

## PLATÃO E A BELEZA AMBÍGUA DA DEMOCRACIA (II): A TENSÃO ENTRE FILOSOFIA E DEMOCRACIA

### PLATO AND DEMOCRACY'S AMBIGUOUS BEAUTY (II): THE TENSION BETWEEN PHILOSOPHY AND DEMOCRACY

FRANCO DE SÁ, Alexandre (2017). Platão e a beleza ambígua da  
democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia. *Archai*, n.º 20,  
may-aug., p. 15-38

DOI: [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_20\\_1](https://doi.org/10.14195/1984-249X_20_1)

**Resumo:** A contraposição entre filosofia e filodoxia no pensamento de Platão sugere que a filosofia possa ser pensada, numa primeira abordagem, como o esboço de um projeto político alternativo à democracia. Se a democracia assentaria no poder da multidão, e na prevalência das opiniões (doxai) que circulam por essa mesma multidão, a filosofia basear-se-ia no poder dos filósofos, isto é, daqueles que possuiriam a “arte de reinar”. O presente artigo aborda a insuficiência desta primeira

archai 

nº 20, may-aug. 2017

abordagem e questiona a relação entre a filosofia e o poder. Ver-se-á que Platão tenta situar esta relação entre uma dupla noção. Por um lado, a noção de que se a filosofia tivesse poder suficiente para se contrapor à cidade democrática, um tal poder seria uma tirania absoluta que não poderia deixar de a corromper enquanto filosofia. Por outro lado, a noção de que se a filosofia se baseasse exclusivamente nos seus argumentos e não se relacionasse de forma nenhuma com o poder, ela seria simplesmente impotente e não conseguiria ter lugar no seio da polis.

**Palavras-chave:** democracia, multidão, filodoxia, tirania, poder.

**Abstract:** The opposition between philosophy and philodoxy in Plato's thought seems to suggest that philosophy could be taken, at first sight, as the sketch of an alternative political project to democracy. If democracy lies on the crowd's power, and the opinions (*doxai*) current among it, philosophy would rest on philosopher's power, i.e. on the power of those who possess the "art of ruling". The present paper focuses on the insufficiency of this first approach and questions the relationship between philosophy and power. We will argue that Plato places this relationship on a twofold notion. On the one hand, the notion that if philosophy would have enough power to oppose the democratic city, this power, consisting in absolute tyranny, would mean the corruption of philosophy as such. On the other hand, the notion that if philosophy rest exclusively on its arguments with no relationship with power whatsoever, it would be simply powerless and have no place within the polis.

**Keywords:** democracy, crowd, philodoxy, tyranny, power.

### 3. A RELAÇÃO PARADOXAL DA FILOSOFIA COM O PODER

Tendo em conta o diálogo que ocorre na *República*, no qual Sócrates, juntamente com Gláucón e Adimanto, esboça a estrutura da *kallipolis* ou “cidade bela”, perfeitamente ordenada e virtuosa segundo um puro critério filosófico, dir-se-ia que a resposta à pergunta sobre se a filosofia deve envolver o projecto de constituir uma alternativa política à democracia não poderia deixar de ser afirmativa. A filosofia, na *República*, traduz-se na construção do modelo de uma polis antidemocrática que, neste sentido, pareceria servir não apenas de referencial crítico, mas sobretudo de alternativa política à democracia. Governada por filósofos, uma tal polis contrapor-se-ia a qualquer possibilidade de um governo da multidão. Ela seria mesmo a inversão, o contraponto de um tal governo. Por outras palavras, a *kallipolis* pensada por Sócrates em diálogo com os seus amigos seria uma polis rigorosamente hierarquizada segundo o critério de uma diferença de natureza entre os homens – de acordo com a história fenícia, a “nobre mentira” contada por Sócrates acerca da diferenciação dos homens em homens de ouro, prata e bronze (Pl. R. 414c - 415a) –, uma polis guardada por um corpo guerreiro de guardiães e governada por uma elite cuja educação a habilitaria a exercer sobre ela um poder absoluto.

No entanto, embora uma leitura imediata da *República* não pudesse deixar de implicar a ideia de que a filosofia se deveria constituir como a base para uma alternativa política à democracia, articulando-se assim com os episódios biográficos de Platão no que respeita aos seus experimentos políticos sicilianos,

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Alexandre Franco de Sá, ‘Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia’, p. 15-38

