

DA UTILIDADE DO RISO E DA COMÉDIA NAS *LEIS*, DE PLATÃO

ON THE USEFULNESS OF LAUGHTER AND COMEDY IN PLATO'S *LAWS*

Felipe Ramos Gall¹

RESUMO: Pretendo mostrar que, no diálogo *Leis*, Platão apresenta um lado útil e benéfico da comédia, que é quando ela opera com o que chamo de riso lúdico, isto é, um tipo de riso que é uma brincadeira, que não se radica na animosidade ou na inveja. Uma comédia que seja capaz de oferecer esse tal riso lúdico revelar-se-á importante para a educação da cidade, uma vez que capacita os cidadãos a identificar o que é o ridículo, de modo a evitá-lo, pois é somente conhecendo o ridículo que se é capaz de apreender o que é sério.

Palavras-chave: Platão; Educação; Riso lúdico; Comédia.

ABSTRACT: I intend to show that, in the dialogue *Laws*, Plato presents a useful and beneficial side of comedy, which is when it operates with what I call playful laughter, that is, a kind of laughter that is a play game, that is not rooted in animosity or envy. A comedy that is able to offer such a playful laughter will prove to be important for the education of the city, since it enables citizens to identify what is ridiculous, in order to avoid it, for it is only by knowing what is ridiculous that one is able to apprehend what is serious.

Keywords: Plato; Education; Playful laughter; Comedy.

Introdução

Dentre todos os diálogos de Platão, *Leis* é, talvez, o mais problemático, ou ao menos o mais estranho. Por conta disso, não pretendo aqui entrar nas grandes e polêmicas discussões que uma tentativa de interpretação do diálogo como um todo demandaria. Por exemplo, não me ocuparei aqui com o problema metatextual, ou

¹ Professor substituto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília e pós-doutorando pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

“metaplatônico”, de investigar quem seria o Estrangeiro Ateniense (cf. VOEGELIN, 1957; STRAUSS, 1975; PANGLE, 1980; BOBONICH, 1996), e se ele fala por Platão ou não (cf. HALVERSON, 1997; ZUCKERT, 2005)². Tais problemas existem porque se trata do único diálogo de Platão (a não ser que se considere autêntico o diálogo *Epinomis*, cf. TARÁN, 1975) em que Sócrates não está presente como personagem³, e isso dá margem para se especular se tal mudança de personagem não envolve também uma mudança de pensamento ou algo do tipo, já que Aristóteles atesta que *Leis* foi escrito tardiamente (ARISTÓTELES, *Política*, II, 1264b). Ao invés de enfrentar esses problemas e outros do tipo, vou me limitar a simplesmente comentar as passagens que tematizam, de modo geral, o riso e a comédia, tendo em vista que é nas *Leis* que Platão parece dar o único tratamento positivo desses temas (cf. TRIVIGNO, 2019).

1. A importância do vinho para a educação

O contexto dramático do diálogo é o seguinte: em Cnossos, na Creta, três homens, um Estrangeiro Ateniense, Clínias de Creta e Megilo de Esparta, seguem pelo caminho que leva à caverna onde há um templo de Zeus (PLATÃO, *Leis*, I, 625b1-2), local onde supostamente Minos havia recebido do próprio Zeus as leis de Creta, que eram tidas como divinas. E o diálogo se abre justamente com o Ateniense perguntando aos dois se eles julgavam que as leis de suas πόλεις eram de origem divina ou humana, e tanto Clínias quanto Megilo respondem que as leis de Creta e da Lacedemônia têm sim origem divina, advindas de Zeus e de Apolo, respectivamente (PLATÃO, *Leis*, I, 624a). O Ateniense propõe então uma conversa sobre as leis, criticando aspectos das duas constituições em questão e propondo algumas ideias, até descobrir que Creta vai fundar uma colônia e que Clínias é um dos encarregados de promulgar sua futura constituição (PLATÃO, *Leis*, III, 702b ss.). Dada essa oportunidade, o diálogo passa a

² Aristóteles, na *Política*, fala de *Leis* como se fosse um discurso de Sócrates (οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι, 1265a11).

