

Quem é o Estrangeiro de Atenas nas *Leis* de Platão?

Who is the Athenian Stranger in Plato's Laws?

Resumo

Quem é o Estrangeiro de Atenas nas Leis de Platão? Poucos comentadores se colocam essa pergunta, como se se tratasse de um dado irrelevante. Contudo, dado que esse é o único diálogo de Platão sem a presença de Sócrates, tal questão deve ser importante. Sendo assim, meu propósito neste artigo será o de aventar uma hipótese acerca da identidade do Estrangeiro de Atenas em Leis que, caso seja verdadeira, possibilitará toda uma outra leitura do diálogo. Para tanto, o artigo será dividido em duas partes: na primeira, apresentarei as duas únicas propostas, salvo melhor juízo, que pude encontrar acerca da identidade do Estrangeiro de Atenas dentre os poucos comentadores que chegaram a se colocar essa questão; na segunda parte, apresentarei a minha própria hipótese, procurando mostrar como há uma série de dados dramáticos no diálogo que a corroboram, além de desenvolver as consequências hermenêuticas que decorrem de sua aceitação.

Palavras-chave: Dramaturgia platônica; Constituição; Tirania; Paródia.

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). felipegall@outlook.com

Recebido em: 02/07/2025 Aceito em: 14/08/2025

Abstract

Who is the Athenian Stranger in Plato's Laws? Few commentators asked themselves this question, as if it were an irrelevant fact. However, as this is Plato's only dialogue without the presence of Socrates, it must be an important question. Therefore, my aim in this article will be to put forward a hypothesis about the identity of the Athenian Stranger in the Laws which, if true, will enable a whole new reading of the dialogue. To this end, the article will be divided into two parts: in the first part, I will present the only two proposals that I have been able to find about the identity of the Athenian Stranger among the few commentators who have even posed this question; in the second part, I will present my own hypothesis, trying to show how there is a series of dramatic details in the dialogue that corroborate it, as well as developing the hermeneutical consequences that result from accepting it.

Keywords: Platonic dramaturgy; Constitution; Tyranny; Parody.

Introdução

Quem é o Estrangeiro de Atenas nas *Leis* de Platão? Salvo raríssimas exceções, comentadores e estudiosos do pensamento platônico não se questionam sobre isso, deixando subentendida a impressão de que se trata de algo não muito importante, ou mesmo uma questão absolutamente dispensável. Afinal de contas, Platão já havia se utilizado de outro protagonista anônimo, o Estrangeiro de Eleia, em diálogos muito significativos — nomeadamente, o *Sofista* e o *Político* —, e a identidade dessa personagem, se é que é possível determiná-la, é irrelevante para a compreensão do pensamento que está sendo proposto nesses diálogos. Até mesmo se considerarmos apenas o ponto de vista dramático, basta a caracterização de que se trata de um intelectual vindo de Eleia para que se esclareça o tema do “parricídio” em relação a Parmênides e coisas do tipo. A identidade específica não importa.

Mas também seria esse o caso de *Leis*? Não me parece. Há diferenças relevantes: trata-se do único diálogo que acontece completamente fora de Atenas (o *Fedro* é dramatizado fora dos muros da *asty* de Atenas, mas ainda se passa na *khōra* ateniense), e, ainda mais importante, trata-se do único diálogo sem a presença de Sócrates. No *Sofista* e no *Político*, por mais que pouco participe

da discussão e que não seja o protagonista, Sócrates está lá, dramaticamente presente, ouvindo tudo até o final. É ele inclusive que propõe o tema geral desses diálogos, a saber, a distinção entre o sofista, o político e o filósofo. O mesmo ocorre no *Timeu* e no *Crítias*. Sendo assim, a ausência de Sócrates em *Leis* deveria causar um estranhamento no leitor, levando-o a um questionamento acerca da identidade do protagonista desconhecido do diálogo; entretanto, parece ser justamente isso que acaba fazendo com que, tacitamente, a questão se mostre irrelevante. Sem Sócrates, normalmente tido como o porta-voz das teses platônicas, fica óbvio que a personagem vinda de Atenas e que conduz toda a discussão é a voz de Platão no diálogo; uma suposta identidade específica da personagem não mudaria esse fato, e, portanto, não importa de modo algum para a compreensão dos argumentos arrolados.

Contrariamente a esta posição, meu propósito neste artigo será o de aventar uma hipótese acerca da identidade do Estrangeiro de Atenas em *Leis* que, caso seja verdadeira, possibilitará toda uma outra leitura do diálogo, corroborando que, mesmo neste que é tido como um dos mais áridos textos platônicos, o aspecto dramático é fundamental para a sua compreensão. Não quero com isso afirmar que descobri a chave mágica que abre e descerra a verdade última do texto, que condenaria ao erro todas as demais leituras; gostaria apenas de apresentar, modestamente, mais uma possibilidade hermenêutica, capaz, a meu ver, de tornar mais divertida e instigante a tão massacrante experiência que é analisar *Leis*.

Para tanto, o artigo será dividido em duas partes: na primeira, apresentarei as duas únicas propostas, salvo melhor juízo, que pude encontrar acerca da identidade do Estrangeiro de Atenas dentre os poucos comentadores que chegaram a se colocar essa questão; na segunda parte, apresentarei a minha própria hipótese, procurando mostrar como há uma série de dados dramáticos no diálogo que a corroboram, além de desenvolver as consequências hermenêuticas que decorrem de sua aceitação.

1. As identidades do Estrangeiro de Atenas segundo a tradição

É significativo que um livro tão fundamental para os estudos da poética platônica como *Who Speaks for Plato?*¹, que conta com contribuições de comentadores importantíssimos para os estudos platônicos, tenha uma seção de-

1 Press, G. (Ed.). *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

dicada a estudos sobre diálogos específicos, mas que nenhum dos capítulos foque em *Leis*. Naturalmente que *Leis* é citado diversas vezes no decorrer do livro, mas a ausência de um questionamento específico parece mostrar que se trata de algo incontestado, de um ponto pacífico: é evidente que o Estrangeiro de Atenas fala por Platão.

Dentre os comentadores que se colocaram a questão acerca da identidade do Estrangeiro de Atenas, seja como algo problemático ou não, seja como algo relevante para a compreensão do diálogo ou não, há, salvo melhor juízo, apenas duas posições, a saber: (1) o Estrangeiro de Atenas é o próprio Platão; e (2) o Estrangeiro de Atenas é Sócrates — uma posição polêmica, evidentemente. Isso não significa que todos aqueles que não colocaram explicitamente a questão da sua identidade concordem implicitamente com uma dessas posições necessariamente. Ao contrário, penso que a grande maioria vê o Estrangeiro de Atenas como um nome vazio, indeterminado, anônimo, e que se Platão quisesse dar a ele alguma importância dramática certamente o teria determinado positivamente, tal como fez com a personagem Timeu, ao invés de usar algo como “Estrangeiro de Lócrida”.

Vejam, pois, o que argumentam aqueles que defendem essas duas posições supramencionadas.

1.1. O Estrangeiro de Atenas é o próprio Platão

Essa é certamente a posição menos polêmica de todas as três que serão apresentadas aqui, inclusive porque se trata de uma posição que remonta à Antiguidade, contando com a autoridade de ninguém menos que Cícero². Tendo em vista que Cícero atribui as teses do Estrangeiro de Atenas a Platão como algo dado, o foco do meu resumo aqui estará nas interpretações contemporâneas, que oferecem argumentos para tal identificação.

Primeiramente, essa posição requer o pressuposto hermenêutico do chamado “desenvolvimentismo” da obra, e, conseqüentemente, do pensamento platônico. As informações fornecidas por Aristóteles³ e por Diógenes Laércio⁴ que nos permitem depreender que *Leis* foi o último diálogo escrito por

2 Cf. Cícero, *De Legibus*, I.15.

3 Aristóteles, *Política*, 1264b-65a.

4 Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 37.

Platão possibilitaram uma série de estudos estilométricos que são capazes de constatar quais, por proximidade estilística, teriam sido os diálogos escritos tardiamente. E o resultado que isso revela é que, com exceção do *Filebo*, todos os demais diálogos que podem ser atribuídos ao fim da carreira autoral de Platão, como *Timeu*, *Crítias*, *Sofista* e *Político*, têm em comum um paulatino desaparecimento de Sócrates como protagonista, perdendo cada vez mais importância nos diálogos, até sumir de vez em *Leis*.

Quando, no entanto, Sócrates cede ao visitante anônimo de Eleia no Sofista e no Político, tudo muda. Mesmo aqueles que apreciam a conquista filosófica destes dois diálogos admitirão que eles são áridos e cansativos. Eles não têm argúcia, nem charme, nem graça, nem drama e nem personagens; o outrora envolvente Teeteto é reduzido a papelão, e o Estrangeiro é nada mais que uma voz incessantemente perseguindo uma lógica de “divisões”. Por meio deste método, sem dúvida uma descoberta do próprio Platão, conclusões decisivas são alcançadas: sofista e político são pregados na parede. Nada aporético aqui. Certamente nada socrático. (...) O Sócrates do início — o crítico sagaz, o mestre da refutação, o homem que nada sabe — é belamente ressuscitado e revivido somente para recair nas sombras, para se tornar um fantasma⁵.

Segundo a posição desenvolvimentista, o Sócrates dos chamados diálogos de maturidade, como *Fédon*, *República*, *Banquete* e *Fedro*, teria sido usado por Platão como porta-voz de seu pensamento maduro, de sua “metafísica”, que a tradição batizou de Teoria das Ideias ou Formas. Ora, uma vez que essa posição filosófica parece ter entrado em crise no diálogo *Parmênides*, por meio de uma autocrítica do próprio Platão, os últimos diálogos de sua carreira teriam sido dedicados a uma reformulação da Teoria das Ideias, de modo a “salvar as aparências”. Contudo, uma vez que a personagem Sócrates estava profundamente atrelada à concepção tradicional desta teoria, Platão precisou ir deixando-a de lado, criando outros personagens para serem seus novos representantes, que se utilizam de outros métodos e defendem outros pensamentos.

Ademais, a personagem Sócrates estava fortemente ligada com a *Kallipolis* elaborada na *República*. Por conta disso, quando, no fim da vida, chegou o momento de compor *Leis* de modo a propor uma “segunda melhor” cidade, menos utópica e mais “pé no chão”, Platão teria sentido a necessidade de excluir Sócrates de vez. E por que Platão teria tido a necessidade de elaborar

5 Halverson, 1997, p. 96. Tradução minha.

uma segunda cidade, mais “realista”?⁶ Devido ao seu fracasso em Siracusa, onde ele foi incapaz de converter o tirano Dionísio para a filosofia, fator que, na *República*⁷ seria condição *sine qua non* para que a *Kallípolis* possa ter qualquer pretensão de efetividade.

Desencantado com as realidades desagradáveis da política ateniense, ele sucumbiu ao feitiço de Sócrates, cuja subsequente execução pela cidade transformou o desencanto em repulsa. Ainda assim seu envolvimento pessoal com a política siciliana e a escrita da República, ambos nos meados de sua carreira, indicam que o político nele não havia sido completamente suplantado pelo filósofo. Sua duradoura imagem secreta de si mesmo era de Platão o Legislador, vindo à tona por um momento na República, sem dúvida suprimida por um tempo por conta de suas desventuras na Sicília, mas eventualmente reemergindo a todo vapor nas Leis. E por que não um legislador? Não possui ele a sabedoria acumulada de anos de observação do modo como a política falha e tantos anos quanto de reflexão acerca de como deve e pode ser uma boa sociedade? E qual melhor época para estabelecer seu programa do que na sábia velhice? Mas havia o problema da voz. Depois de todos esses anos, poderia ele enfim se apresentar em sua própria pessoa e com seu próprio nome? Talvez isto fosse uma ruptura grande demais do seu hábito da vida toda (como também o seria escrever um tratado objetivo ao invés de disfarçá-lo como diálogo). A concessão escolhida por ele, um anônimo “Estrangeiro Ateniense”, é tocante, pois não se trata de uma máscara adotada tal como o Estrangeiro de Eleia; não é nem propriamente uma máscara, mas claramente o próprio Platão ele mesmo.⁸

A passagem acima, citada de um influente artigo de Halverson, resume com maestria o ponto que aqui nos interessa. Algumas décadas antes, Eric Voegelin já havia chegado à mesma conclusão a partir de uma argumentação semelhante. Também ele defende que “a gênese das *Leis* está intimamente ligada à

6 Segundo Estobeu (III, 13, 45), essa pergunta já teria sido levantada pelo cínico Diógenes: “Diógenes perguntou a Platão se ele havia escrito *Leis*, e assim disse: ‘E então? Não escreveste a *República*?’ ‘Certamente.’ ‘Ora, e a *República* é desprovida de leis?’ ‘De modo algum.’ ‘Então por que você também escreveu *Leis*?’” (Διογένης ἤρετο Πλάτωνα εἰ νόμους γράφει· ὁ δὲ ἔφη. Τί δαί; πολιτείαν ἔγραψας; Πάνυ μὲν οὖν. Τί οὖν, ἢ πολιτεία νόμους οὐκ εἶχεν; Εἶχεν. Τί οὖν ἔδει σε πάλιν νόμους γράφειν;) Tradução minha.

