

## Guerra e paz em Magnésia: a reflexão sobre o problema do conflito nas *Leis* de Platão

### *War and peace in Magnesia: reflections on the problem of conflict in Plato's Laws*

#### Resumo

*O presente artigo visa examinar a abordagem platônica do problema da guerra nas Leis, buscando observar como a crítica desenvolvida pelo protagonista desse diálogo, o Estrangeiro de Atenas, ao belicismo presente nos regimes cretense e espartano não envolve a adoção de um posicionamento político irenista. Nesse sentido, o artigo procura evidenciar como a refutação do militarismo das leis de Creta e de Esparta no contexto do livro I das Leis, com a sua consequente proposição de um modelo irênico interno baseado na efetivação da unidade cívica e na neutralização da possibilidade da guerra civil (στάσις), se coaduna, no desenvolvimento discursivo do diálogo, com o reconhecimento da inevitabilidade da guerra externa (πόλεμος), desembocando na defesa da preparação militar cívica como uma necessidade prática da pólis. Em sua conclusão, o trabalho enfatiza o caráter sofisticado e realista do ensinamento platônico delineado nas Leis a respeito da guerra, ensinamento que logra equilibrar a exigência de harmonia política interna com o pragmatismo bélico, rechaçando utopias pacifistas.*

**Palavras-chave:** guerra; paz; conflito; irenismo.

\* Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). richardromeiro@ufsj.edu.br

Recebido em: 28/08/2025 Aceito em: 14/11/2025

**Abstract**

*This article examines Plato's approach to the problem of war in the Laws, seeking to observe how the critique developed by the protagonist of this dialogue, the Stranger of Athens, of the bellicose nature of the Cretan and Spartan regimes does not involve adopting an irenist political stance. In this sense, the article seeks to highlight how the refutation of the militarism of the Cretan and Spartan laws in the context of Book I of the Laws, with its consequent proposition of an internal irenic model based on the realization of civic unity (φίλια) and the neutralization of the possibility of civil war (στάσις), is consistent, in the discursive development of the dialogue, with the recognition of the inevitability of external war (πόλεμος), leading to the defense of civic military preparedness as a practical necessity of the polis. In its conclusion, the work emphasizes the sophisticated and realistic character of the Platonic teaching outlined in the Laws regarding war, a teaching that manages to balance the demand for internal political harmony with warlike pragmatism, rejecting pacifist utopias.*

**Keywords:** war; peace; conflict; irenicism.

**1. O lugar da guerra na sociedade grega antiga**

Não obstante o seu caráter perturbador e a sua natureza atroz e profundamente destrutiva (algo que o século XX nos mostrou à saciedade, com seus dois conflitos mundiais), o fenômeno da guerra, nas suas mais diferentes formas e com todo o seu cortejo de violência e caos, constitui uma realidade universal e praticamente permanente na conturbada e sempre acidentada história da humanidade.<sup>1</sup> De fato, desde os primórdios das sociedades orga-

---

1 A existência de sociedades pacíficas ao longo da história (como é o caso, por exemplo, dos esquimós) não invalida essa observação, pois, como explica Keeley (1996, p. 27-32), essas sociedades constituem pequenas exceções no quadro geral de uma realidade humana fundamentalmente belicosa e marcada pela experiência do conflito armado. Nas palavras de Keeley, “[t]he overwhelming majority of known societies have made war. Therefore, while it is not inevitable, war is universally known and usual”. Partindo dessa constatação, a pretensão central da obra de Keeley é a de mostrar, contra a mitologia de procedência rousseauista do “selvagem pacífico” e apoiando-se em evidências arqueológicas e etnográficas, que a guerra não constitui uma peculiaridade das sociedades ditas “complexas” e “civilizadas”, mas representa, antes, um evento observável desde as comunidades pré-históricas e não estatais (ou de caráter tribal), que praticavam já, de forma regular, formas letais de conflito armado (como se verifica, por exemplo, no caso dos marings, na Nova Guiné, ou dos ianomâmis, na América do Sul). Sobre a guerra “primitiva”, praticada por sociedades arcaicas e descentralizadas, ver também Dawson (1996, p. 13-34).

nizadas, no contexto de comunidades arcaicas e dotadas ainda de um caráter tribal, até os dias atuais, em que assistimos ao aparecimento de organizações políticas e civilizatórias cada vez mais complexas e marcadas por um alto grau de desenvolvimento econômico, científico e tecnológico, observamos a inquietante recorrência da guerra, que irrompe sempre, no seio das vicissitudes humanas no tempo, como uma experiência sangrenta e aniquiladora.<sup>2</sup> Dada essa ubiquidade histórica do fenômeno da guerra (*pace* Vernant, 1999, p. 11), não é de estranhar que os mais diferentes pensadores e filósofos, tanto do Oriente quanto do Ocidente, tenham se debruçado com grande interesse intelectual sobre tal fenômeno, a fim de tentar compreender a sua complexa natureza e determinar, ao mesmo tempo, a lógica de seu funcionamento e as suas diferentes espécies ou manifestações.

Como se sabe, no contexto da antiga Hélade, à semelhança do que costumava ocorrer em outras sociedades da Antiguidade, a guerra constituiu desde sempre um elemento presente na vida das comunidades, sendo encarada, de certa forma, como uma “parte da natureza”. No registro dessa visão tradicional grega, a paz era observada, evidentemente, como uma suspensão temporária e artificial daquele que seria o estado natural das coisas, um precário armistício instaurado no seio de uma realidade originariamente conflituosa.<sup>3</sup> Vernant (1999, p. 13) ressalta esse ponto central para a compreensão do pensamento grego acerca da guerra nos seguintes termos:

---

2 A constatação desse fato desolador inspirou as conhecidas palavras de Hegel contidas em seu trabalho *Filosofia da história* (2008, p. 26-27), palavras segundo as quais a história humana, considerada de um ponto de vista meramente empírico e não filosófico, assemelha-se a um imenso “matadouro, onde foi imolada a sorte dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos”. Sobre o fenômeno da guerra no curso da história humana, cf. Keegan (2006). Keegan, em seu tratamento da história da guerra, apesar de reconhecer a universalidade do conflito bélico, adota uma abordagem cultural do assunto e esforça-se para evidenciar as formas heterogêneas que tal conflito assumiu em diferentes momentos do tempo e do espaço, de acordo com os variados tipos de ethos e de cultura presentes nos diferentes povos.

3 Deve-se notar que, no plano do pensamento filosófico grego, essa concepção encontrou uma vigorosa e eloquente expressão em alguns fragmentos de Heráclito (DK B8, B53, B80. I, 23, 88; V, 89-113), os quais, conferindo à guerra (πόλεμος, ἔρις) um estatuto cósmico ou ontológico, concebem-na como um princípio essencial na economia da realidade. A ideia de que o fenômeno bélico constitui um dado inescapável da realidade humana é também afirmada desassombadamente no começo das *Leis* pelo personagem Clíneas (I, 625c-626b) que, ao tentar expor para o protagonista da obra, o Estrangeiro de Atenas, o espírito militarista das leis de Creta, sua terra natal, avança a tese de que as cidades estão sempre, por natureza (κατὰ φύσιν), em estado de conflito umas em relação às outras, o que equivale a dizer, segundo Clíneas, que aquilo que a maioria dos homens chama de “paz” não passa de um mero nome (ἦν γὰρ καλοῦσιν οἱ πλείστοι τῶν ἀνθρώπων εἰρήνην, τοῦτ' εἶναι μόνον ὄνομα). Voltaremos a esse trecho das *Leis* mais à frente.

*Para os gregos do período clássico, a guerra é natural. Organizados em pequenas cidades, igualmente zelosos da sua independência, igualmente ansiosos por afirmar a sua supremacia, eles veem na guerra a expressão normal da rivalidade que preside as relações entre os Estados, a paz, ou melhor, as tréguas, sempre aparecendo como tempos mortos na trama de conflitos renovados.*<sup>4</sup>

Para alguns historiadores (como se vê pela formulação de Vernant que acabamos de citar), o fato de que a guerra tenha sido um fenômeno bastante comum e recorrente no *modus vivendi* da velha Hélade é algo que se explica pela própria natureza da organização política do mundo grego antigo, uma organização que, conforme já foi suficientemente observado, era caracterizada por seu caráter extremamente fragmentado e pela ausência de um poder estatal soberano e de caráter centralizador, o que tornava cada pólis (ou cidade), na prática, uma pequena comunidade política independente ou autônoma (αὐτάρκης), com sua própria forma de governo, suas próprias leis, seus próprios costumes e instituições.<sup>5</sup> O ponto fundamental aqui, para o qual os estudiosos gostam de chamar a atenção, é que essa fragmentação política facilitou o surgimento de intensas rivalidades entre as diferentes cidades gregas, fomentando o aparecimento de um clima difuso de competição e antagonismo que não raro descambava para o conflito armado.<sup>6</sup>

---

4 Ver também, sobre isso, o que dizem Finley (1985, p. 78; 85) e Dawson (1996, p. 53).

5 Sobre essa questão, ver Van Effenterre (1985) e Hansen (2006). Van Effenterre enfatiza corretamente que, na Grécia Antiga, não havia um modelo único de pólis, cada cidade, como, por exemplo, Atenas, Esparta ou Corinto, tendo, por isso, desenvolvido características políticas e sociais próprias, sob a influência de fatores geográficos, econômicos e culturais diversos. Sobre o caráter da pólis grega, cf. igualmente as valiosas explicações de Burckhardt (1999, p. 37-62). Burckhardt chama atenção para o fato de que a pólis foi, no mundo grego antigo, o centro de toda a vida espiritual e cultural helênica. Nas suas palavras (p. 55): “[t]he whole spirit of the Greeks and their culture was closely bound up with the polis, and, in the golden age, by far the highest achievements in poetry and the arts belonged to public life, not to the realm of private pleasures”.

6 A respeito desse assunto, ver as explicações de De Romilly (1999, p. 273-290). A autora começa a sua análise com a observação de que “[l]e régime des cités, dans la Grèce classique, semble avoir réuni toutes les conditions pour entretenir un état de guerre réciproque presque perpétuel”. E mais adiante (p. 276-277), no desdobramento de sua abordagem, reiterando o fato de que a guerra constituía uma parte integrante da vida das cidades gregas, afirma: “[e]ntre ces cités, l’équilibre est toujours senti comme provisoire: il se maintient comme l’équilibre de la balance, grâce à des poussées inverses, et se modifie avec chacune d’elles. C’est, comme l’a écrit Victor Martin, une société anarchique. Ou plutôt, c’est une société qui se conforme à la grande pensée d’Héraclite sur la guerre (fr. 53): ‘Polemos est le père de tout, le roi de tout; les uns, il les a révélés dieux, les autres, hommes; les uns, il les a faits esclaves, les autres, libres’. Il faudrait ajouter que cette action de Polemos est sans cesse recommencée: l’aoriste, dans Héraclite, est gnomique, la lutte

Dada essa centralidade do fenômeno da guerra no terreno da história e da cultura gregas na Antiguidade, não é de se estranhar que o problema bélico ou do *pólemos* tenha adquirido uma importância inequívoca e incontornável no âmbito do pensamento helênico, desde os poemas homéricos até a obra de um autor como Tucídides, para quem a guerra parece constituir a consequência inevitável da dinâmica de poder que rege as relações entre as comunidades políticas e um traço constitutivo da condição humana (*ἀνθρώπινον*),<sup>7</sup> recebendo nos diálogos platônicos aquela que pode ser considerada como a abordagem filosófica mais original e instigante da questão. Tal é o que nos mostram, de fato, com plena evidência, aqueles que são tidos como os dois principais trabalhos de Platão dedicados, cada um à sua maneira, ao tratamento da questão política, a saber, a *República* e as *Leis*. Nessas obras, realmente, observamos que a reflexão política acaba sempre, de algum modo, por se confrontar com o tema da guerra, obrigando o filósofo a se interrogar acerca da gênese e do significado do fenômeno bélico no contexto da vida humana. No presente artigo, trataremos de analisar esse dado da filosofia política platônica explorando preferencialmente aquilo que as *Leis* nos apresentam a respeito do assunto. Nosso intuito é mostrar que esse diálogo platônico nos oferece uma reflexão complexa e bastante nuançada sobre o problema da guerra, reflexão em que a sobriedade filosófica e a disposição realista que marcam o estilo do pensamento político platônico se fazem presentes de forma decisiva. Mais precisamente, procuraremos evidenciar o fato de que, apesar de as *Leis* desenvolverem uma crítica ostensiva e consistente ao ethos visceralmente militarista das legislações espartana e cretense, legislações que constituem o

---

est continue, la guerre est ce qui affirme les cités dans leur vie". Como explica Dawson (1996, p. 4-8; 50-52; 54), a recorrência e a importância da guerra nas cidades gregas antigas fomentaram, nessas cidades, um tipo especial de ethos que Dawson chama de "militarismo cívico", i.e., o ideal dos "cidadãos armados", aptos a defender o território e a honra de suas *póleis* em combates letais e cultivando virtudes de caráter marcial como um elemento essencial para seu reconhecimento público como cidadãos valorosos (algo que será igualmente estimulado, numa etapa histórica posterior, pela sociedade romana). Nas palavras desse autor (p. 15), "Among the Greeks and Romans, this function was quite conscious: They assumed warfare had major effects upon the internal constitution of the state, and much of their thinking about warfare focused on this aspect of it, particularly on an ideal that I will call 'civic militarism.' This was the military side of what was known as 'republicanism' in early modern Europe. Republicanism essentially meant the belief that the best constitution – meaning the mode of organization within a Society – is composed of a body of self-governing citizens whose primary duty is to defend their 'republic,' which in the ancient Mediterranean world was always a small city-state. Martial values were cultivated among the citizens not only because they were needed to defend the city but also because they were highly valued in themselves as a main source of citizen virtue and loyalty".

