

O BEM COMUM COMO ESPINHA DORSAL D'AS LEIS DE PLATÃO

Gustavo Livio *

Resumo: Platão considerava o bem comum como instância unificadora da vida em comunidade na *pólis* e, por isso, como objetivo fundamental para o qual as leis, o Estado e os cidadãos deveriam convergir. O sentido comunitário na busca do bem comum d'As Leis de Platão se contrapõe decisivamente à atomização da vida contemporânea. O objetivo deste artigo é investigar como Platão mobiliza o bem comum finalidade precípua do conjunto de leis (*nomoi*) da *pólis*. Para tanto, inicia com uma breve introdução sobre o arcabouço normativo no Diálogo As Leis e sua relação teleológica com o bem comum. Em seguida, destrincha dois mecanismos da obra para a construção do bem comum: a educação e a regulação estatal da distribuição da riqueza. Após, busca sintetizar os principais aspectos do que constitui o bem comum para Platão. Por fim, conclui com a necessidade de resgatarmos a noção de bem comum como categoria filosófico-política de destaque para a construção de uma nova sociedade.

Palavras-chave: Comum; Bem; Leis; Platão.

THE COMMON GOOD AS THE BACKBONE OF PLATO'S LAWS

Abstract: Plato considered the common good as a unifying instance of community life in the polis and, therefore, as a fundamental objective towards which laws, the State and citizens should converge. The community sense in the search for the common good in Plato's Laws is decisively opposed to the atomization of contemporary life. The objective of this article is to investigate how Plato mobilizes the common good as the main purpose of the set of laws (*nomoi*) of the polis. To this end, it begins with a brief introduction to the normative framework in the Dialogue As Leis and its teleological relationship with the common good. It then unravels two mechanisms involved in the construction of the common good: education and state regulation of the distribution of wealth. Afterwards, it seeks to summarize the main aspects of what constitutes the common good for Plato. Finally, it concludes with the need to rescue the notion of common good as a prominent philosophical-political category for the construction of a new society.

Keywords: Common; Well; Laws; Plato.

EL BIEN COMÚN COMO EJE VERTEBRADOR DE LAS LEYES DE PLATÓN

Resumen: Platón consideraba el bien común como una instancia unificadora de la vida comunitaria en la polis y, por tanto, como un objetivo fundamental hacia el cual debían converger las leyes, el Estado y los ciudadanos. El sentido comunitario en la búsqueda del bien común en las Leyes de Platón se opone decisivamente a la atomización de la vida contemporánea. El objetivo de este artículo es investigar cómo Platón moviliza el bien común

* Promotor de Justiça no Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro. Ex-Defensor Público do Estado da Bahia. Mestrando na UFRJ, Brasil, com pesquisa em Economia e Direito. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5359-7493>. Contato: gustavo.livio@gmail.com.

como finalidad principal del conjunto de leyes (*nomoi*) de la polis. Para ello, se inicia con una breve introducción al marco normativo del Diálogo *As Leis* y su relación teleológica con el bien común. Luego desentraña dos mecanismos involucrados en la construcción del bien común: la educación y la regulación estatal de la distribución de la riqueza. Posteriormente se busca resumir los principales aspectos de lo que constituye el bien común para Platón. Finalmente, se concluye con la necesidad de rescatar la noción de bien común como categoría filosófico-política destacada para la construcción de una nueva sociedad.

Palabras clave: Común; Bien; Leyes; Platón.

1 A teleologia das leis

Em *As Leis* (*Nomoi*), Platão continua seu projeto filosófico-político iniciado em diálogos anteriores. O objetivo do presente artigo é identificar o bem comum como estrutura condutora das instituições legais que inaugurarão a nova colônia de Creta.

A título de introdução, o diálogo *As Leis* tem como cenário a fundação de uma nova colônia de Creta a partir de leis fundadoras estabelecidas racionalmente por um grupo de legisladores. Os personagens são o ateniense, Clínias e Megilo. Cnossos encarregou Clínias de elaborar as leis constitutivas da nova colônia e o ateniense o auxilia nessa empreitada. Logo no Livro I, Platão, pela boca do ateniense, destaca que as instituições legais do Estado devem ter uma finalidade, um *sentido de desenvolvimento* (*télos*) racionalmente estabelecido. Afinal, o Estado não deve ser um barco que vaga a esmo (961e-962c). Nesse ponto, a razão é posta não só como instrumento de governo, mas como guia para o estabelecimento das próprias metas. Há uma espécie de planificação racional do Estado que se dirige tanto aos instrumentos das metas quanto às metas em si.

Que *télos* é este? Clínias inicia o diálogo argumentando que a vitória na guerra é o eixo a partir do qual se orientam todas as instituições legais de Creta: “*nosso legislador cretense determinou todas as nossas instituições legais, tanto públicas quanto privadas, com olho fixado na guerra*”¹. O ateniense rebate: não é a vitória em qualquer tipo de guerra a meta central das leis de Creta. Na verdade, existem dois tipos de guerra: as revoluções intestinas e as guerras contra inimigos externos. Ao contrário do que pensa Clínias, as instituições legais do Estado cretense não buscam obter vitória em qualquer das duas guerras, mas tão somente na guerra externa. Quanto à guerra interna, as leis têm o papel de *evitá-las*. A unidade destas duas preocupações do legislador (vitória na guerra externa e evitar revoluções internas) nos mostra a verdadeira finalidade das leis: a *preservação da unidade do Estado*, que só pode ser alcançada

¹ PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2021, p. 55.

se reinar a *paz interna* entre seus cidadãos. E por que a preservação do Estado é tão fundamental? O diálogo não deixa claro, mas o argumento pode ser extraído d'A República.

A preservação do Estado é importante porque a divisão social do trabalho, organizada comunitariamente, faz com que cada cidadão tenha acesso a bens pelos quais não produziu individualmente². A vida comunitária, princípio fundamental de organização da *pólis*, torna cada cidadão responsável pela realização de um trabalho que beneficia a todos ao mesmo tempo em que se beneficia dos resultados de trabalhos realizados por terceiros. Mas não é só isso. Afinal, uma só pessoa poderia, mesmo sozinha, produzir abrigo, vestuário, comida e outros bens necessários à subsistência (369d). A união de pessoas em comunidade é importante porque possibilita que cada um se *especialize* na produção de determinado bem e passe a produzir mais e melhor em menos tempo (370c), de modo que todos se beneficiam. Como observa Carolina Araújo, “a cidade é nossa estratégia para viver bem, e não somente ‘sobreviver’”³. Portanto, a preservação da unidade da cidade aparece como meta platônica fundamental porque esta é a melhor estratégia para se viver da melhor forma possível, tanto no que toca aos bens materiais como no que toca aos bens “imateriais” (segurança, amizade e a própria reprodução da raça humana, através da qual o homem “participa da imortalidade”).

Portanto, a unidade do Estado é a meta primeira das leis, pois sem ela as demais não existem. A paz interna e a preservação da *politéia* podem ser encaradas como pré-requisitos para uma vida verdadeiramente virtuosa, e, por isso, feliz (*eudaimonía*) e racional.

Fixada a meta ontologicamente prioritária das leis (a preservação do Estado), Platão passa a elaborar os bens que devem guiar as condutas dos cidadãos. Estes bens podem ser de duas espécies: divinos e humanos. Os primeiros, claro, devem orientar os segundos. Dentre os bens divinos, a sabedoria ocupa o primeiro lugar, seguido da racional moderação da alma (temperança ou *sophrosyne*), da justiça e, por último, da coragem. Depois seguem os bens humanos, com a saúde em primeiro lugar, seguido da beleza, do vigor e, por último, da riqueza (631a-d). Platão atribui às leis a função de promover a *perfectibilidade da alma humana* rumo à virtude segundo os bens divinos e humanos. Como fazer isso? Através, principalmente, da *educação*. Permanece n'As Leis o *éthos* absoluto, imutável e divino que em alguma medida já se encontra dentro da alma humana e para o qual o movimento (do corpo e da alma) deve se identificar. As leis possuem a função de *educar* o cidadão para que possa desejar o que deve

² PLATÃO. *A República*. Trad. Edson Bini. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2019, p. 96-99.

³ ARAÚJO, Carolina. *Philosopher-kings: a Communitarian Political Project*. In: REID, Heather L; TANASI, Davide. *Philosopher Kings and Tragic Heroes: Essays on Images and Ideas from Western Greece*. Fonte Aretusa: Parnassos Press, 2016, p. 145.

ser desejado e odiar o que deve ser odiado⁴. Como veremos em sequência, a manipulação dos desejos e dos prazeres é o principal instrumental da educação para a ética das virtudes.