7 Cf. Platão, *República*, 437d.

8 Halverson, 1997, p. 100, grifo meu, tradução minha.

participação de Platão nas questões sicilianas”⁹. Só que Voegelin considerava Platão “na melhor das hipóteses, um ‘reacionário’, e torna-se, na pior delas, um ‘totalitário’, devido às provisões para a imposição de um credo e punição para declarações de natureza antirreligiosa”¹⁰. Assim, ainda segundo Voegelin, Platão teria proposto, em *Leis*, uma teocracia, e isso porque ele, na velhice — que, para o autor, significa não um declínio, mas um auge de sua maturidade de estilo¹¹ — teria se apercebido divino ante a decadência ao seu redor, e, revelando-se um “político eclesiástico”¹², teria composto um “poema religioso”¹³, fruto da “generosidade de sua alma aristocrática”¹⁴, para beneficiar os meros mortais com o sumo de sua sabedoria. Destarte,

*sua própria pessoa é obscurecida; um “Estrangeiro Atenense”, um homem “que tem conhecimento dessas coisas”, desenvolve um plano e as motivações para instituições teocráticas que serão suportáveis para os homens como eles são (...). Como artista religioso, Platão atingiu o nível universal que como teocrata ele não alcançou. Como legislador dos helenos, ele estreitou o espírito para adequá-lo à sua incorporação finita numa organização política dos eleitos*¹⁵.

Desse modo, sendo Platão esse “um que tem conhecimento dessas coisas”, somado, segundo Voegelin, à falta de companheiros, a conclusão é que “essa única pessoa não pode formar uma comunidade; ele se tornou anônimo, o ‘Estrangeiro’ (...). O ‘apenas um’ está se retirando da comunidade de homens porque a comunidade de iguais não conseguiu mostrar-se seu igual; e ele está se retirando na direção da divindade”¹⁶. E, finalmente, ele conclui de modo triunfante: “Platão, o salvador, retirou-se; sua pólis não pode ser penetrada pela presença de sua realidade divina”¹⁷.

9 Voegelin, 2015, p. 285.

10 Idem.

11 Ibidem, p. 274.

12 Ibidem, p. 284.

13 Ibidem, p. 285.

14 Ibidem, p. 291, n. 2.

15 Ibidem, p. 285.

16 Ibidem, pp. 291-292.

17 Ibidem, p. 319.

Longe de defender uma posição “na melhor das hipóteses, reacionária, e na pior delas, totalitária”, Halverson apresenta uma explicação muito mais interessante para a criação do Estrangeiro como uma máscara de Platão. Na sequência da passagem supracitada, ele afirma:

É tocante porque trai sua própria alienação: ele é um estrangeiro ateniense, não no sentido positivo de que, como uma vez ele pensou, todo verdadeiro filósofo tinha que ser um estrangeiro neste mundo de sombras, e sim porque ele é um estranho para si mesmo, para o homem Platão, o aristocrata e cidadão de Atenas, que havia iniciado a carreira com o desejo intenso de ser uma força transformadora no mundo político, um agente e um líder, mas que no fim das contas, alienado daquele mundo, só podia efetivar suas ideias por meio de uma ficção densa e pouco inspiradora¹⁸.

Por mais atópico que fosse Sócrates, é inegável que ele se sentia em casa estando em Atenas. A relação de Sócrates com a lei deve ser buscada no *Críton*, não em *Leis*. *Leis* é, antes, o exílio voluntário do autor Platão no interior de sua própria obra, já que Atenas e a política do mundo real não eram para ele um lar. Só lhe restaria como abrigo e morada uma ficção de si.

Entretanto, a posição de Voegelin, que não só vê com bons olhos, mas parece mesmo ser entusiasta da proposta teocrática do *divino Platão*, será bastante útil e oportuna para a exposição de minha hipótese, como ver-se-á mais adiante. Em sua defesa de *Leis*, ele propõe argumentações decisivas que eu julgo serem corretas: toda a questão é se o Estrangeiro é mesmo Platão, ou se é outro.

1.2. O Estrangeiro de Atenas é Sócrates

Essa interpretação é defendida por Leo Strauss¹⁹ e, mais recentemente, foi retomada por William Altman²⁰. Strauss inicia seu comentário ao diálogo *Leis* considerando a ideia de que Sócrates está, de fato, ausente do diálogo. Segundo ele, *Leis* é a mais política das obras platônicas, talvez até mesmo a única

18 Halverson, 1997, p. 100. Tradução minha.

19 Strauss, L. *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

20 Altman, W. *The Guardians on Trial: The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo*. Lanham: Lexington Books, 2016.

obra verdadeiramente política, pois somente nela é elaborado um código para uma cidade que será fundada efetivamente; ou seja, trata-se de uma atividade política de fato, diferentemente da cidade meramente fundada no *lógos* que Sócrates elaborara na *República*. Ademais, Strauss se vale do fato de Sócrates afirmar na *Apologia*²¹ que seu *daimōn* o impedia de se engajar na política como uma possível justificativa para a sua ausência na discussão de *Leis*.

Todavia, Strauss nota que Aristóteles, ao criticar Platão no segundo livro de sua *Política*, assume que o protagonista de *Leis* é Sócrates, não parecendo ver diferença e nem dar importância para quem fala na *República* e quem fala em *Leis*. Ele nomeia Sócrates indistintamente como sendo aquele que fala em ambos os diálogos.

Valendo-se da autoridade de Aristóteles, Strauss vai buscar no *Criton* uma explicação dramática para isso. Neste diálogo, Críton tenta persuadir Sócrates a escapar furtivamente da prisão para salvar sua vida, já que ele havia sido condenado injustamente. Sócrates recusa a proposta de Críton argumentando que, caso deixe Atenas, ele teria que ir para uma das cidades bem governadas nas proximidades, como Tebas ou Mégara, onde ele sofreria por ter fugido injustamente, ou para uma cidade mal governada, como a Tessália, onde a vida seria ainda pior. Mas Sócrates também lista Esparta e Creta como possíveis destinos, cidades bem governadas, mas distantes, e reconhece que num desses lugares ele até poderia continuar falando de virtude sem ser reconhecido²².

Assim, Strauss vê nisso uma sugestão implícita de que, caso Sócrates fugisse, ele iria para um lugar bem distante, como Creta, onde seria totalmente desconhecido, nada mais que um *estrangeiro ateniense*. Destarte, Platão teria apresentado essa ideia em *Leis*, representando lá um “Sócrates fujão”.

Entretanto, Strauss reconhece várias vezes durante seu comentário que o Estrangeiro diverge do que Sócrates havia asseverado em outros diálogos, especialmente na *República*. Mas isso não significaria necessariamente uma contradição: o Estrangeiro, sendo um Sócrates que praticou a injustiça de fugir da prisão, seria justamente o Sócrates desmascarado, representante da verdadeira filosofia política de Platão, que reconhece e revela um fundamento amoral como condição da virtude, bem como os limites da prudência diante do poder do acaso.

21 Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 31c3-32a3.

22 Cf. Platão, *Criton*, 52d-e.

Já Altman, por seu turno, adota essa hipótese não para corroborar a leitura straussiana do diálogo, e sim para defender, dentro da sua proposta de elaboração de uma ordem de leitura pedagógica dos diálogos platônicos, que Platão escreveu as *Leis* para testar a lealdade do leitor ao verdadeiro Sócrates, exigindo dele a percepção de que o Estrangeiro, sendo um Sócrates que optou pela injustiça ao fugir da prisão, não pode falar por Platão.

2. A máscara da virtude sobre a face do tirano: desmascarando o Estrangeiro

Seja porque Platão havia se tornado um velho amargurado e rancoroso em relação à democracia ateniense, desiludido quanto a qualquer proposta utópica, seja porque no fim da vida ele havia decidido, como um deus entre os homens, apresentar suas leis, fruto de vasta experiência de vida e de muitas frustrações políticas, como quem oferta um presente aos mortais, ou seja porque, na iminência da morte, ele não mais precisaria criptografar suas verdadeiras ideias por medo de perseguição política, e pôde finalmente admitir que, em última instância, filosofia é injustiça, o fato é que quem se perguntou pela identidade do Estrangeiro Ateniense o fez porque percebeu que o que está sendo proposto em *Leis* é bastante diferente do que havia sido apresentado na *República*.

Como não sou partidário do paradigma hermenêutico do desenvolvimento do pensamento platônico, a razão de tal mudança não deve ser explicada, a meu ver, pelo argumento de que *Leis* foi escrito posteriormente, como se se tratasse de um revisionismo. Defendo que essa variação deve ser explicada dramaticamente, ou seja: todas as diferenças entre a *República* e as *Leis* se devem ao fato de que uma proposta é de Sócrates, a outra é do Estrangeiro. A cidade é reflexo do homem; duas almas distintas, duas cidades diferentes²³.

Sem mais delongas, minha hipótese é a de que o Estrangeiro de Atenas é *Alcibíades*. Creio que há pistas dramáticas consideráveis que apontam nessa direção, e serão apresentadas a seguir. Mas não só isso: argumentarei, num segundo momento, que Alcibíades é o tirano tal como conceituado por Platão, de maneira a concluir que, se o Estrangeiro é Alcibíades e se Alcibíades é tirano, a proposta política de *Leis* seria uma tirania; só que uma tirania velada, que precisa ser desmascarada. Acontece que se trata de uma máscara cômica, como demonstrarei num terceiro momento. Aceitar a hipótese que irei propor

23 Cf. Platão, *República*, 576c-d.

muda complemente a compreensão do diálogo como um todo, na medida em que isso tornaria manifesto que *Leis* não seria uma reformulação ou aprimoramento da *República*, e sim o seu avesso. Almas antípodas, cidades antagonicas.

2.1. O Estrangeiro de Atenas é Alcibiades

Um dado fundamental, que deve ser levado em consideração antes de qualquer outra coisa, é que Alcibiades, no fim da vida, vagou sem destino como um exilado; ele foi de fato um estrangeiro ateniense em sua errância. Não só isso, como as informações acerca de seus últimos dias são nebulosas. O que se sabe ao certo é o seguinte: Esparta, tendo derrotado Atenas na Guerra do Peloponeso, estabeleceu lá o regime dos Trinta Tiranos. Diante deste cenário, Alcibiades prefere o exílio à morte certa. Lisandro, general espartano, quer que Alcibiades morra, e calcula que ele foi se refugiar junto ao sátrapa Farnabazo, na Bitínia, o único governante poderoso que não havia sido traído por Alcibiades. Como os persas naquele momento eram aliados de Esparta, Lisandro ordena que Farnabazo mate Alcibiades; contudo, quando a mensagem lá chega, Alcibiades já havia partido. Para onde, ninguém sabe.