7 Sobre isso, ver Knox (1973, p. 3-15) e Bolotin (1987, p. 7-32).

ponto de partida da investigação acerca da melhor ordem política possível almejada pelo diálogo, em nenhum momento esse texto platônico perde de vista aqueles que poderíamos chamar de aspectos mais brutais da existência humana e da vida política, admitindo conseqüentemente que, no plano das relações externas, a guerra constitui um evento incontornável e uma necessidade prática da cidade,<sup>8</sup> o que envolve *eo ipso* um rechaço implícito do irenismo como aspiração utópica inconsistente e politicamente ingênua.

## 2. A confrontação do problema da fundação da cidade e a afirmação do princípio da unidade cívica como base da ordem política nas *Leis*

Grosso modo, pode-se dizer que as *Leis* assumem como a sua proposta filosófica fundamental a tarefa de pensar as possibilidades da prática política efetiva, mediante o desenvolvimento de uma reflexão obstinada ou insistente sobre as relações que a razão pode entreter com a organização concreta da cidade. No contexto das *Leis*, porém, a efetivação dessa proposta vem aos poucos a se confundir com o esforço para delinear o modelo daquele que seria o melhor regime político possível, vale dizer, o modelo daquele regime político (πολιτεία) que, dados os limites oferecidos pela história e pela natureza humana, é o mais apto a conduzir os homens à realização da virtude ou da excelência (ἀρετή).<sup>9</sup> Ora, na dramatização habilmente construída pelas *Leis*, a abordagem do problema do melhor regime político possível, com a correlata reflexão sobre as possibilidades da prática política efetiva, não se dá de forma abstrata, mas a partir da confrontação de uma situação política concreta e de caráter privilegiado, qual seja, aquela de fundar uma nova pólis (κατοικίζειν τὴν πόλιν) e de elaborar e fornecer para essa pólis o sistema de leis (νόμοι) que regulamentará o seu funcionamento.

---

8 Como é declarado em *Leis* VIII, 829 a - b, “é necessário que cada um [dos cidadãos] se exercite para guerra” (τὸν πόλεμον ἐκάστοις γυμναστέον).

9 Laks (2022, p. 64) vê nisso o grande diferencial das *Leis* em relação à *República*, considerando que é nas *Leis*, e não na *República*, que encontramos o verdadeiro ensinamento platônico acerca de qual é, realmente, a melhor ordem política. Nas palavras desse autor: “[i]f the *Laws* sketches civic institutions that are in second place, and if their being ‘second’ derives from the fact that they are designed not for ‘gods or children of gods,’ but for human beings, then it makes sense to say that, in the light of ‘possibility,’ namely human or real possibility, these institutions are the best ones possible. The importance of this point is obvious, for it means that it is in the *Laws*, not in the *Republic*, that we find Plato’s picture of the really (if not truly, according to Plato’s strongest construal of truth) best city”. A respeito desse ponto, ver também as observações de Pangle (1988, p. 376-377). Sobre a concepção preconizada pelas *Leis* acerca da realização da virtude como o fim da vida política e, portanto, como o princípio inspirador e norteador da legislação, cf. os esclarecimentos de Brisson e Pradeau (2006, p 25).

No diálogo, Platão traz à tona esses elementos por intermédio da seguinte elaboração literária: na vetusta e ancestral Creta, três homens já provectoros ou de idade avançada – um nativo cretense denominado Clíncias, um espartano chamado Megilo e um forasteiro ateniense que permanece anônimo ao longo de toda a conversa – efetuam uma caminhada (πορεία) pela via que leva da cidade de Cnossos à caverna que abriga um santuário consagrado a Zeus (ἐκ τοῦ Κνωσοῦ ὁδός εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον καὶ ἱερόν), ao mesmo tempo em que se entregam a uma instigante discussão (διατριβή) sobre regime político e leis (περὶ πολιτείας καὶ νόμων), falando e escutando alternadamente ao longo do percurso.<sup>10</sup> Pois bem, em um momento crucial do debate, o cretense Clíncias confia para os seus companheiros de conversa e de peregrinação que ele faz parte, na realidade, de uma comissão de legisladores designada pela cidade de Cnossos para criar, na ilha de Creta, uma nova colônia (τινὰ ἀποικίαν ποιήσασθαι), de modo que todos os princípios políticos e legais por eles até ali discutidos, assim como aqueles que emergirão no prosseguimento do diálogo, podem vir a ser usados no trabalho de produção das leis para essa colônia (que receberá, como se sabe, o nome de Magnésia).<sup>11</sup> Com esse intuito em mente, Clíncias conclama então o Ateniense e Megilo a darem prosseguimento ao diálogo e a tentar descrever a fundação de uma cidade que servirá de modelo para a colônia que está prestes a ser instituída em Creta (ἀτὰρ πειρώμεθα λόγῳ πρῶτον κατοικίσειν τὴν πόλιν).<sup>12</sup> Por meio dessa engenhosa dramatização, Platão posiciona assim as discussões das *Leis* em um âmbito inteiramente distinto daquele de outros diálogos, um âmbito, poder-se-ia dizer, de caráter essencialmente político, a partir do qual o problema da determinação da natureza do melhor regime possível por ele visado nessa obra vem a ser abordado mediante a confrontação de uma situação política inegavelmente concreta, qual seja, aquela da instituição e da estruturação de uma nova pólis.<sup>13</sup>

10 *Leis* I, 625 a - c. Para a citação do texto grego das *Leis*, utilizei, no decorrer deste artigo, a edição estabelecida por Des Places e Diès (1951-1956).

11 Sobre o nome Magnésia, ver *Leis* VIII, 848 d; IX, 860 e; XI, 919 d; XII, 946 b; 969 a.

12 *Leis* III, 702 b - e.

13 Cf. Strauss (1975, p. 1). Para Strauss, esses elementos tornam as *Leis* “a obra mais política de Platão”. Ver igualmente, a respeito disso, as explicações de Castel-Bouchouchi (1997, p. 41) que, partindo da premissa de que “as *Leis* são resolutamente políticas”, considera que elas são, por isso, a obra platônica que “trata verdadeiramente do regime político e das leis”. Brisson e Pradeau (2006, p. 28-29) parecem seguir uma linha interpretativa semelhante e, reconhecendo o contexto político peculiar em que se dão as discussões das *Leis*, i.e., aquele referente à fundação de uma nova colônia, consideram que a especificidade desse diálogo em face da *República* consiste jus-

Contudo, isso constitui apenas uma parte da questão, porquanto, como o avanço argumentativo das *Leis* vai aos poucos evidenciando, a tarefa de definir a natureza do melhor regime possível se mescla, no diálogo, em grande parte, com aquela de refletir sobre o modo como a cidade deve organizar o material humano e político heterogêneo que integra a sua composição (território, população, recursos econômicos, costumes, instituições etc), para que, na medida do possível, alguma virtude e racionalidade sejam a ela incorporadas. Deparamo-nos aí, certamente, com um componente filosófico essencial da estrutura discursiva das *Leis*, o qual é explorado pela obra com notável profundidade reflexiva, e que, de algum modo, aproxima a forma como esse texto compreende a natureza do trabalho do legislador no ato de fundar a cidade do trabalho cosmológico de conformação da ordem do mundo operado pelo demiurgo no *Timeu*. Ora, como viram vários estudiosos, se levamos a sério essa correspondência entre o trabalho do legislador tal como ele é apresentado nas *Leis* e aquilo que nos fornece o *Timeu* em seu relato cosmológico, podemos considerar que as *Leis*, por meio da confrontação do problema concernente às possibilidades de ordenação da vida política efetiva, apresentam-nos um ensinamento a respeito do que poderíamos chamar de “demiurgia política”.<sup>14</sup>

Ora, na perspectiva platônica exposta paulatinamente nas *Leis* – e aqui abordamos um aspecto fundamental para a nossa análise –, pensar tal trabalho de demiurgia política, i.e., pensar a atividade legislativa de ordenação dos componentes políticos e antropológicos concretos encontrados na história por aquele que assume a tarefa da fundação, significa, antes de qualquer coisa, conceber um modo de estruturar a vida na cidade a fim de que essa possa alcançar o máximo de unidade possível, tornando-se, com isso, virtuosa, harmoniosa e feliz. Em outras palavras, ordenar a cidade equivale, pois, a unificá-la, dispondo os componentes heterogêneos que a formam numa ordem realmente coesa e racional. Baycroft (2006, p. 95), comentando tal questão nas *Leis*, explica: “a cidade não é senão a composição de elementos heterogêneos (e, em particular, de uma diversidade antropológica) para constituir uma autêntica comunidade de vida. Assim, uma cidade virtuosa se define como a unidade de uma multiplicidade”.

---

tamente no fato de que os seus personagens estão destinados a se tornar verdadeiros fundadores e legisladores, o que os obriga, assim, a conceber, de uma forma mais meticulosa e precisa, os mecanismos legislativos e políticos de realização da cidade virtuosa.

14 Sobre o caráter “demiúrgico” da tarefa legislativa no ensinamento político platônico, ver Morrow (1953, p. 5-23; 1993, p. 10), Laks (1990, p. 209-229; 2022, p. 56-58) e Baycroft (2006, p. 8-11; 44-45).

Na verdade, temos aí uma exigência política que se encontra já presente no ensinamento veiculado pela *República*, de vez que nesse diálogo a consecução da máxima unidade comunitária era vista como o maior bem para a organização da cidade (τὸ μέγιστον ἀγαθὸν [...] εἰς πόλεως κατασκευήν) e, portanto, como a condição *sine qua non* para que o corpo político alcançasse seu estado mais saudável e justo.<sup>15</sup> As *Leis* retomam, por assim dizer, essa exigência política de unidade cívica interna e o modelo orgânico de ordenação comunitária a ela inerente,<sup>16</sup> mas transpõem tais elementos num registro mais prático, pois não se trata mais agora apenas de estabelecê-los conceitualmente, mas de pensar as condições concretas – sociais, políticas e legislativas – de sua realização em uma cidade que supostamente será fundada (Magnésia), o que requer a determinação de uma escala dos níveis possíveis de unificação política, que vai do mais perfeito ou ideal àquele que é mais próximo da realidade humana e histórica. Tal é justamente o que encontramos em uma célebre passagem do livro V das *Leis*, onde essa concepção é enunciada de modo explícito e contundente, deixando clara a importância fundamental do princípio da unidade política como um referencial teórico para se compreender, na obra, a natureza e o propósito da atividade demiúrgica do legislador. De fato, na passagem em questão, o Estrangeiro de Atenas, protagonista do debate, explica inicialmente a seus dois interlocutores, o cretense Clínia e o espartano Megilo, que o melhor procedimento a ser adotado por quem mete ombros à tarefa de fundar um regime consiste em descrever primeiramente aquele que é o mais excelente (ἀρίστη πολιτεία), depois o que é o segundo melhor (δεύτερα) e, finalmente, o terceiro (τρίτη). Estabelecido esse ponto, ele apresenta então aos seus companheiros as seguintes formulações, delimitando os graus de perfeição política resultantes dos diferentes níveis de unidade cívica:

---

15 *República* IV, 462 a - e.

16 Na verdade, pode-se dizer que a valorização platônica da unidade cívica como um fator primordial para se assegurar a ordem da comunidade política constitui o deslocamento, para o registro do discurso filosófico, de uma preocupação característica da vida das cidades gregas concretas, que prezavam a harmonia e a solidariedade internas mais do que qualquer outra coisa. Hansen (2006, p. 126) chama a nossa atenção para isso, ao observar que “[f]or a *polis*, unity among its citizens was much more important than independence; and this is clearly reflected in the religion of the city-states. Independence was in ancient Greek *autonomia*, unity was *homonioia*: *autonomia* was never divinised and made the object of religious festivals, but *homonioia* was indeed personified and raised to the status of a goddess whom people worshipped, especially in the late Classical and Hellenistic periods”.

A cidade e o regime que são primeiros, assim como as melhores leis, encontram-se lá onde o velho ditado, que afirma que os bens dos amigos são realmente comuns, venha se realizar o máximo possível em toda a cidade (πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστὶν καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἄν γίγνηται κατὰ πάσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα λέγεται δὲ ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων).<sup>17</sup> Que isso então exista agora em algum lugar, ou venha algum dia a existir, sendo comuns as mulheres, comuns os filhos, comuns todos os bens (τοῦτ' οὖν εἴτε που νῦν ἐστὶν εἴτ' ἔσται ποτέ, κοινὰς μὲν γυναῖκας, κοινούς δὲ εἶναι παῖδας, κοινὰ δὲ χρήματα ζύμπαντα), e que, por todos os meios, o que se chama de “privado” tenha sido arrancado por completo de todos os aspectos da vida (καὶ πάση μηχανῇ τὸ λεγόμενον ἴδιον πανταχόθεν ἐκ τοῦ βίου ἅπαν ἐξήρηται) e, na medida do possível, que tenha sido planejado tornar comum, de um jeito ou de outro, as coisas que por natureza são particulares, como os olhos, os ouvidos e as mãos, de modo a parecer que se veja, se ouça e se aja em comum (μεμῆχάνηται δ' εἰς τὸ δυνατόν καὶ τὰ φύσει ἴδια κοινὰ ἀμῆ γέ πη γεγονέαι, οἷον ὄμματα καὶ ὄτα καὶ χεῖρας κοινὰ μὲν ὄραν δοκεῖν καὶ ἀκούειν καὶ πράττειν); e que todos elogiem e censurem, na medida do possível, em uníssono, alegrando-se e aborrecendo-se com as mesmas coisas; e que as leis tornem a cidade, tanto quanto possível, uma unidade – ninguém jamais estabelecerá, em preeminência no que diz respeito à virtude, critério mais correto e melhor do que esses (ἐπαινεῖν τ' αὖ καὶ ψέγειν καθ' ἕν ὅτι μάλιστα σύμπαντας ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς χαίροντας καὶ λυπουμένους, καὶ κατὰ δύναμιν οἵτινες νόμοι μίαν ὅτι μάλιστα πόλιν ἀπεργάζονται, τούτων ὑπερβολῇ πρὸς ἀρετὴν οὐδεὶς ποτε ὅρον ἄλλον θέμενος ὀρθότερον οὐδὲ βελτίω θήσεται). Tal cidade, habitam-na deuses ou filhos de deuses em grande número (ἢ μὲν δὴ τοιαύτη πόλις, εἴτε που θεοὶ ἢ παῖδες θεῶν αὐτὴν οἰκοῦσι πλείους ἐνός), e seus habitantes viverão na maior alegria. Eis por que não é preciso buscar alhures um modelo de regime político (διὸ δὴ παράδειγμά γε πολιτείας οὐκ ἄλλη χρὴ σκοπεῖν) [...] O regime com que lidamos agora, caso surja, seria, de certo modo, o mais próximo da imortalidade e o que é honrado em segundo lugar (ἦν δὲ νῦν ἡμεῖς ἐπικεχειρήκαμεν, εἴη τε ἄν γενομένη πως ἀθανασίας ἐγγύτατα καὶ τίμια δευτέρως). O terceiro, se

17 O velho ditado (τὸ πάλαι λεγόμενον) a que se refere o Estrangeiro de Atenas nesse passo é, segundo Diógenes Laércio (VIII, 10; 33), um antigo provérbio de procedência pitagórica, o qual é também citado nas páginas da República. Cf. República, IV, 424 a; V, 449 c.

*um deus o desejar, nós o levaremos a cabo depois (τρίτην δὲ μετὰ ταῦτα, εἰάν θεὸς ἐθέλη, διαπερανούμεθα) (trad. minha).<sup>18</sup>*

Como se vê por tal trecho, nas *Leis* o problema da ordenação da cidade, que é o problema central da demiurgia política, se confunde realmente com o problema da unificação da vida comunitária e de suas estruturas, envolvendo, no limite, a completa supressão daquilo que é privado (τὰ ἴδια) em prol da realização máxima do que é comum (τὸ κοινόν). O texto das *Leis* deixa claro, é verdade, que essa realização máxima do que é comum, mediante a completa supressão do que é privado, constitui algo inacessível para uma cidade meramente humana, como é o caso, precisamente, da cidade descrita nas *Leis*. Não obstante, aos olhos de Platão, permanece válido o princípio que determina a relação intrínseca entre o grau de excelência de um ordenamento político e o nível de unificação alcançado por suas estruturas. Evidentemente, dentro de tal modelo teórico, que privilegia o princípio da unidade cívica como bem supremo a ser efetivado pela cidade, o mal político supremo não pode ser concebido senão como aquilo que produz a ruptura e a divisão internas do corpo político. Ora, na perspectiva platônica, é precisamente isso que observamos de forma dramática naquele fenômeno político extremo e perverso que as *Leis*, valendo-se da terminologia política da época, chama de *στάσις*. Com efeito, segundo as *Leis*, a *στάσις*, entendida como a experiência da “sedição”, representa justamente aquela situação de conflito interno que, eclodindo em uma cidade, opõe violentamente os cidadãos uns aos outros, esgarçando o tecido social e conduzindo a vida comunitária, no limite, ao seu colapso ou ruína. Em outras palavras, a *στάσις* constitui a “guerra civil ou intestina”, concebida como um conflito interno e de caráter fratricida que, ao lançar os membros de uma mesma comunidade uns contra os outros, implode a vida política regular.<sup>19</sup>

---

18 *Leis* V, 739 a - 740 e. Essa passagem das *Leis* tem sido objeto de copiosos comentários, sobretudo porque ela menciona explicitamente as reformas políticas e sociais de caráter comunista avançadas pela *República*. Para uma análise equilibrada do trecho em questão e dos problemas interpretativos que ele coloca, ver o artigo de Lisi, “Heros, dieux et philosophes” (2004, p. 5-22). Em sua abordagem, Lisi questiona aquelas leituras do passo citado do livro V das *Leis* segundo as quais, nesse momento da obra, Platão enunciaria explicitamente o abandono do ideal filosófico e político da *República*, argumentando, contra tais leituras, que a oposição entre o “divino” e o “humano” afirmada na passagem expressa não um desejo de ruptura, mas tão-somente a preocupação platônica de adaptar determinados princípios formulados no contexto da reflexão desenvolvida pela *República* a uma situação mais prática e politicamente mais complexa.

19 Como é sabido, o termo *στάσις* procede etimologicamente do verbo *στήμι*, que significa “colocar em pé”, “levantar”, “erguer”, “erigir”, e designa, pois, em geral, “a ação de colocar em pé ou de erguer” e, daí, a “posição”. No terreno do vocabulário político grego, porém, essa palavra veio a ser

À *στάσις* compreendida como luta intestina e fratricida, Platão oporá, como se sabe, nas *Leis*, a experiência do *πόλεμος*, vale dizer, a experiência da guerra levada a efeito contra um inimigo externo e estrangeiro, a qual é identificada como um mal menor em face da eclosão de uma guerra interna.<sup>20</sup> *Πόλεμος* e *στάσις* representam, pois, duas espécies de conflito: a primeira, de caráter externo; a segunda, de caráter interno, sendo esta última concebida como uma verdadeira patologia do corpo político e, portanto, como a calamidade mais grave e perniciosa com a qual se deparam o legislador e o líder político.<sup>21</sup> Pois bem, à luz dessa formulação, podemos então perceber por que não é por acaso que Platão, na passagem da *República* que citamos

---

usada para se referir ao fenômeno por meio do qual uma parte da cidade se insurge contra a outra, desencadeando, no seio da comunidade política, a experiência da “facção” ou da “insurreição” e, conseqüentemente, a “guerra civil” ou “intestina”. Sobre o problema da *στάσις* entendida como “facção”, “sedição” e “guerra civil” na cidade grega antiga e no pensamento político helênico, ver o artigo de Manicas “War, Stasis, and Political Thought” (1982, p. 673-688) e o trabalho clássico de Loraux, *La cité divisée* (1997). A obra de Loraux apresenta um interesse especial, porquanto, partindo de uma reflexão sobre o fim da guerra civil em Atenas, em 403 a.C., e sobre o fato de que, nesse momento histórico, os cidadãos atenienses se comprometeram, por meio de um juramento solene e coletivo, a esquecer os males do passado e suas antigas divisões, procura mostrar como o funcionamento da cidade grega na Antiguidade foi marcado por uma tensão fundamental entre a experiência do conflito e da divisão política, por um lado, e a exigência de unidade e de paz cívica, por outro, uma tensão que, segundo Loraux, seria fundadora e constitutiva do político na Grécia Antiga. A respeito da questão da *στάσις* no pensamento político platônico, ver particularmente o artigo de Bertrand (1999, p. 209-224).

20 Deve-se notar, aqui, porém, que a distinção entre *στάσις* e *πόλεμος* não representa uma novidade conceitual das *Leis*, mas constitui, antes, uma lição política que já se encontra explicitamente formulada na *República*. Com efeito, nesse diálogo, em IV, 470 b, Platão, pela boca de Sócrates, já havia chamado a atenção para a diferenciação mencionada, mostrando que *στάσις* e *πόλεμος* são dois nomes diferentes para se referir a duas realidades distintas (*φαίνεται μοι, ὅσπερ καὶ ὀνομάζεται δύο ταῦτα ὀνόματα, πόλεμός τε καὶ στάσις, οὐτῶ καὶ εἶναι δύο, ὄντα ἐπὶ δύοῖν τινῶν διαφοραῖν*), quais sejam, aquela própria do que é doméstico e da mesma família, por um lado, e, por outro lado, aquela que é alienígena e estrangeira (*λέγω δὲ τὰ δύο τὸ μὲν οἰκεῖον καὶ συγγενές, τὸ δὲ ἄλλοτριον καὶ ὀθνεῖον*), de forma que é chamada de *στάσις* a hostilidade dirigida contra o que é doméstico, enquanto se chama de *πόλεμος* a hostilidade voltada contra o que é estrangeiro (*ἐπὶ μὲν οὖν τῇ τοῦ οἰκεῖου ἔχθρῳ στάσις κέκληται, ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ ἄλλοτρίου πόλεμος*). No caso do ensinamento da *República*, porém, Platão, a partir da formulação indicada acima, dá ao conceito de *στάσις* na sequência de sua reflexão, em 470c, uma amplitude inédita e, extrapolando o domínio do conflito intracitadino a que esse termo se restringia, considera que, uma vez que a estirpe grega é, em relação a si mesma, doméstica e da mesma família (*φημί γάρ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὐτῷ οἰκεῖον εἶναι καὶ συγγενές*), ao passo que, em relação à estirpe bárbara, é alienígena e estrangeira (*ἣ δὲ βαρβαρικῷ ὀθνεῖον τε καὶ ἄλλοτριον*), todo o conflito entre gregos deve ser considerado uma forma de *στάσις*.

21 Como explica Bertrand (1999, p. 214), para Platão, “[l]a *στάσις* peut être définie comme la maladie des cités qui ne savent pas maintenir dans leur rôle, par quelque moyen que ce soit, les parties d’elles-mêmes qui la conduisent dans une autre direction que ne le souhaite sa part raisonnable. Les cités qui se laissent envahir par elle ne manquent pas de disparaître, par dissociation irréductible”.

há pouco, no ato mesmo em que proclama a máxima unidade comunitária como o bem político maior, declara que não há, em contraposição, maior mal para uma cidade (μείζον κακόν πόλει) do que aquilo que a desagrega ou divide, tornando-a múltipla em vez de uma. Nas *Leis* o mesmo princípio político é afirmado e, em um determinado trecho do livro IV, o Estrangeiro de Atenas declarará que as cidades marcadas por tal mal, que solapam a exigência do bem público e em que as leis não são mais estabelecidas em vista de toda a comunidade, uma parte dos habitantes impondo, consequentemente, uma férrea dominação sobre a outra, não podem ser consideradas como verdadeiros regimes políticos (πολιτεῖαι), razão pela qual os indivíduos que as compõem não devem ser chamados de “cidadãos” mas sim de “facciosos” (στασιώτας ἄλλ’ οὐ πολίτας τούτους φάμεν).<sup>22</sup> Nessa linha de raciocínio, que o pensamento platônico pretende explorar de forma radical, constata-se que a eventual resolução do problema político envolve, antes de mais nada, a instauração de um sistema legislativo e institucional que, impedindo a eclosão da στάσις, seja capaz de neutralizar o fenômeno do conflito interno e engendrar, com isso, a paz civil ou ὁμόνοια entre os membros de uma comunidade.