As leis platônicas se guiam essencialmente por finalidades educativas, pedagógicas e pacificadoras vinculadas ao *compartilhamento* da vida em comunidade. Elas se orientam pela primazia do bem comum em relação aos interesses individuais, pois Platão insiste que deve existir mais simbiose do que separação entre estes dois campos, ou seja, os bens individuais só podem realmente florescer segundo os bens divinos em um coletivo saudável. Parece nítida a diferença das leis platônicas em relação ao Direito moderno, cujo eixo central é a *segurança individual* e o resguardo da esfera privada, identificada como *lócus* da liberdade individual. O Direito moderno se constitui a partir da figura do *sujeito de direitos*; aos cidadãos – inicialmente, apenas os homens adultos – é atribuído um complexo de direitos que podem ser *opostos* a de outros indivíduos ou do Estado. É por isso que o Direito moderno é essencialmente individualista: ele lida com *conflitos*, com *oposições* entre sujeitos de direitos a partir de dois eixos: satisfação e segurança (proteção). Se digo que tenho direito a alguma coisa, isso significa duas coisas: 1) que ninguém pode violar os bens protegidos pelo direito (direito como *vêu de proteção*); 2) que alguém se torna responsável por satisfazer meus interesses neste aspecto (satisfação). O Direito moderno nasce como mecanismo de salvaguarda do indivíduo, em especial *contra o Estado*. Trata-se de um instrumento de *oposição* que consolida o âmbito privado como esfera a salvo de ingerências externas. É uma estrutura normativa essencialmente *defensiva*.

Desde Maquiavel, assumimos como dada a separação entre a política e a ética, consubstanciada na distinção entre a esfera pública e a esfera privada. O âmbito privado é aquele espaço blindado das imposições da vida pública. O Direito moderno cumpre exatamente essa função de blindagem. Platão não rejeita a existência do mundo privado, mas busca regular o comportamento dos cidadãos tanto no âmbito público quanto no privado. Não deve ser permitido “*a todos passar seus dias como aprouver*”⁵ (Platão, 2021a, p. 245), pois todos os habitantes devem se comprometer com a realização do bem comum.

Para Platão, sem descurar da finalidade de prover segurança pessoal (Platão, 2021a, 880e), as leis devem ter outro eixo de prioridades. Destacam-se as finalidades educativa, pedagógica e indutora do bem comum. As leis consagram um *nomos* comunitário de compartilhamento da própria vida e de seu sentido. Não significa que as pessoas estão desprotegidas, pois Platão claramente se preocupa em estabelecer uma “cláusula geral” de

⁴ PLATÃO, *As Leis*, cit., p. 88-89.

⁵ *Ibidem*, p. 245.

proteção dos cidadãos contra danos causados por terceiros (“*aquele que feriu, ou de alguma forma lesou uma outra pessoa, deverá sofrer ou pagar*”). Afinal, a segurança dos habitantes é também um critério material do bem comum. A questão é que a teleologia central da legislação não é a proteção do cidadão, não é a esfera privada; é o bem comum e a instância pública.

Platão divide as leis em simples e duplas. As leis simples apenas enunciam um comando de ação e a respectiva punição em caso de descumprimento. As leis duplas possuem, além do enunciado normativo, uma introdução (preâmbulo) que expõe racionalmente os motivos pelos quais os cidadãos devem cumpri-las. Por combinar persuasão e coerção, são estas últimas que devem ser manejadas preferencialmente pelo legislador (772b-c). Afinal, o objetivo é buscar a excelência das leis, as melhores leis possíveis, e para isso não basta que os cidadãos tão somente cumpram as leis, é preciso que entendam *por que* devem cumpri-las e que identifiquem suas vontades e desejos com a razão insculpida na lei.

Platão sabe que apenas a persuasão não é suficiente, pois existem indivíduos que se furtam à educação e, *porque não foram devidamente educados*, desejam coisas que não devem desejar e praticam atos contrários às leis. Para estes, que não se deixam persuadir pelos preâmbulos, a lei deve também estabelecer punições; contudo, elas funcionam apenas como “soldado de reserva”, pois a premissa é sempre evitar o recurso à violência:

As leis, nos pareceria, são feitas em parte para a segurança dos homens de bem, para propiciar-lhes instrução quanto ao relacionamento que será mais seguro na sua *amistosa associação entre si*, e em parte também por causa *daqueles que se furtaram à educação* e que, sendo donos de um temperamento obstinado, não contaram com um tratamento atenuador que impedisse que cedessem a todo tipo de perversidade. É por causa dessas pessoas que as leis que se seguem têm que ser estabelecidas, leis que o legislador têm forçosamente de promulgar embora desejando que a necessidade de sua aplicação jamais surja.⁶

Paz, amizade, bem-estar, orientação segundo a virtude, tudo isso se conecta com a noção de *bem comum* porque são virtudes relacionadas à sociabilidade na *pólis*. Platão não formula um “conceito de dicionário” para o bem comum, e talvez fosse de fato vã qualquer tentativa. Mas sem dúvida estabelece parâmetros do que é o bem comum.

Ontologicamente, *comum* diz respeito a *interseções*. Talvez a analogia com a teoria dos conjuntos matemáticos seja útil para a interpretação do pensamento platônico. Interseção é a área na qual se inserem os elementos *comuns* de todos os conjuntos inter-relacionados. Se algum elemento se insere na interseção, então podemos afirmar que ele pertence a todos os conjuntos analisados, e, logo, é *comum* a todos. O comum é pré-requisito para a *generalização*, pois legitimamente permite a elevação do nível de abstração para um patamar em que as

⁶ *Ibidem*, p. 368.

particularidades perdem espaço. A interseção é o *fator de união* entre todos os conjuntos. Quero destacar novamente a noção de conjuntos *inter-relacionados*: comum não diz respeito a todos os conjuntos existentes, mas apenas àqueles que se inter-relacionam de alguma forma e estabelecem unidade por algum fator situacional abstrato (a nacionalidade, o condomínio, a família, a amizade). Isso significa que *comum* é um conceito necessariamente *relacional*. Estrangeiros se relacionam no comércio ou pela hospitalidade, mas não fazem parte de uma mesma *comunidade de cidadãos*; nos primeiros casos (comércio e hospitalidade), os conjuntos estão inter-relacionados, mas no segundo não. Para o que nos interessa agora, *comum* diz respeito àquilo que afeta, fática ou potencialmente, à *vivência comunitária* de todas as pessoas da *pólis*. É claro que as contradições do argumento platônico começam a surgir quando a estrutura hierarquizada da *pólis* grega – que delega arbitrariamente funções “naturais” às mulheres e aos escravos – não é questionada, muito embora as noções de bem comum devessem, por óbvio, levar em consideração os interesses destes grupos fundamentais à produção e à reprodução da vida social. De todo modo, parece claro que a finalidade central d’As leis é o alcance do bem comum.

Como precisar o significado do bem comum? O que materialmente lhe caracteriza? Não devemos procurar um “significado de dicionário”, é certo. O que buscamos chamar atenção é que as teorizações sobre o bem comum tem estado absolutamente ausentes do debate público. O silêncio, contudo, é eloquente. A vitória do liberalismo sufragou a tese do *homo oeconomicus*, segundo a qual cada indivíduo estaria *naturalmente* vocacionado a buscar apenas seu próprio interesse. Numa sociedade mediada pelo mercado, a busca do interesse próprio levaria paulatinamente ao bem comum. Essa é a essência do argumento da mão invisível: se cada um se empenhar em atingir o próprio interesse, a mão invisível do mercado harmonizará o interesse de todos de modo a promover o bem comum. A partir de então, a discussão sobre o bem comum foi descartada e enviada para as águas do Rio Lete. Afinal, basta que cada um persiga seus próprios interesses e o bem comum virá automaticamente (sabe-se lá como). Piotr Petróvitch, personagem infelizmente atual de Dostoiévski, encarna o espírito deste tempo: “*A ciência diz: ame a si mesmo antes de todos, pois tudo no mundo está baseado no interesse pessoal. (...) Quanto mais negócios privados houver na sociedade, tanto mais firmes serão as bases para a sociedade e tanto mais organizada será, nela, a causa comum*”⁷. Passamos a ser subjetivados numa sociedade de indivíduos-ilhas ensimesmados e desconectados do todo, despreocupados com moradores de rua e miseráveis passando fome.

⁷ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Ed. Todavia, 2019, p. 174.

Platão tem algumas contribuições a fazer para a retomada do bem comum enquanto categoria filosófico-política de destaque. Vejamos como a questão é concatenada com a educação para as virtudes, talvez a principal tarefa imediata das instituições legais.

2 A educação para a ética das virtudes

Platão dedica grande atenção para o sistema educacional da nova colônia. O objetivo das leis é educar seus habitantes da forma mais condizente possível com a virtude “como um todo” (e não apenas suas parcelas). É uma educação essencialmente *moral e prática*, bastante distinta da que conhecemos hoje.