Isso, de todo modo, é o que quase todas as fontes dizem, começando com Isócrates, mas incluindo Plutarco e Diodoro. Não foi na corte do sátrapa que Alcibiades morreria. Ele esteve lá por algumas semanas, após uma jornada repleta de dificuldades e tendo perdido tudo que possuía. Mas quando a ordem para o matar chegou, ele já não estava lá. (...) Neste momento, seus movimentos são nebulosos, e desaparecem; os relatos deste período são contraditórios. Uma coisa, no entanto, é certa: Alcibiades havia deixado a corte do sátrapa. E a morte o tomaria na cidade fortificada de Melissa, na Frígia. (...) O que Alcibiades estava fazendo na Frígia, para onde ele estava indo, quais eram suas esperanças? Nós nunca saberemos.²⁴

Até mesmo no que diz respeito à sua morte os detalhes são obscuros. As fontes antigas não apresentam um consenso²⁵. E nem mesmo contemporâneos de Alcibiades, como Xenofonte e Isócrates, sabem precisar o que ocorreu entre a sua partida da corte de Farnabazo e a chegada à Frígia.

24 Romilly, 2019, pp. 170-171, grifos meus, tradução minha.

25 Cf. Perrin, 1906.

Ora, sabemos, especialmente pelo *Menexeno*, mas também pelo *Parmênides*, entre outros diálogos, que Platão gostava de fazer ficções históricas fantasiosas. Pode-se argumentar que Platão era poeta, mas dificilmente alguém o tomaria seriamente como historiador. Destarte, por mais que possivelmente não passe de mera coincidência, as famosas palavras que abrem o capítulo 9 da *Poética*, de Aristóteles, caem como uma luva para a minha hipótese acerca da dramaturgia de *Leis*:

Também fica evidente, a partir do que foi dito, que a tarefa do poeta não é a de dizer o que de fato ocorreu, mas o que é possível e poderia ter ocorrido segundo a verossimilhança ou a necessidade. Com efeito, o historiador e o poeta diferem entre si não por descreverem os eventos em versos ou em prosa (...), mas porque um se refere aos eventos que de fato ocorreram, enquanto o outro aos que poderiam ter ocorrido. Eis porque a poesia é mais filosófica e mais nobre do que a história: a poesia se refere, de preferência, ao universal; a história, ao particular. Universal é o que se apresenta a tal tipo de homem que fará ou dirá tal tipo de coisa em conformidade com a verossimilhança ou a necessidade (...). Particular é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu²⁶.

É precisamente isso que defendo que está em jogo em *Leis*, sem tirar nem pôr. Imaginemos um Alcibíades que escapou da morte no exílio, um itinerante estrangeiro ateniense fugido que, após muito errar, resolve se refugiar em Creta — um cenário bastante verossímil —, e descobre que lá pode ajudar a fundar uma colônia, sendo escolhido como o legislador que irá instituir suas leis, aproveitando-se não só de seu carisma e capacidade retórica, como também de uma vasta experiência nos assuntos políticos de Atenas e Esparta, além de ser conhecedor dos persas e sendo alguém que provou na carne as peripécias do acaso. Eis, pois, a proposta dramática de Platão em *Leis*: não importa o que aconteceu de fato a Alcibíades no exílio; imaginemos o cenário acima, e questionemos: *supondo que um homem como Alcibíades legisle, que tipo de cidade seria trazida à luz?*

Quando relemos o diálogo tendo essa hipótese em mente, as evidências dessa identidade do Estrangeiro começam a se manifestar, como pretendo mostrar a seguir. Contudo, como se trata aqui de uma hipótese altamente especulativa, pediria ao leitor uma “suspensão de descrença”, pois a hipótese envolve considerar o desenvolvimento dramático da personagem Alcibíades

26 Aristóteles, *Poética*, 1451a36-1451b11, grifo meu.

dentro da própria economia dos diálogos de Platão, imaginando que ele adquiriu aprendizados (às vezes errôneos) de Sócrates e de outros personagens.

Começemos pelo começo. Como em muitos — senão em todos — diálogos platônicos, as primeiras palavras são significativas e importantes. *Leis* abre com uma pergunta iniciada pela disjunção “deus ou humano”²⁷, feita pelo Estrangeiro de Atenas e endereçada a um par de estrangeiros acerca da causa do estabelecimento das leis de suas respectivas cidades, que logo a seguir serão reveladas serem Creta e Esparta. Ambas, de fato, atribuem a origem de suas leis a um deus — Zeus e Apolo, respectivamente. Contudo, para além dessas narrativas míticas, creio que a pergunta “deus ou humano?” é fundamental para a compreensão do diálogo como um todo, como ver-se-á mais adiante.

Importa agora assinalar que a cena dramática do diálogo se apresenta graças à resposta que Clíncias, o cretense, deu ao Estrangeiro. Diz ele que o mítico legislador Minos, filho de Zeus e posteriormente um dos juizes dos mortos no Hades, teria recebido do pai as leis de Creta numa caverna, e é justamente para esta caverna que os três personagens estão indo. Eles estão partindo de Cnossos, e o Estrangeiro propõe que, sendo o caminho longo, será necessário, durante a subida²⁸, que eles façam algumas paradas para descansar se aproveitando das sombras das altas árvores pelo caminho, pois o dia está quente e eles são homens de idade avançada.

Parece já haver na própria cena dramática do diálogo uma deliberada inversão da muito mais famosa caverna descrita por Sócrates na *República*: em *Leis*, o plano inferior é aberto e iluminado pelo sol, e a subida é para se entrar na caverna, tida como habitação divina. Ora, se a caverna de Sócrates serve para descrever a jornada de formação educacional do filósofo, que deve ser o governante da cidade por ele criada, a inversão dessa imagem em *Leis* pode significar precisamente o oposto, ou seja, o declínio e a degeneração da natureza filosófica que almeja o poder como sendo o Bem e origina assim o oposto do filósofo, a saber, o tirano. Uma leitura atenta é capaz de perceber que a descrição da perversão da natureza filosófica feita por Sócrates na *República*²⁹ encaixa-se perfeitamente com a figura de Alcibíades.

27 Platão, *Leis*, 624a1.

28 Apesar do texto platônico não explicitar que se trata de uma subida, sabemos pela *Teogonia*, de Hesíodo, que a caverna de Zeus ficava no elevado Monte Ida (vv. 477-484). Tanto Strauss (1975, p. 4) quanto Voegelin (2015, p. 286) assumem que se trata de uma subida imediatamente. Cf. também Pradeau, 2012, p. 26.

29 Cf. Platão, *República*, 494b-495c.

É significativo também o modo como ficamos sabendo que o protagonista do diálogo é ateniense: após sugerir aos outros dois que os conflitos não se dão apenas entre cidades, ou entre facções no interior de uma mesma cidade, mas que também um indivíduo deve saber lutar contra si próprio tal como se um inimigo fosse, Clíneas diz: “Ó estrangeiro de Atenas! — não quero denominar-te habitante da Ática, pois me parece digno de ser chamado pelo nome da deusa Atena”³⁰. Parece estar em jogo aqui não só um elogio à capacidade retórica do estrangeiro, que só poderia vir de um ateniense, como também um aceno à *métis*, à astúcia característica da deusa Atena. Nesse sentido, essa alusão evocaria o famoso “mito cretense” de Odisseu, quando este, disfarçado de mendigo errante pela deusa Atena ao finalmente retornar para casa, inventa a narrativa de que ele é um estrangeiro de Creta, especificamente de Cnossos, terra onde o lendário Minos ia se encontrar com Zeus em uma caverna a cada nove anos³¹, e que lá ele teria visto Odisseu ainda vivo. Ou seja, pode-se estabelecer a partir disso que o Estrangeiro é, tal como Odisseu, hábil orador, astuto, artiloso e mentiroso.

Uma outra referência possível, num olhar retrospectivo, é o dado mitológico de que Atena inventou a flauta, mas a descartou quando descobriu que seu rosto ficava distorcido ao tocá-la. O mesmo se deu com Alcibiades. Sócrates, no *Alcibiades Primeiro*, menciona o fato³², mas é Plutarco³³ quem nos dá maiores detalhes: diz ele que Alcibiades se recusou a aprender a tocar flauta por ser obrigado a fazer careta, além de ficar privado de sua bela voz, e que tal recusa “pegou”, a ponto de removerem o ensino de flauta dos estudos liberais. O Estrangeiro de Atenas também não vê valor no ensino da flauta por si só³⁴. A meu ver, isso pode ser lido como mais um contraste entre Sócrates e Alcibiades, uma vez que este último compara Sócrates ao lendário flautista Mársias, afirmando inclusive que Sócrates é “muito melhor flautista que o sátiro”³⁵. A flauta não seria um problema para Sócrates, que já era feio de qualquer modo.

30 Platão, *Leis*, 626d. Tradução de Carlos Alberto Nunes, modificada.

31 Cf. Homero, *Odisseia*, XIX, vv. 178-179.

32 Cf. Platão, *Alcibiades Primeiro*, 106e7.

33 Plutarco, *Vida de Alcibiades*, II, 4.

34 Cf. Platão, *Leis*, 669e ss.

35 Cf. Platão, *Banquete*, 215b.

A discussão que se desenrola acerca das legislações de Creta e de Esparta, que, embora voltadas para a guerra contra inimigos externos, não resolviam o problema da *stásis* ou sublevação, faz com que o Estrangeiro — notando que poderia estar ofendendo seus interlocutores, que haviam acabado de afirmar que as leis de suas cidades tinham origem divina, e que, portanto, não poderiam ser falhas — resolva acalmar os ânimos apelando para o caráter bajulador da retórica, e se valha dos versos de um poeta que, na perspectiva da hipótese aqui postulada, não pode ter sido escolhido a esmo:

Ateniense: Pode ser; porém não é hora de investirmos contra eles; só nos cumpre interrogá-los com calma, uma vez que tanto eles como nós procuramos atingir com igual zelo o mesmo fim. Acompanhai de perto minha argumentação e façamos avançar Tirteu, ateniense de nascimento, porém lacedemônio por adoção, e que mais do que ninguém trabalhou nesse sentido. É onde nos diz:

Nunca menciono nem julgo ser digno de alguma atenção,

embora se trate, continua, do mais rico dos homens e possuidor dos maiores bens — que ele, então, enumera em sua quase totalidade — quem na guerra não for sempre valoroso. Decerto já ouviste recitar esse poema; este nosso amigo, quero crer, deve estar com os ouvidos saturados.

Megilo: Perfeitamente.³⁶

O texto grego é mais sutil: o Estrangeiro de Atenas diz que Tirteu era natural de Atenas, mas que se tornou cidadão de outro lugar; é o fato de ele afirmar com convicção que Megilo, o espartano, o conhece intimamente³⁷, que entrega a informação de que Tirteu “virou a casaca” e se tornou espartano, o que é confirmado por Clíneas logo na sequência. Não só a escolha do poeta, como o próprio conteúdo dos versos citados, parece fazer referência a Alcibíades, como ficará claro no final.

36 Platão, *Leis*, 629a-b, grifo meu.

37 A expressão em 629b4 é *διακορης*, que vem do verbo *διακορεύω* que literalmente significa deflorar ou desvirginar.

A partir deste ponto, todas as pistas dramáticas que podem ser consideradas indícios da identidade do Estrangeiro como sendo Alcibiades fazem referência à personagem Alcibiades tal como apresentada em outros diálogos de Platão, especificamente no *Protágoras*, no *Alcibiades Primeiro* e no *Alcibiades Segundo*, e, claro, no *Banquete*.

O aceno ao *Alcibiades Segundo* talvez seja o mais óbvio: no Livro III das *Leis*, o Estrangeiro adverte quanto ao cuidado que se deve ter em relação às preces aos deuses, pois o insensato não sabe o que quer, e Megilo, o espartano, mostra-se grande conhecedor dessas questões³⁸, sendo por isso que o Estrangeiro o toma como interlocutor para tratar desse assunto. Isso é condizente tanto com a advertência de Sócrates ao jovem Alcibiades³⁹ quanto com o elogio por ele feito ao modo correto como os espartanos cultuam os deuses⁴⁰. Ou seja, Alcibiades guardou na memória esta lição.