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-38

a compreensão da filosofia como fundamento para uma alternativa política à democracia tem uma consequência que não pode deixar de ser pensada no seu significado. Ela implicaria, como já mostrámos, pensar a aliança da filosofia com uma força que se caracterizasse como maior e mais poderosa que os preconceitos, tradições, hábitos e opiniões que sustentam a polis democrática. Noutros termos, pensar a filosofia como base de uma alternativa política à política democrática implicaria inevitavelmente pensar a filosofia como uma força lançada contra a força filodóxica da democracia, uma força que deveria ultrapassar em poder e violência a própria força democrática. Assim, se a democracia assenta o seu poder na força da multidão, das suas opiniões e tradições, uma política filosófica não poderia deixar de encontrar o seu fundamento no poder absoluto de uma tirania tão formidável que fosse capaz de contrariar o longo enraizamento de todos esses hábitos. A proposta de Sócrates de que ele e os seus interlocutores se constituíssem como “fundadores de uma cidade” (οἰκισταὶ πόλεως), encarregados de indicar aos poetas que mitos deveriam seguir e de impedir que eles os inventassem (Pl. R. 379a), expulsando as histórias indesejáveis, é por si uma alusão clara a essa força tirânica e violenta que se deveria associar à concepção da filosofia como alternativa política à democracia. Uma tal alusão é complementada e perfeitamente desvelada na sugestão de que uma tal polis deveria começar radicalmente do zero, num início radical, numa *arkhê* em que convergissem princípio e poder absolutos, enviando para o campo todos os habitantes com mais de dez anos de maneira a que às crianças fosse dada uma educação filosoficamente

adequada e completamente livre de resíduos de preconceitos e tradições (Pl. R. 541a).

A proposta de uma associação entre a filosofia e uma força tirânica deste tipo, capaz de contrariar a força democrática, levantaria, no entanto, dois problemas que não poderiam deixar de ser considerados por quem quer que levasse a sério a constituição da filosofia como alternativa política à democracia. O primeiro problema seria, naturalmente, a necessidade de pensar a possibilidade real da aquisição de semelhante força. Uma força absoluta e puramente criadora, um puro acto onipotente no qual iniciar, querer e realizar seriam pura e simplesmente a mesma coisa, aquilo que a teologia cristã pensará como a *potentia absoluta* de Deus, não poderia ser pensada como a acção política possível de um grupo de homens finitos que, no meio do tempo e da história, se organizariam para romper com o passado, interromper a continuidade das gerações e começar uma experiência política absolutamente nova, inteiramente despojada de opiniões e costumes herdados. Sob o ponto de vista metafísico, a concepção de um tal poder não poderia deixar de ser a representação de uma hipótese heurística capaz de aferir e hierarquizar o grau de perfeição das realidades existentes, mas cuja realidade concreta não poderia ser assumida como existente. Por outro lado, se um tal poder seria metafisicamente uma referência heurística, ele seria, sob o ponto de vista político, algo com cuja possibilidade não se poderia contar. Afinal, como seria possível a um grupo de filósofos adquirir o poder suficiente para destruir as tradições de uma comunidade política, arrancando as crianças às suas famílias de origem e configurando *ab initio* as suas crenças e opiniões? É certo que não haveria qualquer

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-38

impossibilidade formal, qualquer contradição lógica em esse grupo de filósofos conseguir o poder necessário ao exercício de tal violência. No entanto, como o próprio Sócrates reconhece, essa possibilidade dependeria de uma sorte excepcional. É a essa sorte que ele próprio se refere como a circunstância rara e inusitada de ou os filósofos reinarem ou os reis e poderosos filosofarem (Pl. R. 473d).

Se a possibilidade da existência de reis filósofos ou de filósofos reis, detentores de um poder político absoluto, seria uma hipótese extremamente rara e inusitada, mas não em si mesma impossível, a convergência da filosofia com a força capaz de a transformar num projecto político antidemocrático deparar-se-ia, no entanto, com uma segunda dificuldade, mais funda, que inviabilizaria a sua própria possibilidade. Esta segunda dificuldade anuncia-se, na *República*, pela alusão a que o verdadeiro filósofo, não estando interessado em governar, teria de ser forçado a fazê-lo e a entrar a contragosto na “caverna” da política, em cuja obscuridade já não se sentiria bem nem se conseguiria orientar (Pl. R. 516e ss.). A relação do filósofo com a caverna denuncia uma relação de tensão essencial e inamovível entre filosofia e política. É certo que a filosofia, ao relacionar-se com a política, isto é, ao relacionar-se com a dimensão da força e do poder, constituir-se-ia como um perigo para o poder político estabelecido. Considerada como projecto político, a filosofia emerge, assim, para a política democrática, assente na opinião, nos preconceitos e tradições da multidão, como uma ameaça. O julgamento e a execução de Sócrates pela polis democrática, em virtude de uma acusação de impiedade e de corrupção da juventude, emerge aqui como o acontecimento que

marca maximamente a resposta da política democrática à ameaça que a vocação política da filosofia não poderia deixar de constituir. Contudo, se a filosofia, na sua relação com a força e o poder, não poderia deixar de surgir como politicamente ameaçadora para uma política democrática, provocando a sua hostilidade à filosofia, a articulação com a força e o poder representaria para a filosofia ainda um outro perigo, mais grave, que não poderia deixar de ser considerado.