A deontologia educativa platônica se estabelece a partir dos seguintes eixos fundamentais: em primeiro lugar, a essência da verdadeira educação é aquela que “*dá ao homem o desejo e a ânsia de se tornar um cidadão perfeito e o ensina a mandar e a obedecer, tendo a justiça como fundamento*”⁸; em segundo lugar, a verdadeira educação se conecta com a atividade prática, ou seja, com o estímulo físico para a correta *formação* da atividade que a pessoa exercerá quando adulto (643d). “*Por exemplo, o homem que pretende ser um bom construtor necessita (quando menino) entreter-se brincando de construir casas, bem como aquele que deseja ser agricultor deverá brincar de lavrar a terra*”⁹. A educação é um processo de *treinamento* e de *modelagem* do indivíduo tanto no âmbito cívico-moral-político quanto no âmbito prático (643e-644a).

Por isso, a educação abarca a totalidade da vida comunitária, desde os movimentos corretos (ginástica e brincadeiras), passando pela educação cívica e política, pela educação para as atividades práticas, pela educação artística e estética (educar para os gostos musicais e teatrais) e, sobretudo, pela educação dos *prazeres e das dores*. No que toca à esfera política, a educação deve incutir a compreensão tanto de governar quanto de ser governado e deve fazer com que os habitantes da *pólis* identifiquem as suas próprias vontades com a razão encarnada na lei. Afinal, as leis foram editadas por legisladores especialmente sábios (os mais velhos) como resultado de uma *deliberação racional* a partir das leis da natureza e das divindades.

Não podemos esquecer que os antigos costumeiramente atribuíam origem divina às legislações. Não à toa Platão diz que os homens são “marionetes dos deuses” (644e) e, por isso, devem se orientar pelos bens divinos. Atentar contra as leis significa atentar contra a razão divina em sociedades nas quais a religião era uma das principais forças estruturantes. Segundo Fustel de Coulanges, “*diziam os antigos que suas leis tinham vindo dos deuses. Os cretenses*

⁸ JAEGER, Werner. *Paidéia, a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 147.

⁹ PLATÃO, *As Leis*, cit., p. 77.

atribuíam as suas não a Minos, mas a júpiter; os lacedemônios criam que seu legislador fosse não Licurgo, mas Apolo”¹⁰.

Em vários momentos do diálogo, Platão argumenta sobre uma determinada situação ideal, porém se depara com dificuldades concretas de obediência que indicam que essa situação ideal não se realizará integralmente porque os destinatários já estão habituados a agir de outra forma. Por exemplo, o ateniense diz que seria ótimo que as grávidas caminhassem de uma determinada forma para já irem se desenvolvendo desde o útero, pois a ginástica uterina é um ponto importante para o aprimoramento do corpo e da alma. Entretanto, seria contraproducente editar leis punindo quem não agisse assim porque isso exporia o legislador ao ridículo e teria a franca recusa em obedecer por parte dessas pessoas (788a-789a). Entre atingir a situação ideal através da força e manter o respeito à autoridade das leis, Platão escolhe a segunda opção sem titubear, já que o ideal maior é a preservação da própria autoridade da lei, para a qual sua aceitação pelos destinatários é de suma importância para evitar revoluções internas e desobediências civis.

Para que as leis tenham efetividade prática e sejam obedecidas, devem formar um fino equilíbrio entre o ideal da virtude e os *costumes ancestrais* não escritos; os costumes ancestrais servem para “envolver com segurança” as leis já escritas (793c), ou seja, conformam materialmente a lei para que ela *não inove* e não institucionalize formas de vida para as quais os habitantes não estão acostumados. Todos os assuntos importantes devem receber tratamento adequado pelo legislador, mas ele deve saber manejar corretamente o que será alvo de leis escritas e o que ficará a cargo dos costumes. Ambos (leis escritas e costumes ancestrais) fazem parte de um tipo maior, o *nomos* (chamado imprecisamente de “leis” no diálogo). Dessa forma, a obediência à lei escrita e aos costumes ancestrais estão a serviço da *coesão social*, peça central tanto do bem comum quanto da manutenção da unidade do Estado:

É preciso que conectemos este vosso Estado, que é novo, através de todo meio possível, sem omitir nada grande ou pequeno do ponto de vista das leis, dos costumes e instituições, pois é graças a todos esses meios que um Estado adquire coesão, e nenhuma espécie de lei é permanente sem os outros.¹¹

A importância da coesão pode ser melhor entendida com a analogia entre o sistema punitivo e a medicina. As penas têm funções “curativas”. O objetivo principal é evitar a punição através da argumentação racional (os preâmbulos das leis duplas) e da educação, mas se houver falhas no sistema educacional, a punição corretiva entra em cena: “*Entendemos que toda*

¹⁰ DE COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga*: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2009, p. 205.

¹¹ PLATÃO, *As Leis*, cit., p. 261.

punição legalmente aplicada não visa ao mal, mas via de regra produz um destes dois efeitos: ou torna a pessoa que sofreu a punição melhor ou a torna menos má”¹². Se a punição for completamente incapaz de curar, se o ato for tão grave a ponto de revelar que a alma é incurável, a cidade ainda conta com mecanismos de *depuração* para manter a coesão social, como o exílio e a pena de morte. As punições não funcionam como mecanismos de simples responsabilização, mas como instrumentos pedagógicos teleologicamente concatenados com a coesão social, seja “melhorando” o indivíduo seja excluindo-o do convívio social.

Assim entendemos o desejo de *docilidade* no cumprimento das leis. Platão quer evitar revoltas e desobediências às ordens legais, pois, no fundo, o que assegura a preservação do Estado é o cumprimento das leis. A educação deve tratar para “*que a pessoa a quem o legislador endereça a lei aceite a prescrição com tranquilidade e devido a esta tranquilidade, a aceite com docilidade*” (Platão, 2021a p.181). A docilidade aqui está ligada a um sistema de educação em que as pessoas entendem a *ratio* legislativa e identificam a obediência à lei com a própria vontade. O ideal é que o agir normal e cotidiano automaticamente cumpra a lei. É claro que Platão sabe que a educação nem sempre atingirá todos os seus objetivos, e para esses casos é mobilizada a penalidade. Mas estamos tratando nesta passagem de uma *situação ideal*. E poucos teriam a coragem de negar que se uma lei é justa e racional (premissa da qual parte Platão), então seu cumprimento espontâneo é desejável.

O cerne do sistema educativo d’As Leis é o processo de atrair e orientar rumo a um princípio pronunciado como correto pela lei e corroborado como correto pelos mais velhos (659d). A educação funciona como canal de mediação entre a virtude como um todo e o mundo sensível. Na verdade, a lei é *instrumento* da razão; é a própria razão que, *no esforço de ser lei*, formata a alma por meio de uma educação voltada para o bem comum. Para tanto, a educação deve *treinar* seus destinatários a “vencer a si mesmos”. A palavra “treinamento” é importante na medida em que designa um processo de aprendizagem a partir de submissões reiteradas e prolongadas a testes práticos. O autocontrole e o autodomínio são os verdadeiros critérios para o homem bom: “*Se os homens são capazes de dominar a si mesmos, são bons, mas se incapazes, são maus*”¹³. A educação para o bem comum impede que se desperte na alma o impulso egoísta que está na raiz dos conflitos e da guerra interna:

A educação a que nos referimos é o treinamento desde a infância na virtude, o que torna o indivíduo entusiasticamente desejoso de se converter num cidadão perfeito, o qual possui a compreensão tanto de governar quanto de ser governado com justiça. Esta é a forma específica de formação à qual, suponho, nossa discussão em pauta restringiria o termo *educação*, enquanto que seria vulgar, servil e inteiramente indigno

¹² *Ibidem*, p. 336.

¹³ *Ibidem*, p. 78.

chamar de *educação* uma formação que visa somente a aquisição do dinheiro, do vigor físico ou mesmo de alguma habilidade mental destituída de sabedoria e justiça. (...) Aqueles que são corretamente educados se tornam, via de regra, bons¹⁴.

Imediatamente, a educação encarna o ideal de perfectibilidade do ser humano e o orienta rumo à virtude como um todo. Mediamente, indivíduos bem educados são, em regra, bons, e por isso estão conscientes sobre a importância de agir conforme a lei na medida em que ela encarna a justiça e a razão divinas. Bons cidadãos se percebem enquanto parte orientada em favor do todo, cujos valores são compartilhados socialmente. E então se tornam pessoas *desejosas* em cumprir a lei que é resultado de um esforço racional. A verdadeira *eudaimonia* não pode ser alcançada na esfera exclusiva dos prazeres individuais, ela depende da correta inserção do indivíduo numa engrenagem política cuja harmonia conduzirá à felicidade. A cidade precisa funcionar bem para que as pessoas possam alcançar a vida virtuosa e feliz, ou seja, a cidade precisa estar saudável para que os indivíduos possam florescer. Dessa forma, ética e política se fundem em Platão. Para funcionar bem, a cidade exige dedicação e treinamento (educação) dos destinatários das leis para que possam compreender seus papéis como viventes políticos.