³ Exceto para os partidários da tese de Strauss, que defende, em *The Argument and Action of Plato's Laws*, que o velho Estrangeiro Ateniense é, na verdade, Sócrates que fugiu da prisão com o auxílio de Críton.

ser, então, o estabelecimento, via λόγος, do que seria a melhor constituição possível, em sentido pragmático.

Ainda no início do diálogo, antes da sua questão principal, surge um tema que chama a atenção de qualquer estudioso da comédia: a defesa, da parte do Ateniense, da importância do vinho para a educação. Tanto Clínia quanto Megilo haviam defendido que a melhor constituição é aquela voltada para a guerra (PLATÃO, *Leis*, I, 626c), e que ela deve formar, sobretudo, cidadãos corajosos. Partindo disso, o Ateniense vai questionar se, para ser corajoso nesse sentido, cada indivíduo não deveria se tomar como seu próprio inimigo, dado que há em cada um de nós uma parte superior e uma inferior, e que, portanto, antes de mais nada, cada um trava uma guerra em seu interior. Clínia concorda plenamente. O Ateniense propõe então, com a concordância de ambos, que a coragem não é apenas uma batalha contra o medo e a dor, mas também uma luta contra o prazer. Com efeito, tem-se o fundamento para a crítica do Ateniense às constituições de Creta e de Esparta: elas educam os seus cidadãos para que eles sejam capazes de resistir à dor, mas não ao prazer. Segundo o Ateniense, para se resistir ao prazer deve-se experimentá-lo de modo controlado (PLATÃO, *Leis*, I, 635c), de modo a se ter conhecimento do inimigo e de seu poder: só assim alguém pode ser realmente corajoso. É com base nisso que o Ateniense vai advogar pelas vantagens do vinho.

Beber vinho intensifica os prazeres, as dores, a animosidade e o desejo sexual, ao passo que mina as percepções, a memória, as opiniões e a prudência (PLATÃO, *Leis*, I, 645d5-e1). Nesse sentido, o vinho transforma nossa alma e nos deixa semelhantes a jovens ou crianças, com pouca capacidade de autocontrole, como se o bêbado vivesse uma segunda infância. Essa descrição do efeito do vinho é, a propósito, muito parecida com a descrição que Sócrates faz, no Livro X da *República*, daquele que se deixa levar pelo riso e retoma o despudor juvenil, controlando-se cada vez menos (PLATÃO, *República*, X, 606c). Mas, assim como muito exercício pode acabar prejudicando o corpo, de modo que devemos nos exercitar com medida, também beber vinho só seria prejudicial quando feito em excesso, mas benéfico com a medida certa.

O Ateniense prossegue dizendo que há duas espécies de φόβος, de medo: a primeira espécie é a expectativa de que algo ruim vai ou pode nos acontecer, e esta costuma ser a definição tradicional de medo; o Ateniense, entretanto, oferece uma

segunda espécie de medo, que seria temer a δόξα, medo de termos uma má reputação, de sermos desonrados, um medo que todos chamam de αἰσχύνη, de vergonha. Essa segunda espécie de medo, sendo medo de nos desgraçarmos publicamente, faz com que busquemos parecer fortes diante da dor e capazes de resistir aos prazeres, e por isso os legisladores devem ter esse senso de vergonha em alta conta ao fazerem as leis, exaltando o αἰδώς, o pudor, como sumamente importante (PLATÃO, *Leis*, I, 647a).