Mais dos que os riscos inerentes a qualquer tentativa de promover um projecto político alternativo, lutando pelo poder e podendo perder essa luta, mais do que o perigo que ameaçaria o filósofo no caso de ele cair impotente nas mãos da multidão democrática, ou seja, mais do que a ameaça de não ter força suficiente para se impor como projecto político alternativo à democracia, a filosofia estaria ameaçada pela eventual posse do próprio poder de que necessitaria para esse mesmo projecto. Mais do que a possibilidade de sair derrotada da sua confrontação com a cidade democrática, seria a eventualidade de um triunfo que, paradoxalmente, se revelaria ameaçadora para a própria filosofia. Sócrates compreende que o poder corrompe, e que a aliança entre a filosofia e a força capaz de a fazer chegar ao poder não poderia deixar de resultar na sua perda e corrupção. Para adquirir a força capaz de a converter num verdadeiro projecto político alternativo à democracia, a filosofia ter-se-ia de tornar uma tirania filosófica. E, para a filosofia, converter-se em tirania significaria, no fundo, perder-se como filosofia propriamente dita. É esta hipotética conversão da filosofia em tirania filosófica, esta perda pela filosofia de si mesma enquanto filosofia, que não pode deixar de se converter, para a noção da

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-38

filosofia como projecto político alternativo à democracia, numa dificuldade insuperável.

O exemplo de um carácter filosófico corrompido pelo seu contacto com a política, enquanto luta pelo poder político, é o de Cálicles, no *Górgias*. Um tal carácter despreza as opiniões da multidão e as convenções em torno da representação da justiça, mas a sua noção de uma justiça natural, longe de ser norteadada pela procura filosófica daquilo que vale como naturalmente justo, alude apenas à força suficiente para ultrapassar preconceitos e tradições (Pl. *Grg.* 482e ss.). Assim, do mesmo modo que um filósofo, Cálicles contrapõe-se à força presente nas convenções, nos hábitos e velhas opiniões da multidão democrática. Numa espécie de atitude nietzschiana antecipada, ostenta uma força capaz de se contrapor corajosamente às convenções e de se rebelar contra a força vulgar do rebanho que segue as opiniões correntes e as leis só pelo facto de o serem. No entanto, ao contrário do que se passa com o filósofo, Cálicles não encontra nada que valha como naturalmente justo e que o possa persuadir acerca da sua justiça intrínseca. Dir-se-ia que, se a persuasão filosófica necessitaria sempre da força capaz de a habilitar a persuadir, essa mesma força devorou a própria persuasão e ficou, diante da força mole das convenções democráticas, como a força dura e violenta de uma tirania que simplesmente despreza essas mesmas convenções. Por outras palavras, Cálicles aparece, enquanto personagem de Platão, como o exemplo de uma natureza filosófica corrompida pelo poder. A partir de um tal exemplo, torna-se claro que, para a filosofia, constituir-se como um projecto político alternativo à democracia seria “brincar com o fogo”, entrando num jogo perigoso capaz de gerar, contra a

opressão da multidão e das convenções democráticas, a opressão maior de uma tirania filosófica.

Longe de se constituir como uma atitude filosófica de inquérito e de procura da sabedoria, a filosofia como projecto político, a filosofia com poder político nas mãos, traduzir-se-ia numa tirania filosófica que, perdendo-se como filosofia propriamente dita, geraria um regime mais violento e opressor que a própria democracia. É a partir daqui que, no Livro VIII da *República*, a democracia surge como o penúltimo regime numa escala de degradação política, aparecendo o último regime da escala, a tirania, dotada de uma estrutura hierárquica que não a poderia diferenciar da “cidade bela”, da polis filosófica propriamente dita. Dir-se-ia que se, considerada em si mesma, a “cidade bela” não poderia estar mais afastada de uma tirania, esta mesma “cidade bela”, considerada a partir da sua relação com a força e o poder, considerada a partir da violência que o filósofo teria de exercer sobre a multidão para arrancar a polis às suas opiniões tradicionais, aos seus hábitos e às suas convenções, emergiria inevitavelmente como a mais violenta das tiranias. Torna-se possível, então, falar aqui de um paradoxo essencial que marca, na sua essência, a relação da filosofia com a força ou o poder. Como acertadamente escreve Stanley Rosen: “Poder-se-ia ir ao ponto de dizer que a *República* apresenta claramente o paradoxo interno do desejo de um governo filosófico. Ao adquirir o poder, ela sacrifica a justificação desse poder” (Rosen, 2005, p. 244). Se a filosofia seria, diante da força demagógica dos democratas, o contrário da democracia, poder-se-ia dizer que ela, pensada em articulação com um poder absoluto depositado nas mãos de um tirano filósofo ou de um filósofo tirano, não

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Alexandre Franco de Sá, ‘Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia’, p. 15-38

seria senão a inversão doutrinária da democracia e, nesse sentido, a mera força da democracia colocada ao contrário e potenciada ainda pela sua inversão. É precisamente diante das consequências desta convergência entre filosofia e poder político, diante desta constituição da filosofia como uma tirania mais violenta que a tirania democrática, que importa pensar a relação entre filosofia e democracia de outra maneira.