Como concretamente essa educação funciona? O processo educativo deve *treinar a alma* para a correta *disciplina dos prazeres e das dores* (Platão, 2021a, 653c-d). O prazer, o amor (*phília*), a dor e o ódio nascem quando a razão ainda não despertou. Quando desperta, a razão se harmoniza com esses sentimentos e essa harmonização constitui a virtude (653b-c); e a virtude *determina* que a pessoa ame o que deve amar e odeie o que deve odiar: “*mas a parte dela que é corretamente treinada quanto aos prazeres e os sofrimentos, de modo a odiar o que deve ser odiado desde o início até o fim, e amar o que deve ser amado, esta é aquela que a razão isolará para denominá-la educação*”¹⁵. Portanto, a educação n’As Leis assume a função de treinamento rumo à perfectibilidade da alma.

O objetivo do processo educativo é o controle do impulso natural aos prazeres. Há uma nítida crítica ao hedonismo ético, ou seja, à busca do prazer como bem supremo e guia último de ação. Platão não descarta o prazer, mas o condiciona à identificação correta com a virtude. É como se existissem prazeres “educados” (e, por isso, bons) e prazeres “instintivos”, não educados. O indivíduo deve ser treinado para sentir prazer com as coisas certas (com o que é belo e bom, já que Platão identifica a ética com a estética). Existem prazeres nobres (*kalós agathós*) e prazeres vergonhosos. O legislador deve cuidadosamente estabelecer mecanismos

¹⁴ *Ibidem*, p. 78.

¹⁵ *Ibidem*, p. 89.

de elogios (prêmios e honrarias) e censuras\castigos para *treinar* a pessoa educada na disciplina dos prazeres e gostos certos.

Um breve parêntese: evito utilizar o termo “cidadão” para se referir aos destinatários da educação, pois Platão textualmente diz que as mulheres devem receber a mesma educação que os homens na maioria dos aspectos (804b-e). Este é um (breve) rompimento com a tradicional misoginia da antiguidade grega.

Prosseguindo, há prazeres que são objeto de honrarias\prêmios e prazeres que são desestimulados através de punições\censuras. Se o preâmbulo argumentativo atua numa frente racional e persuasiva, as honrarias e desonras mexem com os estímulos mais imediatos das ações humanas via recompensas e castigos.

Mas não basta “sentir prazer com as coisas certas”. É preciso também sentir prazer *na medida certa*. O prazer desmedido é criticado porque se identifica com o autogoverno sem regras. Este é mais um braço da crítica platônica à democracia grega, frequentemente caricaturizada e distorcida. N'A República, Platão critica fundamentalmente a autoridade individual, o exagero do autogoverno para organizar sua própria vida à revelia do bem comum, do *nomos* e dos deuses:

Onde há autoridade individual, cada um pode organizar a sua própria vida de modo que lhe aprouver (557b8-10), sem que ninguém seja constrangido a aceitar as regras de um regime, o *nomos* (363d6-e1). A democracia é um regime onde cada um é ‘senhor de si’, e quando se estabelece que ‘a cidade está embriagada de cidadania e de parrésia, afinal há nela a autoridade individual para se fazer o que se quiser’, o que se entende é que há um excesso numérico daqueles que são dotados de poder de deliberação política com força executiva e palavra de autoridade, além de não reconhecerem a legitimidade de qualquer tipo de regra comum exterior à sua decisão. (...) Vemos assim que o peculiar da democracia descrita n'A República é que a igualdade postulada por ela não é a da distribuição de direitos e deveres aos cidadãos, como talvez esperasse o leitor em busca de uma análise da democracia histórica. (557a 1-5) (...). Na democracia a que somos apresentados aqui, cada habitante escolhe a sua própria constituição e é governante de si mesmo. Todos os habitantes da cidade são cidadãos porque, ao negar o *nomos*, consideram que, do simples fato de serem agentes de deliberação e terem liberdade por espontaneidade, lhes é dada não só a liberdade por indiferença, a ausência de coerção, mas também a autoridade de sua ação, a *exousia*.¹⁶

Platão insistirá enfaticamente na importância da *temperança* (*sophrosine*) como parte componente da virtude que serve de termômetro dos prazeres e das dores. A virtude temperada não é aquela que se esbalda ilimitadamente nos prazeres mundanos. Por isso, Platão destaca a importância da “vitória sobre si mesmo”; não nega o autogoverno em si, mas o autogoverno destreinado, cujo prazer se identifica não com o que é louvável e equilibrado, e sim com o que

¹⁶ ARAÚJO, Carolina. Liberdade de indiferença e autoridade individual: a República de Platão sobre a democracia. In: SEBASTIANI, Breno Battistinet (coord.). *A Poiesis da Democracia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019, p. 466-468.

é vergonhoso ou exagerado. Para que exista um “autogoverno treinado” de acordo com o *kalós agathós* (os prazeres nobres), é preciso que as leis escritas e os costumes ancestrais, iluminados pela razão, se encarreguem de ser a bússola das vontades e das ações.

A temperança apresenta uma faceta política e outra econômica, ambas correlacionadas. A temperança política é a instância moderadora tanto da liberdade plena dos habitantes quanto das formas de governo desmedidamente despóticas. Ao abordar a experiência de Atenas, Platão argumenta que “*a liberdade plena sem grilhões de qualquer autoridade é sumamente inferior a uma forma de governo moderada sob o comando de magistrados eleitos*”¹⁷. Já a crítica ao império Persa recai justamente sobre o extremo oposto, ou seja, sobre o *excesso* de escravidão e de despotismo. Repare como a temperança, em sua vertente política, induz Platão a evitar tanto o excesso do autogoverno quanto sua ausência absoluta. Platão não é contrário por princípio nem à escravidão nem à liberdade excessiva, mas está claramente preocupado com o excesso de autonomia (*auto nomos*, autogoverno). Por isso as leis cumprem o papel fundamental de retirar o *nomos* da esfera individual e delegá-lo ao legislador.

A temperança se conecta ao controle dos *desejos por* prazeres, ao passo que a coragem está ligada ao controle dos *medos das* dores. Tanto o desejo quanto o medo são *antecipações*, respectivamente, de prazeres e dores. O autocontrole (a vitória sobre si próprio), objetivo fundamental da educação, é resultado da soma da temperança (prazeres) e da coragem (dores). A base natural desta educação é o cálculo “prazer x dor”. Desde criança, os habitantes devem se submeter a situações nas quais são testados a fazer este cálculo. A função da razão é nos guiar rumo à virtude, ou seja, o papel das leis nisso tudo é de *orientação, treinamento e modelagem* (o fio de ouro das marionetes). A educação realiza a mediação entre a natureza como tendência e a natureza realizada, entre ser e dever-ser tanto no plano individual quanto no político (sempre lembrando que ética e política andam juntas).

Nesse sentido, a temperança platônica se opõe frontalmente ao *conatus* hobbesiano. A eterna ânsia de querer sempre mais deve ser limitada racionalmente pela educação moderadora; ela transforma a corda-bamba do equilibrista numa estrada firme que impede que o indivíduo descambe para o exagero ou para a falta. Nós não somos inclinados a buscar sempre mais porque a razão, se exercitada corretamente por meio da boa educação, impede este ímpeto desenfreado. Isso porque a razão nos diz que somos seres políticos que vivemos em comunidades cuja saúde é deturpada por indivíduos que ativam o mecanismo de busca incessante por poder, riqueza e outros interesses individuais. Como dissemos acima, em Platão

¹⁷ PLATÃO, *As Leis*, cit., p. 149.

a comunidade política não é apenas pré-requisito para a sobrevivência (argumento de Hobbes), mas para que se possa ter uma vida feliz e virtuosa. A temperança é a bússola para saber o “ponto certo” do prazer que buscamos. E o “ponto certo” é determinado pela maior aproximação possível do interesse próprio ao bem comum.

Se a busca por prazeres desencadeia, ainda que potencialmente, lesões ao bem comum, então esta será uma busca por prazeres desonrosos e excessivos. Ao contrário de Hobbes, não é o contrato social que nos salva do estado de natureza, é a própria natureza (divindades) cujas leis, captadas racionalmente, indicam a moderação dos prazeres e nos distanciam de um estado de busca incessante pelo interesse próprio cuja efetivação levará à vida virtuosa e feliz. A educação para a temperança, portanto, *desarma o conatus*. A crítica platônica em alguma medida se assemelha àquela de Kant ao “egoísmo moral”, presente naqueles que restringem todos os fins a si mesmos e não se interessam pelas coisas que não lhe beneficiam. Se a bússola de cada ser humano é educada para não se guiar pelo infinito desejo de ter sempre mais, então a maioria dos conflitos são evitados porque não haverá disputa nem por poder político (que é delegado aos mais sábios e mais virtuosos) nem por riquezas, e desse modo o homem-lobo dá lugar ao cidadão virtuoso. Nesse cenário, o sentimento de amistosidade pode brotar livremente para formatar a coesão e a harmonia sociais que promovem o bem comum.

Disse acima que a educação temperante evita conflitos porque desarma a ânsia por querer sempre mais poder e riquezas. Vejamos agora como Platão trata da distribuição equânime dos bens materiais de modo a evitar tanto a abundância como a escassez (temperança econômica).