Esse é o ponto da defesa que o Ateniense faz do vinho. Não existe, infelizmente, uma bebida que, como uma poção mágica, fizesse com que experimentássemos dor e sofrimento por alguns momentos, cujos efeitos depois passassem completamente (PLATÃO, *Leis*, I, 648a): se existisse, o Ateniense poderia advogar pelo uso controlado dela para ajudar a combater a primeira espécie de medo listada; mas há o vinho, que simula perfeitamente a segunda espécie de medo, tornando-nos despudorados e descontrolados em público, e por isso que aprender autocontrole enquanto estamos sob seu efeito é útil para a educação, pois nos ensina sobre o pudor e o despudor. Nesse sentido, o vinho é precisamente um φάρμακον. Eis a utilidade das festas em honra a Dioniso para a cidade, festas que Megilo, o lacedemônio, tanto despreza: trata-se de um βασάνου καὶ παιδιᾶς (PLATÃO, *Leis*, I, 649d), um teste com brincadeira, um jogo, que revela as disposições, o caráter e a tendência para o vício dos cidadãos, sendo as festas então importantíssimas para a arte política.

2. A importância do riso e da comédia para a educação

Dada a utilidade do vinho para a formação do caráter, temos então um primeiro ponto acerca da utilidade e importância da comédia, caso entendamos em sentido amplo as festas dionisíacas. Contudo, sobre a comédia propriamente dita e sobre o riso o Ateniense terá sérias reservas, expressas em três momentos distintos do diálogo.

O primeiro deles encontra-se no Livro II. Alongando a discussão do uso benéfico do vinho — que, como visto, insere-se numa questão mais ampla, a saber, a crítica às constituições de Creta e da Lacedemônia, que eram voltadas para a guerra e para o domínio sobre a dor, mas não para o domínio sobre os prazeres —, o Ateniense passa a discutir sobre a educação. Interessa-nos aqui o papel da música nessa primeira

abordagem, no sentido de artes das Musas. Segundo o Ateniense, para a maioria das pessoas o papel da música é o de dar prazer para a alma, sem nenhuma reflexão ou distinção acerca dos tipos de prazer. A proposta dele, que condiz com o que encontramos na *República*⁴, é a de que não se deve fazer a música para o público, isto é, não é o público que deve ditar como deve ser a música, e sim fazer música para elevar moralmente o público, e, nesse sentido, a música teria um papel pedagógico. Ainda em confluência com a *República*, o Ateniense vai falar de músicas que podemos saber que são ruins, mas, por serem prazerosas, damos nossa aprovação, apreciando-as em privado ainda que tenhamos vergonha de cantá-las ou dançá-las em público. Por conta disso, numa boa constituição os poetas não podem ter total liberdade de composição.

Ademais, os gêneros não são qualitativamente iguais. Se imaginássemos uma competição cujo prêmio seria dado ao poeta que mais prazer desse ao público (PLATÃO, *Leis*, II, 658a ss.), a premiação iria variar conforme a faixa etária predominante deste. Um público de crianças pequenas premiaria uma apresentação de fantoches, crianças mais velhas iriam preferir a comédia, jovens educados, a tragédia, e os mais velhos premiariam rapsodos declamando Homero e Hesíodo. Como os três personagens do diálogo se incluem entre esses mais velhos, a épica é declarada objetivamente melhor do que os demais gêneros, e é por isso que a música não deve levar em conta o prazer dos espectadores, e sim o que é melhor em si. E a épica é melhor tanto por ser o gosto dos homens mais bem educados e experientes, quanto por apresentar os homens melhores do que são, isto é, oferecer modelos do que é o melhor comportamento humano. Daí sua importância na educação dos jovens, por mais que eles possam preferir outros gêneros, como a comédia. Ou seja, a comédia está longe de ser apropriada para a educação, pois ela não pode ser um modelo positivo de conduta⁵. Esse é o primeiro ponto.

O segundo ponto encontra-se no Livro VII, tido como o mais importante de todo o diálogo. O contexto agora, continuando a proposta iniciada no fim do Livro III e que

⁴ Um pouco depois, em *Leis*, V, 732c1, o Ateniense dirá que não permitirá riso e choro desordenados, διὰ δὴ γελώτων τε εἴργεσθαι χρὴ τῶν ἐξαισίων καὶ δακρύων, onde ἐξαισίων pode também ser entendido como extraordinário ou “fora de hora”.