Já os outros três diálogos supramencionados conectam-se de maneira menos evidente. Para começar, sabemos que, no *Protágoras*, Alcibiades estava presente⁴¹ e ouvindo entusiasticamente a discussão entre Sócrates e Protágoras⁴². Talvez seja por isso que o Estrangeiro seja um defensor da “metrética”⁴³, ou seja, da arte da medida entre prazeres e dores defendida por Sócrates nesse contexto⁴⁴, como fundamental para uma *orthòn bion*, uma vida correta. Contudo, a relação mais importante entre esses diálogos é certamente a questão da unidade das virtudes⁴⁵. Com argumentos falaciosos, Sócrates conseguiu levar Protágoras a admitir uma identidade entre justiça, piedade, temperança e sabedoria, mas faltava conseguirem encaixar a coragem, que parecia sobrar

38 Platão, *Leis*, 668d-e.

39 Cf. Platão, *Alcibiades Segundo*, 138b.

40 Ibidem, 148c-149c.

41 Um detalhe que pode parecer que estou “forçando a barra”, mas que ainda assim julgo importante mencionar: no *Protágoras*, Alcibiades chega à casa de Cálías junto com Critias (Platão, *Protágoras*, 316a), o que dá a entender que eles possuem alguma proximidade. Pode ter sido dele que ele ouviu e aprendeu sobre os dilúvios e outras catástrofes que “resetam” a história humana, tal como Critias reporta no *Timeu* (22c ss.), assunto de que o Estrangeiro se revela grande conhecedor, como o comprova o Livro III de *Leis*.

42 Cf. Platão, *Protágoras*, 336b-d.

43 Cf. Platão, *Leis*, 792c-d.

44 Cf. Platão, *Protágoras*, 356d ss.

45 Ibidem, 328d-330b.

na perspectiva do esquema proposto⁴⁶. Em *Leis*, o Estrangeiro trata a coragem como a menos importante das virtudes⁴⁷; ela só teria valor junto às demais, mas não por si só. Contra a ideia de que Platão havia rebaixado a importância da coragem no fim da vida, em relação ao que é dito na *República*, contrastemos isso com a seguinte passagem do *Alcibiades Primeiro*:

Sócrates: *Assim, consideras belo o auxílio nessas condições, quando se trata de salvar a quem temos obrigação de fazê-lo. A isso é que damos o nome de coragem, não é verdade?*

Alcibiades: *Certo.*

S: *Por outro lado, consideras má essa mesma ação, por implicar a morte e ferimentos, não é?*

A: *Sim.*

S: *Mas uma coisa é a coragem e outra, a morte, não é verdade?*

A: *Sem dúvida.*

S: *Sendo assim, socorrer os amigos não pode ser belo e feio ao mesmo tempo. (...) E o que me dizes da coragem? Por que preço consentirias em ficar dela privado?*

A: *Preferiria não viver a ser covarde.*

S: *A teus olhos, portanto, a covardia é o maior dos males.*

A: *É o que eu penso.*

S: *Igual à morte, ao que parece.*

A: *Perfeitamente.*⁴⁸

Sócrates fará o jovem Alcibiades se dar conta da evidente contradição de suas crenças: se ele acredita que a coragem é bela e boa, e que a covardia é feia e má, ao mesmo tempo em que concorda que a coragem consiste em pôr a própria vida em risco para salvar outrem e considera que a morte é um dos maiores males, então a conclusão é que a coragem é boa e má simultaneamente. Só que Platão escreve esse diálogo já sabendo qual das teses contraditórias sustentadas por esse jovem Alcibiades será eliminada pelo Alcibiades maduro: entre a morte e a covardia, Alcibiades optou pela covardia para se salvar, como qualquer leitor de Tucídides sabe. Sendo para ele a morte

46 *Ibidem*, 351b-360e.

47 Platão, *Leis*, 630a-631d.

48 Platão, *Alcibiades Primeiro*, 115b-d.

verdadeiramente o maior dos males, a coragem não poderia significar grande coisa. Cabe notar também que, na *Apologia*, Sócrates, diante da condenação à morte, repudia qualquer “metrética” quanto a esses assuntos⁴⁹.

Por que então o Estrangeiro precisa defender a unidade das virtudes? Talvez porque Alcibiades tenha visto Protágoras defender com convicção que a mesma pessoa pode ser corajosa, mas injusta⁵⁰, e assim “aprendeu” a resolver a contradição de suas crenças de outra forma: condenando os que tomam uma posição firme e lutam até à morte como sendo injustos e insensatos⁵¹, e resignificando a definição de coragem como uma modulação da temperança⁵², para que assim também ela se enquadre como uma espécie de sensatez, unindo as virtudes.

Caso minha hipótese tenha procedência, e o Estrangeiro seja mesmo Alcibiades, então é justamente nesse ponto que Platão decididamente entrega o jogo. Vejamos como o Estrangeiro passa a definir a coragem:

*Mas como definiremos a coragem? Diremos que consiste simplesmente na luta contra medos e dores somente, ou também contra os desejos e os prazeres e certas seduções bajuladoras que podem derreter como cera o ânimo (toûs thymoûs poioûsin kêrínous) até mesmo daqueles cidadãos ciosos de sua austeridade?*⁵³

A partir disso, segue-se uma das passagens mais famosas de todo o diálogo: a defesa do vinho e da embriaguez como um enfrentamento dos prazeres que serve de teste de caráter. Assim, em última instância, será verdadeiramente corajoso o bêbado que se mantém firme, e mais: aquele que passar nesse teste mostrará que merece ser o líder⁵⁴, pois o medo a ser enfrentado nessa guerra que cada indivíduo deve travar contra si próprio não é o da morte, e sim o da vergonha. Por conseguinte, se, nessa nova definição de coragem, o que sabe beber é corajoso, e se essa coragem galgou seu lugar na unidade das virtudes, então o bom bêbado é não só corajoso, como também temperante, justo e

49 Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 38e-39a.

50 Cf. Platão, *Protágoras*, 329c2-e6.

51 Platão, *Leis*, 630b.

52 Ibidem, 633c-d.

53 Idem. Tradução de Carlos Alberto Nunes, modificada.

54 Ibidem, 640a-641d.

sensato. O Estrangeiro chega mesmo a se insinuar como possível candidato a “líder dionisíaco”⁵⁵, depois de muito ter defendido o coro de Dioniso e a importância de seu dom para a educação e a cidade⁵⁶. É dizer: o Estrangeiro é um *expert* em assuntos dionisíacos, e um convicto defensor de suas benesses.

Comparemos isso agora com a famosíssima fala de Alcibiades no *Banquete*: ele, embriagado, vai distribuindo fitas e coroas, tal como um sacerdote de Dioniso, e se auto elege “arconte da bebedeira”⁵⁷. Graças à embriaguez, ele é capaz de vencer o pudor e falar a verdade, toda a verdade. No caso, a verdade acerca de Sócrates e da relação entre eles dois. Só que, para meus propósitos aqui, o que se revelará nesse discurso é também a verdade que desmascara o Estrangeiro de *Leis* como sendo o próprio Alcibiades, manifestando sua hipocrisia. Pois se o Estrangeiro defende que coragem não é apenas uma luta contra o medo e o sofrimento, mas também é um combate contra as adulações dos sicofantas que *derretem como cera o thymós*, o ânimo, então Alcibiades não seria corajoso nem nesse sentido, já que ele admite — e sabemos que é verdade porque ele está embriagado — que fugia dos encantos da fala de Sócrates *tapando os ouvidos como quem foge do canto das sereias*, pois Sócrates o forçava a admitir que, embora descuidado de si próprio, pretendia tratar dos negócios de Atenas. Diante de Sócrates ele sente vergonha, e, afastando-se deliberadamente dele, se deixa vencer pelas honras e elogios dos muitos⁵⁸.

Por conseguinte, Alcibiades se encaixa perfeitamente como um covarde na descrição do Estrangeiro; já Sócrates seria corajoso em todos os sentidos: ele arriscou a vida para salvar Alcibiades na guerra⁵⁹, além de resistir com maestria aos efeitos do vinho⁶⁰. E se o Estrangeiro insiste enfaticamente na

55 Também me parece relevante acerca disso essa fala do Estrangeiro, especialmente quando contrastada com a imagem socrática da Nau-Estado no Livro VI da *República*: “Do we regard someone as a good ruler of ships if he possesses only the knowledge (*epistemen*) of the craft of navigation, regardless of whether he is subject to seasickness or not? What would we say about that? What about a ruler of armies? If he has the knowledge of the craft of war, is he sufficiently prepared to rule, even if he is a coward in the face of dangers and seasick from the drunkenness of fear?” (Platão, *Leis*, 639b, tradução de C. D. C. Reeve). A coragem como resistência ao enjoo marítimo me parece ser mais uma pista da identidade do Estrangeiro.

56 *Ibidem*, 671a-672b.

57 Platão, *Banquete*, 213e.

58 *Ibidem*, 216a-b. Lembrando que é exatamente assim que Sócrates descreve, na *República* (494b-495c), o processo de perversão de alguém dotado de natureza filosófica.

59 *Ibidem*, 220d-e.

60 *Ibidem*, 220a.

importância do vinho como o que proporciona o teste da coragem diante dos prazeres e da vergonha, possibilitando uma vitória sobre si mesmo na guerra intestina existente em cada indivíduo, ao passo que lamenta não existir uma “droga do medo” (*phóbou phármakon*)⁶¹ concedida pela divindade para poder testar a coragem diante disso, basta lembrarmos que Sócrates optou por beber a cicuta sem hesitar, no maior contraste possível entre ele e Alcibiades no que diz respeito ao valor da própria vida diante do ideal de justiça.

Assim, se Alcibiades é o Estrangeiro de *Leis*, ele é covarde tanto diante da morte — pois trata-se de um exilado que fugiu para se salvar — quanto diante dos prazeres e da adulação; ou seja, sendo o antípoda de Sócrates, ele é covarde em todos os sentidos. E, dada a tese da unidade das virtudes, se ele é covarde, será também insensato, intemperante, ímpio e injusto. Platonicamente falando, trata-se do paradigma do tirano, não à toa o perfeito oposto do filósofo.

2.1. Ébrio, erótico e melancólico: Alcibiades-Tirano

A caracterização do tirano propriamente dita é feita por Platão no Livro IX da *República*. Conseguir demonstrar que tal descrição não só tem em mente a figura de Alcibiades, como também que ela se liga fortemente com o que está sendo proposto em *Leis*, fortalecerá minha hipótese de modo substancial, além de proporcionar uma nova possibilidade de interpretação do diálogo, a saber, uma aproximação com a comédia, o que para muitos pode parecer um disparate. A ideia aqui é justamente a de que, se percebermos o aspecto cômico de *Leis*, veremos que Platão está a todo momento fazendo o Estrangeiro se denunciar e entregar o jogo de que ele é um tirano velado, tal como concluído acima.

O Livro IX da *República* começa como sequência direta do que estava sendo discutido no livro anterior, ou seja, o processo de degeneração das constituições e, conseqüentemente, de degeneração das almas que lhes são análogas. Tal processo é apresentado metaforicamente como embates geracionais entre pais e filhos: por um “erro de cálculo” o pai aristocrático gera um filho timocrático, que, por sua vez, gera um filho oligárquico, que gera um filho democrático que, enfim, gera um filho tirânico⁶². Sendo assim, o tirano teria um pai

61 Platão, *Leis*, 647e1.

62 Claro que é provável que não passe de um feliz acaso, mas não posso deixar de apontar para o fato de que o nome do cretense que praticamente entrega Magnésia nas mãos do Estrangeiro é

democrata e um avô oligarca, e há justamente um fator comum entre essas três figuras: todos eles são hedonistas, definidos por seus respectivos interesses em satisfazer desejos apetitivos. De modo a elucidar a distinção entre eles, Sócrates, que já havia dividido os prazeres em necessários e não-necessários⁶³, onde os necessários seriam aqueles essenciais para a manutenção da vida, como comer e beber, e os não-necessários aqueles prejudiciais à vida, mas que podem ser extirpados da alma por meio de exercício e habituação⁶⁴, agora opera uma nova divisão entre os não-necessários: os legítimos e os ilegítimos, ou legais e ilegais⁶⁵. É dizer: há prazeres que não só fazem mal à saúde e coisas do gênero, como são proibidos por lei. Dessa forma, tem-se que o oligárquico busca apenas a satisfação dos prazeres necessários (pois é um avarento que despreza gastos com luxos e coisas desnecessárias), o democrático, dos prazeres necessários e não-necessários em igual medida, mas apenas dos não-necessários legítimos, e o tirânico, por seu turno, não só permite que o desejo de prazeres não-necessários governe sua alma, como também se entrega até mesmo àqueles ilegais, nem que seja somente nos sonhos⁶⁶.