3 A temperança econômica, a crítica ao filocrematismo e o mecanismo de distribuição de riquezas pelo Estado

Crematismo é o impulso de obter dinheiro com alguma atividade. A riqueza está classificada em último lugar dentre os bens humanos. Isso significa que o dinheiro não orienta nada na ética das virtudes, ele é *orientado* por outros bens. Ele é servo, não senhor; como tal, deve estar submetido aos interesses do corpo, da alma e da comunidade, e não o contrário. Platão não descarta completamente a moeda como instrumento de troca, mas se preocupa com a força corruptora que o dinheiro exerce na alma. O que corrompe a alma não é o comércio em si, mas a atividade comercial *que visa obter mais dinheiro*. O dinheiro tem “pulsão infinita”, pois engendram estados mentais de constante insuficiência. O crematismo quebra a conexão da alma com a vida comum na *politéia* na medida em que incentiva ações em direção *ao benefício próprio* quando a virtude recomenda ações em direção ao bem comum.

É por isso que *a cidade como um todo* não pode acumular mais posses e moedas do que certo limite tido como necessário para: a) evitar a pobreza; b) proporcionar conforto material; c) permitir limitadamente o comércio exterior. O crescimento econômico é uma meta fundamentalmente antiplatônica, apenas permitida se houver expansão populacional (como até o número de habitações é fixado *a priori* – 5.040 – é difícil que isso aconteça).

Em primeiro lugar, as leis inaugurais da nova colônia devem se preocupar com a igualitária distribuição dos 5.040 lotes de terra. O número foi escolhido por ser múltiplo de todos os números entre 1 e 12, excluído o 11. Se as terras e habitações são distribuídas igualmente, qualquer um que tente alterar seus limites atuará de forma lesiva. Platão sabe que se uma lei de “reforma agrária redistributiva” fosse editada numa comunidade *já existente* encontraria forte oposição dos mais ricos. Isso colocaria em xeque a obediência à lei e promoveria convulsão social. Mas estamos aqui tratando de um empreendimento imaginário. Como a constituição da nova colônia começará tudo do zero, esse risco não existe e o estado ideal pode ser concretizado com certa facilidade.

A terra, principal fonte de riqueza, não pertence aos seus possuidores, e sim ao Estado. Platão tem em mente a estreita conexão entre a terra e os deuses. A terra é Gaia, mãe de toda a humanidade, e por isso seus filhos devem cuidar dela com zelo mais elevado do que aquele com o qual um filho cuida de sua mãe. Por ser sagrada, a terra não pode se tornar propriedade particular; ela só pode ser destrinchada em lotes familiares com o único propósito de ser bem utilizada para plantio e habitação, jamais para ser vendida ou descuidada:

E que a distribuição seja feita com esta intenção, ou seja, o homem que recebe seu lote ainda assim o considere como propriedade comum de todo o Estado e que cuide da terra, que é sua terra natal, com maior diligência do que uma mãe cuida de seus filhos, porquanto ela (a terra) sendo uma deusa (Gaia), é também senhora sobre sua população mortal¹⁸.

Aliás, a *zeladoria coletiva* é um princípio geral da *politéia*. Aos seus habitantes cabe *cuidar* da coisa comum com zelo maior do que se faz com suas próprias coisas. Platão rejeita o argumento aristotélico de que as pessoas só cuidam das próprias coisas e ninguém cuida do que é comum. O princípio do cuidado não é o interesse, mas a *responsabilidade*. A coisa não é descuidada porque é comum, mas porque os indivíduos deixaram de ser educados segundo a virtude e se ilharam em si mesmos de tal maneira que se tornaram incapazes de perceber sua conexão com o todo, e só por isso passaram a agir segundo apenas o que lhes convêm.

¹⁸ *Ibidem*, p. 199.

A distribuição de alimentos também é regulada pelas instituições legais, pois evitar a fome é uma premissa básica da própria vida em comunidade. A distribuição é feita da seguinte forma: cada duodécima parte é dividida em três partes. A primeira será distribuída igualmente para os cidadãos livres, a segunda para seus servos e a terceira aos artífices e estrangeiros em geral. Somente esta terceira parcela pode ser levada ao mercado se houver sobra. Com isso, $\frac{2}{3}$ dos produtos estariam inacessíveis aos comerciantes, aos quais restaria uma parcela bastante diminuta (848a-c).

Percebemos assim que a *distribuição pública* das terras e dos alimentos é o principal mecanismo estatal para impedir a concentração de riqueza. Vimos que a ética se entrelaça com a política e seus aspectos individuais são transportados para o regime de governo. Logo, a temperança passa a receber uma *faceta econômica*, originalmente endereçada à educação dos cidadãos (evitar impulsos excessivos de riqueza) e que depois passa a reger também as políticas estatais. Os cidadãos devem compreender que a *racional moderação da alma* exige que, também na riqueza, os homens busquem nem muito e nem pouco, mas a exata dose para viver confortavelmente e se dedicar ao bem comum e à virtude como um todo. Para tanto, o Estado se antecipa e organiza a própria distribuição das terras e dos alimentos.

As leis devem estabelecer tetos de riqueza e pisos de pobreza com intervalos razoavelmente diminutos. Não se pode ter mais do que determinado teto nem menos do que determinado piso. As transações que superem estes limites são proibidas (850a). Curiosamente (e de maneira confusa), dentro desse hiato Platão admite a existência de 4 classes sociais censitárias. A desigualdade social é admitida apenas num sentido fraco, pois está condicionada à inexistência tanto da pobreza extrema quanto da riqueza perdulária:

É necessário a um Estado que pretende evitar a maior das pragas, que seria melhor chamar de ruptura do que de cisão, que nenhum de seus cidadãos esteja na condição de penúria ou naquela de riqueza, já que uma ou outra geram aquele mal. Conclui-se que o legislador tem agora que declarar um limite para ambas essas condições. O limite para a pobreza deverá ser o valor do lote, o qual permanecerá fixo e nenhum magistrado permitirá que seja diminuído. E tendo definido este como o valor inferior, o legislador permitirá que se possua duas, três ou quatro vezes esse valor. Na hipótese de alguém adquirir mais do que isso – mediante uma descoberta, dádiva recebida, bons negócios ou ganhando por meio de algum outro golpe de sorte uma soma que exceda a devida medida – se doar o excedente ao Estado e aos deuses que zelam pelo Estado, será alvo de boa estima e estará isento de punição; se, entretanto, alguém desacatar esta lei, poder-se-á livremente denunciá-lo e receber por isso metade do excedente, além do que o culpado pagará uma multa no mesmo índice sobre seus bens legítimos. A totalidade da propriedade adquirida de todo indivíduo acima de seu lote será divulgada publicamente por escrito e ficará sob a guarda de magistrados designados pela lei¹⁹.

¹⁹ *Ibidem*, p. 204-205.

Chama atenção a vigilância denunciatória exercida por todos os habitantes (incluindo escravos). Todos podem denunciar quem comete ilegalidade, mas aos cidadãos é atribuída verdadeira *obrigação* de denunciar. Este modelo paranóico de panóptico talvez fragilize os laços de amizade tão caros para a coesão social. Contudo, o respeito à lei e a intolerância com a acumulação subreptícia de riquezas parece ter maior importância.

A crítica de Platão à concentração de riqueza é essencialmente ético-política. A fome pelo ouro não permite que a pessoa tenha tempo nem interesse para se dedicar a outra coisa que não seus próprios bens pessoais (831c). Dedicar-se exclusivamente a si próprio é o caminho para uma vida viciosa justamente porque o sentido da vida virtuosa é o bem comum, é a vida política, é a interseção. O amor pelo ouro desperta necessidades individualizantes que são antitéticas com a vida coletiva virtuosa. E se a vida virtuosa é inseparável da vida feliz, então já sabemos o resultado: não é possível ser feliz e buscar a riqueza incessante ao mesmo tempo: “*como poderia eu descrever de outra forma a não ser como completamente infelizes homens que são obrigados ao longo de toda a vida a conviver com essa fome (fome de ouro) sempre em suas almas?*”²⁰.

É nesse contexto que deve ser compreendida a proibição da mendicância (936b-c). Se todos têm acesso igualitário à terra e aos alimentos, é inconcebível que um cidadão utilize seu tempo livre para pedir o que é dos outros ao invés de contribuir com atividades necessárias à *pólis*. Se o Estado se organizar corretamente, ninguém será abandonado a ponto de viver em indigência.

A busca incessante por mais riqueza inevitavelmente levará a conflitos internos (*stasis*). As pessoas passam a se arregimentar em facções e partidos, movimentados ao redor de interesses próprios comuns a apenas alguns conjuntos, e não no interesse da *interseção de todos os conjuntos* da *pólis*. O bem comum não é o *comum* a estes grupos, é o bem da interseção comunitária *como um todo*. Aos poucos, essas facções se apropriam das instâncias políticas e passam a governar não com vistas ao interesse da comunidade, mas do próprio interesse. Esse é o caminho que destrói o sentido de comunidade que mantém coesa a *pólis*.