⁵ O Ateniense ainda critica os poetas humanos que, diferentemente das ordeiras Musas, misturam de tudo apenas para fazer rir. Cf. PLATÃO, *Leis*, II, 669d.

vai até o final do diálogo, é o do estabelecimento da melhor constituição possível visando a colônia de Magnésia que será fundada, e novamente o tema é o da educação. O Ateniense vai estabelecer que a ὀρθὸν βίον, a vida correta, não deve excluir inteiramente os prazeres e as dores, devendo antes ser τὸ μέσον, uma justa medida de prazer e dor (PLATÃO, *Leis*, VII, 792c-d), e Clíniás afirma que nenhum homem discordará que o melhor é a mediania. Com efeito, nesse contexto a comédia passa a ser importante, tal como exposto nessa longa e fundamental passagem, que merece ser citada integralmente:

Faz-se necessário contemplar e admitir corpos e ideias feios ou vergonhosos, e também aqueles envolvidos com os ridículos materiais cômicos, e isso tanto segundo a elocução, a música e a dança, quanto segundo todo tipo de mimese cujo intuito é provocar o riso: *pois não é possível aprender as coisas sérias sem o cômico*, nem qualquer contrário sem o seu contrário, caso se trate de alguém que almeja sabedoria prática. Mas é impossível praticar ambos, se se tratar de alguém que toma parte de um mínimo de virtude. É justamente por isso que se deve aprender sobre essas coisas, para se evitar agir ou dizer coisas ridículas por ignorância, quando não se deve. Tais mimeses devem ser atribuídas a escravos e estrangeiros contratados, e ninguém nunca poderá levá-los totalmente a sério. Nenhum cidadão, seja homem ou mulher, deve manifestar interesse de se tornar ou aprender essas coisas, e essas apresentações devem sempre trazer novidades. Que tais sejam, portanto, as normas sobre o riso lúdico que nós todos chamamos de comédia, expostas segundo a lei e a razão⁶ (PLATÃO, *Leis*, VII, 816d3-817a1. Tradução minha. Grifo meu).

Assim como o vinho é importante para aprendermos a controlar a falta de vergonha e de pudor causada por ele, também um contato com a comédia é importante

⁶ Cf. τὰ δὲ τῶν αἰσχυρῶν σωμάτων καὶ διανοημάτων καὶ τῶν ἐπὶ τὰ τοῦ γέλωτος κωμωδήματα τετραμμένων, κατὰ λέξιν τε καὶ ᾠδὴν καὶ κατὰ ὄρχησιν καὶ κατὰ τὰ τούτων πάντων μιμήματα κεκωμωδημένα, ἀνάγκη μὲν θεάσασθαι καὶ γνωρίζειν: ἀνευ γὰρ γελοίων τὰ σπουδαῖα καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία μαθεῖν μὲν οὐ δυνατόν, εἰ μέλλει τις φρόνιμος ἔσεσθαι, ποιεῖν δὲ οὐκ αὐτὸ δυνατόν ἀμφοτέρω, εἴ τις αὐτὸ μέλλει καὶ σμικρὸν ἀρετῆς μεθέξειν, ἀλλὰ αὐτῶν ἕνεκα τούτων καὶ μανθάνειν αὐτὰ δεῖ, τοῦ μή ποτε δι' ἄγνοιαν δρᾶν ἢ λέγειν ὅσα γελοῖα, μηδὲν δέον, δούλοις δὲ τὰ τοιαῦτα καὶ ξένοις ἐμμίσθοις προστάττειν μιμεῖσθαι, σπουδῆν δὲ περὶ αὐτὰ εἶναι μηδέποτε μηδ' ἠντινοῦν, μηδέ τινα μανθάνοντα αὐτὰ γίγνεσθαι φανερόν τῶν ἐλευθέρων, μήτε γυναῖκα μήτε ἄνδρα, καινὸν δὲ αἰεὶ τι περὶ αὐτὰ φαίνεσθαι τῶν μιμημάτων. ὅσα μὲν οὖν περὶ γέλωτᾶ ἐστὶν παίγνια, ἃ δὴ κωμωδίαν πάντες λέγομεν, οὕτως τῷ νόμῳ καὶ λόγῳ κείσθω.