A transição do democrático para o tirânico é descrita na sequência da seguinte maneira: o filho do homem democrático cresce se acostumando com toda espécie de desregramentos, compreendendo isso como sendo a suprema liberdade. Isso abre as portas para que sua alma seja sequestrada por “terríveis magos e fazedores-de-tiranos” (*deinoi mágoi te kai tyrannopoiōi*)⁶⁷ que maquinam para criar nele um *erōs* escancarado por desejos preguiçosos (*érōtá tina autōi mēkhanōménous empoiēsai prostátēn tōn argōn ... epithymiōn*)⁶⁸, *erōs* esse que, tal como um grande zangão alado, ficará zumbindo ao redor dos desejos proporcionados por tais companhias (*synoustais*), repletos de incenso, perfumes, coroas e vinhos, e assim se nutrindo elas acabam criando para esse zangão o “ferrão do anseio” (*póthou kéntron empoiēsōsi tōi kēphēni*)⁶⁹,

Clínias, mesmo nome do pai de Alcibiades.

63 Platão, *República*, 558d.

64 *Ibidem*, 559a.

65 *Ibidem*, 571b.

66 *Ibidem*, 571c-d.

67 *Ibidem*, 572e4.

68 *Ibidem*, 572e5-573a1.

69 *Ibidem*, 573a7-8.

que o enlouquece. Diz Sócrates que é por conta dessa loucura que o tirano era chamado de Eros pelos antigos (*tò pálai dià tò toioûton týrannos ho Erôs légetai*)⁷⁰, e prossegue:

- *E o homem embriagado, meu amigo, não pende também para ter mentalidade de tirano (tyrannikón phrónēma)?*
- *Pende, com efeito.*
- *Além disso, o homem enlouquecido (mainómenos) e perturbado não só tenta mandar nos homens, como nos deuses também, e imagina ser capaz disso.*
- *Absolutamente.*
- *E assim é, meu caro, que o homem se torna rigorosamente um tirano, quando, por natureza, ou pelo modo de vida, ou pelos dois motivos, se toma êbrio, erótico e melancólico (methystikós te kai erōtikòs kai melankholikòs génētai)*⁷¹.

A loucura do tirano torna-se manifesta no anseio intenso de poder e controle, que desconsidera os interesses dos demais e não se importa em violar leis e costumes de modo despudorado. Assim, ele sai à caça de banquetes, festas (*kōmoi*), bailes, cortesãs e coisas do tipo⁷², gastando todos os recursos dos pais e passando a exigir tudo deles, convencendo-se de que ele tem o direito de usar suas posses como bem entender, estando mesmo disposto a bater nos pais caso eles não cedam. Com o tempo, aqueles desejos fora da lei que ficavam reservados aos sonhos vão paulatinamente se assenhorando do tirano até mesmo na vigília. Nesse sentido, eu concordo plenamente com a interpretação de Meyer:

O comportamento antinômico do tirano, que inclui bater nos pais, saquear templos e o desejo de atacar e ter relações sexuais com os deuses, representa apenas parte da transição para a tirania. Isso porque há uma diferença entre anarquia e tirania, e o que o tirano quer é não meramente ausência de leis, mas em última instância ser a lei. Embora sejamos forçados a especular neste ponto, parece que o eros implantado na alma do tirano é o

70 Ibidem, 573b6-7.

71 Ibidem, 573c, tradução modificada.

72 Ibidem, 573d.

*que efetiva essa transição. Especificamente, o tirano não só está disposto a violar as leis para satisfazer seus desejos, como ele também é descrito como alguém que acredita que deve conseguir o que quer, de tal forma que tem o direito de passar por cima de qualquer pessoa ou coisa que se interpuser em seu caminho. Aquilo que gera esta crença não pode ser somente o desejo apetitivo. Ao invés disso, deve ser alguma coisa adicionada ao desejo apetitivo, e eu gostaria de sugerir aqui que se trata de eros enquanto uma forma de amor-próprio que convence o tirano de que qualquer coisa que impeça a satisfação de seus desejos é má e deve ser eliminada, e qualquer coisa que facilite a satisfação de seus desejos é boa e deve ser buscada.*⁷³

Essa oportuniíssima descrição de Meyer foi a peça que faltava para consolidar a convicção em minha hipótese. Antes de avançarmos, contudo, falta comentar o óbvio, a saber, que interpreto que essa descrição do tirano como um erótico, bêbado, maníaco, ímpio, injusto e egoísta é uma clara referência a Alcibiades, que, inclusive, havia sido descrito por Platão como tendo anseios tirânicos desde jovem⁷⁴. Até mesmo a “escultura” feita por Sócrates da alma do sumamente injusto que parece justo na aparência exterior e vê nisso a maior vantagem parece evocar Alcibiades: ele modela uma imagem de uma alma monstruosa e policéfala que, tal como a Quimera, a Cila e o Cérbero, mistura uma série de animais e bestas, tanto selvagens quanto domésticos, alma esta capaz de criar por si só essas formas todas e ir se transformando⁷⁵. Quanto a esse primeiro ponto, temos o testemunho de Plutarco de que Alcibiades era um verdadeiro camaleão⁷⁶, e por isso conseguiu se adaptar rapidamente ao modo de vida espartano quando traiu Atenas e foi viver lá. Complementando a imagem, Sócrates junta e esse monstro mutante um leão e um homem, sendo o leão a parte dominante, que faz dos demais seu séquito e enfraquece o homem, fazendo-o passar fome, pois não o nutre, sendo ele assim arrastado para onde as bestas quiserem⁷⁷. Para além da evidente analogia com as partes da alma, onde o monstro policéfalo seria o apetite, o leão, a parte irascível, e o homem,

73 Meyer, 2014, p. 280, grifo meu, tradução minha.

74 Cf. Platão, *Alcibiades Primeiro*, 105c. Em 135a-b Sócrates tenta dissuadir Alcibiades da noção de que a tirania é boa e desejável — sem sucesso, como sabemos.

75 Platão, *República*, 588b-c.

76 Plutarco, *Vida de Alcibiades*, XXIII, 3.

77 Platão, *República*, 588e-589b.

a racional, a preponderância do leão também parece evocar a resposta decisiva que Ésquilo dá a Dioniso, na comédia *Rãs*, de Aristófanes, quando perguntando sobre o que se deve fazer a respeito de Alcibiades: “Não se deve criar um leão numa cidade. Ou, depois de crescer, tem de se lhe acatar os humores”⁷⁸.

Partindo deste pressuposto, e tendo a minha hipótese de que o Estrangeiro de Atenas é Alcibiades como premissa maior, a consequência que se nos apresenta é a de que a cidade fundada em *Leis* é obra de um tirano. E de um tirano que, como vimos, não quer anarquia, e sim *ser a própria lei*. Platonicamente falando, trata-se da maior das infelicidades: um tirano na alma que conseguirá tornar-se um tirano de fato⁷⁹. Diz Sócrates, ainda nesse contexto, que a cidade governada por um tirano faz da maioria da população escrava⁸⁰, reduzindo-a à miséria e à infelicidade. Só que o tirano, sendo um contra muitos, terá que constantemente bajular e lisonjear seus servos, com promessas vazias de liberdade.

Destarte, algumas passagens intrigantes para os comentadores começam a fazer sentido, como, por exemplo, a afirmação do Estrangeiro de que o homem corajoso, forte, bonito e rico, e que sempre fez o que quis em toda a sua vida, viveria vergonhosamente *se fosse também injusto e agressivo*⁸¹, mas, caso não fosse, essa vida, que foi evidentemente a vida do Alcibiades, seria a melhor. E é isso que é dito com todas as letras:

*O que o vulgo qualifica como bens é impropriamente denominado desse modo. O que dizem é que o principal bem é a saúde; o segundo, a beleza; o terceiro, os bens materiais, vindo no rastro desses uma infinidade de outros, tal como a excelência da vista e do ouvido e tudo o que contribui para o bom funcionamento dos sentidos; depois, na posição de tirano, fazer o que bem entender, e, como remate e felicidade suprema, após a aquisição de tudo isso, tornar-se imortal o mais depressa possível. Mas, o que eu e vós dizemos é que todos esses bens são excelentes para os homens justos e piedosos, e para os injustos, o pior dos males*⁸².

78 Aristófanes, *Rãs*, v. 1431. Segundo a nota sobre este verso de Maria de Fátima Silva, tradutora da peça, “Esta é uma frase de sentido oracular, que exprime repúdio pela ideia do nascimento de um tirano; cf. Heródoto 5. 92b. 3, 6. 131. 2; e ainda Agamémnon, 717-736” (n. 257).

79 Platão, *República*, 578c.

80 *Ibidem*, 577c.

81 Platão, *Leis*, 661e-662a.

82 *Ibidem*, 661a-b, grifos meus.

Ou seja, o erro dos muitos não é considerar a tirania um bem; o erro é não qualificar que a tirania só é um bem para o homem justo e piedoso. É evidente que, para Sócrates, essa afirmação seria a maior das contradições, pois é impossível um tirano, tal como descrito na *República*, ser justo e piedoso, pois ele é precisamente e necessariamente o mais injusto e o mais ímpio, sendo a vida de um tirano o maior dos males. Para não dizer que a tirania nunca seria tida como um bem sob nenhuma hipótese. A questão da piedade e do “tornar-se imortal” é importante para meu argumento, e será discutida mais adiante.

Ademais, cabe notar que o Estrangeiro clama por uma cidade tiranizada, como a melhor argila a ser moldada:

Ateniense: Dize-nos cá, legislador, poderíamos interpelá-lo, que deveremos dar-te e em que condições precisará estar a cidade, para que daqui em diante a organizes a primor? Depois disso, como conviria responder? Falaremos no lugar do legislador, ou como te parece?

Clínias: Isso mesmo.

Ateniense: Da seguinte maneira. Dai-me uma cidade, diria, governada por um tirano, mas que seja jovem e naturalmente dotado de boa memória, facilidade de aprender, coragem e magnanimidade, e que aquilo a que nos referimos há pouco como devendo acompanhar as partes da virtude se encontre também presente em sua alma, para que tudo o mais possa ser de utilidade.⁸³

Platão aqui escancara que devemos seguir a leitura de *Leis* com a pulga atrás da orelha, para dizer o mínimo. O tirano ideal aqui deve ter precisamente as mesmas qualidades salientadas por Sócrates como sendo próprias da natureza filosófica⁸⁴ e, repetindo mais uma vez, a meu ver me parece claro que Alcibiades é o paradigma daquele que possui natureza filosófica, mas se deixa corromper e se torna perverso, sendo aquele que, caso seguisse Sócrates e a vida filosófica poderia realizar os maiores bens, mas que, pervertido pelos sedutores cantos das sereias, foi capaz dos maiores males.

83 Ibidem, 709d-710a, grifo meu.

84 Cf. Platão, *República*, 485a-487a. É possível ver nisso um aceno de Platão às suas tentativas de conversão do tirano de Siracusa, mas na hipótese aqui considerada defendo que se trata de um elogio do tirano da parte do Estrangeiro, que, no fundo, é um elogio de si próprio.

Que o Estrangeiro representa o avesso de Sócrates é escancarado mais uma vez na sequência, onde ele inverte a ordem das constituições degeneradas.