A temperança platônica não é uma regra de desprezo por bens materiais típica dos cínicos; é a moderação racional que indica o *suficiente* para uma vida confortável. A ganância crematista quebra a coesão harmônica e amistosa entre os cidadãos e promove conflitos por posses, propriedades, juros e outros ganhos. Platão parece acreditar que o bem comum e os interesses individuais constantemente colidem, e por isso devem ser ordenados um em função

²⁰ *Ibidem*, p. 307.

do outro. Ou o destinatário da lei incorpora como razão de vida a comunidade, e então será virtuoso e feliz, ou então a busca por interesses individuais acabará sufragando a derrota sobre si mesmo. A fome pelo ouro não é viciosa apenas porque *distrain* a pessoa da verdadeira virtude, mas porque estimula o autointeresse em detrimento do bem comum e promove a inimizade quando uma das condições centrais para a preservação da unidade do Estado é a paz e a harmonia entre os habitantes, ou seja, a coesão social.

A temperança então adquire uma faceta econômica cuja diretriz central é a igualdade relativa quanto à *distribuição* dos bens. Se o Estado concentra a distribuição da terra, dos alimentos e das moedas, pode fazer isso de forma relativamente igualitária, permitindo distinções sociais reduzidas ao limite entre um teto e um piso de riqueza de modo a evitar tanto a escassez quanto a abundância, ambas indesejadas.

Quero agora esboçar um argumento ligado ao que hoje poderíamos chamar de justiça social. O argumento não está explícito textualmente, mas pode ser extraído sem dificuldade da exposição integral do diálogo. Platão trata *unitariamente* a riqueza e a pobreza quando o assunto é a distribuição de bens pelo Estado. Quando trata do excesso, trata também da falta. O argumento que está por trás disso tudo é o seguinte: em toda distribuição *de bens finitos*, a concentração exagerada de um lado promoverá necessariamente a escassez na outra ponta. Se estamos falando de um universo de bens finitos (como o dinheiro e a terra), qualquer abundância de bens materiais promoverá *necessariamente* escassez. Se o Estado pode disponibilizar 5.040 habitações para 5.040 famílias, se uma delas detiver muitos lotes, outras tantas ficarão sem nenhum.

É por isso que Platão trata sempre *conjuntamente* da extrema riqueza e da extrema pobreza, do teto e do piso (849a-c), pois entende que a unidade contraditória das relações econômicas no que toca à distribuição da riqueza impede que alguém tenha muito sem que falte a tantos outros. Evitar a concentração da riqueza excessiva é, antes de tudo, uma necessidade *prática* para uma sociedade sem miséria. Como não há bem comum sem que se proporcione a todos os cidadãos bens materiais suficientes – nunca excessivos! –, justifica-se a atenção dada pela legislação à distribuição dos bens materiais.

Coloca-se hoje um debate sobre a imoralidade da desigualdade social e da extrema riqueza. Alguns consideram imoral a simples existência de pessoas bilionárias; outros costumam não ver grandes problemas nisso, destacando que o problema não é a “desigualdade social em si” (tida, inclusive, como *natural*), ou seja, o problema não é que existem pessoas muito ricas, e sim que existe uma grande quantidade de pessoas pobres (o bônus dessa retórica é que geralmente a culpa pela pobreza é atribuída ao próprio pobre). Por este argumento, seria

possível que todas as pessoas sejam muito ricas ao mesmo tempo em um sistema intrinsecamente crematista (que estimula comportamentos individuais de busca incessante por sempre mais riqueza). Platão mobiliza argumentos contra essa visão. Embora concentre sua munção à desvirtuação da alma pelo crematismo, entende que a distribuição igualitária dos bens fundamentais (terra e alimentos) depende de uma instância central regulatória (o Estado) que impeça o excesso na medida em que esse excesso promove a falta na outra ponta. Acredito que Platão perceberia a *unidade contraditória* deste problema e se colocaria ao lado daqueles que vêem a desigualdade social forte como um problema em si. Em um sistema crematista movido por impulsos de acumulação infinita, não é possível que todos fiquem ricos ao mesmo tempo, pois como a riqueza patrimonial é necessariamente finita, o conflito distributivo é inevitável. Afinal, se a finitude faz parte da própria essência do dinheiro e da riqueza, os 10% mais ricos não podem deter 76% da riqueza mundial sem que falte comida no prato a tantos outros²¹.

4 O bem comum e a razão no esforço de ser lei: uma síntese possível

Retomemos a analogia com os conjuntos matemáticos. Vimos que o *comum* diz respeito a *interseções*. É o fator de unidade relativamente a todos os conjuntos inter-relacionados. A *pólis* não é um simples agregado de gente junta, é uma *comunidade* unida em torno de algumas questões fundamentais *interseccionadas*.

Platão parte de um princípio cosmológico de ordenação das partes em razão do todo:

Mas tu não consegues perceber que toda geração parcial visa o todo para que seja assegurada a existência bem-aventurada do universo – e que nada seja gerado para ti, mas sim tu gerado para o todo. Todo médico e todo artesão treinado laboram sempre em prol de um todo, e se esforçam em busca do que é melhor no conjunto, produzindo a parte em vista do todo, e não o todo em vista da parte²².

A primazia do todo sobre a parte não é ontológica nem histórica, é *teleológica*. Não significa que o todo veio antes da parte e nem que a parte não pode existir sem o todo. Significa apenas que a atividade da parte deve ter um *sentido de desenvolvimento* em função do todo a partir de bens eleitos como prevalentes cuja função é unificar as partes ao seu redor. São esses bens que integram a interseção do *comum* e que revelarão, portanto, o que é o *bem* comum, a verdadeira razão pela qual a *pólis* existe para além de assegurar a sobrevivência. Esta talvez

²¹ LUHBY, Tami. 10% mais ricos controlam 76% da riqueza global; 50% mais pobres ficam com 2%. *CNN Brasil*, 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/business/10-mais-ricos-controlam-76-da-riqueza-global-50-mais-pobres-ficam-com-2/#:~:text=Os%2010%25%20mais%20ricos%20da,sua%20vez%2C%20possuem%2022%25>. Acesso em 01 de outubro de 2023.

²² PLATÃO, *As Leis*, cit., p. 399.

seja a grande contribuição de Platão: a *orientação*, o sentido de desenvolvimento das instituições legais, do Estado e da própria vivência dos cidadãos em direção aos interesses da coletividade.

A *pólis* platônica é uma totalidade de conjuntos inter-relacionados que possui uma esfera de interseção *específica*. O que é comum no Estado não é a mesma coisa do que o que é comum numa relação comercial, por exemplo. Para Platão, o Estado está regido pelo princípio cosmológico de ordenação das partes em relação ao todo, de tal forma que cabe aos indivíduos se esforçarem na busca do que é melhor *no conjunto*. As relações comerciais, ao contrário, despertam a ânsia de buscar o interesse próprio e constantemente criam *conflitos* entre as partes. Percebemos então que as relações sociais, sejam elas quais forem, se estabelecem ao redor de uma *esfera comum* cujo conteúdo, tamanho e princípios variarão de acordo com a natureza e os propósitos destas relações. O conteúdo da interseção da *pólis* é materialmente distinto do conteúdo da interseção das relações comerciais. A *pólis* é uma totalidade ordenada de conjuntos em torno de um modo de vida compartilhado e comum cuja saúde depende da boa convivência entre seus habitantes condicionada ao *lócus* próprio de cada um (lembramos que as mulheres têm funções reprodutivas e os escravos têm funções laborativas. Algumas funções são pré-delimitadas de forma arbitrária).

Platão não descarta completamente a existência da esfera individual privada, mas sem dúvida a subordina à interseção pública, pois é ela que garante a unidade da cidade *como um todo*. Excluída a interseção, o pior dos mundos se concretiza: a *pólis* desaparece. Reduzida em seu tamanho, a área privada passa a se assenhorar do interesse público e os conflitos pessoais ganharão dimensão imprevisível. Nada disso agrada a Platão. *Aumentar* a área da interseção comum até o máximo possível é sua grande estratégia para evitar rupturas sociais. Ele faz isso incluindo diversas atividades que hoje seriam consideradas privadas como questões de interesse público. Por ser a interseção muito grande, o Estado deve estabelecer regulamentações minuciosas sobre vários assuntos aparentemente sem importância (banquetes, vinhos, brincadeiras das crianças, tamanho das sepulturas etc.), mas que, na verdade, cumprem a dupla função de: 1) promover a coesão social e 2) não deixar muitos espaços para o autogoverno (*auto nomos*).