#### 4. O PODER DA FILOSOFIA NUMA POLIS DEMOCRÁTICA

A relação da filosofia com o poder é sempre marcada por um desequilíbrio essencial. Dir-se-ia que a filosofia tem sempre ou poder a mais ou poder a menos. Sem poder, sem capacidade para impor a abertura dialéctica e a escuta dos seus raciocínios e argumentos, a filosofia é tão impotente quanto Sócrates o é diante da força daqueles que procuram retê-lo, no início da *República*, ou diante dos poderes que o condenam e movem a multidão na cidade democrática. Dotada de poder, pelo contrário, a filosofia não pode deixar de se impor como um projecto político radical que só uma tirania dotada de um poder absoluto, incontestável e ultrapotente poderia sustentar. Diante da dupla alternativa de uma filosofia despojada de poder, por um lado, e de uma filosofia tirânica dotada do mais extremo poder, por outro, dir-se-ia que o desafio do pensamento de Platão será o de pensar uma relação entre a filosofia e o poder que resista a uma tal dicotomia. Como pode a filosofia relacionar-se com o poder de maneira a que não fique impotente diante dele, escapando ao destino assinalado pela morte de Sócrates às mãos da Atenas democrática, mas não se caracterize pela violência tirânica que aparece ilustrada, na *República*, pela proposta de estabelecer

um início absoluto da polis, expulsando os poetas e as suas tradições, afastando os adultos e arrancando as crianças aos seus familiares? Como pode a filosofia relacionar-se com o poder e, nesse sentido, ter poder, sem que um tal poder se constitua como a mais violenta das tiranias e corrompa a própria natureza da filosofia? É para esta questão que, de forma mais ou menos explícita em Platão, a filosofia política orienta a sua indagação.

O primeiro passo da resposta a essa pergunta não poderá deixar de decorrer da rejeição de que a filosofia detenha um poder absoluto que, corrompendo-a enquanto filosofia, a tornaria na mais extrema das tiranias. Se Platão tem consciência de que o poder absoluto corromperá o carácter filosófico da filosofia, a sua descrição da “cidade bela” na *República* não poderá ter o significado do esboço de um projecto político. Se o poder absoluto de uma tirania filosófica não poderia deixar de corromper a própria filosofia, a descrição desta mesma tirania corresponderá não propriamente à proposta da sua realização, mas à referência aos perigos que esta mesma realização implicaria e, nesta medida, à alusão à necessidade de encontrar uma solução para a relação entre a filosofia e o poder que se constituísse como alternativa à constituição concreta da *kallipolis*. Esta solução passará por compreender como preferível à *kallipolis* um regime político marcado por uma liberdade com a qual esta mesma *kallipolis* seria incompatível, por mais perfeita que fosse em relação a ele.

No já mencionado Livro VIII da *República*, a democracia é descrita precisamente como um regime degradado, mas marcado por esta liberdade essencial. Neste

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Alexandre Franco de Sá, ‘Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia’, p. 15-38

passo, Sócrates descreve a sucessão de quatro regimes ou constituições políticas como degenerescência da “cidade bela” e aristocrática, bem como dos tipos humanos que lhes correspondem, de tal maneira que as constituições menos virtuosas resultam da degradação das que o são mais. As cinco constituições que assim se sucedem, começando pela polis virtuosa e aristocrática, são a timocracia ou o poder baseado na honra, a oligarquia, a democracia e a tirania. Reflectindo sobre essa sucessão, Leo Strauss assinala que a sequência destas cinco constituições pode ser comparada com a sequência das cinco “raças de homens” que Hesíodo estabelece em *Os Trabalhos e os Dias* (Cf. Strauss, 1984, p.130). Nesta obra, Hesíodo evoca uma idade do ouro, à qual se sucedem, numa sequência degenerativa, as idades da prata, do bronze, dos heróis e do ferro. Do mesmo modo que a quarta posição da sequência, precedendo imediatamente a total degradação e brutalidade da sua contemporaneidade, simbolizada pelo ferro, Hesíodo introduz uma raça divina de homens heróis (ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γένος) (Hes. *Op.* 159), uma raça que evocaria a heroicidade homérica na qual os gregos do presente encontravam os seus modelos e exemplos educativos, assim também a quarta posição na sequência de degradação da polis, correspondente à democracia, encerraria uma ambiguidade. Por um lado, a polis democrática corresponderia a um momento de degradação política, a uma cidade que estaria longe da *kallipolis*, de uma cidade aristocrática, governada por aqueles que dominariam a arte filosófica e cujo domínio da arte política ou “arte de reinar” deveria habilitar para o governo. Por outro lado, esta mesma polis caracterizar-se-ia pelo mesmo carácter divino que a “idade dos heróis” em Hesíodo, abrindo a possibilidade de que

na polis existente, marcada pela degradação e pela adulação da multidão, alguns homens cultivem a filosofia e, nesse sentido, cultivem as virtudes e as artes que os tornariam os mais aptos a governar.