Clínias: *Que me dizes? Quando o tirano for jovem, temperante e tiver boa memória, facilidade de aprender, coragem e magnanimidade? (...) Ao que parece, derivas da tirania a melhor cidade, sempre que se encontram um legislador excelente e um tirano sensato, que é como se opera mais rápido e facilmente a passagem de um estado para outro; em segundo lugar, virá a oligarquia — não foi assim que te exprimiste? — e em terceiro, a democracia.*

Ateniense: *Em absoluto! O primeiro posto cabe à tirania; o segundo, ao governo monárquico; e o terceiro, a certa forma de democracia. O quarto lugar caberia à oligarquia, a forma de governo menos aparelhada para semelhante transformação; é a forma que contém maior número de mandantes⁸⁵.*

Como se não bastasse, o Estrangeiro também comunga da posição de Trasímaco⁸⁶, afirmando que justiça é a vantagem do mais forte, e que as leis são sempre promulgadas pelo mais forte⁸⁷, e que, conseqüentemente, a justiça não passa de uma convenção definida por quem detém o poder, que será aquele capaz de punir os que desobedecerem:

Ateniense: *(...) Porque as leis, é o que dizem, não devem ter em vista nem a guerra nem a virtude em seu conjunto, mas apenas o interesse do governo estabelecido, seja ele qual for, para manter inabalável sua autoridade, sem que venha a dissolver-se, parecendo-lhes que a mais natural definição do justo venha a ser esta: o interesse do mais forte.*

Clínias: *Sê mais claro.*

Ateniense: *É o seguinte: sempre está no governo quem faz as leis de alguma cidade, conforme dizem. Mas acreditas realmente, continuam, que, uma vez alcançada a vitória, o povo ou o tirano ou o governo que for, ao instituir suas leis tenha voluntariamente em mira outro fim que não seja seu próprio interesse na perpetuidade do poder?*

85 Platão, *Leis*, 710c-e.

86 Cf. Platão, *República*, 338b–339a.

87 Platão, *Leis*, 714c.

Clínias: Nem poderá ser de outra maneira.

Ateniense: E no caso de alguém violar as leis, depois de estabelecidas, não será punido como criminoso pelo legislador, que as classificará como justas?

Clínias: Com toda a probabilidade.

Ateniense: Logo, é sempre assim a justiça, sendo desse modo que devemos compreendê-la⁸⁸.

Na sequência da passagem citada acima, o Estrangeiro começa a determinar a constituição da colônia que será fundada por meio de uma declamação, como se ele fosse um poeta inspirado por algo divino. Ele começa parafraseando o Hino a Zeus: “o deus, que detém em suas mãos o início, o meio e o fim de todas as coisas”⁸⁹, e prossegue afirmando que a Justiça sempre acompanha o deus, vingando-se de quem age contra a lei divina. É também nesse contexto que o Estrangeiro profere a famosa afirmação de que *é deus a medida de todas as coisas*⁹⁰, e que, como o semelhante é caro ao semelhante, felizes serão os semelhantes a deus, e deve-se fazer tudo que estiver a seu poder para alcançar isso. Esses temas serão capitais para a conclusão que pretendo demonstrar.

Antes, gostaria de chamar a atenção para a importância dramática do interlúdio que corta essa rapsódia do Estrangeiro: o tema da necessidade da persuasão para a legislação. O Estrangeiro vai começar propondo uma distinção entre “médicos de escravos” e “médicos de homens livres”⁹¹, criando a seguinte imagem:

Ora, nenhum desses supostos médicos [escravos] comenta as doenças nem aceita as explicações de seus clientes, limitando-se a prescrever-lhes, como verdadeiro tirano, o que aprenderam empiricamente, como se estivesse bem enfrornado na matéria, para sair correndo, sempre, a fim de atender

88 Ibidem, 714c-d, grifo meu.

89 Platão, *Leis*, 715e. Sabemos disso graças a um escoliasta. Cf. Pseudo-Aristóteles, *De Mundo*, 401a28–401b3.

90 Platão, *Leis*, 716c.

91 Ibidem, 720b.

outro escravo nas mesmas condições, com o que facilita a tarefa de seu mestre nos afazeres da clínica. O médico livre, pelo contrário, de regra só trata de clientes livres; examina os doentes, acompanha-lhes desde o início os incômodos em sua marcha natural, troca ideias com eles e pessoas de casa, e, ao mesmo tempo que amplia seus conhecimentos, esclarece o paciente na medida do possível, sem receitar-lhe nada antes de o haver persuadido. Desse modo, e sempre com o recurso da persuasão, consegue acalmar o doente e alcançar a meta ambicionada de reconduzi-lo à saúde⁹².

A partir disso, o Estrangeiro vai comentar que, entre os dois fatores que garantem a obediência às leis, a saber, a persuasão e a coerção, a maioria dos legisladores opta apenas pela força⁹³. A inovação do Estrangeiro será a proposta de uma terceira via, que mistura ambos os fatores: que cada lei seja acompanhada de um prêmio ou prelúdio a fim de persuadir.

Mas, a respeito das leis de verdade, que denominamos leis políticas, nunca ninguém falou em prelúdio, nem nenhum compositor o deu a conhecer, como se, por natureza, não devesse existir. Porém o que nossa conversação de hoje demonstra, me parece, é que existem. Conforme vimos, as leis por nós consideradas comportam apenas uma dupla redação, mas constam, realmente, de duas partes: a lei e o prelúdio à lei. A prescrição que denominamos tirânica e que comparamos às dos médicos por nós tidos na conta de escravos, é lei pura; a que mencionada antes e recebeu o qualificativo de persuasiva, porque de fato visa a persuadir, corresponde à porção introdutória do discurso. Para que o cidadão a quem a lei é destinada receba com simpatia e benevolência a prescrição que é a própria lei: eis o que me parece ser o fim a que visava o autor do discurso tendente à persuasão⁹⁴.

Há duas coisas importantíssimas a serem percebidas acerca desse tema: em primeiro lugar, que a “prescrição tirânica” das leis não foi erradicada, apenas diluída na mistura. Pois por mais que o “médico de homens livres” busque persuadir seu paciente, ele não aceita a desobediência, o seu diagnóstico não está aberto à discussão, não há a possibilidade de se buscar uma segunda opinião.

92 Ibidem, 720c-d.

93 Ibidem, 722e.

94 Ibidem, 722e-723a.

No limite, os tais preâmbulos das leis não buscam convencer racionalmente, de maneira dialética, e sim a persuasão no sentido adulatório de encantar e maravilhar, visando uma servidão consentida, sem espaço para discordâncias.

Em segundo lugar, é dito que esse tema veio à mente do Estrangeiro como que por auxílio de um deus, num momento dramático especial: é meio-dia⁹⁵, hora da sombra mais curta. Essa marcação dramática me parece significar que há nesse tema uma metatextualidade determinante: é justamente a partir desse ponto (estamos no final do Livro IV) que o diálogo deixa de ser propriamente dialógico, e torna-se praticamente um monólogo do Estrangeiro, que sai prescrevendo suas leis sem parar. É notório o contraste para os três primeiros livros, onde os personagens dialogam sobre vinho, música, coro, história etc. Como explicar essa discrepância? A meu ver, Platão fez o seu próprio diálogo *Leis* seguir a mistura proposta do Estrangeiro: *os três primeiros livros são prelúdios que visam persuadir e encantar o leitor*, de modo que ele aceite mais facilmente, mais passivamente, *mais obedientemente* às longas prescrições desse médico charlatão sem questionar fundamentalmente a sua autoridade.

É justamente nesse ponto que as considerações de Voegelin se mostram oportuníssimas: pois, se compreendermos que não foi Platão que se tornou um velho reacionário, e sim que o Estrangeiro não é Platão, mas Alcibiades-Tirano, a leitura de Voegelin, contra a sua intenção, se mostra corretíssima. Ele frisa, por exemplo, que “a classe econômica dos camponeses e artesãos da *República* desapareceu nas *Leis*; ela é substituída por escravos e residentes estrangeiros (...). Na *República*, Platão aboliu a escravidão; nas *Leis*, ele a reintroduziu”⁹⁶. Platão teria perdido “a esperança de encontrar homens que pudessem ser os guardiões em número suficiente para formar a sociedade governante de uma pólis”⁹⁷, e por isso aceitava, em *Leis*, “uma matéria-prima humana de uma natureza (*genesis*) um pouco menos perfeita”⁹⁸, abandonando assim o ideal de uma verdadeira comunidade, que pressupunha um governo de *philoí*, de iguais. Nesse sentido, os cidadãos de *Leis*

serão pessoas que podem estar habituadas à vida de areté sob a orientação adequada, mas que são incapazes de desenvolver a fonte da ordem

95 Ibidem, 722c.

96 Voegelin, 2015, p. 277.

97 Idem.

98 Ibidem, p. 281.

*existencialmente em si próprias e, portanto, precisam da persuasão constante dos proêmios, assim como das sanções da lei, para mantê-las no estreito caminho certo.*⁹⁹

E também:

*Na verdade, ele quer persuadir, mas também quer incorporar a Ideia à comunidade de uma pólis. E, para dar a forma visível de instituições ao fluxo invisível do espírito, para ampliar a comunidade erótica dos verdadeiros philoi numa sociedade organizada na política, ele está disposto a temperar a persuasão com uma certa medida de coerção para os menos cooperativos e a livrar-se dos renitentes pela força.*¹⁰⁰

Porém o mais importante é a ênfase total que Voegelin dá ao “mito” de que o ser humano não passa de uma marionete nas mãos de deus. Ele não cansa de chamar a atenção para “a recorrência do motivo principal (...) ou seja, o símbolo do deus que joga o jogo da ordem e da história com o homem como sua marionete”¹⁰¹. Esse “mito” é contado pelo Estrangeiro ainda no primeiro livro do diálogo¹⁰². Voegelin assim o resume:

Vamos imaginar, diz o Estrangeiro ateniense, que as criaturas vivas sejam marionetes dos deuses, talvez criadas como seus brinquedos, talvez criadas para algum propósito mais sério – não sabemos qual. Mas é certo que todos esses sentimentos ou apreensões são as cordas ou barbantes pelos quais elas são manipuladas. Suas tensões puxam-nos em direções opostas e aí está a divisão entre vício e virtude. Uma dessas cordas é feita de ouro e é sagrada; é a corda do discernimento reflexivo ou do nomos comunitário da pólis. As outras cordas são feitas de ferro e de vários materiais inferiores. O puxão da corda de ouro é suave e delicado; para ser eficaz, precisa do apoio do homem. O puxão das outras cordas é forte e violento, e o homem tem de resistir ou será arrastado por ele. O homem que compreendeu a verdade

99 Ibidem, p. 279.

100 Ibidem, p. 284.

101 Ibidem, p. 274.

102 Platão, *Leis*, 644d-645b.

*desse lógos compreenderá o jogo de autogoverno e autoderrota, e viverá em obediência ao puxão da corda de ouro; e a cidade que o tiver entendido irá incorporá-lo numa lei e viverá de acordo com ele tanto nas relações locais como nas relações com outras poleis.*¹⁰³

Voegelin, que vê nesse deus titereiro a expressão máxima da teologia platônica, que justificaria acertadamente a sua proposta teocrática em *Leis*, acaba revelando em sua leitura uma série de considerações que me são proveitosas pelo motivo contrário à sua intenção, pois creio que elas desmascaram a tirania latente do Estrangeiro. Vejamos algumas dessas passagens:

*Na República, os elementos inferiores na comunidade eram mantidos em seu lugar pelo mito da distribuição rígida dos metais entre os três estratos sociais. No símbolo da marionete, os elementos da psique eram contraídos nas tensões de sentimentos, apreensões e discernimento reflexivo dentro de cada alma individual. A alma agora contém o ouro do governante junto com os metais inferiores*¹⁰⁴.

*Na pólis dos nomoi, porém, os homens não são os filhos de deus; eles são suas marionetes. No nível existencial mais baixo, que seria o dos cidadãos, a medida divina não pode ser a ordem viva da alma; deus e o homem afastaram-se e a distância agora precisa ser coberta pelos símbolos de um dogma. Da visão do Agathon, o homem caiu para a aceitação de um credo*¹⁰⁵.