É preciso observar aqui, porém, que o pensamento platônico, ao determinar que a guerra intestina é o mal mais grave que pode assolar uma cidade e, portanto, algo a ser evitado e mesmo suprimido por todos os meios no seio da pólis, apenas subscreve uma compreensão já presente no pensamento político grego tradicional.<sup>23</sup> Mas se tal é assim, poderíamos perguntar, onde se encontra

---

22 *Leis* IV, 715 a - b. Cf. também o que é dito em *Leis* VIII, 832 b - c, passo em que o Ateniense afirma que nenhuma das formas de governo tradicionais (democracia, oligarquia e tirania) são verdadeiros regimes políticos (πολιτεῖαι), mas “faccões” (στασιωτεῖαι), de vez que nessas formas de governo prevalece um sistema de dominação em que uma parte da cidade subjuga violentamente a outra. Comentando esses trechos das *Leis*, Bertrand (1999, p. 212), em seu ótimo artigo sobre o problema da στάσις em Platão, esclarece: “Le conflit est à l’horizon de tout les régimes connus de Platon, car chacune des parties qui composent les cités semble ne vouloir agir qu’en fonction de ses seules prédispositions poussées à leurs extrêmes [...] Démocratie, oligarchie, tyrannie ne doivent pas être considérées comme de véritables constitutions, mais elles régissent des lieux où vivent des hommes s’imposant mutuellement l’autorité despotique et l’esclavage [...] Les unes comme les autres devraient, donc, être appelées des systèmes fractionnels plutôt que politiques [...]”.

23 Ver Manicas (1982, p. 680-681), que explica, com efeito, que, para a teoria política grega tradicional, a questão da στάσις era a questão fundamental. Segundo esse autor, tal visão decorria do fato de que, na história das cidades gregas antigas, a στάσις foi um problema crônico e recorrente (Esparta representando, quanto a isso, a única e notória exceção). Van Effenterre (1985, p. 266) ressalta o mesmo ponto, ao observar que “les communautés civiques grecques étaient habituées à vivre dans les tensions et dans les déchirements. La sédition, stasis, y était un état quasi permanent”. Buscando evidenciar o fato de que, na vida das cidades gregas antigas, a guerra civil era realmente um fenômeno habitual ou regular, Hansen (2006, p. 125-126) esclarece oportunamente que “[i]f we assemble the sources for the Archaic and Classical periods we find

a originalidade da abordagem platônica do problema da *στάσις*? Seguindo uma pista sugerida por Loraux (1997, p. 59-89), julgamos que essa originalidade pode ser verificada na maneira inteiramente peculiar por meio da qual Platão, promovendo um imbricamento entre a cidade e o indivíduo, procura articular a análise política com a reflexão psicológica, o que possibilita o filósofo observar a experiência do conflito cívico como o resultado de uma certa dinâmica psíquica própria da alma individual e, inversamente, o conflito anímico interno como algo que se assemelha ao fenômeno da sedição na esfera política. Esse tipo de procedimento filosófico, que inaugura a “psicologia política” no campo do pensamento ocidental, constitui, como se sabe, um dos elementos teóricos fundamentais do ensinamento político da *República*, levando à formulação da famigerada analogia entre a cidade e a alma que servirá de base para as principais concepções avançadas por esse diálogo acerca da natureza da cidade justa e dos diferentes tipos de regimes políticos corrompidos.<sup>24</sup> Nas *Leis*, observamos a presença do mesmo procedimento,<sup>25</sup> embora nessa obra o modelo psicológico de caráter tripartite desenvolvido na *República*, segundo o qual a psique humana seria constituída por três faculdades distintas – o apetite (*ἐπιθυμία*), o ânimo (*θυμός*) e a razão (*λόγος*) –, seja de certa forma substituído por um esquema psíquico mais simplificado, de natureza diádica, em que a alma é apresentada como dividida internamente entre uma dimensão racional (que é a sua parte “melhor”) e uma dimensão afetiva (que é a sua parte “pior”, vinculada primariamente às percepções [*αἰσθήσεις*] de prazer [*ἡδονή*] e dor [*λύπη*]).<sup>26</sup>

Seja como for, lançando mão dos procedimentos próprios da abordagem psicopolítica acima explicada, as *Leis* procurarão justificar a concepção unitarista da cidade e o rechaço do conflito como patologia política por meio de uma penetrante sondagem psicológica que, partindo, no contexto do livro I,

---

evidence of 279 outbreaks of civil war in 122 different *poleis*; and to this must be added the more general observation that many or all of the *poleis* in a region were plagued by *stasis*. Given that our sources are so fragmentary, we must presume that most of the *poleis* in the Greek world were afflicted by civil war at least once in their history, and many lived constantly with civil war as their sword of Damocles”.

24 Acerca das relações entre política e psicologia em Platão, cf. os esclarecimentos de Laks (1999, p. 60-66) e Cooper (2008, p. 18-48).

25 Cf. Klosko (2006, p. 219-221).

26 Ver, sobre isso, Baycroft (2006, p. 26-27; 80) e Laks (2022, p. 65-66). Saunders (1962, p. 37-55), em contrapartida, julga poder encontrar nas *Leis* elementos textuais que apontam para a manutenção, nessa obra, do modelo psicológico tripartite avançado pela *República*, ainda que de forma não explícita e fragmentada.

da verificação do conflito como experiência antropológica fundamental, ínsita ao indivíduo, mostrará, não obstante, a efetivação da pacificação política (i.e., dos elementos pertencentes à cidade) e psíquica (i.e., dos elementos inerentes à alma) como algo melhor ou mais excelente do que o estabelecimento de uma ordem de dominação entre eles. Com isso, o diálogo proclamará a supremacia de um modelo político “irênico” (ou seja, fundado na primazia axiológica da paz, εἰρήνη, em grego) sobre o modelo político “polêmico” (no sentido etimológico da palavra e cuja definição envolve a afirmação da supremacia da guerra e do combate), desembocando no elogio da amizade (φιλία) como um princípio político imprescindível para a manutenção da ordem cívica.<sup>27</sup> Contudo – é preciso acrescentar – esse é apenas um aspecto da questão, porquanto a determinação da supremacia da paz sobre a guerra na economia interna da cidade não envolve, como dissemos, no registro discursivo das *Leis*, o compromisso com uma posição irenista de caráter utópico, posição que, idealizando a possibilidade de abolição do antagonismo bélico entre as cidades ou comunidades políticas por meio da realização de um estado de harmonia, justiça, consenso e cooperação entre os povos, acabaria por negligenciar o problema da guerra externa ou do πόλεμος.<sup>28</sup> Afastando-se de semelhante posicionamento irenista, as *Leis* optam por seguir um caminho diametralmente oposto e, reconhecendo que, no plano exterior, a guerra é um evento inevitável, resultante da violência latente que rege as relações entre as diferentes comunidades políticas, reconhecem a questão da defesa militar como uma necessidade prática da cidade e preconizam consequentemente o treinamento marcial como parte essencial da *paideia* cívica.<sup>29</sup> Na sequência do texto, procuraremos explicitar os conteúdos filosóficos mencionados, partindo de uma análise de passagens importantes pertencentes ao livro I das *Leis* que abordam o tema do conflito.

---

27 Sobre a valorização da “amizade” (φιλία) como princípio político fundamental na ordenação e harmonização da cidade das *Leis*, ver as explicações de Laks (2022, p. 76-77).

28 A posição irenista constituirá, como se sabe, uma importante vertente do pensamento político moderno consagrado ao tratamento do problema da guerra, como se pode ver no *Querela Pacis*, de Erasmo, publicado em 1517, e no famoso opúsculo kantiano *À paz perpétua*, que veio a lume em 1795. A tese sustentada por Kant é particularmente interessante porque o seu ideal cosmopolita de constituição de uma confederação universal de repúblicas como o melhor expediente para se garantir uma paz duradoura entre as nações influenciou poderosamente a concepção da necessidade de uma ordem global baseada no direito e na cooperação política transnacional, concepção que, num contexto contemporâneo, levou à criação de organismos internacionais como a ONU. Sobre a posição cosmopolita de Kant e sua influência no terreno das relações internacionais contemporâneas, ver Nour (2003, p. 7-46).

29 *Leis* VIII, 828d - 834 d.

### 3. O problema do conflito e a determinação da paz como uma exigência política interna da cidade no ensinamento das *Leis*

Como já foi dito acima, as discussões das *Leis* se passam na ilha de Creta e são consumadas entre três homens idosos – um ateniense anônimo, que assume a função de protagonista do diálogo, um cretense chamado Clíncias, e um espartano denominado Megilo –, tendo em vista a determinação do caráter do melhor regime político possível, ou, por outra, a determinação do caráter do regime político que, considerando as limitações da natureza humana e da história, é o mais habilitado para conduzir os seus cidadãos à realização da vida virtuosa. Como foi igualmente explicado, na dramatização criada pelas *Leis*, tal discussão acerca do melhor regime político possível não se faz, porém, de modo puramente especulativo, mas a partir de uma circunstância dialógica de caráter essencialmente político, de vez que nessa obra, como vem a se tornar manifesto a partir de um certo momento da conversa, os personagens se encontram envolvidos diretamente com uma empreitada política concreta, a saber, aquela vinculada à fundação, em Creta, de uma nova colônia.

Pois bem, na perspectiva assumida pela argumentação das *Leis*, o ponto de partida da ambiciosa pesquisa acerca da natureza do melhor regime político é o estabelecimento de uma compreensão filosófica mais bem fundamentada da finalidade em vista da qual os νόμοι devem ser instituídos, o que o Estrangeiro de Atenas busca fazer, a princípio, no diálogo, mediante um questionamento do propósito subjacente às legislações de Creta e de Esparta. De fato, após levar, no começo da discussão, seus interlocutores a externarem sua crença no estatuto sagrado das leis cretenses e espartanas, o Estrangeiro de Atenas os interroga então acerca de qual foi o objetivo visado por essas leis ao instituir, em Creta e Esparta, a prática das refeições públicas ou em comum (τὰ συσσίτια), o costume dos exercícios físicos (τὰ γυμνάσια) e o uso de armamentos (ἡ τῶν ὀπλῶν ἕξις). Clíncias responde prontamente ao Ateniense afirmando que todas as coisas mencionadas por ele foram dispostas em Creta tendo em vista uma meta muito precisa, a saber, a experiência do combate (ταῦτ' οὖν πρὸς τὸν πόλεμον ἡμῖν ἅπαντα ἐξήρτυται), de forma que foi com os olhos voltados, aparentemente, para esse objetivo que o legislador, segundo ele, estruturou todas as instituições e costumes cretenses (καὶ πάνθ' ὁ νομοθέτης, ὡς γ' ἐμοὶ φαίνεται, πρὸς τοῦτο βλέπων συνετάττετο). Para Clíncias, ao proceder assim, o legislador de Creta parece ter tido a intenção de condenar a insensatez da maioria das pessoas, que não se dão conta de que há sempre, ao longo de toda a vida, uma guerra contínua de todas as cidades contra todas as outras (ἄνοιαν δὴ μοι δοκεῖ καταγῶναι τῶν πολλῶν ὡς οὐ μανθανόντων ὅτι πόλεμος αἰεὶ πᾶσιν διὰ

βίου συνεχῆς ἐστὶ πρὸς ἀπάσας τὰς πόλεις). Isso significa, de acordo com a argumentação elaborada por Clínicas, que aquilo que os homens chamam de “paz” não passa de uma mera palavra (ἦν γὰρ καλοῦσιν οἱ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων εἰρήνην, τοῦτ' εἶναι μόνον ὄνομα), o fenômeno político primordial sendo o fato de que cada cidade se encontra, por natureza e sempre, num estado de guerra não declarada ou silenciosa contra todas as demais (τῷ δ' ἔργῳ πάσαις πρὸς πάσας τὰς πόλεις ἀεὶ πόλεμον ἀκήρυκτον κατὰ φύσιν εἶναι).<sup>30</sup> Por meio dessa formulação, que pode ser interpretada como um hobbesianismo *ante litteram*, Clínicas enuncia, assim, claramente e de forma contundente a visão do conflito como experiência política originária que serve de fundamento para o modelo “belicista” que é próprio do regime e das leis cretenses, desembocando na proclamação desassomburada da vitória na guerra como valor supremo a ser perseguido pela cidade. Megilo, de sua parte, nada tem a acrescentar às palavras do cretense, acreditando encontrar o mesmo espírito belicoso por trás das leis de Esparta, o que manifesta o parentesco profundo entre as duas legislações.

Antes de avançarmos em nossa análise, devemos ressaltar dois pontos fundamentais no que diz respeito à visão belicista propugnada por Clínicas. O primeiro deles é o fato de que essa visão nada tem de arbitrário, possuindo, antes, um inequívoco embasamento empírico, na medida em que ela é justificada, por assim dizer, pela própria experiência política ordinária dos gregos antigos. Com efeito, como vimos na seção inicial deste artigo, a guerra era, na Grécia Antiga, um fenômeno de certa forma recorrente e não esporádico, constituindo um acontecimento regular na conturbada história das cidades helênicas. Nos termos de Finley (1985, p. 85), no contexto das cidades gregas da Antiguidade, “a guerra era uma parte normal da vida”, de forma que “dificilmente passava um ano sem exigir uma decisão formal de lutar, seguida de uma convocação geral e dos necessários preparativos e, finalmente, o combate em algum nível”. O segundo ponto importante que merece ser ressaltado na concepção de Clínicas, e que possui um maior interesse do ponto de vista filosófico, é o seu radicalismo naturalístico: valendo-se, realmente, da categoria de φύσις, o cretense afirma que a guerra é o estado natural em que se encontram as cidades umas em relação às outras, vale dizer, o estado realmente constitutivo e não acidental que governa o convívio das πόλεις entre si, o que desemboca na concepção de que o conflito é um fenômeno onipresente no registro da realidade política, o qual sempre impõe sua vigência fatídica às cidades, mesmo quando não há, entre elas, uma guerra oficialmente declarada. Não

---

30 *Leis I*, 625 c - 626 b.

por acaso, Clíncias emprega a expressão *πόλεμος ἀκήρυκτος* na formulação de seu ensinamento belicista, o adjetivo *ἀκήρυκτος* devendo ser tomado aí em sua significação literal, i.e., como “aquilo que não foi anunciado por um arauto” (*κῆρυξ*). A ideia do cretense é que mesmo em condições em que prevalece uma suposta paz no domínio das relações externas entre as cidades, a guerra permanece, em tal domínio, como um elemento latente e meramente represso, que aguarda apenas uma oportunidade para eclodir e produzir seus efeitos.

Pois bem, na sequência do diálogo, o Estrangeiro procederá a uma cuidadosa problematização dessa concepção belicista, no intuito de subvertê-la e alcançar uma conclusão que lhe é radicalmente contrária, no interior da qual a paz pode ser afirmada como um princípio axiológico que se sobrepõe à guerra. O procedimento efetivado inicialmente pelo protagonista das *Leis* para tanto consiste em radicalizar o *lógos* de Clíncias e levá-lo às últimas consequências, a fim de evidenciar, antes de mais nada, a ubiquidade do fenômeno do conflito, vale dizer, a sua difusão efetivamente universal, o que ele logra realizar por meio de um rápido deslocamento discursivo, que, movendo-se do âmbito político para o âmbito psicológico, revela ao seu interlocutor que a existência da guerra não se restringe ao plano das relações exteriores entre as diferentes *póleis*, mas é algo que se observa no interior das próprias cidades e dos elementos que as constituem (i.e., as vilas [*κῶμαι*] e famílias [*οἰκίαι*]) e mesmo dentro de cada indivíduo, descendo a um registro ainda mais primordial.<sup>31</sup> Clíncias não vê problemas no que diz o Estrangeiro de Atenas e concorda com as suas palavras, exaltando-o, pois, proclama ele, ao conduzir o argumento à sua origem, à sua *ἀρχή*, o Ateniense acabou por torna-lo mais claro (*τὸν γὰρ λόγον ἐπ’ ἀρχὴν ὀρθῶς ἀναγαγὼν σαφέστερον ἐποίησας*), demonstrando que o vencer-se a si mesmo é a primeira e mais excelente vitória (*τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη*), ao passo que o ser derrotado por si mesmo é o que há de mais vergonhoso e pior (*τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ’ ἑαυτοῦ πάντων αἰσχιστόν τε ἅμα καὶ κάκιστον*), o que indica que há, de fato, em cada um de nós, uma guerra contra si mesmo (*ταῦτα γὰρ ὡς πολέμου ἐν ἐκάστοις ἡμῶν ὄντος πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς σημαίνει*).<sup>32</sup> Graças a essas formulações, a experiência do conflito é, portanto, determinada, no diálogo, como uma experiência antropológica realmente originária, cuja sede primitiva se encontra no âmago mesmo do homem, de forma que é dessa experiência originária que o trabalho do legislador deve proceder.

31 *Leis* I, 626 c - d.

32 *Leis* I, 626 d - e.

Nas *Leis*, o Estrangeiro, porém, não se detém nesse ponto – que, a bem da verdade, não representa, por si só, uma novidade teórica ou filosófica da obra, constituindo, antes, um ensinamento psicológico comum a vários diálogos platônicos<sup>33</sup> – mas, buscando levar adiante seu trabalho de problematização, mostra para seus interlocutores que, embora a experiência do conflito seja um dado antropológico originário, a vitória enquanto tal não pode ser concebida sem mais como um bem inquestionável, de vez que há vitórias moralmente problemáticas. A fim de mostrar isso para seus companheiros de debate, o Estrangeiro chama a sua atenção para o fato de que numa cidade em conflito pode ocorrer que uma maioria de cidadãos injustos se reúna e, por meio da violência, vença e subjugue uma minoria de cidadãos justos. Em tal caso, assevera o Estrangeiro, pode-se dizer, com correção, que tal cidade é inferior a si mesma e má (ἡττων ἢ πόλις αὐτῆς ὀρθῶς αὐτὴ λέγοιτ' ἂν ἅμα καὶ κακῆ); em contrapartida, complementa o protagonista do debate, quando se observa a situação oposta, em que os injustos são derrotados pelos justos, pode-se considerar que a cidade se torna superior a si mesma e boa (ὄπου δ' ἂν ἡττωνται, κρείττων τε καὶ ἀγαθή). Esse exemplo nos mostra, assim, que nem toda vitória é boa em si mesma ou incondicionalmente, pois nem toda vitória é efeito de uma verdadeira superioridade moral: há triunfos bélicos, realmente, que são moralmente vergonhosos ou aviltantes. Clínia acha estranho o que afirma o Estrangeiro, mas não pode deixar de concordar com ele (καὶ μάλα ἄτοπον, ὦ ξένε, τὸ νῦν λεγόμενον· ὁμως δὲ ὁμολογεῖν οὕτως ἀναγκαιότατον), admitindo, assim, a relatividade axiológica da vitória.<sup>34</sup>

Na sequência das discussões do livro I, avançando em sua problematização, o misterioso ateniense formula, então, a seguinte conjectura: numa situação de conflito familiar, supondo que um árbitro fosse chamado para resolvê-la, qual seria o melhor juiz (δικαστής): aquele que determinasse a execução dos maus e ordenasse em seguida que os bons governassem a si mesmos; aquele que não executasse os maus, mas os deixasse viver, tornando-os

---

33 Como explica Bertrand (1999, p. 209) “Platon a défini le conflit comme inhérent à l’homme. Il est impossible que celui-ci n’ait pas vécu l’expérience d’un combat qui le touche au plus profond de lui-même et doit être considéré comme primordial”.

34 *Leis* I, 627 a - d. O Ateniense logra, nessa argumentação, relativizar o valor da vitória bélica, causando o estranhamento de Clínia, mediante a exploração da significação ambivalente do adjetivo κρείττων: de fato, κρείττων designa, em grego, “o que é superior”, compreendendo “o que é superior” ora em termos de qualidade moral, ora em termos de força (superioridade física). Como evidência o Ateniense, nem sempre a superioridade em termos de força representa uma verdadeira superioridade no que diz respeito ao caráter e à moralidade. Sobre isso, ver Castel-Bouchouchi (in Platon, 1997, p. 285, n. 12).

voluntariamente submissos aos bons; ou, finalmente, aquele que, tomando em suas mãos a família dividida (παραλαβὼν συγγένειαν μίαν διαφερομένην), não suprimisse ninguém (μήτε ἀπολέσειεν μηδένα), mas, promovendo a reconciliação de seus membros (διαλλάξας δὲ εἰς τὸν ἐπίλοιπον χρόνον) e outorgando-lhes leis (νόμους αὐτοῖς θεῖς), fosse capaz de vigiá-los de modo a torná-los amigos uns dos outros (πρὸς ἀλλήλους παραφυλάττειν δύναίτο ὥστε εἶναι φίλους)? Clínicas não hesita em responder que, de longe, o melhor juiz é o terceiro, o qual é também um legislador (μακρῶ ἁμείνων γίγνοιτ' ἂν ὁ τοιοῦτος δικαστῆς τε καὶ νομοθέτης).<sup>35</sup> Ora, nota o Estrangeiro, semelhante juiz com certeza disporia suas leis tendo em vista não a guerra, mas o seu contrário (καὶ μὴν τοῦναντίον γε ἢ πρὸς πόλεμον ἂν βλέπων αὐτοῖς τοὺς νόμους διανομοθετοῖ). Mais: voltando imediatamente ao terreno mais amplo da pólis, ele leva, então, Clínicas a reconhecer que aquele que organiza a cidade (ὁ τὴν πόλιν συναρμόττων) dirige seu olhar mais para a guerra interna, chamada “sedição” (στάσις), do que para a guerra externa (πόλεμος) e, preocupando-se sobretudo com a guerra interna, quando esta vem a eclodir, tem interesse em dirimi-la o mais rapidamente possível não com a morte de uma parte dos cidadãos e a vitória de outra, mas por meio da promoção da amizade (φιλία) e da paz (εἰρήνη) que resultam de reconciliações (ὑπὸ διαλλαγῶν).<sup>36</sup> Disso resulta a conclusão de que a paz interna é o objetivo mais excelente a ser visado pelo legislador. Nas palavras do Ateniense:

*O melhor certamente não é a guerra externa nem a sedição, e é detestável ter necessidade dessas coisas, mas a paz acompanhada da benevolência mútua (τό γε μὴν ἄριστον οὔτε ὁ πόλεμος οὔτε ἡ στάσις, ἀπευκτὸν δὲ τὸ δεηθῆναι τούτων, εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη); e até mesmo a vitória da cidade sobre si mesma, ao que parece, não se encontra entre as melhores coisas, mas entre as necessárias (καὶ δὴ καὶ τὸ νικᾶν, ὡς ἔοικεν, αὐτὴν αὐτὴν πόλιν οὐκ ἦν τῶν ἀρίστων ἀλλὰ τῶν ἀναγκαίων). Como se alguém considerasse que um corpo doente, tendo recebido uma purificação médica, se encontrasse então em melhor estado, e nem prestasse atenção ao corpo que de nada necessita (ὁμοιον ὡς εἰ κάμνον σῶμα ἰατρικῆς καθάρσεως τυχὸν ἡγοῖτο τις ἄριστα πράττειν τότε, τῶ δὲ μηδὲ τὸ παράπαν δεηθέντι σώματι μηδὲ προσέχοι τὸν νοῦν);*

---

35 *Leis* I, 627d - 628 a.

36 *Leis* I, 628 a - b.

*da mesma forma, no que diz respeito à felicidade de uma cidade ou de um indivíduo (ὡσαύτως δὲ καὶ πρὸς πόλεως εὐδαιμονίαν ἢ καὶ ἰδιώτου), alguém que pensasse assim, fixando o olhar apenas ou prioritariamente nos trabalhos da guerra exterior, não poderia se tornar verdadeiramente um político nem um legislador rigoroso, caso não regulamente as coisas da guerra no interesse da paz, mais do que as da paz por causa das da guerra (διανοούμενος οὕτω τις οὐτ' ἄν ποτε πολιτικὸς γένοιτο ὀρθῶς, πρὸς τὰ ἐξῶθεν πολεμικὰ ἀποβλέπων μόνον καὶ πρῶτον, οὐτ' ἄν νομοθέτης ἀκριβῆς, εἰ μὴ χάριν εἰρήνης τὰ πολέμου νομοθετοῖ μᾶλλον ἢ τῶν πολεμικῶν ἔνεκα τὰ τῆς εἰρήνης) (trad. minha).<sup>37</sup>*

Por meio desses desenvolvimentos, o Estrangeiro julga, assim, evidenciar a primazia axiológica da paz sobre a guerra, desembocando na proposição de um modelo político irênico que, apesar de reconhecer o conflito, como vimos, como uma experiência antropológica originária, preconiza que a tarefa do bom legislador consiste em promover não a subordinação ou dominação de uma parte dos elementos conflituosos sobre a outra, mas a sua perfeita pacificação, o que envolve o trabalho de conduzi-los a um estado de concórdia e amizade que, neutralizando a irrupção nefasta do antagonismo, é salutar para o bom funcionamento da cidade. Em outras palavras, a pacificação e harmonização dos elementos potencialmente conflitantes é algo superior ao estabelecimento da dominação de uma parte deles sobre os demais, mediante a adoção de algum procedimento violento.<sup>38</sup>

Como se vê pelos elementos acima explicitados, no interior desse modelo irênico avançado pelas *Leis*, dois importantes itens teóricos emergem, os quais são essenciais para se compreender o tipo de reflexão política levada a efeito por Platão na obra, quais sejam: por um lado, a preocupação com a unidade do corpo político (e, conseqüentemente, com os modos de se neutralizar a experiência primeva do conflito) como um fator indispensável para a consecução da melhor organização da vida civil; por outro, e como resultado lógico do item anterior, a determinação da *φιλία* como um referencial fundamental do trabalho legislativo, de vez que, constituindo-se como o princípio que promove de forma consistente a solidariedade cívica, ela é um valor político e moral essencial a ser realizado por qualquer cidade que vise à sua mais

---

37 *Leis* I, 628 c - e.

38 Cf. os esclarecimentos de Castel-Bouchouchi (in Platon, 1997, p. 287, n. 3).

perfeita ordem e excelência. É por isso que mais adiante em sua argumentação, o Estrangeiro afirmará enfaticamente, numa passagem conhecida do livro III, que o legislador, além de procurar tornar a cidade livre (ἐλευθέρρα) e prudente (ἔμφορνα), deve também fazê-la amiga de si (ἑαυτῆ φίλη).<sup>39</sup>

Pois bem, estabelecido esse ponto, o estrangeiro avança então a proposição de que o legislador, adotando semelhante visada acerca da ordenação da cidade, caso tenha de vir a se preocupar com a guerra, deve voltar suas atenções antes de tudo para a guerra intestina ou sedição (στάσις), e não para a guerra externa (πόλεμος), movida contra inimigos exteriores: com efeito, segundo ele, em face da guerra externa, que é uma forma de conflito muito mais branda (πολὸν πρότερον), a sedição representa a espécie de guerra mais dura ou difícil de ser arrostada (πάντων πολέμων χαλεπώτατος), justamente porque tal guerra promove a destruição sangrenta do corpo político por dentro, solapando pela base a possibilidade de uma cidade conseguir aquilo sem o que ela jamais alcançará a sua ordem ou perfeição: a unidade comunitária.<sup>40</sup> Isso significa que, para o misterioso ateniense, a sedição ou guerra intestina revela-se como a antítese mesma da amizade, a στάσις determinando-se como um fenômeno socialmente nefasto e desagregador que inviabiliza a constituição daquele estado de concórdia civil sem o qual a ordem da cidade não pode subsistir.

Na continuação do debate no livro I das *Leis*, o Estrangeiro dará um passo adiante no desenvolvimento de seu *lógos* e deixará claro o fato de que a realização desse modelo político irênico, baseado na pacificação dos cidadãos e na promoção da φιλία ou da amizade cívica como mecanismo de solidariedade social, depende essencialmente do estabelecimento de um conjunto de normas (νόμοι) capazes de fomentar, no comportamento dos cidadãos, não uma parte da virtude (ἀρετῆς τι μέρος), como era o caso nas legislações de Creta e Esparta que, voltadas exclusivamente para a guerra, estimulavam apenas o desenvolvimento da coragem, mas a virtude completa (πᾶσα ἀρετή), a qual engloba em si as quatro excelências morais fundamentais (coragem, justiça, moderação e sabedoria), sob o governo do intelecto ou da razão (νοῦς).<sup>41</sup> Mas isso não é tudo: adotando tal formulação, o Estrangeiro é levado, na sequência das discussões, a reconhecer a necessidade da educação (παιδεία) como um mecanismo fundamental para a realização do modelo político irênico por

---

39 *Leis* III, 693 b - c.

40 *Leis* I, 629 b - d.

41 *Leis* I, 631 a - c.

ele preconizado, uma vez que é através da educação que as virtudes acima mencionadas podem eventualmente se realizar no indivíduo, mercê de um processo formativo capaz de atuar em seu interior e harmonizar os elementos psíquicos conflitantes que nele se encontram, a saber: as sensações de prazer e dor, por um lado, e o elemento noético ou intelectual, por outro.<sup>42</sup> Como nos mostra o início do livro II, tal processo é concebido pelo Estrangeiro como uma verdadeira disciplina dos afetos, que, em sua fase mais elementar, valendo-se da música como seu instrumento precípua, produz uma forma de consonância (συμφωνία) psicológica entre as paixões e as determinações provenientes da razão, determinações que encontram uma expressão pública privilegiada justamente nos comandos da lei.<sup>43</sup>

Não entraremos, no espaço do presente artigo, na análise aprofundada desses últimos elementos da argumentação construída pelo Estrangeiro de Atenas nas *Leis*, pois não é esse o propósito de nossa abordagem. Interessa-nos apenas observar aqui que, a partir do desenvolvimento de tal argumentação, em que se verifica o estabelecimento de uma profunda articulação entre ordem política e ordem psicológica, o Ateniense deixa suficientemente claro, na obra, que a pacificação coletiva da cidade que é visada pelo legislador como o seu objetivo mais elevado depende necessariamente da pacificação psíquica consumada no interior do indivíduo, pacificação que, na perspectiva do Ateniense, se confunde com a própria realização da virtude humana em sua forma mais completa. O ensinamento crucial transmitido pelo protagonista do diálogo é, nesse sentido, que, tanto na alma como na cidade, a disposição harmoniosa dos elementos heterogêneos e potencialmente conflitantes que os constituem, e não a subjugação de uns pelos outros, é a condição da efetivação daquela unidade salutar responsável pela conquista da excelência nos mais diferentes planos. Temos aí, sem dúvida nenhuma, a elaboração de um modelo político irênico que, como explicamos anteriormente, partindo do reconhecimento do caráter originário do conflito na experiência humana, determina a concórdia e o acordo harmonioso como princípios responsáveis pela genuína excelência política e moral, resultando, no plano propriamente coletivo da cidade, na afirmação da amizade como valor a ser fomentado pelo legislador entre os cidadãos, a fim de fazer com que a comunidade política afaste o risco da sedição ou da divisão interna e alcance sua mais consistente unidade ou coesão. Contudo, é preciso observar agora que esse é apenas um

---

42 *Leis* I, 643 b - 644 d.

43 *Leis* II, 652 a - 654 e.

aspecto do ensinamento elaborado nas *Leis* a respeito do problema do conflito, porquanto a proposição do modelo político irênico e de harmonização dos cidadãos avançado por essa obra como referencial normativo de atuação do legislador na esfera interna da cidade não exaure tudo que ela tem a nos dizer sobre a questão da guerra. De fato, analisando a maneira como esse problema é atacado no interior do diálogo, percebemos a complexidade da abordagem platônica, de vez que a defesa, nas *Leis*, da realização de uma pacificação dos elementos da alma e da cidade como escopo do trabalho do legislador não envolve a proposição do irenismo e do ideal pacifista de recusa da guerra como expediente legítimo para se lidar com certas situações de disputa ou de conflitos humanos. Antes, em uma etapa posterior da discussão, o Estrangeiro de Atenas deixará claro para os seus interlocutores o fato de que a guerra externa é um problema incontornável que não pode, como tal, ser desconsiderado pelo legislador e de que, portanto, a cidade não pode se passar de uma legislação militar rigorosa, voltada para a formação bélica dos seus membros, o que significa dizer que a refutação do militarismo cretense e espartano por ele empreendida nos momentos iniciais do debate não equivale a uma desqualificação integral da posição avançada por Clínius para justificar tal militarismo.

#### **4. A inevitabilidade da guerra externa e a necessidade da preparação militar nas *Leis***

O ponto específico para o qual gostaríamos, então, de chamar a atenção do leitor é precisamente o seguinte: apesar de o discurso belicista ser refutado pelo Estrangeiro de Atenas no livro I das *Leis* como referencial norteador para o estabelecimento das leis e costumes da cidade, a posição de Clínius não é inteiramente descartada na obra, uma vez que, no plano da política exterior, em que se trata de observar como se dão as relações de poder entre as cidades, a guerra é reconhecida pelo Estrangeiro como um fenômeno inevitável, para o qual, portanto, o legislador, por razões de segurança, deve preparar a sua comunidade. Em outras palavras, embora o Ateniense reconheça que, no que diz respeito à ordem interna da pólis, a paz é o objetivo a ser colimado pelo legislador, de modo que é preciso, assim, envidar todos os esforços para que no interior do corpo político prevaleça um modelo irênico de estruturação da vida política, no âmbito externo, contudo, ele deixa claro o fato de que a guerra é, de certa forma, uma dura realidade que faz parte da dinâmica que rege o relacionamento entre as πόλεις, o que torna a preparação militar uma necessidade prática da cidade.

Nas *Leis*, o Estrangeiro vincula a inevitabilidade do fenômeno da guerra no plano das relações exteriores entre as cidades ao particularismo que caracteriza a existência das diferentes sociedades políticas e ao fato de que é impossível, por isso, a efetivação de uma justiça universal ou cosmopolita, que aboliria os conflitos resultantes dos antagonismos, tensões e disputas que marcam concretamente as relações dessas sociedades políticas entre si. A respeito disso, a ideia avançada pelo diálogo é que cada comunidade política é, de fato, uma estrutura comunitária individual e fechada, que é capaz de realizar em suas estruturas internas uma ordem justa e harmoniosa, mas que não pode se esquivar da eventualidade de se tornar vítima de agressões e de injustiças provenientes do exterior, vale dizer, de outras comunidades políticas. É, pois, a inexistência de uma sociedade universal, que promoveria uma ordem política homogênea, supranacional e sem dissensões, que explica a irrupção dos conflitos de caráter bélico entre as πόλεις. Em uma passagem fundamental do livro VIII das *Leis*, o Estrangeiro traz à tona esse ensinamento da seguinte forma:

*Ademais, aqueles que forem organizar essas coisas de maneira adequada devem dispor do seguinte pensamento: que a nossa cidade é tal que não se encontraria, entre as atuais, no que diz respeito ao tempo livre e à abundância de recursos necessários, outra [semelhante] (πρὸς τούτοις δὲ διάνοιαν χρηὶ σχεῖν τοὺς διαιρήσοντας ἰκανῶς ταῦτα τοιάνδε, ὡς ἔσθ' ἡμῖν ἢ πόλις οἷαν οὐκ ἂν τις ἐτέραν εὖροι τῶν νῦν περὶ χρόνου σχολῆς καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐξουσίας) e que essa cidade deve, porém, como um ser humano individual, viver bem (δεῖ δὲ αὐτήν, καθάπερ ἓνα ἄνθρωπον, ζῆν εὖ). Ora, aos que vivem de maneira feliz, é necessário, em primeiro lugar, não cometer injustiças contra si mesmos nem sofrer injustiça da parte de outros (τοῖς δὲ εὐδαιμόνως ζῶσιν ὑπάρχειν ἀνάγκη πρῶτον τὸ μῆθ' ἑαυτοὺς ἀδικεῖν μήτε ὑφ' ἐτέρων αὐτοὺς ἀδικεῖσθαι). Dessas duas coisas, a primeira não é muito difícil, mas adquirir o poder de não sofrer injustiças é extremamente difícil (τούτοις δὲ τὸ μὲν οὐ πᾶν χαλεπόν, τοῦ δὲ μὴ ἀδικεῖσθαι κτήσασθαι δύναμιν παγχάλεπον), e não é possível alcançá-lo plenamente a não ser se tornando completamente bom (καὶ οὐκ ἔστιν αὐτὸ τελέως σχεῖν ἄλλως ἢ τελέως γενόμενον ἀγαθόν). A mesma coisa se aplica a uma cidade: tornando-se boa, ela terá uma vida pacífica; mas, se for má, será beligerante tanto externa quanto internamente (ταῦτόν δὲ τοῦτο ἔστι καὶ πόλει ὑπάρχειν, γενομένη μὲν ἀγαθῇ βίος εἰρηνικός, πολεμικός δὲ ἔξωθεν τε καὶ ἔνδοθεν, ἂν ᾗ κακῇ). Sendo as coisas praticamente*

*assim, não é no momento da guerra que cada cidadão deve se preparar para a guerra, mas enquanto se vive em paz (τούτων δὲ ταύτη σχεδὸν ἔχόντων, οὐκ ἐν πολέμῳ τὸν πόλεμον ἐκάστοις γυμναστέον, ἀλλ' ἐν τῷ τῆς εἰρήνης βίῳ) (trad. minha).<sup>44</sup>*

A posição estabelecida pelo Ateniense no trecho acima citado é cristalina e não deixa qualquer dúvida acerca da importância conferida por ele à preparação militar na constituição de uma cidade bem ordenada. Com efeito, segundo o Ateniense, para uma cidade alcançar efetivamente a vida boa (εὖ ζῆν), i.e., a vida feliz e virtuosa, ela precisa, à semelhança do que ocorre com o indivíduo (καθάπερ ἐν ἄνθρωπος), evitar cometer injustiças contra si mesma e proteger-se contra injustiças externas, tornando-se “completamente boa” (τελέως γενόμενον ἀγαθόν). Ora, para que tal ocorra, esclarece o protagonista do diálogo, a cidade deve ser capaz não apenas de neutralizar a possibilidade do conflito em seu interior, mas também de lidar com o risco de agressões provenientes de inimigos externos, dedicando-se, conseqüentemente, à preparação militar – uma preparação que precisa acontecer, assevera o Estrangeiro de Atenas, não em tempos de conflito (οὐκ ἐν πόλεμῳ τὸν πόλεμον ἐκάστοις γυμναστέον), mas durante os períodos de paz (ἐν τῷ τῆς εἰρήνης βίῳ), o que evidencia, dessa forma, o fato de que o treinamento bélico constitui uma necessidade prática da comunidade política e um procedimento indispensável para garantir a segurança e a autonomia de uma cidade.

Mediante essas formulações, o diálogo nos mostra, assim, que a tese militarista avançada por Clínicas no contexto do livro I não é inteiramente equivocada, constituindo, antes, uma posição que pode ser admitida, com alguns ajustes, como parcialmente correta, na medida em que o argumento proposto pelo Estrangeiro no livro VIII admite que a ameaça de guerra externa é uma realidade inexorável, que se impõe, como tal, de forma inescapável à cidade e que essa não pode, assim, deixar de considerar. O Ateniense reconhece, de fato, que a necessidade de evitar sofrer injustiças da parte de outros (μὴ ἀδικεῖσθαι) implica que a cidade deve estar preparada para defender-se, o que corrobora a preocupação de Clínicas, exposta no livro I, com a exigência de prontidão militar como um elemento imprescindível para se garantir a salvaguarda da comunidade política. Essa posição é reforçada pelo protagonista da obra a partir da consideração de que uma cidade que não for “completamente boa” estará sempre exposta à irrupção de conflitos tanto interna

<sup>44</sup> *Leis* VIII, 828d - 829b

quanto externamente (πολεμικὸς δὲ ἔξωθεν τε καὶ ἔνδοθεν, ἂν ἢ κακή), ideia que nos remete, de algum modo, à visão de Clínicas de que as relações entre cidades são marcadas necessariamente pela lógica do antagonismo e, portanto, por tensões competitivas, algo que torna a guerra exterior uma possibilidade sempre latente para as πόλεις. Nessa linha de reflexão, o Ateniense enfatiza o fato de que a preparação para a guerra não deve ser um procedimento reativo, ocorrendo apenas quando a cidade já se encontra sob o efeito de um ataque exógeno, mas preventivo e estratégico, a ser realizado durante os períodos de paz (οὐκ ἐν πολέμῳ τὸν πόλεμον ἐκάστοις γυμναστέον, ἀλλ’ ἐν τῷ τῆς εἰρήνης βίῳ), deixando claro que a educação e o treinamento militares devem ser integrados, portanto, à vida pacífica da cidade como parte de seu projeto de realização da virtude cívica. Por meio dessas elaborações, o cidadão da cidade descrita nas *Leis*, o cidadão de Magnésia, é conclamado, pois, a manifestar sua ἀρετή não apenas no que diz respeito aos assuntos internos da pólis, sabendo governar e ser governado com justiça (ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης),<sup>45</sup> mas também no domínio bélico, efetivando um ideal de “militarismo cívico” que, segundo Dawson, como já notamos,<sup>46</sup> constituía um elemento essencial do ethos das sociedades gregas antigas.

Vale a pena notar aqui que esse ensinamento das *Leis* concernente à formação militar como uma necessidade prática da cidade representa uma retomada de uma concepção que já fora, de certo modo, delineada por Platão no interior da *República*, graças principalmente aos desenvolvimentos discursivos que, nesse diálogo, o filósofo elabora a respeito da definição de justiça proposta pelo personagem Polemarco. De fato, como é sabido, a partir de um certo momento das discussões desenvolvidas no livro I da *República*, Polemarco, instigado por Sócrates, afirma sem qualquer tergiversação que o justo consiste em dar a cada um o que lhe é devido, o que equivale a dizer, segundo Polemarco, que o justo consiste em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos.<sup>47</sup> Como já foi devidamente observado, a definição de justiça proposta por Polemarco dispõe de um caráter nitidamente beligerante ou agonista e se baseia na distinção primária entre amigo (φίλος) e inimigo (ἐχθρός) que era típica, na Grécia antiga, da mentalidade aristocrática tradicional, envolvendo aquela forma de fidelidade que é, por assim dizer, a mais primeva para todo homem,

---

45 *Leis* I, 643 e.

46 Cf. *supra*, p. 3, n. 3.

47 *República* I, 331 e -332 b.

a saber: a fidelidade à sua família e à sua cidade ou comunidade política, enquanto essas se opõem a outras famílias e comunidades políticas. Nesse sentido, pode-se dizer, como salientou Strauss (1978, p. 73), que Polemarco identifica, em última análise, a justiça com o patriotismo, i.e., com o espírito público que se dedica ao bem comum dos seus concidadãos e, portanto, ao bem comum da pólis particular a que se pertence, a qual constitui uma potencial inimiga de outras πόλεις particulares.

Sócrates, é verdade, na *República*, não tarda a problematizar a definição agonista de justiça proposta por Polemarco, refutando-a mediante o desenvolvimento do argumento de que, em sendo a justiça uma virtude e em sendo toda virtude um princípio que torna necessariamente melhores aqueles sobre os quais atua, a justiça jamais pode envolver o ato de fazer mal a outrem, seja ele quem for. Ou seja, para Sócrates, a justiça, na acepção rigorosa do termo, de forma alguma pode prejudicar quem quer que seja. No entanto, é preciso notar aqui – e esse é o ponto para o qual gostaríamos de chamar a atenção – que embora Sócrates problematize a definição agonista ou beligerante de justiça sustentada por Polemarco, pretendendo mesmo tê-la refutado, tal definição não será completamente descartada ou posta de lado pelos desenvolvimentos discursivos ulteriores do diálogo. Tal se dá, segundo cremos, porque a definição de justiça avançada por Polemarco comporta uma inequívoca alusão ao fenômeno da guerra como uma possibilidade inevitável da vida política,<sup>48</sup> remetendo ao antagonismo fundamental que caracteriza as relações entre as cidades, antagonismo que constitui, segundo o ensinamento da *República*, uma consequência do caráter necessariamente particular e fechado das diferentes cidades e que faz com que as cidades se comportem umas em relação às outras como potenciais inimigas.<sup>49</sup>

---

48 Vale a pena observar aqui que a alusão ao tema da guerra está contida não apenas na definição de justiça proposta por Polemarco, mas também no próprio nome dessa personagem. De fato, em grego, “Polemarco” deriva da junção de πόλεμος, cujo significado é, como já sabemos, “guerra”, e ἀρχός, vocábulo que significa “aquele que conduz”, “líder”, “chefe”, “comandante”. “Polemarco” significa, pois, literalmente, “senhor da guerra” ou “comandante militar”.

49 Essa visão da guerra como um fenômeno inevitavelmente vinculado à existência das cidades – e, portanto, ao registro da vida propriamente política – é corroborada no livro III das *Leis* por meio da narrativa arqueológica construída pelo Ateniense, nesse momento do diálogo, para explicar, por meio da combinação deliberada de elementos oriundos do mito com materiais históricos, como se deu a gênese da pólis e dos regimes políticos. De fato, no interior dessa narrativa, o Estrangeiro de Atenas, a fim de descrever o que teria sido a condição pré-política da vida humana, relata, apoiando-se numa visão mítica do passado longínquo da humanidade, que, após a destruição da civilização, das técnicas e das artes pela ocorrência de um terrível dilúvio, os homens, refugiados nas montanhas, levavam uma vida simples e pacífica, de caráter pastoril e solitário, desprovidos de legislação (νομοθεσία) e de regime político (πολιτεία), mas sem qualquer excesso

Temos aí o elemento que, em última análise, explica por que mesmo a cidade justa descrita por Sócrates na *República* não pode escapar da experiência do conflito bélico, devendo, portanto, recorrer à instituição de um aparato militar especializado para garantir a sua proteção. Com efeito, na *República*, Sócrates nos ensina que, embora a cidade por ele delineada realize em suas estruturas internas uma ordem perfeita e, conseqüentemente, a mais rigorosa justiça, neutralizando, em seu interior, a possibilidade do conflito e da sedição, tal cidade permanecerá, contudo, como toda cidade, uma sociedade fechada e particular, com seus interesses próprios e exclusivos, a qual existe entre outras sociedades fechadas e particulares, que também têm seus interesses próprios e exclusivos. Ora, como nos mostra igualmente Sócrates, enquanto uma sociedade particular e fechada, existindo entre outras sociedades particulares e fechadas, a cidade justa não estará, assim, livre da possibilidade da guerra e terá potenciais inimigos externos, não podendo, por conseguinte, se passar da justiça tal como a entende Polemarco, vale dizer, como disposição beligerante para prejudicar os inimigos. De acordo com a argumentação construída na *República*, é por essa razão que a cidade justa terá necessariamente de constituir, em sua estrutura social, uma classe de guerreiros e guardiões especializados (φύλακες),<sup>50</sup> os quais, como ensina Sócrates, assumindo a incumbência de garantir a segurança da comunidade em face de inimigos externos, devem se comportar como cães de uma raça nobre (γενναῖοι κύνες), sendo mansos com os que conhecem e hostis com os estranhos ou desconhecidos, um comportamento que Sócrates compara à disposição que é típica de um verdadeiro filósofo.<sup>51</sup> Pode-se dizer que a preservação, por Sócrates, no âmago de seu discurso acerca da cidade mais justa, da visão beligerante ou agonista de justiça proposta por Polemarco nos mostra, de modo oblíquo, a concepção da *República* acerca da impossibilidade

---

(ὄβρις) ou injustiça (ἀδικία), num estado irênico e profundamente bucólico que desconhecia a guerra e as facções (*Leis* III, 676 c - 680 e); contudo, na continuidade de seu discurso, o Ateniense explica que, tão logo a vida social se tornou mais complexa e as cidades se formaram a partir da reunião de várias tribos em estruturas comunitárias mais amplas, o fenômeno da guerra eclodiu no cenário histórico, pondo fim à feliz condição irênica que reinava no estado social primitivo, como se pode ver a partir do relato homérico relacionado à expedição e ao cerco militar empreendidos contra a cidade de Troia (*Leis* III, 680 e - 682 e). Como esclarece Pangle (1988, p. 429), ao comentar esse trecho das *Leis*, “[h]aving reached the point where the complete city has emerged, the Athenian no longer suppresses mention of war. Once city is fully grown it is no longer possible, even in mythic history, to conceive of a world at peace”.

50 *República* II, 373 d - 374 d.

51 *República* II, 374 d - 376 c.

de realização de uma justiça perfeitamente universal: com efeito, enquanto a sociedade política for o que ela é, a saber, uma sociedade particular e fechada, que tem em vista primariamente seus próprios interesses, as relações entre as cidades serão necessariamente marcadas pelo antagonismo, seja de forma latente ou manifesta.<sup>52</sup> Isso significa, segundo o ensinamento sutilmente delineado na *República*, que, dada a natureza necessariamente particular da sociedade política, a experiência do conflito não pode ser abolida da história, nem mesmo no que diz respeito ao regime mais justo, de forma que a guerra será sempre um fenômeno perturbador presente na experiência política humana.<sup>53</sup>

Retornando às *Leis*, constatamos que uma compreensão bastante semelhante à da *República* acerca do problema da guerra externa e da preparação militar como uma necessidade prática da cidade se encontra presente. Não obstante, percebemos ao mesmo tempo que as *Leis* inovam, no tratamento desse assunto, em relação àquilo que nos oferece *República*, de vez que, enquanto na *República* Sócrates restringe a preparação militar a um grupo social específico, o grupo dos guardiões, o qual é formado a partir de uma rigorosa seleção baseada em critérios físicos e morais,<sup>54</sup> nas *Leis* o Estrangeiro de Atenas avança a proposta de que tal preparação deve abarcar a totalidade dos cidadãos, tendo em vista a constituição, no seio da pólis, de uma genuína

---

52 Sobre isso, ver as explicações de Strauss (1978, p. 73).

53 Em um ensaio intitulado “Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections”, Strauss (1983, p. 147-173), contrastando o pensamento filosófico grego com o ensinamento veiculado pela revelação bíblica, chama a atenção para o fato de que a posição exposta por Sócrates na *República*, que reconhece a necessidade da guerra mesmo em relação ao regime mais justo, difere daquela contida no pensamento bíblico, que deposita sua fé no advento de uma era messiânica futura, que abolirá o mal e a guerra entre os homens, instaurando um reino irênico de concórdia e abundância universais (Cf. Is 2:4; 9, 1-7; 11, 1-10). Nos termos de Strauss (p. 172): “[a]ccording to the prophets [...] in the Messianic age ‘the earth shall be full of knowledge of the Lord, as the Waters cover the earth’ (Isaiah 11:9), and this will be brought about by God Himself. As a consequence, the Messianic age will be the age of universal peace: all nations shall come to the mountain of the Lord, to the house of the God of Jacob, ‘and they shall beat their swords into plowshares, and their spears into pruning hooks: nation shall not lift up sword against nation, neither shall they learn war any more.’ (Isaiah 2:2-4) The best regime, however, as Socrates envisages it, will animate a single city which as a matter of course will become embroiled in wars with other cities. The cessation of evils that Socrates expects from the establishment of the best regime will not include the cessation of war”. Sobre a centralidade do problema da guerra no ensinamento político e filosófico desenvolvido na *República*, ver Craig (1994). Craig argumenta que, na *República*, a guerra não é um assunto secundário, mas, antes, um elemento decisivo das discussões empreendidas na obra, o qual permeia toda a construção da cidade justa e molda a psicologia dos seus governantes.

54 *República* II, 374 e - 376 c.

“milícia cidadã”.<sup>55</sup> Como explica Morrow (1993, p. 334), nas *Leis*, “Platão manterá todo o seu corpo de cidadãos treinado para algo semelhante à capacidade profissional em combate”. A respeito desse ponto, a visão do Estrangeiro é a de que, em uma comunidade real, exposta ao perigo de hostilidades e agressões externas, a defesa da cidade é um dever cívico socialmente compartilhado, de forma que todos os cidadãos precisam, de fato, estar preparados para o cumprimento de tal dever, assegurando a defesa ou salvaguarda da pólis, seja em tempos de paz, seja em tempos de guerra. Visando à consecução desse objetivo, o Estrangeiro de Atenas propõe assim, no diálogo, que o treinamento militar deve começar cedo, já no período da infância, fazendo com que as crianças aprendam a ginástica, a luta e danças de caráter marcial, porquanto tais danças promovem, de maneira lúdica, o vigor, a flexibilidade e a agilidade dos membros, algo que é inequivocamente valioso na prática da guerra.<sup>56</sup> Ademais, de acordo com o Estrangeiro, esse treinamento deve se perpetuar ao longo da vida, avançando pela idade adulta e abarcando tanto os homens quanto as mulheres, por meio de exercícios e competições militares realizados periodicamente, os quais incluem práticas como a corrida, a luta, o uso do arco e da flecha, o lançamento de dardos e a cavalgada.<sup>57</sup> Fomentando essas atividades, o Ateniense crê, pois, poder tornar os cidadãos de Magnésia guerreiros bem preparados e valorosos, os quais serão, como tais, capazes de garantir a segurança e a defesa da comunidade a que pertencem, arrostando, quando preciso, os perigos oriundos de uma agressão bélica exógena.

---

55 *Leis* VIII, 829 a - 831 b. Vale a pena ressaltar aqui a conclusão dessa importante passagem, em que Clínius manifesta sua concordância com as proposições do Ateniense, afirmando que “é preciso legislar acerca dessas coisas [referentes ao treinamento militar dos cidadãos] e cultivá-las em relação à cidade como um todo” (τὰ τοιαῦτα δεῖν καὶ νομοθετεῖν καὶ ἐπιτηδεύειν πόλιν ἅπασαν).

56 *Leis* VII, 795 d - 796 e.

57 *Leis* VIII, 831 b - 834 d. Como viu Morrow (1993, p. 334-335), a ideia de incluir as mulheres em um programa de treinamento militar, submetendo-as ao mesmo tipo de preparação física e atlética que os homens, é uma verdadeira inovação política platônica, mesmo se consideramos o caso de Esparta. De fato, como explica Morrow, embora em Esparta houvesse o costume de conceder às mulheres uma formação física rigorosa por meio da ginástica, no regime espartano essa prática era fomentada não por motivos militares, direcionados para um possível aproveitamento da população feminina da cidade em uma situação de guerra, mas com propósitos essencialmente eugenistas, no intuito de tornar as mulheres mais vigorosas e, portanto, capazes de produzir uma prole mais robusta para a pólis. No sistema delineado nas *Leis*, trata-se, em contrapartida, de oferecer às mulheres uma *παιδεία* física rigorosa, a fim de que essas possam se tornar, tal como os homens, “guardiãs da cidade”, aptas para os desafios do combate, caso esse se faça necessário.

### Considerações finais

A partir dos elementos que explicitamos nas páginas anteriores deste artigo, podemos dizer que as *Leis* nos fornecem uma meditação profunda e nuançada sobre a experiência da guerra, articulando um ensinamento acerca do assunto que, ao equilibrar satisfatoriamente o ideal de harmonia cívica interna com o reconhecimento da inevitabilidade prática do conflito externo, conserva seu interesse filosófico para todos aqueles que pretendem se confrontar com o fenômeno do conflito bélico em toda a sua complexidade. De fato, como vimos em um determinado momento de nossa análise, o Estrangeiro de Atenas, mediante a refutação do militarismo exacerbado das legislações cretense e espartana, que priorizam a guerra (πόλεμος) como referencial supremo da pólis, estabelece um modelo político irênico centrado na promoção da unidade comunitária e da amizade cívica (φίλια) como fundamento da ordem política. Esse modelo, que privilegia a paz interna (εἰρήνη) e a harmonização dos elementos conflitantes da cidade e da alma, é sustentado, na visão do Ateniense, pela ideia de que a sedição (στάσις) representa a maior ameaça para a estabilidade política, sendo, portanto, a principal mazela a ser combatida pelo legislador. Contudo, apesar de tal posicionamento antibelicista, as *Leis*, como também pudemos observar, não sucumbem a um irenismo utópico. Reconhecendo a guerra externa, com efeito, como uma realidade inescapável, decorrente do particularismo das múltiplas comunidades políticas, o diálogo preconiza a necessidade de uma preparação militar sistemática e abrangente, que envolva todos os cidadãos de Magnésia (inclusive as mulheres), desde a infância até a idade adulta, como parte essencial de uma ambiciosa παιδεία cívica. Essa preparação, realizada estrategicamente em tempos de paz, visa, segundo o protagonista do diálogo, garantir a segurança da pólis diante de possíveis agressões e injustiças externas, sem comprometer o ideal de uma cidade internamente virtuosa e unificada. Através dessa elaboração discursiva, a abordagem platônica do problema bélico levada a efeito no contexto das *Leis* desvela, assim, a existência de uma tensão dialética entre a busca da paz interna e a aceitação pragmática e realista do πόλεμος ou da guerra exterior, avançando um ensinamento político filosoficamente sofisticado que transcende, em sua complexidade, o belicismo simplista e o pacifismo ingênuo. Nesse sentido, vale a pena ressaltar, nesta seção conclusiva de nossa abordagem, que Platão, nas *Leis*, ao integrar a formação militar à educação cívica e subordiná-la ao objetivo mais elevado da virtude e da unidade intracitadinas, fundamenta filosoficamente, por assim dizer, o ideal de “cidadão guerreiro” próprio das πόλεις gregas antigas, delineando inequivocamente uma visão

realista e rebuscada da política que reconhece tanto os inelimináveis limites da natureza humana quanto as exigências práticas da vida em comunidade. Com isso, a cidade de Magnésia nos mostra a sua inspiração em um projeto filosófico ambicioso que, ao confrontar, sem tergiversações, a complexidade do fenômeno do conflito, busca sistematicamente conciliar a aspiração à excelência moral típica da filosofia política platônica com as demandas concretas de sobrevivência e segurança militar de uma comunidade imersa no contexto sempre imperfeito e turbulento da história humana.

## Referências

- BAYCROFT, C. *Les Lois. Platon*. Paris: Ellipses, 2006.
- BERTRAND, J.-M. De la stasis dans les cités platoniciennes. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 10, p. 209-224. 1999.
- BOLOTIN, D. Thucydides. In: STRAUSS, L.; CROPSEY, J. (ed.). *History of Political Philosophy*. Third edition. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 7-89.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. *Platon. Les Lois*. Livres I à VI. Nouvelle traduction, introduction et notes. Paris: Flammarion, 2006.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. *Platon. Les Lois*. Livres VII à XII. Traduction inédite, introduction et notes. Paris: Flammarion, 2006.
- BURCKHARDT, J. *The Greeks and Greek Civilization*. Edited by Oswyn Murray. Translated by Sheila Stern. New York: St. Martin's Griffin, 1999.
- BURNET, J. *Platonis Res publica*. Edição do texto grego. Oxford: Clarendon Press, 1965 [1902-1903] (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- CASTEL-BOUCHOUCI, A. *Platon. Les Lois (extraits)*. Introduction, traduction nouvelle et notes. Paris: Gallimard, 1997.
- COOPER, L. D. *Eros in Plato, Rousseau, Nietzsche. The Politics of Infinity*. University Park, PA: Pennsylvania State University, 2008.
- CRAIG, H. *The War Lover. A Study of Plato's Republic*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.
- DAWSON, D. *The Origins of Western Warfare*. Militarism and morality in the Ancient World. Boulder: Westview Press, 1996.
- DES PLACE, E.; DIÈS, A. *Platon. Œuvres complètes, tomes XI-XII. Les Lois*. Texte établi et traduit. Paris: Belles Lettres, 1951-1956.
- DE ROMILLY, J. Guerre et paix entre cités. In: VERNANT, J.-P. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales,

1999, p. 273-290.

FINLEY, M. I. *A política no mundo antigo*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

HANSEN, M. H. *Polis An Introduction to the Ancient Greek-City State*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2a. edição, reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

KEEGAN, J. *Uma história da guerra*. Trad. de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KEELEY, L. H. *War Before Civilization*. The myth of peaceful savage. New York: Oxford University Press, 1996.

KLOSKO, G. *The Development of Plato's Political Theory*. Second edition. Oxford: Oxford University Press, 2006.

KNOX, B. M. W. Thucydides and The Peloponnesian War: Politics and Power. *Naval War College Review*, v. 25, n. 3, p. 3-15, 1973.

LAKS, A. Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's *Republic* and *Laws*. *Classical Antiquity*, v. 9, n. 2, p. 209-229, 1990.

LAKS, A. Platão. In: RENAUT, A. *História da filosofia política / 1*. A liberdade dos antigos. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 53-110.

LAKS, A. *Plato's Second Republic*. An essay on the *Laws*. Princeton: Princeton University Press, 2022.

LISI, F. L. Heros, dieux et philosophes. *Revue des études anciennes*, tome 106, n. 1, p. 5-22, 2004.

LORAUX, N. *La cité divisée*. Loubli dans la mémoire d'Athènes. Paris: Payot, 1997.

MANICAS, P. T. War, Stasis, and Greek Political Thought. *Comparative Studies in Society and History*, v. 24, n. 4, p. 673-688, 1982.

MORROW, G. R. The Demiurge in Politics: The *Timaeus* and the *Laws*. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, n. 27, p. 5-23, 1953.

MORROW, G. R. *Plato's Cretan City*. A historical interpretation of the *Laws*. With a new foreword by Charles H. Kahn. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993 [1960].

NOUR, S. Os cosmopolitas. Kant e os "temas kantianos" em relações internacionais. *Contexto internacional*, 25 (1), p. 7-46, 2003.

PANGLE, T. L. *The Laws of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

SAUNDERS, T. J. The Structure of the Soul and the State in Plato's *Laws*. *Eranos*, n. 60, p. 37-55, 1962.

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

STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

STRAUSS, L. Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections. In: STRAUSS, L. *Studies in Platonic Political Philosophy*. With an introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 147-173.

VAN EFFENTERRE, H. *La cité grecque*. Des origines à la défaite de Marathon. Paris: Hachette, 1985.

VERNANT, J.-P. (org.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999.