda que os mais velhos sigam educando a si mesmos ao longo de toda a vida, a fim de praticarem exatamente aquilo que recomendam aos outros, talvez por temor de que, em algum momento e de alguma forma, lhe faltem com o respeito. A autoridade indiscutível dos mais velhos sobre os mais jovens, baseada no exercício do autocontrole, seria a fonte da verdadeira autoridade política. Para Platão, os jovens não teriam como ser plenamente pudicos; por isso, também, a necessidade de serem testados nos banquetes por meio do vinho e, mais tarde, da embriaguez.

Assim como Platão, Aristóteles não considerava o pudor propriamente uma virtude. Todavia, o Estagirita julgava ser este último hierarquicamente inferior às virtudes morais. O pudor seria antes uma semivirtude, que somente no caso da juventude, nessa fase da vida, se mostra digna de elogios. É que o jovem age movido por suas paixões e o pudor impede que coisas vis sejam praticadas por eles. O pudor desempenha, no jovem, o espaço que posteriormente, na fase adulta, será desempenhado pela escolha deliberada (προαίρεσις). Este seria antes uma emoção, um πάθος, do que uma disposição, uma ἦξις. Como emoção, se manifesta no rubor da face, como algo pertencente ao corpo. Aristóteles chega a ironizar aqueles que consideram o fato de manifestarem vergonha ou arrependimento indício de seu bom caráter. Seria como se alguém buscasse elogios depois de ter praticado algo vil, baseado apenas em suas supostas intenções ou em seu bom coração. O virtuoso, para Aristóteles, simplesmente não cometeria uma ação desse tipo.³² Por isso, também, não faz sentido supor que o virtuoso siga se educando ao longo de toda a vida.

Em artigo intitulado “Aprender a ser bom segundo Aristóteles”, M. F. Burnyeat acentua a postura crítica de Aristóteles ao chamado intelectualismo moral, frequentemente atribuído a Sócrates, recorrendo precisamente ao pudor. A passagem privilegiada por ele se encontra em *Ética a Nicômaco* X, 9 1179 b 4-31. Na referida passagem, Aristóteles de fato atribui ao pudor um papel mais positivo na aquisição das virtudes morais, que somente podem ser alcançadas por meio de ações repetidas e do hábito. Esse não apenas impediria os jovens

32 Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1112 b 11.

de praticarem ações vis, mas os tornaria de fato “ensináveis”. De todo modo, seriam os jovens e apenas eles que se beneficiariam ao experimentarem pudor, o que conduziria, forçosamente, a uma clivagem entre os que são dignos de receberem ensinamento e os que são indignos. Diz Burnyeat: “Alguém dotado do senso de vergonha corresponderá [ao ensinamento] porque quer se sair melhor no tipo correto de coisas. Alguém dotado de nada além do medo da punição não corresponderá: a única coisa a fazer com ele é dizer que terá problemas”.³³

Ao contrário de Burnyeat, há quem recorra justamente a Aristóteles para negar qualquer valor moral ao pudor, entendido como sentimento de vergonha.³⁴ É o caso, nomeadamente, de Ruwen Ogien, no texto intitulado “A ética da vergonha”. Assumindo um viés consequencialista, o autor procura diferenciar o sentimento de vergonha do sentimento de culpa. O sentimento de vergonha, por ser “dirigido a si mesmo, negativo e contrafactual”, apenas levaria o agente a justificar a sua própria inação, permanecendo inerte em relação a uma possível ação dirigida ao outro. A culpa, pelo contrário, enquanto sentimento negativo, nos impeliria à ação, possuindo, portanto, certo valor moral. Assim sendo, mesmo quando nos sentimos envergonhados, isso em nada modificaria nossa postura fundamental em relação ao mundo externo. Melhor dizendo, poderia sim modificá-la, da seguinte maneira:

*O rosto e o corpo manifestam toda sorte de modificações físicas. A pessoa fica corada, empalidece, baixa a cabeça, esconde a cabeça entre as mãos. Experimenta dolorosas sensações de vertigem ou de sufocação. Tem tendências características à ação, como o desejo de se esconder, de desaparecer, de suicidar-se e, no pior dos casos, a vontade de matar todas as testemunhas de sua vergonha.*³⁵

Tomados pelo sentimento de vergonha, ou nada fazemos ou, no pior dos casos, assassinamos as testemunhas. Nenhuma dessas reações possuiria, por óbvio, nenhum valor moral. Ogien desconsidera aqui qualquer diferença entre pudor e vergonha, o que também parece ocorrer em Aristóteles, especialmente quando o Estagirita circunscreve o pudor, como emoção louvável, aos jovens.

33 Burnyeat, M. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odyseus, 2010, p. 172.

34 Ogien, R. Ética da vergonha. In: NOVAES, A. (org.). *Vida, vício, virtude*. São Paulo: Edições SESC SP; Editora SENAC SP, 2009, p. 289.

35 *Ibidem*, p. 295.

No entanto, permanece em Aristóteles a compreensão fundamental de que o pudor (αἰδώς) é uma postura antecipatória, podendo ser equiparada à virtude, no sentido do desejo do belo (da honra) e de uma aversão a ser repreendido, denotando um comportamento nobre. É o que acontece na caracterização da coragem cívica (ἡ ἀνδρεία πολιτική), aquela que seria a mais assemelhada à coragem propriamente dita: “Esta coragem assemelha-se maximamente à mencionada anteriormente porque se engendra por virtude (δι’ ἀρετῆν); com efeito, se engendra por pudor (δι’ αἰδῶ) e pelo desejo do belo (pois é desejo da honra), bem como para escapar da reprimenda, a qual é abjeta”³⁶.

Conclusão

No presente artigo, foram problematizadas as relações estreitas entre política e educação nas *Leis*, de Platão. Creio ter demonstrado que o pudor constitui o fundamento da autoridade política e o princípio da pedagogia total proposta por Platão em sua última obra. Utilizei Aristóteles como um importante contraponto, já que o Estagirita criticou duramente o projeto político-pedagógico da *República* e das *Leis* em sua *Política*. No artigo, assumi que essas duas obras apresentam forte continuidade e que nas *Leis* Platão ratifica e aprofunda as posições fundamentais defendidas na *República*. Não contestei a importância da virtude do ponto de vista político ou mesmo recusei o valor moral do pudor, apenas procurei analisar criticamente o papel do pudor para Platão, especialmente por este ser entendido como o verdadeiro antídoto para a *stásis*. Com o propósito de prevenir a *stásis*, modificar o sentido da lei e afastar, tanto quanto possível, a coação, Platão, na verdade promove a transformação da cidade em uma grande família, onde todos seriam privados da possibilidade de contradizer os costumes estabelecidos e a elite governante. Cantando e dançando a virtude, repetindo a mensagem de que a melhor vida é também a mais agradável, obedecendo “sem pestanejar” às leis, os cidadãos de Magnésia se tornariam dóceis e “felizes”. Sobre o pudor, especificamente, creio ter evidenciado que Platão o considera superior às próprias virtudes. Parece que a concepção clássica do poder depende, fundamentalmente, do valor moral desse sentimento, já que sem pudor restariam apenas a força e a ameaça como fundamentos do poder, o que inviabilizaria toda e qualquer forma de coesão política “amistosa”. É o pudor que faz com que pessoas e leis não nos sejam simplesmente

36 Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1116 a 27.

indiferentes, o que já implica assumir uma forma de amizade. Isso, porém, está muito distante de um respeito incondicional a alguma autoridade instituída. Sem a possibilidade do conflito, não pode haver política e nem talvez amizade. Se há relação estreita entre pudor e virtude, não cabe considerar que esta última seja a mera expressão do primeiro. Afinal, o recato do pudor não condiz muito bem com a ousadia do virtuoso, pois, em vez de oculta-se e preservar-se, o virtuoso precisa revelar-se tal como é, por meio de suas ações.

Referências

- ARENDET, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ARISTOTE. *La Politique*. Tradução de Pierre Louis. Paris: Hermann, 1996.
- ARISTÓTELES. *Politica*. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1997.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nichomachea III 9 – IV 15. As virtudes morais*. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2020.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. *As Leis de Platão*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2012.
- BURNYEAT, M. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 155-182.
- KONSTAN, D. *The Emotions of the Ancient Greeks*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- OGIEN, R. A ética da vergonha. In: NOVAES, A. (org.). *Vida, vício, virtude*. São Paulo: Edições SESC SP; Editora SENAC SP, 2009, p. 285-308.
- PLATÃO. *Leis e Epinomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.
- PLATÓN. *Leyes (libros I-VI)*. Tradução de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Raul M. R. Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.