*Podemos ver agora que o desenvolvimento do símbolo do manipulador e das marionetes está na lógica do desenvolvimento da filosofia da existência de Platão. O puxão suave da corda de ouro que o homem deve seguir substituiu a subida da caverna para a visão imediata da Ideia; a plena estatura do homem cuja alma é ordenada pela visão do Agathon diminuiu para a de um brinquedo (paignion) de forças conflitantes; os filhos de deus tornaram-se as marionetes dos deuses*¹⁰⁶.

103 Voegelin, 2015, p. 289.

104 Ibidem, p. 306.

105 Ibidem, p. 319.

106 Ibidem, p. 291.

Tais considerações são emblemáticas. Elas revelam que *Leis* trai tudo que havia sido conquistado de significativo na *República*. Contudo, Voegelin nunca se perguntou acerca da identidade desse deus titereiro que toma o lugar do Bem — possivelmente porque para ele devia ser evidente. Creio que essa pergunta é da maior importância, pois concordo com Voegelin, por outros motivos, que esse “mito” é a chave para se compreender o diálogo como um todo.

2.3. Um paradigma na terra: Platão ornitólogo

Minha resposta à pergunta “quem é o deus titereiro das *Leis*?” é óbvia: *é quem o Estrangeiro quer ser*. A meu ver, a sutileza hermenêutica está em se perceber que o Estrangeiro, sendo o negativo do filósofo, também corrompe o imperativo de *homoíōsis theōi*, ou seja, de assemelhar-se a deus, vendo no deus que serve de paradigma a ser imitado não o Bem, mas Zeus, que, no caso, está mais para o Zeus tirânico tal como descrito por Ésquilo em *Prometeu acorrentado*¹⁰⁷. É justamente esse o “deus” que conduz o diálogo conforme seu querer:

*Ateniense: A esse modo, como que guiados por uma divindade, viemos cair no ponto de onde nos afastamos no começo, quando tratávamos de leis e passamos para o estudo da música e dos banquetes. Aliás, foi o próprio discurso que nos ensinou tal oportunidade, pois nos reconduziu à fundação da Lacedemônia que, com razão, dizeis assentar-se em leis irmãs gêmeas das de Creta*¹⁰⁸.

E não só isso: o Estrangeiro defende a arte de pilotar navios como representativa do deus, pois tal deus, juntamente com a sorte e a oportunidade (*kai metà theōi tykhē kai kairós*)¹⁰⁹ é o capitão-timoneiro de todos os assuntos humanos, capaz de nos guiar com segurança pelas tempestades da vida. Ademais, quando, mais adiante, o Estrangeiro defende que todas as constituições

107 Podemos pensar também no Zeus do mito narrado por Protágoras no diálogo homônimo, que distribui justiça e pudor igualmente entre os homens de modo a possibilitar a vida política na cidade (Platão, *Protágoras*, 320c-323a). Toda a discussão sobre a utilidade do vinho poderia ser entendida como essa concessão do pudor.

108 Platão, *Leis*, 682e-683a, grifo meu.

109 *Ibidem*, 709b.

tentam imitar a Era de Cronos, onde todos eram felizes¹¹⁰, é impossível não pensarmos nos mitos narrados pelo Estrangeiro de Eleia no *Político*¹¹¹, o que mais uma vez associaria o deus-timoneiro supramencionado a Zeus.

E por falar em sorte, e numa sorte guiada por deus, o Estrangeiro também chega a dizer que seria um “feliz acaso”¹¹² a união num só indivíduo de um legislador digno de elogios com um tirano dotado daquelas qualidades “filosóficas” supracitadas, como coragem, temperança, boa memória, facilidade de aprender etc. É realmente muito fortuito que um tirano que parece descrever Alcibiades seja também divinamente unido à figura de um legislador. Que feliz acaso poderemos testemunhar isso em *Leis*!

Daí a importância fundamental das palavras que abrem o diálogo, que estão em jogo a todo momento: é deus ou homem esse legislador? Se é um deus, então quem estiver sob a égide de suas leis será uma mera marionete controlada por esse Calígula.

Desse modo, defendo que o objetivo do Estrangeiro enquanto Alcibiades é, desde o princípio, chegar à caverna de Zeus para se fazer de nova divindade legisladora. Prova disso é que, durante a subida para a caverna apresentada como contexto dramático no início do diálogo, o Estrangeiro propõe, como passatempo (*diatribē*) que eles conversem sobre constituições e leis (*perí te politeías kai nómon*)¹¹³. À primeira vista, pode parecer uma proposta de assunto casual e inocente, como se o autor Platão, escrevendo um diálogo que se propõe a falar de legislação, fosse direto ao ponto; contudo, quando no final do Livro III Clíncias diz que toda a conversa que eles tiveram até então foi um golpe de sorte (*katà týkhēn*)¹¹⁴, uma situação oportuna (*kairòn*)¹¹⁵ e um bom presságio (*oiōnón*)¹¹⁶, pois foi concedida a ele a responsabilidade de fundar uma colônia e estabelecer sua constituição e que o Estrangeiro, que se mostrou grande conhecedor dessas coisas, seria de grande ajuda nesse processo, somos levados a questionar se se tratou mesmo de uma grande e feliz coin-

110 Ibidem, 713a-b.

111 Cf. Platão, *Político*, 268d-274e.

112 Platão, *Leis*, 710c-d.

113 Ibidem, 625a6-7.

114 Ibidem, 702b5.

115 Ibidem, 702b7.

116 Ibidem, 702c2.

cidência, ou se o Estrangeiro, com interesses escusos e gananciosos, já não sabia do encargo de Clínicas e propôs toda aquela conversa para justamente “vender seu peixe”¹¹⁷.

Na leitura que estou propondo, podemos pensar que, já que Alcibiades não estaria a salvo em nenhuma cidade, a única solução para tanto sobreviver quanto alimentar seu desejo de poder é ele mesmo fundar a sua própria cidade. Tanto é que, como já foi assinalado, a partir do Livro IV o diálogo vira praticamente um monólogo, como se o Estrangeiro já tivesse pensado em todos os detalhes da constituição de antemão, ao invés de ser algo improvisado, que necessitasse do auxílio dos demais interlocutores para ganhar consistência — diferentemente da *República*, diga-se de passagem. O pretexto do Estrangeiro, como não poderia deixar de ser, é que seu longo monólogo é fruto de “inspiração divina”. Sabemos agora de qual deus.

Cabe lembrar também que as sombras projetadas na caverna descrita por Sócrates são chamadas de marionetes (*thaúmata*)¹¹⁸, manipuladas por titereiros “fazedores de maravilhas” (*thamatopoióis*)¹¹⁹, e que a caverna é uma prisão¹²⁰. Nesse sentido, *Leis* é uma verdadeira *skiagraphia*, que nos engana porque quem volta para a caverna precisa readaptar o olhar para enxergar as sombras¹²¹.

E por que o Estrangeiro precisaria almejar um *status* divino? Para ter poder na cidade a ser fundada? De fato, vimos que o tirano quer ser a própria lei, é nisso que ele se realiza com a maior intensidade. E que maior autoridade do que a de um deus para conquistar isso? Isso se confirma no próprio diálogo, pois é dito que os cargos na pólis serão “serviço aos deuses” (*ton theon hyperesia*), e os altos magistrados serão servos dos deuses na medida em que são servos das leis (*hyperetai tois nomois*)¹²². Entretanto, creio que há outro fator. Considerando que o Estrangeiro é Alcibiades, defendo a hipótese de que ele veria nessa transformação a sua última chance de imortalidade.

117 Além disso, Whitaker (2004, p. 14), em seu comentário a *Leis*, percebe que o Estrangeiro já parecia conhecer Clínicas antes mesmo de ele se apresentar, e, o que é mais importante, já sabia de antemão que ele estava indo para a caverna de Zeus.

118 Platão, *República*, 514b7.

119 *Ibidem*, 514b5.

120 *Ibidem*, 515b7.

121 *Ibidem*, 520c-d. Cf. também o discurso de Crítias que abre o diálogo homônimo sobre esse tema e a relação disso com a descrição de deuses.

122 Platão, *Leis*, 751a-d.

Prova disso, me parece, é a necessidade da criação de um “Conselho Noturno”¹²³, sem o qual o estabelecimento da cidade não será possível (numa paródia da “terceira onda” da *República*, a meu ver). Há uma forte ênfase na questão das honrarias fúnebres que imortalizariam os membros do conselho¹²⁴; e, no fim do diálogo, o Estrangeiro deixa escapar que se trata do “nosso divino Conselho”¹²⁵, ao qual a cidade deve ser entregue. Ou seja, o processo de seleção dos seus membros não seria democrático, e o Estrangeiro certamente será o seu líder, e o que mais receberá honrarias fúnebres.

Lembremo-nos também da citação que o Estrangeiro faz de Tirteu, o poeta ateniense que se tornou espartano: “Nunca menciono nem julgo ser digno de alguma atenção, embora se trate do mais rico dos homens e possuidor dos maiores bens quem na guerra não for sempre valoroso”¹²⁶. Ora, sabemos que Alcibiades era esse que tinha todos os bens materiais, mas que não foi o melhor na guerra, longe disso. Talvez por isso ele insista tanto que a verdadeira guerra é aquela travada contra si mesmo. Some-se a isso essa passagem, resumida por Voegelin como o trecho revelador do verdadeiro sentido do “mito do deus titereiro”:

No Livro VII, o Estrangeiro ateniense está prestes a discursar sobre o tema de instrumentalidades e métodos de educação. Ele se desculpa por desenvolver o problema em tantos detalhes tediosos; e argumenta que a quilha deve ser construída com atenção para as naus que irão nos transportar pela viagem da vida [803a-b]. Prossegue, então, dizendo que os assuntos humanos certamente não devem ser levados a sério demais, mas que, infelizmente, não temos como evitar levá-los a sério, considerando que os modos do homem corromperam-se em nosso tempo. A verdadeira seriedade deveria ser reservada a questões que são verdadeiramente sérias; e, por natureza, apenas deus seria o objeto digno de nossas iniciativas mais sérias. Nestes nossos dias, porém, os homens esqueceram que são os joguetes de deus e que essa qualidade é o melhor neles. Todos nós, homens e mulheres, deveríamos nos adequar a esse papel e passar nossas vidas “jogando o mais

123 Cf. Platão, *Leis*, 908a, 909a, 951a ss., 961a–c, 968a–969c.

124 *Ibidem*, 946e–947b.

125 *Ibidem*, 969b1–2.

126 *Ibidem*, 629b.

nobre dos jogos”. Os sentimentos atuais entre o povo, no entanto, vão na direção oposta; assim, temos de levar a sério os assuntos desse juguete que, na verdade, é insignificante [803b-c]. O problema surge, assim, pela inversão popular da ordem de relevância quanto aos assuntos humanos. De acordo com a noção equivocada prevalente, o trabalho sério deve ser empreendido para fins do jogo; assim, as pessoas pensam que a guerra é um trabalho sério que deve ser bem executado a fim de assegurar a paz. Na verdade, porém, não há nada sério na guerra, porque na guerra não encontramos nem jogo (paidia) nem formação (paideia), e esses dois devem ser contados como os mais sérios para nós, seres humanos [803d]. Desse modo, deveríamos passar nossa vida na busca da paz, e isso significa “jogando os jogos” de sacrifício, canto e dança, para podermos ganhar a graça dos deuses e ser capazes de vencer nossos inimigos [803e]. Assim, devemos viver nossa vida como aquilo que realmente somos, “essencialmente como marionetes, embora tendo um pouco de realidade (aletheia) também” [804b]¹²⁷.

Ou seja: Tirteu está errado: há outro “poeta” ateniense que passou para o lado espartano que vê a imortalização não na guerra, mas no que é verdadeiramente sério, isto é, nos jogos e na vida dionisiaca, na vida idealizada pela comédia. Cabe notar também o tom *melancólico* dos trechos citados acima, que só alguém que se julga um “joguete do acaso” poderia proferir.

Com isso, revela-se a possibilidade de se enxergar o aspecto cômico do diálogo, que será o último tema que gostaria de desenvolver. Especificamente, pretendo defender que o diálogo *Leis* parece parodiar a comédia *Aves*, de Aristófanes.

Na comédia *Aves*,¹²⁸ dois velhos atenienses, Pisetero e Evélpides, saem em busca de *apragmosyne*, pois não suportam mais a turbulenta *polypragmosyne* de Atenas. Mais do que correria atarefada, sabemos por meio dos relatos de Tucídides que a *polypragmosyne* dos atenienses é a própria dinâmica de *pleonexia*, a ganância *hybrística* e imperialista marcante da Atenas da segunda metade do século V a. C. A solução da dupla é buscar refúgio entre as aves. A princípio, é o modo de vida das aves que lhes parece interessante, caracterizado como um hedonismo desavergonhado e como extrema liberdade. Decidem, então, criar sua própria cidade no céu, cujo patrono será Eros, cantado como

127 Voegelin, 2015, pp. 289-290.

128 O resumo do enredo de *Aves* que se segue foi retirado de um capítulo de livro meu: cf. Gall, 2026, pp. 217-219.

princípio cosmogônico e ancestral das aves. Não por acaso, a cidade sob o patronato de Eros atrairá carentes de todos os tipos: um rol de gananciosos desejosos, ambiciosos e pilantras.

Não por acaso, *Aves* foi apresentada nas Grandes Dionísias de 414 a. C., durante o período da expedição à Sicília. Tucídides¹²⁹ descreve a excitação que rondava os atenienses no período em termos eróticos, dizendo que *erōs* tomava os atenienses por conta da possibilidade de conquista. O escalonamento dessa excitação foi a depredação que mutilou as Hermas de pedra, um ato de *hýbris* contra os deuses, tido por muitos como mau agouro¹³⁰. No centro da confusão estava Alcibíades, o grande responsável, segundo Tucídides, por persuadir os atenienses a embarcar na expedição à Sicília, despertando neles tal *erōs* ganancioso. Ademais, na *Vida de Alcibíades* Plutarco¹³¹ afirma que Alcibíades portava um escudo dourado onde estava gravada uma representação de Eros armado com os raios de Zeus.

Manifestamente, há muito de Alcibíades na figura de Pisetero, cujo próprio nome significa, justamente, “persuasor de companheiros”. Embora inicialmente o desejo dos protagonistas fosse o de estabelecer uma cidade “macia e quentinha como lã”¹³², priorizando o descanso e o conforto, os “desejos preguiçosos” típicos do jovem tirano, os desejos vão escalonando paulatinamente, intensificando-se em desejos de comida, bebida e sexo, até se tornar, da parte de Pisetero, desejo de poder.

A culminação da peça apresenta Pisetero, tendo vencido negociações com deuses como Hércules e Poseidon, *conquistando o cetro de Zeus* e ficando noivo de sua companheira, Basileia, a Soberania. Pisetero é saudado como tirano¹³³ e encaminha-se para as bodas que concluem a peça portando os raios de Zeus e manifestando asas reluzentes¹³⁴, tal como o Eros representado no escudo de Alcibíades. Pisetero efetivamente tornou-se um deus todo-poderoso.

129 Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, 6.24.

130 *Ibidem*, 6.27.

131 Plutarco, *Op. cit.*, XVI, 2. Nessa mesma passagem, Plutarco diz que os atenienses temiam que Alcibíades se tornasse um tirano na cidade, dado o seu carisma e poderio retórico.

132 Aristófanes, *Aves*, vv. 120-122.

133 *Ibidem*, v. 1708.

134 *Ibidem*, vv. 1713-15.

William Arrowsmith¹³⁵ nota que as aves da peça simbolizam não só o discurso, as palavras aladas, cuja capacidade de persuasão está explícita no nome do protagonista, como também o próprio Eros, que era comumente representado como um falo alado. Nesse sentido, o núcleo de seu argumento é o de que Aristófanes, já antecipando o desastre da expedição à Sicília, pretendia que o público ateniense, que inicialmente identificar-se-ia com Pisetero, passasse a se dar conta de que eles eram, na verdade, as aves, otários facilmente enganados por uma retórica demagógica inflada de erotismo, no sentido de ganância por poder, e que só tarde demais aperceber-se-iam de que estão agora sob a égide do pior dos tiranos. A maior evidência disso, para Arrowsmith, é o fato de Pisetero, mais para o final da peça¹³⁶, cortar e cozinhar as aves que se opunham a ele para comê-las em sua festa de casamento. Compreendendo que as aves representam os atenienses, isso revelaria quão pérfida é a tirania sob a qual eles voluntariamente se subjugaram ao caírem no canto da sereia de que seriam conquistadores poderosos.

Por conseguinte, seguindo essa leitura, Aristófanes não queria que o público celebrasse com o herói cômico no fim da peça, e sim que se apercebesse de sua situação, e que se entregar ao *erōs* persuasivo da ganância imperialista os levaria à ruína. Percebendo o impacto dessa interpretação, Matthew Meyer nota bem o ponto problemático: “Aristófanes nos apresenta uma comédia que mata o espírito cômico da vitória e da celebração, mostrando como a falta de vergonha egoísta característica da Comédia Antiga leva a resultados desastrosos”¹³⁷. Ou seja, o final da peça transforma a comédia em tragédia.

Assim, talvez não seja mera coincidência que Platão faça o Estrangeiro afirmar que a constituição que ele está elaborando faz dele o poeta da mais bela e mais nobre das tragédias, que deveria ser decorada e declamada pelos cidadãos¹³⁸. E aqui podemos vislumbrar mais uma piada de Platão: *Nómoi* não só significa “leis”, como também era um gênero musical que envolvia canções longas e próprias para competições entre atores, e que, segundo Aristóteles, tinha esse nome porque, antes de saberem escrever, os homens cantavam as leis para que não as esquecessem¹³⁹.

135 Cf. Arrowsmith, 1973.

136 Aristófanes, *Aves*, vv. 1583–85; 1687–88.

137 Meyer, 2014, p. 294. Tradução minha.

138 Platão, *Leis*, 817b.

139 Aristóteles, *Problemas*, XIX.28. Cf. também XIX.15.

Para concluir, cabe acrescentar que aceitar que *Leis* envolve uma paródia de *Aves* elucida perfeitamente as considerações que o próprio Estrangeiro apresenta sobre a comédia:

Faz-se necessário contemplar e admitir corpos e ideias feios ou vergonhosos, e também aqueles envolvidos com os ridículos materiais cômicos, e isso tanto segundo a elocução, a música e a dança, quanto segundo todo tipo de mimese cujo intuito é provocar o riso: pois não é possível aprender as coisas sérias sem o cômico, nem qualquer contrário sem o seu contrário, caso se trate de alguém que almeja sabedoria prática. Mas é impossível praticar ambos, se se tratar de alguém que toma parte de um mínimo de virtude. É justamente por isso que se deve aprender sobre essas coisas, para se evitar agir ou dizer coisas ridículas por ignorância, quando não se deve¹⁴⁰.

Enfim, trocando em miúdos, podemos concluir que estudar *Leis* nos auxilia a estudar a *República*, compreendendo o ridículo para aprendermos o sério. E Platão parece fazer uma piada que acaba revelando que *Leis* é esse material cômico quando faz o Estrangeiro, na sequência imediata, defender que tais imitações do que é feio e ridículo devem ficar restritas a *estrangeiros e escravos*.¹⁴¹ Essa associação é importante porque, na *República*¹⁴² é dito que “é tolo quem julga ridícula qualquer outra coisa que não seja o mal, quem tenta fazer rir tomando como motivo de troça qualquer outro espetáculo que não seja o da loucura e da maldade”. Nesse sentido, o tirano, louco e mal, seria o que há de mais ridículo. E Alcibíades, sendo tirano, é, como Sócrates tanto insiste, o maior dos escravos, além de ser esse estrangeiro ateniense se fazendo de Odisseu em Cnossos. É ele pois o perfeito protagonista desta que é a última comédia de Platão, que em seu leito de morte tinha uma cópia das *Aves* de Aristófanes sob o travesseiro.

140 Ibidem, 816d3-e5. Tradução minha, grifo meu.

141 Ademais, me parece relevante o fato de o Estrangeiro propor leis rigorosas contra a κακῆγορία, a difamação, não tolerando de modo algum difamações, humilhações ou xingamentos (Platão, *Leis*, 934e). E isso porque o hábito da difamação pode levar à λοιδορία e ao escárnio, e ridicularizações desse tipo serão proibidas. Ele então dividirá o ridículo em duas categorias, permitindo apenas a ridicularização de brincadeira (τῷ παιζειν) sem animosidade (λέγειν γελοῖον ἄνευ θυμοῦ), e proibindo o escárnio (Platão, *Leis*, 935d2-e40). Ou seja, o único tipo de produção cômica permitida será, portanto, a do “riso lúdico”, que é como uma brincadeira, sem animosidade. Esse detalhe se torna significativo quando consideramos a anedota contada por Cícero de que o comediante Ëupolis, que mais do que qualquer outro parece ter ridicularizado Alcibíades em suas comédias, teria sido morto afogado por Alcibíades durante a viagem marítima de expedição à Sicília, como vingança (Storey, 2003, p. 379).

142 Platão, *República*, 452d-e1.

Referências

- ALTMAN, W. *The Guardians on Trial: The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo*. Lanham: Lexington Books, 2016.
- ARISTÓFANES. *Aves*. Trad. Adriane da Silva Duarte. São Paulo: HUCITEC, 2000.
- ARISTÓFANES. *Rãs*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- ARISTÓTELES. *Problems*. 2 vol. Trad. Robert Mayhew. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- ARROWSMITH, W. Aristophanes' *Birds*: The Fantasy Politics of Eros. *Arion*, v. 1, p. 119-167, 1973.
- CÍCERO. *As Leis*. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EdUFU, 2022.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama. 2ª ed. Brasília: UNB, 2008.
- GALL, Felipe. *Aristófanes e a "morte" da comédia*. In.: COSTA, Admar; GALL, Felipe; BUARQUE, Luisa; SILVA, Maria de Fátima.; PEREIRA, Susana Marques. *Os clássicos e o teatro: outrora e agora*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2026.
- HALVERSON, J. Plato, the Athenian Stranger. *Arethusa*, vol. 30, n.1, p. 75-102, 1997.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- MEYER, M. *Peisetairos of Aristophanes' Birds and the Erotic Tyrant of Republic IX*. In: Jeremy J. Mhire and Bryan-Paul Frost (eds.), *The Political Theory of Aristophanes*. Albany, State University of New York Press, 2014, pp. 275-302.
- PERRIN, B. The Death of Alcibiades. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 37, p. 25-37, 1906.
- PLATÃO. *Alcibiades Primeiro; Alcibiades Segundo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 2015.
- PLATÃO. *Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- PLATÃO. *Eutífron; Apologia de Sócrates; Criton*. Trad. Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2022.
- PLATÃO. *Laws*. Trad. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2022.
- PLATÃO. *Leis-Epinomis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 1980.
- PLATÃO. *Político*. Trad. Carmen Isabel Leal Soares. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.
- PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 13ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- PLATÃO. *Timeu-Critias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

- PLUTARCH. *Lives*, vol. IV: Alcibiades and Coriolanus; Lysander and Sulla. Trad. Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1906.
- PRADEAU, J.-F. *As Leis de Platão*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2012.
- PRESS, G. (Ed.). *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- ROMILLY, J. *The Life of Alcibiades: Dangerous Ambition and the Betrayal of Athens*. Trad. Elizabeth Trapnell Rawlings. Ithaca: Cornell University Press, 2019.
- STOREY, I. *Eupolis: Poet of Old Comedy*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- STRAUSS, L. *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Raul Rosado Fernandes e M. Gabriela Granwehr. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- VOEGELIN, E. *Ordem e História*, vol. III: Platão e Aristóteles. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo, Loyola, 2015.
- WHITAKER, A. *A Journey into Platonic Politics: Plato's Laws*. Lanhan: University Press of America, 2004.