para aprendermos sobre as coisas sérias. Todavia, na esteira do último livro da *República*, não é benéfico para os cidadãos, pressupondo que são virtuosos, que eles pratiquem a mimese cômica ou atuem em comédias; para ser *φρόνιμος* basta assistir às representações cômicas, e a solução, por conseguinte, dado que nenhum cidadão deve participar ativamente delas, é contratar estrangeiros e impor aos escravos que eles atuem nas comédias. Acredito que, pelo próprio fato de os atores não serem cidadãos ou homens livres, os habitantes de Magnésia, devidamente educados, não os levarão a sério, tendo um contato seguro com o cômico. A ressalva do Ateniense de que tais apresentações devem sempre conter algo de novo, *καινὸν δὲ ἀεί*, o corrobora, uma vez que constantes novidades no palco evitariam que o público criasse uma familiaridade ou hábito com as apresentações, além de evitar qualquer possibilidade de um interesse mais profundo e qualquer possibilidade de análise, de alguém pretender dissecar e estudar os elementos da coisa. Podemos pensar que, em termos platônicos, não é possível conhecer propriamente aquilo que está sempre mudando, sempre se transformando⁷. Trivigno compreende que essa passagem apresenta um duplo benefício da comédia para os cidadãos, sendo um epistêmico e o outro prático:

O benefício epistêmico é derivado de um princípio mais geral acerca da compreensão de qualquer campo — de modo a compreender plenamente alguma coisa, deve-se também compreender o seu oposto. Nesse caso, o objetivo não é compreender o ridículo *per se*, mas compreender o ridículo *qua* o oposto do sério. (...) O benefício prático está relacionado com o que esse conhecimento vai nos permitir fazer. O objetivo é claramente “adquirir virtude”, e a contribuição específica da comédia para este objetivo é oferecer modelos daquilo que é ridículo e que devemos evitar imitar ou emular. Uma vez familiarizados com estes modelos, estaremos melhor posicionados para não agir conforme a maneira ridícula que as figuras cômicas agem⁸ (TRIVIGNO, 2019, p. 28. Tradução minha).

⁷ Apesar do tema do *καινόν* ser importante em Aristófanes, pois ele se gaba constantemente de introduzir inovações na comédia, ao invés de ficar reciclando os mesmos truques bobos de sempre, não creio que seja esse o sentido pretendido pelo Estrangeiro aqui, dado que ele está preocupado com a educação moral dos espectadores, e não com seus gostos e preferências, ou a qualidade da comédia.

⁸ “The epistemic benefit is derived from a more general principle about the understanding of any given field – in order to fully understand something, one must also understand its opposite. In this case, the goal is not to understand the ridiculous *per se*, but to understand the ridiculous *qua* the opposite of the

Concordando com o primeiro ponto acima, a comédia só é útil para a cidade e para a educação em sentido negativo, apresentando modelos de como *não se deve agir*, representando a vasta miríade de vícios que colorem a existência humana, cuja contemplação é como um veneno controlado, útil para nossa resiliência e fortitude moral. Talvez o expurgo desse veneno possa até mesmo ser interpretado como uma catarse.

Encontramos o último ponto no Livro XI, onde a noção citada acima de que a comédia é *γέλωτά παίγνια*, que traduzi como “riso lúdico”, mostrar-se-á fundamental. Nosso contexto agora é a legislação concernente à *κακηγορία*, i.e., à difamação. O Ateniense é claro e direto — a lei deve prescrever o seguinte: *Μηδένα κακηγορεῖτω μηδεῖς*, isto é, “ninguém deve difamar ninguém” (PLATÃO, *Leis*, XI, 934e3). Nas discussões, por mais acaloradas que sejam, um deve falar, e o outro, ouvir. Não serão toleradas em Magnésia difamações, humilhações ou xingamentos. Recorrendo a xingamentos e difamações mesmo quando se trata de um assunto trivial, o cidadão age como um “barraqueiro”, brutalizando a sua alma que havia sido humanizada pela educação, tornando-se semelhante a uma besta. O vocabulário desta seção martela o termo *θυμός* e fala também de *ὀργή*, implicando que essa “brutalização” é resultado de se deixar tomar pela animosidade e pela ira, como se a prática da difamação desse vazão a esses sentimentos, e, como a provável resposta obtida por meio dessa prática seria também a de receber insultos de volta, isso aumentaria e intensificaria tais sentimentos, num ciclo de rancor e ódio.