Na *República*, Sócrates caracteriza a democracia por uma ambiguidade que se torna clara. É certo que o regime democrático é um regime marcado pelo poder da multidão e pela inevitável consequência deste poder: a constituição de uma elite governante caracterizada não pela arte ou pela ciência de governar, mas pela capacidade de adular e manipular a sua opinião. Por outras palavras, na *República*, a democracia é sempre por essência um regime filodóxico e, nesse sentido, um regime determinável, na sua essência, como anti-filosófico, como aquilo a que se poderia chamar um regime “misosófico” ou hostil à sabedoria. Contudo, por outro lado, é nesta mesma democracia que surge a condição imprescindível para que a própria filosofia se possa verdadeiramente desenvolver. Uma tal condição pode ser identificada numa única palavra: ἐλευθερία, liberdade (Pl. R. 562b). É no modo como Platão descreve, na *República*, a liberdade democrática que se pode encontrar a génese da prática de pensamento, de discurso e de diálogo a que se poderia chamar filosofia.

Na liberdade democrática, tal como Platão a retrata, tem origem um princípio radical de igualdade que elimina e torna indiferentes, crescentemente, toda a sorte de diferenciações. Em face da argumentação filosófica e das exigências da dialéctica não há autoridades nem hierarquias e, nesse sentido, todos são iguais. A cidade democrática é, portanto, a expressão política da igualdade de todos diante da argumentação e da discussão filosóficas. Na cidade

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Alexandre Franco de Sá, ‘Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia’, p. 15-38

democrática, como sugere Sócrates, os governantes assemelham-se crescentemente aos governados e os governados portam-se como governantes; os estrangeiros e metecos são tratados como cidadãos e os cidadãos como estrangeiros; os pais querem passar pelos seus filhos e os filhos mandam nos pais; os velhos querem parecer jovens e imitam-nos, tal como os jovens querem ser tratados como adultos maduros; os mestres estão subordinados aos alunos, do mesmo modo que os alunos não respeitam mestres nem pedagogos; os homens tornam-se afeminados e as mulheres masculinizadas; e mesmo animais são tratados como iguais a homens livres que, por sua vez, são tomados como iguais a animais (Pl. R. 562e-563d). Tratando todos como iguais, quer os que são iguais quer os que são desiguais (Pl. R. 558c), a democracia caracteriza-se, então, com um regime essencialmente sem princípio, ἀναρχος, “anárquico” (Pl. R. 558c). É esta essencial ausência de princípios propiciadores de hierarquias – ou, literalmente, esta anarquia (ἀναρχία) (Pl. R. 562e) – que reflecte a condição fundamental para que a filosofia se possa realizar enquanto livre discussão, livre procura da sabedoria e da verdade, sem limitações a restrições hierárquicas ou obediências a argumentos de autoridade. Dir-se-ia que desta condição fundamental, expressa politicamente na democracia, deriva a própria prática da filosofia, enquanto modo de pensamento que tem na sua base a livre discussão e o falar livremente. Como os cidadãos democráticos são livres gera-se na polis a “liberdade” e a “parresia” (Pl. R. 557b)<sup>2</sup>, isto é, aquela capacidade de falar franca, aberta e livremente, sem as restrições impostas pela timidez ou pelo pudor, de que a filosofia depende no seu exercício.

Na sua abordagem do tema da “parresia”, Michel Foucault resume a relação desta com a democracia de uma maneira lapidar: “É a *parrêsia* que funda a democracia e é a democracia que é o lugar da *parrêsia*” (Foucault, 2008, p. 276). Tal quer dizer que, mesmo valendo como um regime baseado na adulação da multidão e na manipulação das suas opiniões, um regime fundado no *πλῆθος* e na referência da sua *δόξα*, um regime que é, neste sentido, essencialmente filodóxico e contraposto à filosofia, é a democracia que, por paradoxal que possa parecer, fornece as condições imprescindíveis para que esta mesma filosofia possa surgir. Leo Strauss tem, então, razão ao interpretar a democracia, no conjunto dos regimes degenerados, assimilando-a à ambiguidade que caracteriza, em Hesíodo, a era dos heróis, e escrevendo que, apesar da hostilidade da democracia face à filosofia e do carácter de tensão que sempre caracteriza as relações entre a filosofia e a cidade democrática, a própria biografia de Sócrates dá testemunho de que é, apesar de tudo, em democracia que a filosofia encontra um lugar que a pode acolher e suportar:

Como a democracia, em contraposição aos três maus regimes restantes, é tanto má como permissiva, ela é o regime no qual a procura honesta do melhor regime está em casa: a acção da *República* tem lugar numa democracia. Certamente, numa democracia, o cidadão que é filósofo não tem qualquer compulsão para participar na vida política ou para desempenhar cargos. Poder-se-ia perguntar por que Sócrates não atribuiu à democracia o lugar mais elevado entre os regimes inferiores ou mesmo simplesmente o lugar mais elevado, visto que o melhor regime não é possível. Poder-se-ia dizer que ele mostrou a sua preferência pelos seus actos: vivendo toda a sua vida na Atenas democrática, lutando

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Alexandre Franco de Sá, ‘Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia’, p. 15-38

por ela nas suas guerras e morrendo em obediência às suas leis (STRAUSS, 1984, p. 131-132).

Da compreensão da tensão permanente entre a filosofia e a cidade, e da ideia central de que o poder político dos filósofos, sugerido por Sócrates na *República*, corresponderia, no fundo, à proposta da mais poderosa tirania, decorre, em Platão, a noção de que não apenas a filosofia deveria acontecer na polis sem lhe estar subordinada, mas a própria polis deveria ter no seu governo não propriamente filósofos sábios, mas homens sensatos que, mesmo sem serem sábios, reproduzissem ou representassem a sabedoria naquilo a que se poderia chamar a sua sensatez. Tais homens não teriam a sabedoria, mas seriam em si mesmos uma imagem da sabedoria. Assim, se a *República* estabelecia a sabedoria (σοφία) como a virtude própria dos homens que deveriam estar aptos a governar, nas *Leis*, pelo contrário, é não a sabedoria, mas uma imagem da sabedoria – a prudência ou sabedoria prática – que deveria caracterizar a alma de quem governa. Os governantes deveriam agora ser prudentes, possuir a sabedoria prática de homens experimentados e vividos, cuja alma possuiria, em virtude da experiência, um carácter avesso a excessos e disposto à temperança e moderação. A prudência e uma disposição temperante da alma, a φρόνησις e uma σώφρων ψυχῆς ἔξις, constituiriam agora as virtudes próprias do governante, articuladas com a justiça (δικαιοσύνη) e a coragem (ἀνδρεία) enquanto virtudes políticas propriamente ditas (Pl. *Lg.* 631c).

A colocação da sabedoria, enquanto virtude, fora das virtudes políticas, isto é, fora das virtudes

imprescindíveis à governação e, de um modo geral, à existência da polis, articula-se com um outro aspecto desta questão. Se o rei filósofo e sábio da *República* não poderia deixar de exercer a tirania mais extrema para poder governar eficazmente, se aquele que possui a “arte de reinar” não poderia deixar de se colocar acima da lei, a consciência de que a “sabedoria”, enquanto virtude, deveria ser deslocada para fora do âmbito político não pode deixar de corresponder à ideia de que são as leis e não os homens que devem governar. No *Político* de Platão, as leis são apresentadas como substitutas do legislador, surgindo no lugar da sua ausência e a partir da falta de um “verdadeiro político”, um ὄντως πολιτικός, um genuíno detentor da “arte de reinar” (Pl. *Plt.* 300d-e). Dir-se-ia que, segundo Platão, a política emerge não a partir da presença política do rei filósofo ou do legislador sábio, mas a partir da ausência política da sua sabedoria. As leis da polis não vigoram na simples ausência desse sábio, ou no vazio de arbitrariedade tornado possível pelo seu desaparecimento, mas elas são a imagem dessa sabedoria ausente ou o modo particular de essa sabedoria se tornar presente na polis, um modo em que a sabedoria se torna presente enquanto ausente. A lei não é sábia, mas é uma imagem da sabedoria. E a ordem política proporcionada pela vigência das leis, aquilo que nas *Leis* aparece como a “paz e benevolência” (εἰρήνη καὶ φιλοφροσύνη) (Pl. *Lg.* 628c-d) enquanto fins da polis, é a própria tradução política de uma sabedoria que sabe subtrair-se e converter-se em prudência e sensatez.