É por isso que a área de interseção d'As Leis parece ser *excessivamente grande*. É como se sobrasse pouquíssimo espaço para o que hoje denominamos “esfera de privacidade” alheia ao escrutínio público. Isso acontece porque Platão acredita que os interesses privados e os interesses públicos frequentemente se tornam antagônicos *por culpa dos primeiros*. O interesse público é o fator de unidade da *pólis* enquanto o interesse privado é o potencial fator

disruptivo. A interseção *une* os cidadãos ao passo que a zona privada provoca brigas intestinas. Vimos no tópico anterior que a crítica ao crematismo se dá justamente em razão do *distanciamento* entre o todo e a parte, entre o indivíduo e a comunidade. Para evitar esse distanciamento, quase tudo se insere na esfera do público, quase tudo pertence, antes, ao Estado e aos deuses.

Platão inverte a lógica do *homo oeconomicus*: não é o interesse individual que leva ao interesse público, é o interesse público que, bem governado, atende ao interesse privado. É importante ressaltar novamente: a primazia não é ontológica, tampouco histórica, é *teleológica*. Significa que o *sentido de desenvolvimento* do Estado, das leis e dos cidadãos deve ser a busca pelo bem comum, pois, sendo a interseção o *locus* da reunião dos motivos fundamentais pelos quais os cidadãos se unem em comunidade, deve também ser alvo das atenções prioritárias da política:

A primeira verdade difícil de ser reconhecida consiste em admitir que a verdadeira arte política necessariamente zela pelo interesse público e não pelo privado, isto porque o interesse público *aglutina* os Estados *enquanto o privado os rompe*, e perceber também que beneficia tanto o interesse público quanto o privado igualmente quando o interesse público, mais do que o privado, é bem promulgado²³.

Aumentar a área de interseção comum é a estratégia de Platão para aglutinar os cidadãos ao redor do interesse público, dos valores compartilhados e, em suma, do bem comum. O aumento da interseção comum gera redução da zona privada, cujo interesse Platão identifica com os impulsos de conflito e beligerância. É por isso que as leis devem se debruçar até mesmo sobre minúcias das questões privadas.

Platão identifica dois tipos de impulsos da alma: o primeiro é o da alma treinada e bem-educada, que se dirige à vida comunitária, à cidadania e ao cumprimento da lei. O outro impulso é o da alma egoísta, preocupada tão somente com seus próprios interesses. O primeiro tipo de impulso se relaciona com a paz, com a amistosidade entre os cidadãos e com o senso de comunidade. Este primeiro impulso está identificado com o *eixo da interseção comum*. O segundo impulso promove a inflação de egos e se identifica com a zona privada fora da interseção comunitária. Os conflitos surgem quando os indivíduos deixam de se orientar não em função da interseção comum, mas do que está fora dela e diz respeito apenas ao seu conjunto *particular* (sua família, sua facção, sua profissão, sua pessoa). Surgem assim as posições individualistas e corporativistas. Platão quer aumentar a área da interseção comum porque ela está identificada com a paz e a ausência de conflitos viscerais. A diluição da interseção, por

²³ PLATÃO, *As Leis*, cit., p. 361-362.

outro lado, induz conflitos. É o impulso egoísta de aumentar cada vez mais o poder da zona privada em detrimento da pública que engendra os litígios que adoecem a *pólis*. As batalhas intestinas que levam à convulsão social são travadas em torno de questões *privadas*; são elas que engatilham o *conatus* rumo à busca incessante por sempre mais.

A lei tem um propósito fundamental nisso tudo: a *verdadeira* lei é aquela que beneficia o que é comum; a lei corrompida é aquela que representa interesses de grupos ou de pessoas: “*negamos que sejam leis verdadeiras as que não são feitas a favor do interesse comum de todo o Estado. Assim, quando as leis são promulgadas no interesse de uma parte, chamaremos a estes promulgadores de partidários*”²⁴.

A proposta da interseção agora ganha um contorno jurídico-político: o *princípio da impessoalidade*. Platão é um dos primeiros pensadores a esboçar a ideia de um “Estado de legalidade” que impeça a submissão da esfera pública aos interesses privados: “*aquele que fizer as leis de servas colocando-as a serviço da autoridade dos seres humanos e tornar o Estado sujeito a uma facção, e atuar (...) pela violência e incitando a insurreição, terá de ser considerado o pior dos inimigos do Estado em sua totalidade*”²⁵. A lei pode realizar essa função impessoal porque encarna a razão como se fosse seu receptáculo. A razão, no esforço de ser lei (835e), a um só tempo – unidade – impede o partidarismo político e promove o bem comum. A lei é o resultado da *decisão racional* a respeito da planificação do Estado, cujo sentido de desenvolvimento é o bem comum. A lei deve ser moldada pelo *logos* natural e divino que está alheio à pura instância de deliberação opinativa-individual, e por isso não pode ser um mero “construto social” de conteúdo totalmente aberto. O padrão de racionalidade da lei não está na moral constituída socialmente, mas na razão que advém da natureza e das divindades. Platão retira a justiça e a virtude da esfera de deliberação opinativa. O que é justo, belo e virtuoso não depende de opinião, não é uma questão subjetiva. Em sentido amplo, as instituições legais representam a esfera decisória final a respeito destes bens divinos sumamente importantes:

O legislador não se limitará a escrever as leis, mas como em acréscimo às leis, e combinadas a elas, ele terá que tornar também escritas suas decisões quanto a que coisas são boas e quais são más; e o cidadão perfeito deverá nortear-se não menos por essas decisões do que pelas regras impostas pela lei e passíveis de punição²⁶.

Finalmente podemos esboçar alguns parâmetros para precisar o conteúdo do bem comum n’As Leis. Vimos que o *comum* diz respeito a interseções de conjuntos inter-relacionados, mas esta é uma analogia que demarca apenas a *área de extensão formal* do que é

²⁴ *Ibidem*, p. 171.

²⁵ *Ibidem*, p. 338.

²⁶ *Ibidem*, p. 298.

comum no Estado. O bem comum não é o somatório de interesses individuais, nem tampouco uma “coleção” de elementos presentes na interseção comum. O bem comum pode ser entendido como um *estado ideal de coisas no qual a harmônica e pacífica interação entre os habitantes promove o bem-estar de todos os cidadãos na pólis. Em relação ao seu conteúdo, o bem comum abarca a conjugação de bens materiais (como terra, casa e alimentos) e bens de interação intrinsecamente relacionados a um sentimento de coesão social comunitária (paz, amizade, generosidade, auxílio mútuo)*. O bem comum exige, portanto, a cooperação como princípio diretor da vida social em oposição à concorrência e à beligerância. Com isso, no fim das contas, o bem comum se enreda com a noção de felicidade (*eudaimonía*), objetivo último da vida virtuosa. Como chegar a este estado ideal, como promover o bem comum? Por intermédio da regência da vida *individual e política* pelos bens divinos (sabedoria, temperança e justiça) e humanos (saúde, beleza, vigor e riqueza) tendo como finalidade precípua a ordenação das ações pessoais em função do todo. E como induzir os habitantes a agir dessa forma? Por intermédio da educação para a ética das virtudes. As leis não apenas conformam comportamentos de acordo com a ética das virtudes e os cristalizam historicamente como também se apresentam como *modelo* de ação virtuosa.

O bem-comum também pode ser compreendido como *princípio de ação* segundo esse estado ideal de coisas onde reina a virtude. O objetivo central das leis é o bem-estar geral dos seus destinatários (631c). Colocar o bem comum como sentido de desenvolvimento (*télos*) da estruturação do Estado significa encampar o princípio cosmológico de ordenação da parte em função da totalidade tanto do ponto de vista da ética quanto da política (espero já ter deixado claro que, em Platão, ética e política andam de mãos dadas). *O Estado é a instituição ético-política que encarna a regência da vivência orientada ao bem comum*. O Estado não é um navio que vaga a esmo, tampouco navega em benefício exclusivo do capitão. É um navio cuja meta foi estabelecida racionalmente: o bem comum, a pacífica, harmoniosa e coesa convivência comunitária dos cidadãos na qual todos possuem bens materiais suficientes para que não vivam nem em condição de penúria, nem de riqueza perdulária.

Para isso, duas condições são fundamentais: em primeiro lugar, as instituições legais devem cumprir corretamente sua *função educativa*. Bons cidadãos são educados tanto para governar quanto para serem governados. A cidade é uma grande engrenagem onde cada um exerce uma função que se compatibiliza em razão do todo. Não é dado aos habitantes viver em ócio, pois cada pessoa possui atribuições importantes para a saúde da *pólis*. A função do governante é apenas mais uma, certamente mais importante, mas não confere ao seu ocupante o direito de *dominação* sobre os cidadãos. A distinção fundamental não é entre governantes e

governados, mas entre as diversas funções que cada cidadão exercerá em prol do todo. Além disso, a educação modela a alma para excluir o egoísmo e estimular a generosidade. A fonte dos conflitos é o impulso egoísta da alma na busca incessante pelo interesse próprio. É isso que leva os cidadãos a alterarem os limites das terras para aumentar sua porção (843a), a furtar o patrimônio público (941c) ou privado (913a), a mendigar (936c), a alterar o curso do rio para seu benefício (845e) ou a destruir as coisas sagradas (885a). A *educação para o comum* emoldura o cidadão para, a um só tempo, obedecer à lei e não causar danos injustos a outros habitantes, pois disso depende o sentido de vida compartilhado que dá origem à *pólis*.