Ademais, o hábito da difamação muitas vezes se casa com o da ridicularização, pois o riso de escárnio é uma arma poderosa para se humilhar e ofender alguém (cf. HALLIWELL, 2008, pp. 179-180)⁹. Diz o Ateniense que ninguém que possui esse hábito chega a se tornar virtuoso, além de perder todo senso de medida. Ninguém, por conseguinte, deve, sob nenhuma hipótese, recorrer a essa prática, seja nos lugares

serious. (...) The practical benefit has to do with what the knowledge will enable you to do. The goal is clearly to ‘acquire virtue’ and the specific contribution of comedy to that goal is the provision of models of ridiculousness that we should avoid emulating. Once we are familiar with the models, we are better positioned not to act in the ridiculous ways comedic figures act.”

⁹ O Ateniense chega a dizer que por meio do *κατάγελλος* pode-se até mesmo dissuadir alguém de sua crença religiosa e convertê-lo. Cf. PLATÃO, *Leis*, X, 908c-d.

sagrados, nos sacrifícios públicos, nos jogos, no mercado, no tribunal ou na assembleia pública. Quem o fizer deverá ser punido, sendo desqualificado para qualquer distinção pública (PLATÃO, *Leis*, XI, 935b). Aquele que exercita o hábito da λοιδορία, do insulto, é incapaz de se controlar e de evitar a ânsia de ridicularizar seu alvo, pois a λοιδορία está ligada ao θυμός, a essa parte irascível de nossa alma, essa animosidade que adora se alimentar dessas práticas, caso se alie à nossa parte inferior ou bestial. Na sequência vem a passagem que nos interessa:

E então? Devemos aceitar essa prontidão, essa ânsia para ridicularizar as pessoas, típica dos comédicos, que em suas comédias empregam esse tipo de linguagem contra os cidadãos, ainda que sem animosidade? Ou devemos distinguir o ridículo em duas categorias, e permitir a ridicularização de brincadeira (τῷ παίζειν) sem animosidade (λέγειν γελοῖον ἄνευ θυμοῦ), e proibir qualquer um, como dissemos, de zombar tomado pelo irascível (μετὰ θυμοῦ)? De modo algum devemos voltar atrás no que dissemos, e sim determinar por lei quem terá tal permissão e quem não a terá. Um poeta cômico ou compositor de iambos ou de música lírica deve ser proibido de ridicularizar qualquer cidadão, seja por discurso ou por imagem verossímil, não podendo ridicularizar os cidadãos ainda que sem animosidade¹⁰ (PLATÃO, *Leis*, XI, 935d2-e4. Tradução minha).

O único tipo de produção cômica permitida será, portanto, a do “riso lúdico”, que é como uma brincadeira, sem animosidade. Ainda assim, nenhum comediógrafo poderá zombar de nenhum cidadão, ainda que só de brincadeira. O que dá margem para entendermos que apenas os escravos e outros excluídos da cidadania, como os estrangeiros, podem ser ridicularizados¹¹.

¹⁰ Cf. τί δὲ δῆ; τὴν τῶν κωμῶδων προθυμίαν τοῦ γελοῖα εἰς τοὺς ἀνθρώπους λέγειν ἢ παραδεχόμεθα, εἰ ἄνευ θυμοῦ τὸ τοιοῦτον ἡμῖν τοὺς πολίτας ἐπιχειρῶσιν κωμωδοῦντες λέγειν; ἢ διαλάβωμεν δίχα τῷ παίζειν καὶ μὴ, καὶ παίζοντι μὲν ἐξέστω τι περὶ τοῦ λέγειν γελοῖον ἄνευ θυμοῦ, συντεταμένῳ δὲ καὶ μετὰ θυμοῦ, καθάπερ εἶπομεν, μὴ ἐξέστω μηδενί; τοῦτο μὲν οὖν οὐδαμῶς ἀναθετόν, ὃ δ' ἐξέστω καὶ μὴ δέ, τοῦτο νομοθετησώμεθα. ποιητῆ δὲ κωμῶδίας ἢ τινος ἰάμβων ἢ μουσῶν μελωδίας μὴ ἐξέστω μήτε λόγῳ μήτε εἰκόνι, μήτε θυμῷ μήτε ἄνευ θυμοῦ, μηδαμῶς μηδένα τῶν πολιτῶν κωμῶδειν.

¹¹ Em *Leis*, VIII, 829c-d, dissertando sobre a composição de ἐγκώμιοι e ψόγοι, de encômios e invectivas, o Ateniense decretará que tais discursos só podem ser feitos por homens bons que já tenham realizado obras belas e nobres. Podemos considerar que a composição de comédias aprovadas pelo Estado em questão exija o mesmo crivo.

Talvez aqui seja interessante termos em mente o que Platão fala do riso no diálogo *Filebo* (cf. PLATÃO, *Filebo*, 48a-50b). De modo muito resumido, poderíamos dizer que Platão entende o ridículo como uma mistura de dor e prazer radicada na inveja, e que, fundamentalmente, rir é sempre um rir *de*, ou seja, γελᾶω é, essencialmente, καταγελᾶω:

Eis a teoria do riso e do risível de Platão. Pode-se dizer que a questão do riso é identificada a um duplo “erro”. Da parte daquele que é objeto do riso, porque ele não obedece à inscrição do oráculo de Delfos e se desconhece a si mesmo. Da parte daquele que ri, porque ele mistura a inveja ao riso. Este é o tom principal da passagem examinada: a condenação moral tanto do risível quanto daquele que ri. Ela ressalta a interseção das duas espécies de pessoas de que trata o texto: os fracos (o objeto do riso) e os amigos (o sujeito do riso, que experimenta, em relação ao objeto do riso, o “erro” da inveja) (ALBERTI, 1999, pp. 42-43).

Em conexão com o *Filebo*, portanto, podemos dizer que o tipo de humor descrito por Sócrates lá é precisamente o que será proibido aos cidadãos de Magnésia: em primeiro lugar, porque rir dos amigos, se entendido em sentido amplo, isto é, enquanto concidadãos, não será permitido de modo algum; e, em segundo lugar, por mais que no contexto do *Filebo* o riso esteja fundado na inveja, e não na ira (ainda que a ὀργή seja lá citada como também um exemplo de prazer falso), não me parece nem um pouco absurdo conceber que essa passagem de *Leis* complementa a análise do *Filebo*, caso seja possível admitir que a inveja/malícia seja a causa da tendência ao insulto e difamação, e que, no limite, seria também a causa da animosidade.

Outrossim, podemos considerar ainda que também a animosidade é uma mistura de prazer e dor¹², pois o próprio Ateniense vai afirmar que toda injustiça pode ser dita como sendo “a tirania da animosidade e do medo, do prazer, da dor, da inveja e dos desejos na alma”¹³ (PLATÃO, *Leis*, IX, 863e. Tradução minha), elencando a animosidade em conjunto com a inveja e o medo, dois dos prazeres falsos listados no *Filebo*.

¹² Tal como Aristóteles o faz: cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, III, 1116b-1117a.

¹³ Cf. τὴν γὰρ τοῦ θυμοῦ καὶ φόβου καὶ ἡδονῆς καὶ λύπης καὶ φθόνων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐν ψυχῇ τυραννίδα.

Considerações finais

Desse modo, podemos concluir que *Leis* amarra de modo coeso, na medida do possível, a tese platônica sobre o cômico¹⁴. Tal tese, em suma, é a de que a comédia é útil quando se trata do riso lúdico, isto é, há um tipo de riso que é uma brincadeira, que não se radica na animosidade ou na inveja ou quaisquer outras afecções injustas. Uma comédia capaz de oferecer esse riso lúdico é importante para a educação, uma vez que capacita os cidadãos a identificar o que é o ridículo, de modo a evitá-lo. Se supusermos que tais representações consistam em mostrar que os vícios estão radicados na ignorância de si mesmo, que é aquilo de genuinamente ridículo para Platão, a comédia pode nos ajudar a refletir sobre a nossa própria ignorância de nós mesmos e, assim, nos fortalecer na luta contra os nossos vícios, ajudando-nos a tomar consciência de como estamos conduzindo nossa existência¹⁵. Tudo é questão de medida, e, em última instância, este riso comedido não só não é condenável, como é importante e útil.

¹⁴ Para constar, há outra proximidade entre *Leis* e *Filebo*: o Ateniense também afirma que a ignorância de si, especialmente em relação à sabedoria, é causa de erros (τῶν ἀμαρτημάτων αἰτίαν). Cf. PLATÃO, *Leis*, IX, 863c s.

¹⁵ Curiosamente, a representação de tragédias não seria permitida em Magnésia de modo algum. Tendo afirmado que a legislação até aquele momento era como um belo poema, e que os educadores deveriam ensinar aquelas leis como se fossem poesia (metatextualmente, deveriam ensinar as próprias *Leis*, de Platão, como se fosse poesia), e que os professores que não aprendessem de cor e elogiassem esses discursos não seriam admitidos (811c-e), o Ateniense, após falar da comédia, dirige o seguinte discurso para os (hipotéticos) tragediógrafos: “Ó melhores dos estrangeiros, nós mesmos, segundo nossa capacidade, somos poetas da mais bela e mais nobre das tragédias: pois toda a nossa constituição {πολιτεία} é mimese que molda e enquadra a mais bela e mais nobre forma de vida, que dizemos ser realmente a mais verdadeira tragédia. Por isso somos poetas tais como vós, e nesse belíssimo drama vós sois nossos rivais artísticos e nossos antagonistas.” (“Ὅ ἀριστοὶ τῶν ξένων, ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης: πᾶσα οὖν ἡμῖν ἡ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην. ποιηταὶ μὲν οὖν ὑμεῖς, ποιηταὶ δὲ καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν τῶν αὐτῶν, ὑμῖν ἀντίτεχνοί τε καὶ ἀνταγωνισταὶ τοῦ καλλίστου δράματος”). PLATÃO, *Leis*, VII, 817b. Tradução minha. Se o papel da tragédia é ensinar sobre as coisas sérias, a comédia (“ἄνευ γὰρ γελοίων τὰ σπουδαῖα μαθεῖν”) e as próprias leis davam conta do recado, e a tragédia, por conseguinte, era um rival desnecessário e supérfluo.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. *O riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. António de Castro Caeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.
- _____. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- BOBONICH, Christopher. *Reading the Laws*. In: GILL, Christopher; MCCABE, M. M. (Org.). *Form and Argument in Late Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- HALLIWELL, Stephen. *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- HALVERSON, John. Plato, the Athenian Stranger. *Arethusa*, vol. 30, nº. 1 (1997), pp. 75-102.
- PANGLE, Thomas L. *The Laws of Plato: Translated with Notes and an Interpretive Essay*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio/Loyola, 2012.
- _____. *Laws*. Vols. 1 & 2. Trad. R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1961.
- _____. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 13ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- STRAUSS, Leo. *The Argument and Action of Plato's Laws*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- TARÁN, Leonardo. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1975.
- TRIVIGNO, Franco. *Plato on Laughter and Moral Harm*. In: DESTRÉE, P.; TRIVIGNO, F. (Org.). *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- VOEGELIN, Eric. *Order and History vol. 3: Plato and Aristotle*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957.

ZUCKERT, Catherine H. The Stranger's Political Science v. Socrates' Political Art.
Plato: Internet Journal of the International Plato Society, vol. 5 (2005), pp. 1-24.