A noção de que a tirania filosófica esboçada na *kallipolis* da *República* não poderia consistir num projecto

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Alexandre Franco de Sá, ‘Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia’, p. 15-38

político adequado torna-se maximamente presente numa passagem do início das *Leis* na qual o ateniense pergunta qual seria o melhor juiz numa família em que, de entre os numerosos filhos, a maioria fosse má e só poucos fossem justos. Perguntando isso, elenca três hipóteses: a de esse juiz matar os filhos maus e fazer os bons governarem-se sozinhos; a de esse juiz persuadir os filhos maus a obedecerem-lhe; e, finalmente, a de esse juiz estabelecer leis para todos, promovendo a sua paz e amizade (Pl. *Lg.* 627e-628a). O juiz evocado pelo ateniense corresponde, naturalmente, à figura do legislador e do “verdadeiro político”. E as três hipóteses sugeridas correspondem com exactidão às possibilidades de estabelecimento de uma relação essencial entre a filosofia e o poder. A primeira hipótese colocada, a de matar os maus e fazer os bons governarem-se sozinhos, corresponde à consideração do que seria uma filosofia ultrapotente, do que seria o papel do “verdadeiro político”, do rei filósofo detentor da “arte de reinar”, enquanto legislador que determinaria integralmente desde o seu início, a partir de uma absoluta tirania filosófica, uma comunidade política. A segunda hipótese, a de persuadir os maus a obedecerem aos bons, corresponde à consideração da impotência da filosofia diante da política. Como já vimos, a cena inicial da *República* expõe claramente esta particular impotência da força dos argumentos diante dos argumentos da força: um poder baseado na argumentação depende sempre da abertura e da receptividade daqueles que quer persuadir. Finalmente, a terceira hipótese, o estabelecimento de leis para todos, corresponde ao modo como a filosofia se poderá articular com a política para além da ultrapotência e da impotência. Longe de procurar impor-se pela força à polis concreta vigente, ou de procurar determiná-la na sua vida

política pela simples força dos seus argumentos, o que é sempre frágil e impotente diante do poder e da força, a filosofia deverá encontrar o seu espaço no contexto de uma comunidade política que é, enquanto tal, sempre hostil e resistente às virtudes próprias da filosofia, mas cuja hostilidade diante da filosofia deverá ser limitada pelas suas próprias leis. Não é por acaso que, colocado perante esta tripla opção de escolher a atitude de um bom juiz, Clínius, o cretense, se apressa a escolher a terceira hipótese e a determinar como preferível, na vida política, que a lei vigore de forma igual para todos. Tal corresponde não a uma determinação da política por uma tirania filosófica, o que corromperia a própria filosofia, nem a uma tentativa de a filosofia influenciar a política com argumentos filosóficos, o que significaria uma ingenuidade da filosofia no seu lidar com a política, ou uma injustificável insensatez e ignorância por parte da filosofia acerca da hostilidade da democracia em relação a ela, mas a uma liberdade da filosofia – essencial para o seu exercício – no seio de uma comunidade política em que não seja possível o exercício de uma violência política situada acima da lei.

A liberdade com que Sócrates, na *República*, caracteriza a democracia permite a Platão apontar aquilo a que se poderia chamar o seu carácter paradoxal. Por um lado, a sua liberdade é a condição essencial para que a filosofia surja e se desenvolva no enquadramento de uma comunidade política. Por outro lado, a extrema liberdade democrática não pode deixar de gerar cidadãos descomprometidos com as instituições políticas e, nesse sentido, não apenas essencialmente indiferentes em relação à liberdade que possibilita a filosofia, mas até hostis em relação à exigência de um pensamento

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-38

desafiador e indagador como o que essa mesma filosofia implica. Como escreve Malcolm Schofield:

Deste modo narrativo e satírico, Platão expressa um paradoxo da democracia. A democracia depende de os cidadãos se valerem da liberdade para participarem no governo, respeitando um enquadramento legal e constitucional que rege o exercício das suas liberdades. Mas se a liberdade para fazer o que se quer, também implicada na democracia, é levada ao limite, as pessoas sentir-se-ão habilitadas para ignorarem esse enquadramento legal e constitucional, e para participarem no governo ou não como quiserem, *não* como a lei providencia" (SCHOFIELD, 2006, p. 111).

A determinação da vida política na polis pelo "império da lei" torna-se, diante do paradoxo da democracia, a maneira pela qual se abre a oportunidade de uma conciliação entre filosofia e política. E esta conciliação surge alicerçada em duas posições fundamentais. Em primeiro lugar, a filosofia não pode deixar de requerer um questionamento radical da política e um modo de pensar livre das limitações ao pensamento e ao questionamento que a observância dos costumes e das tradições impõe. Por outras palavras, ela não pode deixar de exigir a emergência de uma comunidade diferente daquela que se constitui na polis ou comunidade política propriamente dita. É uma tal comunidade que ganha forma no aparecimento da academia. Em segundo lugar, esta comunidade, tendo na sua base a liberdade que o regime democrático propicia, não pode deixar de se caracterizar pelo respeito pelas suas leis. Assim, longe de se constituir como um centro de formação de políticos antedemocráticos, a academia ou a comunidade filosófica

constituir-se-ia como uma comunidade comprometida, simultaneamente, tanto com a formação de cidadãos intrinsecamente livres, propensos a questionar a vida política para além dos seus hábitos e das suas tradições, quanto com um regime baseado no princípio do respeito por leis, inevitavelmente articuladas com essas tradições, que valeriam para todos de forma igual. Como escreve acertadamente S. Sara Monoson:

Provavelmente, na medida em que a Academia procurou treinar líderes potenciais, ela desenvolveu as capacidades dos indivíduos para pensarem teoricamente sobre problemas morais e práticos da política, para serem altamente auto-reflexivos sobre as suas escolhas e os seus custos – não para aplicarem soluções prévias (uniformemente antidemocráticas) para problemas empíricos específicos (MONOSON, 2000, p.143).

No *Protágoras*, Platão utiliza o mito para contar o modo como a justiça, entendida como obediência à lei, terá surgido entre os homens. Segundo tal mito, depois de Prometeu roubar o fogo divino e o dar aos homens, estes ter-se-iam começado a guerrear e a raça humana ameaçava extinguir-se. Por essa razão, Zeus teria distribuído igualmente por todos os homens a justiça e o pudor, a δίκη e o αἰδῶς, que lhes permitiam viver em comum (Pl. *Prt.* 322c). Esta associação entre justiça e pudor, a qual possibilita a vida política, permite considerar os limites da associação entre a filosofia e o poder que na política está sempre presente como sua condição prévia e essencial. Baseada na vigência da lei, a vida política assenta na convergência entre justiça e pudor. Daí que o ateniense afirme,

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-38

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-38

nas *Leis*, que a polis assenta nas suas próprias leis e na coragem para as defender, isto é, numa dupla virtude que consiste tanto na coragem face aos inimigos quanto no pudor e no temor de ficar desonrado diante dos amigos (Pl. *Lg.* 647d). Por seu lado, alicerçada na vida política e tornada possível apenas na polis, a filosofia surge como um questionamento irreverente e, nesse sentido, despojado de pudor. Nas *Leis*, este questionamento desinibido e despudorado é simbolizado pelo vinho que anima os banquetes onde o questionamento filosófico privilegiadamente pode surgir. Se a obediência à lei torna a filosofia integrável numa comunidade política que não pode deixar de enquadrar politicamente a sua liberdade, a referência ao vinho evoca o papel que a filosofia desempenha no seio desta mesma comunidade existindo na polis mas não lhe pertencendo, exercendo uma liberdade irreverente no seio da polis que não deixará de dirigir o seu questionamento e o seu pensamento sem pudor, quando tal se impuser pela força dos argumentos, contra costumes, hábitos e leis antigas ou a favor de novas experiências e leis. Daí que Leo Strauss, evocando o papel do vinho no questionamento desinibido de hábitos e tradições, tenha razão ao dizer que “é preciso uma suspensão temporária do *aidos* para que se mudem as leis antigas” (Strauss, 1975, p. 20-21). É, em última análise, esta relação ambígua entre o pudor da obediência à lei e o despudor do seu questionamento que constitui a beleza da polis democrática. A crítica da filosofia à filodoxia democrática, o seu questionamento das leis e das virtudes políticas que lhe estão subjacentes, só no seio da liberdade democrática poderia ter lugar. Por outras palavras, o despudor filosófico só sob o pudor político diante da lei poderia verdadeiramente

desenvolver-se. Abstrair a filosofia das condições políticas em que ela poderia concretamente surgir, desarticulá-la da relação essencial com a liberdade democrática, seria pensá-la ou como aspirante à tirania, perdendo-se como filosofia, ou como reduzida a uma espécie de moralidade apolítica, impotente e incompatível com o seu lugar no espaço público.

## NOTES

1 O presente texto teve origem na segunda parte de um seminário de dois dias que leccionei na Universidade de Brasília nos dias 8 e 9 de Outubro de 2015. Devo aos Prof. Doutores Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes, assim como aos membros do Grupo Archai, um especial agradecimento pelas amigáveis discussões então proporcionadas.

2 Οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστή καὶ παρρησίας γίγνεται.

## BIBLIOGRAFIA

FOUCAULT, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris, Seuil.

MONOSON, Sara S. (2000). *Plato's Democratic Entanglements*. Princeton, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400823741>

ROSEN, S. (2005). *Plato's Republic. A study*. New Haven & London, Yale University Press.

SCHOFIELD, M. (2006). *Plato. Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-38

archai 

nº 20, may-aug. 2017

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-38

STRAUSS, L. (1975). *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago e Londres, The University of Chicago Press.

STRAUSS, L. (1984). *The City and Man*. Chicago and London, The University of Chicago Press.

Submetido em Maio e aprovado para publicação em Agosto, 2016