

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

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

FRANCO DE SÁ, Alexandre (2017). Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia. *Archai*, n.º 19, jan.-apr., p. 15-32

DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_19_1

Resumo: A democracia, enquanto regime centrado no poder da “multidão”, tem na sua base um conceito que se contrapõe direta e explicitamente a filosofia: o conceito de filodoxia. Se uma polis bem ordenada assenta, segundo Platão, na atribuição do poder àqueles que têm a “arte de reinar”, e se a filosofia conduz à aquisição dessa arte, a democracia basear-se-ia no poder daqueles que não estão habilitados para governar e, portanto, em última análise, no poder daqueles que teriam a capacidade

archai 

nº 19, jan.-apr. 2017

para manipular a sua opinião (*doxa*). Partindo da contraposição entre a filosofia e a filodoxia, entre o “amor do saber” e o “amor das opiniões”, o presente texto aborda a concepção da filosofia como um projeto político alternativo à democracia.

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

Abstract: Inasmuch as it has in its core the power of the “crowd”, democracy rests on a concept which is directly and explicitly opposed to philosophy: philodoxy. While a well-ordered polis lies, according to Plato, in the power of those who have “the art of ruling”, and philosophy leads to the acquisition of this art, democracy is based on the power of those who are not qualified to rule, i.e. on the power of those who are able to manipulate their opinion (*doxa*). Starting from the opposition between philosophy and philodoxy, between the “love of knowledge” and the “love of opinion”, the present paper approaches the conception of philosophy as an alternative political project to democracy.

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

Uma abordagem da complexa relação do pensamento platónico com a democracia, a qual deu lugar, ao longo de várias épocas, às mais díspares interpretações, não pode deixar de começar por circunscrever, antes de mais, aquilo que se poderia caracterizar como a atitude intelectual que lhe serve de base. Como sabemos, o século XX caracterizou-se por uma aproximação à questão política em Platão que foi em si mesma, frequentemente, politizada. Desde a apologia de Platão como o precursor do eugenismo, tal como a faz Hans Günther (1928) na Alemanha da década de 1920, na preparação do que desembocará no pensamento racial nacional-socialista, até aos ataques ao “feitiço” de Platão como um pensador reaccionário, inimigo de uma sociedade crítica e aberta, tais como os desenvolvidos por Karl Popper em *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos* (1947), passando pelas reacções que a publicação desta obra suscitou e pelos esforços desesperados de muita literatura anglo-saxónica para apresentar Platão como um cripto-democrata, a abordagem da relação do pensamento de Platão com a democracia traduziu-se frequentemente, sob várias perspectivas, num ataque ou numa defesa de Platão. Na análise que aqui procuraremos desenvolver, esta atitude intelectual é precisamente aquela que tentaremos evitar. Longe de procurar defender ou atacar Platão em função da sua relação com a democracia, procuraremos antes abordar duas questões cujo encadeamento poderá abrir uma perspectiva panorâmica sobre esta relação.

A primeira questão a que nos referimos incide, naturalmente, sobre o modo como Platão caracterizou a democracia enquanto regime específico no contexto da Grécia clássica. A partir desta abordagem, tornar-se-á imediatamente claro que a democracia assume,

archai 

nº 19, jan.-apr. 2017

Alexandre Franco de Sá, ‘Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia’, p. 15-32

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-32

no pensamento platônico, um estatuto particular. Longe de ser apenas um regime entre outros, a democracia é, para Platão, a configuração concreta daquilo que em política conta como mau e vicioso. E a razão deste estatuto particular que a noção de democracia inequivocamente assume é perfeitamente clara. Para Platão, como veremos com mais detalhe na primeira parte deste estudo, a vida política não pode deixar de assentar numa capacidade de diferenciação fundamental: a diferenciação entre os homens que detêm as virtudes próprias de quem está apto e habilitado a governar, por um lado, e, por outro lado, τὸ πλῆθος, a multidão que, carecendo dessas mesmas virtudes, deve ser conduzida por aqueles. Face a esta distinção essencial da vida política, a democracia surge como o regime que manifesta, no seu princípio, a pura e simples prática da sua subversão. Como escreve Franco Ferrari:

A praxis democrática, a qual prevê que as decisões sejam tomadas por maioria no interior da Assembleia e dos tribunais e que muitas magistraturas sejam atribuídas por sorteio, nega o princípio da competência e a conexão, irrenunciável para Platão, entre poder e saber (FERRARI, 2013, p.14).

Como veremos, para Platão, não se trata apenas de que, em democracia, a multidão ignorante possa ascender a cargos governativos. Trata-se antes de que a democracia é, na sua essência, o governo de quem não está apto nem habilitado para exercer esse governo.

Em segundo lugar, para além de nos interrogarmos em torno da caracterização platônica da democracia, gostaríamos de nos referir àquilo que

poderia ser identificado como a consequência dessa caracterização. Se a abordagem que Platão faz da democracia, partindo das suas características como regime político específico, pode ser traduzida como uma abordagem essencialmente antidemocrática, isto é, se a democracia é entendida em Platão como a configuração concreta do princípio que se contrapõe, de forma arquetípica, à boa ordem política, a questão que gostaríamos de levantar prende-se com o problema de saber a que conduz esta compreensão da democracia. Significa esta compreensão que Platão se constitui como o defensor de uma política não democrática ou mesmo antidemocrática? Noutros termos: será a filosofia, considerada sob o ponto de vista da política, a preparação de uma espécie de doutrina política antidemocrática? Ou a contraposição entre filosofia e democracia conduzirá a considerações que ultrapassam a sua mera confrontação enquanto doutrinas políticas diferentes? Procuraremos, no decurso do presente texto, apresentar razões para defender esta segunda opção. Contudo, importa esclarecer que afirmar que não se trata, em Platão, de apresentar a filosofia como a base para uma doutrina política antidemocrática não significa uma defesa de Platão em relação a ataques de tipo popperiano, nem a proposta de um *tour de force* para trazer Platão para o campo de uma defesa subtil e irónica da democracia. O que procuraremos mostrar é antes que, seja como for que se interprete o modo como a filosofia de Platão se relacionou com a política, ela não pode ser compreendida como uma defesa ou um ataque de tipo ideológico a um regime político, mantendo sempre com a política, por conseguinte, uma relação tensional que importa tentar captar na sua complexidade e no seu alcance.

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-abr. 2017

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-32

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-32

Considerando a relação entre filosofia e política, poder-se-ia dizer que a abordagem das duas questões mencionadas pode ser desenvolvida a partir de dois movimentos que mutuamente se contrapõem. A primeira questão a que aludimos, a questão da caracterização da democracia enquanto regime político específico, partirá da política para a filosofia. Vendo de que forma a democracia se enquadra no contexto dos regimes políticos presentes na Grécia clássica, tratar-se-á de mostrar como Platão encontra nesse regime o modelo para caracterizar, pela negativa, o princípio de uma comunidade estruturada a partir da filosofia. Partindo da abordagem política da democracia, ver-se-á como esta pode ser abordada filosoficamente como a configuração concreta de um princípio essencial e estruturalmente antifilosófico. A segunda questão que nos propomos tratar, a questão das consequências de uma abordagem da democracia que a considere a partir de uma contraposição de princípio à filosofia, não pode deixar de partir da filosofia para a política. Mostrando de que forma a filosofia não é defesa doutrinária de uma proposta política ou de um regime político, a abordagem desta segunda questão procurará centrar-se na relação de tensão que a filosofia enquanto forma de pensamento transporta para dentro da vida política propriamente dita. Neste ponto, a nossa análise mostrará de que modo a tensão entre política e filosofia, assinalando à filosofia e à política virtudes que não são coincidentes, permite vislumbrar uma aproximação da democracia à filosofia num plano externo ao âmbito político e alargar, nesse sentido, o próprio sentido da democracia. Se, na sua relação com a política, filosofia e democracia surgem essencialmente contrapostas, elas aproximam-se quando abordadas a partir da relação tensional que ambas mantêm com a vida política.

Como conclusão da nossa abordagem procuraremos mostrar de que modo a filosofia platónica, ao ser politicamente antidemocrática, é também, considerada em si mesma e na tensão da sua relação com a política, de um modo que só aparentemente é paradoxal, convergente com a democracia.

1. A DEMOCRACIA COMO PARADIGMA DA POLIS DESORDENADA

Começemos por caracterizar a abordagem platónica da democracia enquanto regime político no contexto da Grécia clássica. É suficientemente conhecido que, para a antiguidade grega, a distinção entre regimes políticos começa por ser elaborada mediante um critério quantitativo. Era a divisão triádica em função do número dos governantes que determinaria, numa primeira análise, a constituição do regime que estaria em causa numa determinada comunidade: o governo de todos ou da multidão ($\tau\acute{o}$ πλῆθος), caracterizado por não haver ninguém que se destaque entre os cidadãos como especialmente habilitado para governar; o governo oligárquico de alguns, marcados por um carácter virtuoso ou pela sua diferenciação em privilégios e riqueza; ou o governo monárquico de um só que, independentemente da sua sabedoria ou virtude, seria governante na medida em que se conseguiria estabelecer como tirano, dotado da força suficiente para governar. A discussão contada por Heródoto como ocorrida entre os persas Otanes, Megabizo e Dario acerca do melhor dos regimes, defendendo o primeiro o governo da multidão, o segundo o governo dos melhores e o terceiro um governo monárquico (Hdt. III, 80-82), dá já um testemunho suficiente acerca deste critério numérico e quantitativo para a determinação dos regimes.

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-32

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-32

É neste enquadramento que uma abordagem filosófica da política estabelece uma tríade entre as formas de governo. Aristóteles, na *Política*, identificará a partir dela seis regimes, dividindo cada elemento da tríade em dois regimes segundo um critério qualitativo. Teríamos, então, tirania, oligarquia e democracia, designando os governos degenerados em que os governantes governam segundo um interesse próprio; realza, aristocracia e república ou “regime constitucional” aludindo aos governos virtuosos em que os governantes têm em consideração a própria polis como um todo (Arist. *Pol.* 1279a33-1279b10). Aristóteles identifica uma democracia virtuosa com uma “república” ou um “regime constitucional”, uma πολιτεία, na qual a multidão constitui o corpo político de uma totalidade de cidadãos caracterizados pelas virtudes da cidadania e marcados por relações de igualdade entre si. Em Platão, esta identificação da multidão com um corpo político constituído por cidadãos iguais e virtuosos, capazes de se governarem a si mesmos, não ocorre. Daí que Platão possa antecipar, no *Político*, a classificação de regimes estabelecida pela *Política* de Aristóteles, mas com a excepção de a democracia, sendo o governo da “multidão”, não poder acolher nenhuma versão virtuosa (Pl. *Plt.* 292a), ignorando a distinção entre uma governação consentida acerca de quem detenha as riquezas e disponha das leis e uma governação violenta e violadora dessas mesmas leis (Pl. *Plt.* 291e).

Se o Estrangeiro do *Político* de Platão identifica o governo da multidão pura e simplesmente como democracia, se a democracia não pode admitir no seu seio as diferenciações que um governo monárquico ou elitista admite, a razão dessa incapacidade de diferenciação reside no facto de uma ordem política

implicar sempre a distinção entre aqueles que estão aptos a governar, em função da “arte política” ou da “ciência política” que detêm, e precisamente a multidão que, enquanto multidão, carece da arte ou da ciência do governo. Daí que o Estrangeiro, evocando uma certa ciência (τι ἐπιστήμη) que se caracteriza por ser uma “ciência em torno do governo dos homens” (ἐπιστήμη περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς) (Pl. *Plt.* 292d), identifique a democracia precisamente como aquele regime em que, por definição, o governo estaria dela destituído. A multidão exclui, ao ser multidão, a arte de governar, e a democracia é em si mesmo o governo daquela entidade que, não estando apta a governar, não o deveria fazer. É por essa razão que, no *Político*, o Estrangeiro termina as suas reflexões acerca deste assunto com uma pergunta a Sócrates o Jovem diante da qual esperaria, como óbvia, uma resposta negativa: “Não te parece certamente que à multidão, na polis, lhe é possível adquirir esta ciência?” (Pl. *Plt.* 292e). E a conclusão é a de que o princípio correcto que propicia aquilo a que se poderia chamar um poder legítimo (ὀρθὴ ἀρχή) está sempre em poucos e não em muitos (Pl. *Plt.* 293a).

Através desta caracterização inicial da democracia, sob um ponto de vista quantitativo, como o governo dos muitos ou da multidão, bem como da imediata recusa de que esta mesma multidão possa possuir a “ciência política” ou a “arte” de governar homens, a democracia adquire, para Platão, a sua determinação qualitativa essencial. Ela não é apenas um regime específico entre outros, mas ela é também, enquanto regime específico, o regime paradigmático da desordem, o regime que, de forma modelar, se contrapõe ao próprio princípio do que seria uma polis bem ordenada.

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Alexandre Franco de Sá, ‘Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia’, p. 15-32

Na *República*, Platão traçará o perfil educacional do homem que possui a arte política e identificá-lo-á, como sabemos, com o filósofo. Depois de a ter determinado como uma “arte de reinar” (τέχνη βασιλική), como uma arte para a qual várias artes subordinadas concorrem mas que não pode ser reduzida a nenhuma delas (Pl. *Plt.* 287d), Platão comparará a arte política a uma arte altamente especializada para a qual serve de analogia, na sua comparação mais fecunda, a arte de navegar e de comandar um navio em alto mar. Neste contexto, Sócrates evoca, na *República*, a figura do “verdadeiro marinheiro” (ἀληθινὸς κυβερνήτης), a qual correria o risco de ser desprezada pelos tripulantes da embarcação que, ignorantes, a considerariam inútil (Pl. *R.* 488d). Do mesmo modo que a arte de navegar seria uma arte de lidar com a “coisa” da navegação, enfrentando o desafio das ondas e contornando os obstáculos do vento e das tempestades, não se podendo confundir com uma arte de agradar aos tripulantes que a desconhecem, assim também a arte política não poderia ser confundida com a lisonja das opiniões e desejos da multidão. A partir desta analogia, torna-se imediatamente clara a função de paradigma da desordem que a democracia assume. Ela é essencialmente uma polis desordenada porque põe no centro da governação a multidão, os seus desejos e as suas opiniões. O que a determina qualitativamente é que ela se baseia não no saber dos que possuem a arte de governar, mas nas opiniões dos muitos que dela carecem; não na sabedoria (σοφία) mas na opinião (δόξα).

Democracia, de um lado, e polis bem ordenada, do outro, contrapõem-se nos seus princípios fundamentais. Em função dessa contraposição de princípio, elas contrapõem-se, antes de mais, naquilo a que se

poderia chamar a sua essência ou o seu fundamento de governo. Uma polis bem ordenada caracteriza-se por colocar os detentores da arte política no lugar dos seus dirigentes e a multidão no lugar de governada. Ao invés, a democracia designa precisamente o regime em que a multidão ignorante da arte de governar ocupa, em função da sua própria ignorância e inaptidão específica para governar, o lugar do governante. Não é porque um ignorante acede ocasionalmente a uma magistratura política que uma democracia é democracia, mas, de forma mais essencial, a democracia é o regime que, na sua essência, independentemente de quem governe, se caracteriza por subtrair o governo à exigência de qualquer conhecimento especializado ou do domínio de qualquer arte. Jacques Rancière tem, então, razão ao identificar o acaso, mediante a escolha através de sorteio, como o método puramente democrático de designação de governantes e magistrados, e ao escrever, numa reflexão que parte de Platão, que a democracia é “simplesmente o poder próprio dos que não têm nem título para governar nem para serem governados”: “O escândalo da democracia e do tirar à sorte é, na essência, de revelar que este título não pode ser senão a ausência de título, que o governo das sociedades não pode repousar em última instância senão sobre a sua própria contingência” (RANCIÈRE, 2006, p.93).

Daqui se segue também uma contraposição entre a democracia e uma polis bem ordenada nas suas consequências. Do mesmo modo que um barco no mar deve estar entregue ao marinheiro que domina a arte de navegar, e que a vida no barco deve promover o cultivo dessa arte, uma polis bem ordenada deve promover o cultivo da arte de reinar por parte daqueles que naturalmente lhe são propensos. Pelo contrário,

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-32

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-32

na democracia, longe de esta estar baseada na arte de reinar, a arte do governo baseia-se numa técnica de adular e de conseguir o favor da multidão ignara. Por outras palavras, a democracia contrapõe-se a uma polis bem ordenada em função da educação que promove no seio da sua elite governante. O político democrático não o será se não aprender demagogia, se não for educado na arte de lidar com as opiniões do vulgo, com as δόξαι da multidão. Ele cultivará essas δόξαι e será, neste sentido, essencialmente um “filódoxo” (Pl. R. 480a). A uma tal arte da filodoxia demagógica, cultivada pelo político democrático em função precisamente da natureza democrática do poder da multidão, contraporá Platão a filosofia enquanto base para a educação do político numa polis bem ordenada. Assim, a filodoxia democrática aparece aqui como essencialmente excludente da filosofia. A multidão democrática é não apenas ocasionalmente, mas essencialmente antifilosófica. Como diz explicitamente Sócrates na *República*: “É impossível que a multidão seja filósofa” (Φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι) (Pl. R. 493e). E a filosofia será, por seu lado, neste sentido político, essencialmente antidemocrática.

2. A FILOSOFIA COMO PROCURA DA POLIS BEM ORDENADA

A contraposição de princípio entre democracia e filosofia torna-se manifesta, na *República*, desde a sua cena de abertura, no momento em que Sócrates, no regresso do Pireu para Atenas, é retido por Polemarco e pelos seus amigos, os quais lhe dizem que não o deixariam partir se este não tivesse força para deles se desenvencilhar. Sócrates sugere que poderia ainda tentar persuadir Polemarco a deixá-lo partir, mas este

responde-lhe que não permitiria que este o persuadis-se porque se recusaria a escutá-lo (Pl. R. 327c). Este episódio inicial da *República* apresenta, sob o ponto de vista simbólico, a contraposição radical entre democracia e filosofia.

Assente na força das tradições, hábitos e preconceitos que constituem as opiniões com as quais os políticos filódoxos lidam no decurso da sua manipulação da multidão democrática, a democracia baseia-se, como seu princípio, na força da própria multidão. Por outras palavras, a política democrática encontra o seu fundamento na própria mobilização dessa força que alimenta o conformismo e tolda a abertura para o diferente, uma força que exclui a disposição receptiva para o acolhimento de qualquer argumento que questione velhos hábitos, tradições e preconceitos, uma força que se veda à discussão dialéctica e, portanto, à possibilidade da persuasão. Diante da força democrática da multidão, é precisamente na persuasão que a filosofia encontra o seu fundamento. A força da persuasão oferece-se, assim, como uma força contrária à força dos preconceitos da multidão. No entanto, esta sustentação que a filosofia encontra na possibilidade da força da persuasão é, ao mesmo tempo, a confissão de uma essencial impotência. Do mesmo modo que Sócrates não conseguiria persuadir Polemarco e os amigos no caso de estes se recusarem a escutá-lo, assim também a persuasão filosófica seria impotente no caso de não ser auxiliada por uma outra força – uma força política, uma força análoga à força da multidão, mas de sinal contrário em relação a ela – que, contrariando preconceitos e tradições, forçasse a própria multidão a tornar-se aberta e receptiva. Por outras palavras, diante da força democrática da multidão e

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-32

daqueles que a manipulam, dir-se-ia que a persuasão filosófica não se bastaria a si mesma e careceria de encontrar apoio numa força capaz de se contrapor à força mobilizada e usada pelo demagogo democrático.

Pode-se dizer, então, que a filosofia platónica, partindo da sua contraposição de princípio à democracia, se desdobra em duas questões essenciais que não podem deixar de ser diferenciadas. Em primeiro lugar, ela traduz-se numa indagação em torno da polis bem ordenada e, neste sentido, em torno da virtude da justiça. Como sabemos, recorrendo ao estabelecimento de uma analogia entre o homem individual e a polis (Pl. R. 368e), Sócrates procederá à proposta de uma hierarquia triádica na qual a ordem da alma humana, estruturada segundo ἐπιθυμία, θυμός e νοῦς, segundo as faculdades do apetite, do ímpeto e da inteligência, corresponde a uma ordem política assente na diferença entre trabalhadores, guardiães e governantes. A educação dos governantes, a preparação dos homens dotados por natureza para a aprendizagem da arte de governar, seria aquilo a que poderíamos chamar a preocupação explícita de uma polis bem ordenada, isto é, de uma polis que encontrasse na arte de reinar daqueles que são naturalmente aptos para governar o seu fundamento essencial. Contudo, para além de se interrogar acerca do modo como guardiães e governantes deveriam ser educados numa polis bem ordenada e hierarquizada, a filosofia platónica, contraposta à democracia, não pode deixar de ser assolada por uma segunda preocupação, a qual emerge não explícita, mas implicitamente na interrogação platónica. Trata-se da questão acerca do modo como esta ordem política filosoficamente fundada se poderia realizar. Por outras palavras, a segunda preocupação,

que paira implicitamente por toda a discussão sobre o que é a justiça e, portanto, sobre a ordem que estaria presente numa polis bem ordenada, diz respeito ao problema de saber como uma tal ordem poderia obter o poder e a força capaz de a realizar. O episódio inicial da República não nos fornece uma resposta a esta pergunta. Mas ela diz, pela negativa, aquilo que não bastaria para a realização de uma polis bem ordenada. Se não basta a força da persuasão para abrir a possibilidade de persuadir, se é necessária a força propriamente dita para propiciar uma polis bem ordenada, auxiliando a filosofia e complementando-a na sua capacidade de a realizar, a pergunta que está implícita na questão acerca da realização da polis bem ordenada é a pergunta acerca do que uma tal força – não filosófica, mas auxiliar da filosofia – implicaria.

A primeira questão que mencionámos, a questão explícita acerca da polis bem ordenada e da natureza da justiça, surge orientada contra a noção democrática de que é a multidão, em virtude da sua força específica enquanto multidão, que deve constituir o governo. Uma tal noção não pode deixar de ter implícita a ideia segundo a qual a lei e a justiça não são senão o objecto da opinião da multidão, bem como dos seus desejos, apetites ou interesses. Por outras palavras, a democracia parte do princípio não de que a multidão quer o que é justo, mas de que o que vale como justo é aquilo que é desejado pela própria multidão. Se, em democracia, o desejo da multidão é, em larga medida, determinado pela demagogia dos políticos democratas, que adulam essa multidão e manipulam os seus desejos e a sua força, dir-se-ia que a democracia se caracteriza por conceber a justiça como a conveniência de quem tem força e poder suficiente para manipular

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-32

a multidão. Que a justiça é, no fundo, a conveniência do mais forte seria, portanto, uma noção que estaria implícita na democracia; uma noção que, não podendo ser admitida publicamente pelos políticos democratas que manipulavam a força da multidão, poderia ser reconhecida em privado e junto de um grupo de amigos. É precisamente este reconhecimento brutal, mas honesto, que o Livro I da *República* introduz como o seu verdadeiro ponto de partida. Neste Livro, é a defesa por Trasímaco de que a justiça consistiria no interesse do mais forte (Pl. R. 338c) que, no fundo, despoleta toda a discussão na qual Sócrates construirá em discurso a καλλίπολις, a *kallipolis* ou “cidade bela”.

Usando a tradicional metáfora do político como pastor de povos, Trasímaco dirá que o político cuidará da multidão para a usar em benefício próprio (Pl. R. 343b). Tal quer dizer que, para o democrata Trasímaco, não é aquilo que a filosofia pode conhecer como justo em si mesmo que deve ter força suficiente para se estabelecer como lei, mas aquilo que quem tem poder para legislar estabelece como lei que é lei, independentemente da sua justiça e do seu conteúdo. Como bem interpreta Leo Strauss acerca da posição de Trasímaco: “É a opinião que agora é conhecida pelo nome de ‘positivismo jurídico’” (Strauss, 1987, p. 37). Para o “positivismo” de Trasímaco, para a noção de que nada é intrinsecamente justo, o fundamento da justiça é pura e simplesmente a vontade do legislador, o poder de quem tem força suficiente para dirigir a própria força da multidão. As duas questões pelas quais se desdobra a filosofia, na sua contraposição à democracia, a questão acerca da natureza da justiça e a questão acerca da força capaz de realizar ou concretizar essa mesma justiça, encontram-se, então, essencialmente

unidas numa perspectiva democrática. Dir-se-ia que para o político democrata, usando uma formulação de Pascal, não fazendo sentido perguntar como se poderia fazer com que o que é justo fosse forte, se partiu do princípio de que o que é forte é, em razão da sua força, o que pode valer como justo. É diante desta identificação democrática da justiça com a força da multidão que a filosofia não pode deixar de se desdobrar nas duas questões indicadas, e de, partindo deste desdobramento, se confrontar com a questão da sua relação com o poder e a política. Assim, de uma forma explícita, a discussão filosófica de Sócrates gira em torno do que é a justiça, do que pode valer como naturalmente justo ou como a justiça enquanto virtude. No entanto, pela própria natureza filosófica da questão, esta discussão de Sócrates não pode deixar de ir mais além. Nomeadamente, ela não pode deixar de ter implícita uma problematização da articulação da filosofia com a política, ou seja, um questionamento acerca da relação entre a filosofia, na sua reflexão em torno da natureza da justiça e da polis bem ordenada, e o problema da força que não pode deixar de estar subjacente à sua realização e concretização. Noutros termos, o diálogo acerca da justiça não pode deixar de ter, como seu pano de fundo, a questão de saber se, em função do seu carácter antidemocrático, a filosofia se deveria constituir, na sua articulação com a política, como a proponente daquilo a que se poderia chamar um projecto político alternativo ao democrático.

NOTES

1 O presente texto teve origem na primeira parte de um seminário de dois dias que leccionei na Universidade de Brasília nos dias 8 e 9 de Outubro de 2015. Devo aos Profs. Doutores

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Alexandre Franco de Sá, 'Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia', p. 15-32

Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes, assim como aos membros do Grupo *Archai*, um especial agradecimento pelas amigáveis discussões então proporcionadas.

2 Para uma visão englobante destes “ataques” e “defesas”, ou desta apropriação do pensamento político platónico, cf. Vegetti (2009).

3 A designação desta cidade por *kallipolis* ocorre em Pl. R. 527c.

4 Cf. Brunschvicg (1897, p. 71-72, frag. 298).

BIBLIOGRAFIA

BRUNSCHVICG, L. (1897) (ed.). Pascal. *Pensées*. Paris, Hachette.

FERRARI, F. (2013). *Platone. Contro la democrazia*. Milão, BUR (ed. Digital).

GÜNTHER, H. (1928). *Platon als Hüter des Lebens*. Munique, J. F. Lehmann.

POPPER, K. (1947). *The Open Society and its Enemies. Vol. 1: The Spell of Plato*. Londres, Routledge.

RANCIÈRE, J. (2006). *O ódio à democracia* (trad. Fernando Marques). Lisboa, Mareantes.

STRAUSS, L. (1987). Plato. In: STRAUSS, L.; CROPSY, J. (eds.). *History of Political Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press.

VEGETTI, M. (2009). “Un paragima in cielo”. *Platone politico da Aristotele al Novecento*. Roma, Carocci.

Submetido em Maio e aprovado para publicação em Agosto, 2016