A segunda condição é a concentração dos bens materiais fundamentais nas mãos do Estado. A terra, os alimentos e as moedas pertencem primeiro ao Estado, e só depois são distribuídas igualitariamente aos cidadãos, ainda que se admita a existência de classes censitárias. Assim, Platão evita a dialética da abundância e da escassez e garante, a um só tempo, um piso mínimo de riquezas suficiente para evitar a penúria e um teto máximo para evitar o perdularismo.

5 O comum ausente: a glória burguesa e a tragédia do bem comum

É claro que existem diversas falhas no argumento platônico. É difícil considerar que uma sociedade escravocrata e patriarcal seja de fato orientada ao bem comum. O ponto é que discussões sobre o bem comum estão em falta nos dias de hoje. O capitalismo engendrou a mercantilização da vida e reduziu a quase nada a interseção comum que Platão buscava expandir.

Para a tristeza de Platão, o mais crematista de todos os sistemas econômico-sociais se universalizou por todos os cantos da Terra e abriu a caixa de pandora da livre concorrência, a instância da *superação* do outro, não da *cooperação com* o outro. A diferença é que Platão se preocupava apenas com algumas almas crematistas. O capitalismo, de outro lado, é um sistema social inteiro. Se para aquelas almas poderíamos manejar mecanismos individuais (argumentação preambular, prêmios\desonras, punições e, em último caso, depurações), a solução agora deve ser necessariamente sistêmica.

A sociedade capitalista é a sociedade *fragmentária* da universalização da concorrência e da competição em quase todos os níveis. É a sociedade da promoção das particularidades em face do que é geral (e, portanto, do que é comum). A concorrência, ao contrário da cooperação, coloca em *oposição* os conjuntos inter-relacionados. A interseção comum passa a ser uma zona de disputa e conflito (entre compradores e vendedores, entre trabalhadores concorrentes, entre capitalistas concorrentes, entre políticos concorrentes...), cujo objetivo último não é a

convivência pacífica, mas a vitória *sobre o outro*. A concorrência se disseminou como princípio ordenador de toda a sociedade e inverteu o princípio cosmológico de Platão para estabelecer a ordenação do todo em função das partes. Assim, as elites se apropriam do Estado e passam a exigir ações executivas e parlamentares em prol de seus próprios interesses.

A sociedade capitalista é uma sociedade do conflito em suas mais diversas facetas. Basta ver que até a política eleitoral passou a ser guiada pelo espírito concorrencial mais do que pela deliberação racional a respeito do que é comum. Com isso, as pessoas passam a julgar políticas públicas com base no benefício que elas próprias receberão. Como asseveram Dardot e Laval,

a corrosão da confiança nas ‘virtudes’ cívicas teve, sem dúvida, efeitos performativos sobre a maneira como os novos cidadãos-consumidores enxergam sua contribuição fiscal para os encargos coletivos e o ‘retorno’ que têm individualmente. Eles não são chamados a julgar políticas e instituições do ponto de vista do interesse da comunidade política, mas somente em função de seu interesse pessoal. É a própria definição de sujeito político que é radicalmente alterada²⁷.

O público foi esmagado pelo privado. Não há mais uma *comunidade* de valores compartilhados, há uma coleção de indivíduos-consumidores preocupados mais com o lançamento do novo smartphone do que com o fim da fome e da violência policial que diuturnamente martela pessoas pretas e pobres. O *laissez-faire* pode ter sido atenuado pelas importantes políticas públicas do *Welfare State* (sem dúvida vocacionadas ao bem comum), mas nunca foi verdadeiramente embora. A atomização da vida social maximizou a esfera privada e a colocou a salvo do escrutínio público. A glória burguesa é a tragédia do bem comum.

A racionalidade individual orienta o debate público e pauta a quase totalidade da vida cotidiana como se pretendesse fazer o exato oposto do princípio cosmológico platônico. O Estado não tem metas racionalmente estabelecidas ou então não tem planejamento para alcançá-las. Os objetivos traçados pelo artigo 3º da Constituição brasileira de 1988 são meras peças decorativas. O navio passou *deliberadamente* a vagar a esmo, pois o Estado foi identificado unilateralmente como entidade malfeitora e ineficiente que só serve para oprimir e restringir a esfera privada. O individualismo metodológico passou a pautar a racionalidade contemporânea de modo a moralizar o que cada um merece ter. Nesse contexto, políticas de transferência de renda são taxadas como “bolsa-esmola” porque o bem comum não é visto como finalidade (sentido de desenvolvimento) do Estado. Na era do neoliberalismo, sequer as políticas econômicas desenvolvimentistas têm espaço. A demonização do Estado como agente

²⁷ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A Nova Razão do Mundo*: ensaio sobre a sociedade neoliberal. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 320.

econômico é resultado do evangelho neoliberal. O desenvolvimento econômico – conceito que hoje mais se aproximaria do que seria o bem comum em matéria econômica – saiu de moda.

O debate público passou a ser pautado pela canonização da *democracia*, identificada superficialmente com o direito de voto e com a *tolerância* a algumas liberdades fundamentais através da proteção jurídica. Os comentaristas da Globo News agora catalogam os países em democracias ou ditaduras a partir de critérios nada precisos enquanto permanecem incrivelmente tolerantes com a miséria e a fome que as próprias regras do jogo mantêm. O “respeito às regras do jogo” se tornou o grande mantra da democracia liberal porque, depois de conquistar a hegemonia, a burguesia conseguiu a proeza de separar a política da economia, e com isso pôde manter a democracia alheia aos mecanismos sociais de concentração de riqueza típicos do capitalismo. Há milhões de pessoas passando fome? A democracia não tem nada a ver com isso, ela foi despida de qualquer conteúdo econômico, pois passou a ser reduzida a voto + tolerância + respeito às regras do jogo (mesmo que este jogo deixe milhões de pessoas em situação de penúria). A democracia liberal restringiu dramaticamente a esfera pública do comum a um conjunto de proteções necessárias à propriedade privada e à livre concorrência. Como diz Ellen Wood,

A democracia liberal deixa intocada toda a nova esfera de dominação e coerção criada pelo capitalismo, sua transferência de poderes substanciais do Estado para a sociedade civil, para a propriedade privada e as pressões do mercado. Deixa intocadas vastas áreas de nossa vida cotidiana – no local de trabalho, na distribuição do trabalho e dos recursos – que não estão sujeitos à responsabilidade democrática, mas são governadas pelos poderes da propriedade, pelas ‘leis’ do mercado e pelo imperativo da maximização do lucro²⁸.

O objetivo deste artigo não é “defender” Platão, tarefa que seria de todo desnecessária. A questão é que Platão mobiliza fortes argumentos contra a erosão da esfera pública e fornece um contraponto à atomização atual da vida social. Certamente não seria desejável expandir a esfera do comum ao tamanho continental pretendido por Platão. De fato, a importância conferida à dignidade humana e aos direitos fundamentais é uma conquista fundamental do movimento de luta por direitos. Entretanto, para que esses direitos fundamentais se universalizem na prática, é indispensável que o bem comum seja colocado novamente como prioridade do debate público e das instâncias políticas, tarefa improvável sob um sistema econômico individualista como o capitalismo, mas que pode funcionar como bandeira de luta rumo à sua superação.

²⁸ WOOD, Ellen. *Democracia contra Capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 201.

Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, Carolina. Liberdade de indiferença e autoridade individual: a República de Platão sobre a democracia. In: SEBASTIANI, Breno Battistinet (coord.). *A Poiesis da Democracia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019.
- ARAÚJO, Carolina. Philosopher-kings: a Communitarian Political Project. In: REID, Heather L; TANASI, Davide. *Philosopher Kings and Tragic Heroes: Essays on Images and Ideas from Western Greece*. Fonte Aretusa: Parnassos Press, 2016.
- DARDOT, Piérre; LAVAL, Christian. *A Nova Razão do Mundo*: ensaio sobre a sociedade neoliberal. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DE COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga*: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- DOISTOIÉVSKI, Fiodor. *Crime e Castigo*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Ed. Todavia, 2019.
- JAEGER, Werner. *Paidéia*, a Formação do Homem Grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LUHBY, Tami. 10% mais ricos controlam 76% da riqueza global; 50% mais pobres ficam com 2%. *CNN Brasil*, 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/business/10-mais-ricos-controlam-76-da-riqueza-global-50-mais-pobres-ficam-com-2/#:~:text=Os%2010%25%20mais%20ricos%20da,sua%20vez%2C%20possuem%202%25>. Acesso em 01 de outubro de 2023.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Edson Bini. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2019.
- PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2021.
- WOOD, Ellen. *Democracia contra Capitalismo*: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2011.

Como citar este artigo: LIVIO, Gustavo. O bem comum como espinha dorsal d'As Leis de Platão. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 1–27, 2023.

Recebido em 21.04.2023

Publicado em 27.10.2023



Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional