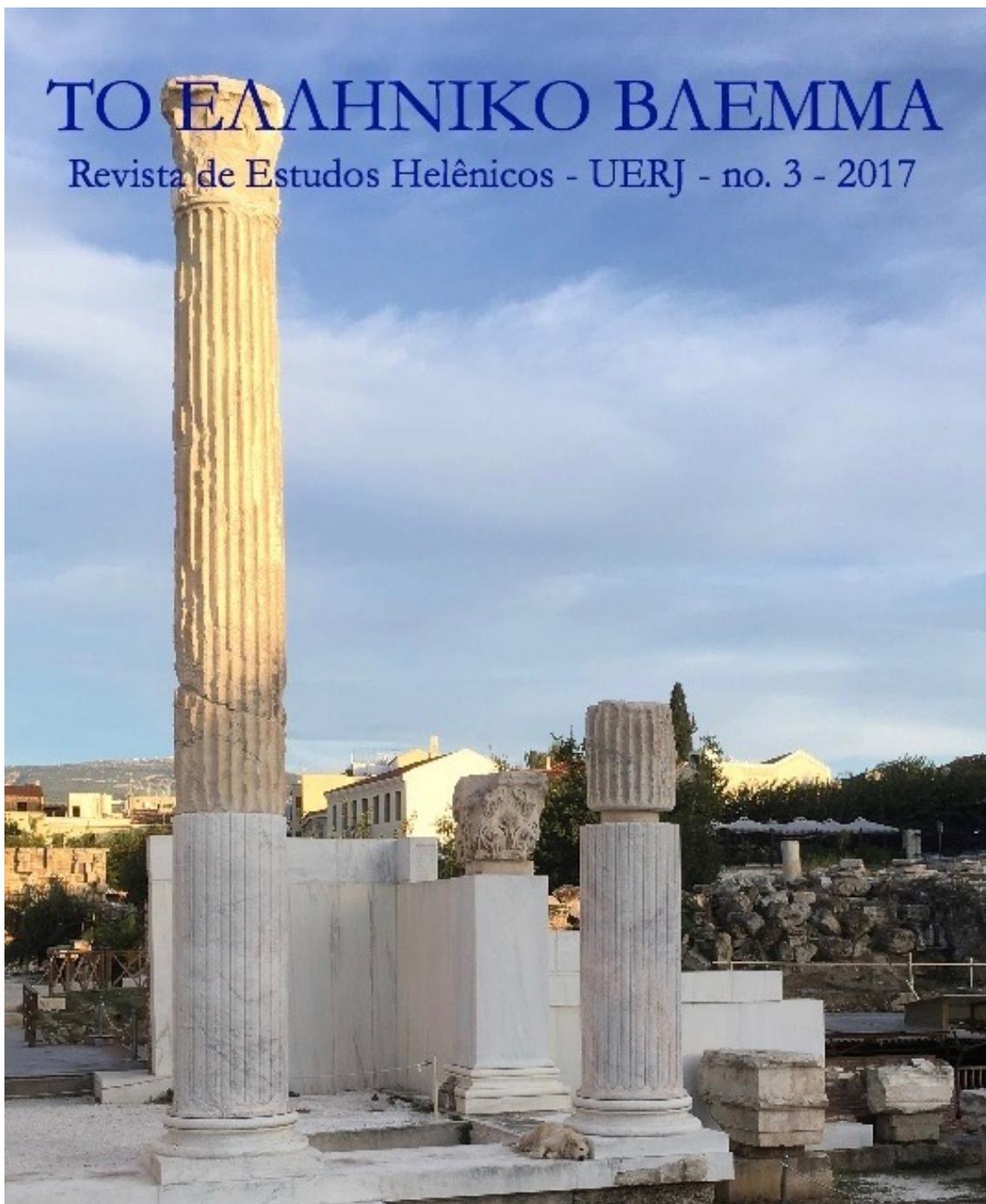


# ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΒΛΕΜΜΑ

Revista de Estudos Helênicos - UERJ - no. 3 - 2017



## **Sobre a relevância da crítica à democracia de Platão**

Rodrigo Dantas Ribeiro (Mestre em Filosofia-UFRJ)

### **Resumo**

Neste artigo faremos uma crítica à defesa da democracia, especialmente à defesa da democracia direta, que parte da experiência grega do século V a.C. para demonstrar a eficiência e a qualidade da cidadania na antiguidade em detrimento da cidadania nos regimes representativos contemporâneos. E, também, a partir de Platão, elaboraremos uma posição mais construtiva pela qual deveríamos avaliar o antigo regime democrático e o moderno.

**Palavras-chave:** Democracia, Atenas, Platão

### **Abstract**

In this article we're going to do a critique of the defense of democracy, especially the defense of direct democracy, that based on the 5th century BC Greek experience tries to demonstrate the efficiency and the quality of citizenship in antiquity to the detriment of citizenship in contemporary representative regimes. And, also, from Plato, we intend to draw up a more constructive position in which we should evaluate ancient democracy, and our own system of Government.

**Keywords:** Democracy, Athens, Plato

Em 17 de abril de 1989, José Ribeiro Ferreira, professor catedrático jubilado e, hoje, investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, palestrou em uma conferência na Faculdade de Letras do Porto sobre o

seguinte tema: “Atenas, uma democracia?”<sup>1</sup>. A interrogação do título nos dá a impressão de que o acadêmico pretendeu, na ocasião da sua fala, no mínimo, investigar os limites deste epíteto dado tradicionalmente ao antigo regime político de Atenas, antes de manifestar uma conclusão sobre o assunto. Entretanto, já na abertura, tal expectativa é frustrada, pois ele demarca, sem dar margem a interpretações, que

“na época de Péricles a democracia ateniense, atingido o apogeu, apresentava-se como uma construção harmoniosa e equilibrada. Constituíam então um exemplo válido – que continuou a fornecer durante longo tempo – de coexistência conseguida entre direção política e participação popular, sem a apatia que hoje se verifica”<sup>2</sup>.

Ora, se Atenas havia atingido o apogeu do regime político democrático e se estabelecido como um governo repleto de harmonia e equilíbrio, então não deveria restar qualquer dúvida sobre sua qualificação, afinal ela seria, com efeito, a representação de uma democracia exemplar, na qual os governantes e governados colocariam integralmente em prática os princípios segundo os quais se orienta este modo de governar. Consequentemente, qualquer um que pretendesse prosseguir com a leitura deste texto, precisaria assumir que a questão introdutória: “Atenas, uma democracia?”, no seu sentido mais óbvio, já havia sido respondida internamente pelo acadêmico, antes de qualquer discussão; e, também, que o mesmo não possuía a intenção de anunciar uma pesquisa acerca dos limites da concepção de democracia produzida na antiguidade clássica por Atenas, mas sim um objetivo alternativo, nada claro, de denunciar subliminarmente uma inércia das práticas políticas democráticas modernas ao contrastá-las com as antigas.

De fato, em 1989, a democracia portuguesa sofria de uma apatia política e de uma transformação econômica, pelas quais o capital privado se apropriou, em grande medida, do estado. Neste ano, ocorreu no país ibérico, através de uma revisão constitucional, o término do princípio de irreversibilidade das nacionalizações de empresas, o qual assegurava o *status* de companhias que haviam se tornado públicas a partir da Revolução dos Cravos, de 1974. Este contexto localiza e justifica o descon-

---

<sup>1</sup> Fala publicada na revista da Faculdade de Letras do Porto, *Linguas e Literatura*, 6, 1989, pp. 171-187.

<sup>2</sup> FERREIRA, p. 171.

tentamento do professor português, José Ribeiro Ferreira, com a democracia moderna, e, muito provavelmente, fornece o *background* das suas análises e respostas àquela pergunta inicial sobre a democracia antiga.

Sendo assim, o título: “Atenas, uma democracia?”, serviria aparentemente de máscara, que esconderia a seguinte face: “quão errados estão aqueles que, vivendo hoje em democracias apáticas, questionam se Atenas foi ou não foi uma democracia?”. Com este enquadramento, deveríamos pressupor, ao investir em qualquer interpretação deste texto, que o seu interesse primordial é comparar o poder do povo antigo com o poder do povo moderno. Ao estabelecer este contraste, fazer o seu ouvinte, ou leitor, sobrepor a maior intensidade do primeiro sobre o segundo, considerando, por conseguinte, a defesa contemporânea de uma democracia real, ou, como é definida conceitualmente, de uma democracia com participação direta. Um objetivo nobre, talvez, porém almejado através de meios que, argumentaremos, consideramos profundamente contraproducentes.

Antes do argumento, deveríamos nos perguntar retoricamente qual o alcance desta conferência acadêmica concedida há 27 anos. No entanto, é comum ouvir defesas da democracia direta que encontram em Atenas um bom modelo, ou, ao menos, um idílio, um momento curto no qual todas as partes do corpo político pareceram funcionar com harmonia e equilíbrio<sup>3</sup>. Como defendemos uma contraposição, a saber, que a democracia ateniense representou um regime do qual não extraímos bons exemplos e, muito menos, aprendemos o que fazer, embora seja um bom lugar para aprender o que não deve ser feito, utilizaremos o texto da palestra como representante

---

<sup>3</sup> Há, por exemplo, no site YouTube dois vídeos, que juntos possuem mais de 1 milhão de visualizações, publicados pelo canal #WHYMAPS, chamados: “*No veas este video se vas a votar hoy (Cara A)*” e “*Qué es realmente la democracia (Cara B)*”. Estes vídeos foram produzidos na Espanha, país com um forte partido de esquerda, o PODEMOS, que defende a democracia direta: “promovemos la participación democrática directa de todas las personas en los ámbitos de la decisión política, así como en la ejecución de las políticas públicas” (*Código Ético* aprovado na *Asamblea Ciudadana de Vistalegre*). Eles delineiam dois retratos: um negativo, contra às democracias representativas, outro positivo, defensor da democracia direta. Enfim, considerariamos tais vídeos intervenções normais, se a antiguidade clássica não tivesse sido tão distorcida para servir a agenda do comunicador; e, também, se destas análises problemáticas da democracia ateniense não se encesse uma defesa tão ingênua da democracia de participação direta. Do mesmo modo, esta defesa ingênua da democracia direta deveria ser apenas mais uma dentre tantas outras, se não tivéssemos o exemplo atual, o próprio Podemos, das consequências destrutivas provenientes da exacerbação da importância das ferramentas e dos métodos pelos quais os cidadãos participam do processo político, enquanto se desconsidera as possíveis consequências do princípio mesmo do regime político que promovem, a liberdade. Como o jornal *El País* publicou no seu editorial do dia 9 de setembro de 2016: “[o partido] Podemos nasceu e cresceu graças a um bom diagnóstico da situação de crise que atravessava a Espanha e sua capacidade de dar esperança a centenas de milhares de indignados. No entanto, em menos de dois anos caiu em muitos dos vícios da velha política que tanto criticava e estabeleceu uma estrutura interna vertical e autoritária, contrária ao espírito participativo da sua fundação”.

da posição que iremos criticar, e como a porta de entrada para a exposição da argumentação sobre a relevância da crítica de Platão à democracia.

Logo de partida, apliquemos um golpe, pois ele já foi ensaiado por nós. Desferimos este golpe sobre a estratégia de exposição escolhida pelo professor José Ribeiro Ferreira. Primeiro, porque ela nunca é apresentada abertamente no transcorrer da sua apresentação, algo questionável por si só, e, segundo, porque ela o influencia diretamente na elaboração do retrato de Atenas. Como já expusemos, a estratégia é a seguinte: contrastar subliminarmente a democracia antiga com a moderna para assim expor a apatia da última quando comparada com a inicial. Isso é problemático principalmente pelo fato de que esta concepção o constrange a pintar o seu modelo com as melhores luzes, impedindo-o de se dar o trabalho de questionar a democracia ateniense. Não parece ser por nenhum outro motivo que o autor tece apenas elogios ao regime político da antiguidade clássica durante seu artigo. Todas as questões que poderiam ser levantadas sobre 1) o excesso de liberdade dos cidadãos atenienses em detrimento do primado da lei e em favorecimento do mercado, 2) a limitada definição de cidadão, a qual excluía a maioria dos habitantes da cidade, 3) a presença massiva de trabalho escravo, 4) o processo aleatório de escolha dos participantes em instituições deliberativas, 5) a presença de demagogos nos palanques e nas tribunas que eram muitíssimo capazes de afetar as deliberações feitas nestas instituições, 6) a confusa educação dos cidadãos, 7) a crueldade das guerras e das punições deliberadas pelos homens da cidade em assembleia, enfim todas estas questões possíveis são rebatidas apenas superficialmente para o benefício de uma apologia sorrateira da democracia de participação direta. Deixemos claro que, evidentemente, a democracia representativa merece inúmeras críticas e, também, que a noção de democracia direta pode eventualmente constituir uma concepção aperfeiçoada de democracia, no entanto nenhuma delas deve ser elaborada em detrimento da realidade dura dos fatos.

A miragem, uma Atenas “harmoniosa e equilibrada”, foi descrita da seguinte maneira pelo acadêmico:

“marcada pela oposição entre ‘ricos’ e ‘pobres’ [...], o regime ateniense tinha na busca da igualdade um traço fundamental, talvez mesmo o mais saliente: dar aos cidadãos as mesmas possibilidades, sem olhar à

categoria social, aos meios de fortuna ou à cultura. [...] Era uma democracia direta e plebiscitária e não concebia o sistema representativo. A totalidade do corpo de cidadãos, ou seja a pólis, reunia sempre em pleno e não confiava a outrem a sua representação e a resolução dos seus problemas. [...] Cavilhas mestras do regime de Atenas, por colocarem todos os cidadãos no mesmo plano de possibilidades, eram a escolha para a maioria dos cargos por tiragem à sorte e a existência de um salário para quem exercesse funções nesses mesmos cargos”<sup>4</sup>.

Entretanto, levantemos a mão e digamos enfaticamente que a oposição entre ricos e pobres em Atenas não foi uma simples oposição. Uma leitura trivial do que restou dos poemas de Sólon nos mostrará que no século VI a.C. – mais ou menos, um século antes da democracia florescer efetivamente – o relacionamento entre ricos e pobres beirava a guerra civil. Considerar que o regime político ateniense teve “na busca da igualdade um traço fundamental” é, na realidade, desconsiderar que a democracia tenha nascido de um conflito violento e bastante antigo entre poucos favorecidos e muitos desfavorecidos. Ou seja, a cidade possuía – e sempre possuiu – categorias que distinguiam os indivíduos de acordo com sua posição social, trabalho, renda e linhagem, e este fato nunca mudou antes do nascimento da constituição democrática, muito ao contrário, esteve presente durante seu nascimento e inevitavelmente informou parte decisiva da sua identidade.

E, além do conflito entre ricos e pobres, havia outra querela entre as famílias aristocráticas sobre o rumo que a cidade deveria tomar e sobre quem a comandaria. Antes de qualquer defesa demagógica do poder da massa como natural soberano da cidade, Clístenes, o campeão do povo durante as reformas constitucionais de 508/7 a.C., foi um aristocrata que tomou uma posição contra Iságoras, outro aristocrata, que zelou pela elite tradicionalista. A transição da tirania de Hípias, filho de Pisístrato, para a democracia de Clístenes, o Alcmeônida, é bastante confusa e, ao considerarmos a descrição feita por Aristóteles, temos a impressão de que Clístenes, inicialmente, tentou se promover com outras alianças, sem o apoio popular:

“com o derrube da tirania, entraram em disputa Iságoras, filho de Tisandro, amigo dos tiranos, e Clístenes, da família dos Alcmeônidas. Vencido pelas associações políticas, Clístenes pôs-se do lado do povo e

---

<sup>4</sup> FERREIRA, p. 172.

concedeu soberania à multidão. Iságoras, ao sentir o seu poder diminuído, chamou novamente Cleómenes, que era seu hóspede, e convenceu-o a banir o sacrilégio, já que os Alcmeônidas passavam por ser dos ‘sacrilegos’. Após a fuga de Clístenes, <Cleómenes, que chegara> acompanhado de um pequeno exército, expulsou como impuras setecentas famílias de Atenienses. Depois de assim proceder, tentou dissolver o conselho e instalar Iságoras e trezentos dos seus amigos como senhores da cidade. Mas perante a resistência do conselho e o ajuntamento da multidão, os apoiantes de Cleómenes e de Iságoras refugiaram-se na Acrópole. O povo tomou assento e montou o sítio durante dois dias; ao terceiro, deixaram sair, sob capitulação. Cleómenes e todos os que o acompanhavam, ao mesmo tempo que mandaram chamar Clístenes e os outros exilados. Assim que o povo assumiu o controle da situação, Clístenes tornou-se seu guia e chefe”<sup>5</sup>.

Por conseguinte, do simples fato de ter havido uma retórica, por exemplo, em Heródoto e Péricles<sup>6</sup>, e até algumas instituições políticas que advogaram e/ou promoveram os famosos *slogans* democráticos: igualdade geral e participação direta, não derivou, de modo algum, a concretização virtuosa destas grandes metas. A Atenas como uma “construção harmoniosa e equilibrada” nunca existiu, ela é uma ficção.

Aliás, muitos elementos distintos estiveram ativos na construção de Atenas. Outros pontos de vista e associações políticas influenciaram as características e os rumos que a cidade tomou durante o chamado século de ouro. De modo que nem as instituições políticas se estabeleceram como órgãos nos quais havia participação direta plena. O “corpo de cidadãos”, por exemplo, nunca se reuniu em pleno, nem du-

---

<sup>5</sup> Aristóteles. *Constituição de Atenas*, 20.

<sup>6</sup> Exemplarmente: “Atenas estava, então, em pleno crescimento. Isto bem prova que, não só um caso isolado, mas em todo lugar, a igualdade entre cidadãos é uma coisa preciosa: governados pelos tiranos, os atenienses não eram superiores na guerra a nenhum dos povos que habitavam à sua volta; libertos dos tiranos, eles, ao contrário, passaram, de muito para o primeiro lugar. Isto prova que, na servidão, eles se conduziam, voluntariamente, como covardes, pensando que trabalhavam para um senhor, enquanto, uma vez liberados, cada um encontrava seu próprio interesse em cumprir sua tarefa com zelo” (Heródoto. *Histórias*, V.78); “Sabemos conciliar o gosto pelo belo com a simplicidade, e o gosto pelos estudos com a energia. Usamos a riqueza para a ação e não para uma vã ostentação de palavras. Entre nós, não é vergonhoso reconhecer a pobreza; é-o, bem mais, não tentar evitá-la. Os mesmos homens podem dedicar-se a seus negócios particulares e aos do Estado; simples artesãos podem ter bastante compreensão das questões de política. Não consideramos o homem ocioso, senão somente aquele que é inútil. É por conta própria que decidimos nossos negócios e fazemos os cálculos exatos. Para nós, não é a palavra que é nociva à ação, mas o não se informar pela palavra antes de se lançar à ação” (Tucidides. *História da Guerra do Peloponeso*, II.40).

rante os períodos de luta armada; certas funções importantíssimas, como a de estrategista e arconte, foram na maioria das vezes confiadas a representantes escolhidos de acordo com sua origem, fama e fortuna<sup>7</sup>.

Mencionemos, especialmente, que estavam longe de ser as “cavilhas mestras” do regime político de Atenas os sorteios que serviam à escolha dos servidores públicos e o salário que recebiam estes servidores. Se nos mantivermos atentos à historiografia, iremos notar que as peças que uniam a estrutura econômica, política e social de Atenas deveriam ter sido enumeradas da seguinte maneira: a ágora (o mercado), o Pireu (o porto), a armada e a frota mercante, a Liga militar e administrativa de Delos, e as guerras contra as cidades Medo-Persas da Iônia. Nenhuma destas partes estiveram perto de colocar todos os cidadãos no mesmo plano de possibilidades. Não nos esqueçamos, também, que um dos salários dos servidores públicos atenienses foi instituído para o júri do tribunal por Péricles a fim de subornar a população e conquistar seu apoio contra Címon, seu adversário político, o qual possuía grande influência, principalmente sobre a população do seu demo, porque sendo dono de uma vasta riqueza podia assim despendê-la com os pobres, distribuindo benesses e conquistando seus corações. Algum tempo depois de vencer Címon, Péricles conseguiu que a cidade confiscasse o tesouro auferido dos impostos estabelecidos através da Liga de Delos, o que, ultimamente, gerou a destrutiva Guerra do Peloponeso. De certa maneira, o tipo de política que Ferreira chama de “cavilhas mestras” enfraquecia a sociedade e a levou ultimamente para sua derrocada.

Por essas e outras, precisamos desconfiar no momento em que um estudioso sobre a cultura da antiguidade clássica diz que

“a democracia ateniense atingiu a evolução plena com Péricles, o Ateniense médio deseja conservar e preservar cuidadosamente o que tinha adquirido – tendência que se nota já a partir de 462. Tal reação devia-se ao facto de ter obtido, em todos os domínios importantes, o que havia querido”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Notemos que somente depois de seis anos da morte de Efialtes, mais ou menos em 457/6 a.C., cinquenta anos após as reformas de Clístenes, Mnesitides, um membro da classe dos zeugitas (uma das subdivisões que remontam uma tradição mantida por Sólon, a qual separava os cidadãos de acordo com a quantidade de mercadorias secas e líquidas produzidas pelas propriedades de cada um, sendo esta a classe produtora de 200 medidas), alcançou a posição de arconte. Como Aristóteles esclarece: “os arcontes anteriores pertenciam todos à classe dos cavaleiros [300 medidas] e dos pentacosimedimnos [500 medidas]; aos zeugitas cabiam apenas funções ordinárias, a não ser que as disposições das leis houvessem sido negligenciadas” (Aristóteles. *Constituição de Atenas*, 26.2).

<sup>8</sup> FERREIRA, p. 172.

E, também, quando diz que

“orgulhosos da sua *isonomia*, *isegoria* e *isocracia*, os Atenienses consideravam-se livres, porque eram iguais perante a lei, de que se sentiam autores, e apenas a ela obedeciam. Tinham todos a mesma possibilidade de participar no poder e norteavam-se, nas suas decisões políticas, pelo princípio da maioria”<sup>9</sup>.

Afinal, se a pretensão é investigar os pontos positivos e negativos da democracia antiga direta, então as caracterizações não deveriam ser realistas e pormenorizadas? Novamente, a estratégia escondida deturpa propositalmente a imagem do objeto sob análise. O que deveríamos entender quando lemos que a democracia ateniense atingiu a “evolução plena com Péricles”? Não deveríamos nos questionar o significado para a democracia ateniense da liderança individual mantida por um membro de uma das famílias mais tradicionais da cidade? O que o ateniense médio realmente havia conquistado desde o momento de instauração da constituição democrática de Clístenes e que desejava “conservar e preservar cuidadosamente”? As reformas de Efialtes, que denotariam uma orientação mais populista a partir de 462 a.C., são sussurradas sem qualquer contextualização para o ouvinte desta palestra que criticamos, isto é, sem qualquer consideração da trama na qual Temístocles, o grande estrategista da jovem democracia ateniense, enrolou Efialtes, um grande líder popular que, aparentemente, possuía de fato o interesse da população e da cidade em mente, para evitar ser julgado por uma aliança questionável que fez com os Medas, e, também, sem qualquer alusão ao assassinato deste mesmo líder popular pouco tempo depois ao ser traído por Aristódico<sup>10</sup>. O promotor das posições progressistas da democracia ateniense que deveriam favorecer e honrar o cidadão médio da cidade, foi enganado por um estrategista e depois traído e assassinado por um antigo aliado. Foram cidadãos de alguma outra pólis, e não os de Atenas, aqueles que perpetraram tais crimes? Estes fatos não constituiriam um grande indicador dos limites de qualquer política feita em Atenas a favor dos cidadãos médios? Não deveriam servir de crítica à Atenas ao invés de motivo de elogio? Como diz Aristóteles:

“no seguimento disto [a retirada dos poderes administrativos do conselho do Areópago, após das reformas de Efialtes], a constituição veio a

---

<sup>9</sup> FERREIRA, p. 174.

<sup>10</sup> Cf. Aristóteles. *Constituição de Atenas*, 25.3.

sofrer um maior afrouxamento, devido ao empenhamento dos demagogos. Na verdade, por esta altura dava-se o caso de as pessoas mais capazes não possuírem sequer um guia, sendo o seu chefe Címon, filho de Milcíades, que era ainda muito novo e havia entrado já tarde na vida política. Além disso, uma boa parte deles tinha perecido na guerra: de fato, naqueles tempos os exércitos constituíam-se a partir de uma lista de cidadãos e eram comandados por generais sem experiência de guerra, cuja nomeação assentava na reputação das respectivas famílias. Por isso, dos que partiam em expedição, acontecia morrerem sempre dois ou três mil, a ponte de se deitar a perder o escol tanto do povo como dos mais abastados. E no que se refere a todos os outros assuntos, os Atenenses já não os administravam de igual forma, nem dedicavam às leis a mesma atenção que antes”<sup>11</sup>.

Sim, deveríamos afirmar que foram os atenienses e entender as consequências disto. Os cidadãos que, nos comentários e fatos comunicados por Aristóteles, se submeteram a um afrouxamento da constituição por intermédio da atuação de demagogos, foram os atenienses. Sem líderes, a população, já reduzida por causa das guerras cujos comandantes eram escolhidos de acordo com a reputação das famílias, e não por “mérito”, deixou de administrar a cidade e se dedicar às leis com afinco de outros tempos. Algo em conflito direto com as interpretações do palestrante português. E, sim, estes também foram os atenienses. Consequentemente, é inaceitável ou, no mínimo, impreciso dizer, como o professor José Ribeiro Ferreira disse em sua palestra, que:

“os dirigentes políticos eram levados – obrigados mesmo – a relações diretas e imediatas com os governados. Pensa-se hoje que os partidos políticos são essenciais à democracia e tende-se a considerar que devem ser os dirigentes dos partidos a decidir e não o povo. Em Atenas a situação era consideravelmente diversa. [...] Pode portanto afirmar-se que o governo em Atenas era um governo ‘pelo povo’. [...] É certo que, como na atualidade, as pressões funcionavam e jogavam-se influências. Apesar disso, o dirigente político estava muito mais dependente da vontade

---

<sup>11</sup> Aristóteles. *Constituição de Atenas*, 26.

do *dêmos* reunido em Assembleia – sempre volúvel e pronto a responsabilizar os seus governantes. Sociedade sem burocracia, nela as clientelas partidárias não tinham expressão significativa. Quando muito verifica-se uma espécie de clientela pessoal, mas sem caráter permanente”<sup>12</sup>.

Este posicionamento, exageradamente favorável à democracia direta de Atenas, tem um agravante, a saber: além de ofuscar a veracidade da história, ele favorece um viés negativo que afeta a leitura de críticas importantes ao conceito de democracia, entre elas aquela feita por Platão na *República*. Ao invés de examinar o pensamento do filósofo a partir da sua capacidade de oferecer ferramentas para o progresso da concepção democrática de governo, o texto filosófico é mencionado como uma sátira que deturpa a realidade com o objetivo de favorecer uma visão de mundo aristocrática, ou antidemocrática. O catedrático português é bastante claro a este respeito, e na seguinte citação fica um tanto mais explícita a sua intenção de enaltecer a democracia antiga e desacreditar a democracia moderna. Sem qualquer pormenor, ele diz que:

“essa visão menos clara e mais sombria da Atenas democrática baseia-se sobretudo nas descrições deturpadas ou na imagem desfocadas transmitidas por autores como Tucídides, Xenofonte, Platão. Não esqueçamos, porém, que ao longo da Guerra do Peloponeso, as decisões foram debatidas, emendadas, aceites ou rejeitadas pelo *dêmos* ateniense constituído por pessoas que [...], não eram gênios mas sabiam escutar um discurso de Péricles, encarregavam Ictinos de construir templos e Fídias de esculpir estátuas, entregavam o primeiro prêmio da tragédia a Êsquilo e Sófocles e reservavam com descrição o segundo prêmio para Eurípides. Não são manifestações de incompetência e quem nos dera que, nas sociedades atuais, a classe média tivesse um mesmo tipo de atuação e fosse capaz da mesma sagacidade na escolha”<sup>13</sup>.

A depreciação da crítica platônica à democracia é bastante perturbadora. Primeiro, porque é simplesmente incorreta, e, segundo, porque ignora todos os problemas reais endereçados pelo filósofo, que são incontornáveis para qualquer defesa da

---

<sup>12</sup> FERREIRA, p. 179-180.

<sup>13</sup> FERREIRA, p. 183.

democracia como o melhor dos regimes políticos, seja ela direta ou representativa. Essa leitura superficial de Platão não é nova, nem sua crítica, pois como diz Stella Lange, do St. Mary's College, em um artigo de 1939:

“a mera afirmação de um fato pode, muito mal, ser chamada de esnobismo. A história nos mostra que as massas não desejam ser filósofas. Elas estão geralmente satisfeitas com a governança de um Henrique de Navarra, que promete a cada família uma galinha na panela aos domingos, e favorece o homem cujo *slogan* é “uma marmita cheia”. Revoluções provêm normalmente quando as condições de vida são pobres. É a natureza humana desejar conforto físico, e é excepcional, talvez anormal, um homem renunciar ao bem-estar material por amor a um ideal, que deseje estudar ao invés de comer, ou que, como encontramos na *República* de Platão, busque viver a vida de pobreza e ascetismo acampado com outros idealistas, quando ele poderia muito bem estar na sua própria casa, e fazer sua vida facilmente como um comerciante”<sup>14</sup>.

É desta compreensão, da compreensão da dificuldade de viver uma vida bem orientada que nasce o entendimento a respeito dos problemas da democracia, e do empenho individual que demanda uma organização social democrática. Uma análise simplória da estrutura institucional que uma constituição democrática ou outra promove, sem consideração das circunstâncias peculiares nas quais ela se insere, cria a ilusão de que um recurso político, social ou econômico poderia ser capaz de transformar de modo determinante a realidade das vidas que animam o corpo político. Exacerbar o aspecto institucional da democracia e a mera mobilização de pessoas nestes órgãos oculta a liberdade do homem, a origem das crises da democracia, quer dizer, oculta a noção de que independente da organização política, o homem sempre poderá, seguindo o seu próprio interesse, corromper a ordem e degenerar a forma de governo, ou simplesmente deixar que ela se degenere por contra própria. A vida fácil é por definição mais imediata ao indivíduo que qualquer constructo artificial cuja meta seria o benefício mais abrangente da vida boa para todos os cidadãos. De modo

---

<sup>14</sup> “[T]he mere statement of a fact, can scarcely be called snobbishness. History has shown that the mass of men do not want to be philosophers. They are usually content to be ruled by a Henry of Navarre who promises each family a chicken in the pot on Sundays, and favor the man whose slogan is “the full dinner pail”. Revolutions generally come when living conditions are poor. It is human nature to desire physical comfort and it is the exceptional, perhaps the abnormal, man who will renounce material well-being for the sake of an ideal, who would rather study than eat, or who, as in Plato's *Republic*, would live the life of poverty and asceticism in a camp with other idealists when he might own his home and make a comfortable living by an easy trade” (LANGE, p. 483).

que *A República* não pode ser vista como uma etérea obra filosófica com a finalidade de questionar o ser em si da justiça, e promover a qualquer custo um posicionamento aristocrático contra a democracia. Ela é, muito além disso, uma térrea obra filosófica que se destinou principalmente aos jovens bem-nascidos de Atenas, visando encontrar no questionamento sobre a justiça uma transformação do estilo de vida ateniense. Se a intenção do filósofo fosse a simples alteração de estruturas instrumentais da cidade, então ele não passaria de um demagogo tentando apaziguar os ânimos de cidadãos insatisfeitos em busca de quaisquer saídas para sua condição de miséria e opressão. Esse não é, de modo algum, o caso. Investigar o que é a felicidade, a justiça e a vida boa, não tem o objetivo de chegar a uma variação de estruturas políticas que se justificariam por si mesmas e trariam sozinhas o bem estar, mas sim o objetivo de forçar o indivíduo, principalmente aquele com poder político, a carregar o fardo das suas escolhas no momento em que ele segue o seu caminho, pois é este caminho que, ultimamente, determina a força das constituições políticas. Isso é particularmente relevante dentro de uma estrutura política democrática, pois esta forma de governo possui como princípio a liberdade, e promove manifestação e participação igualmente livres de todos seus cidadãos.

As críticas de Platão à democracia ateniense podem ser encontradas perpassando toda a *República*, todavia elas são apresentadas diretamente nos Livros I, II e VIII da obra. A finalidade deste artigo é, principalmente, apresentar basicamente a crítica e a problematização do conceito de democracia, no caso, direta feita por Platão. Esta crítica é orientada não pelas instituições democráticas, mas sim pelos princípios da forma de governo. E tal crítica pode ser dita relevante, ou “construtiva”, pois é capaz de nos alertar a respeito de algo que precisa ser endereçado por nós, cidadãos de sociedades democráticas, mais frequentemente, pois isto serviria para a melhoria da qualidade dos nossos regimes políticos. A crítica pode se resumir da seguinte maneira: as crises da antiga democracia ateniense surgiram de uma ampliação irrefletida da liberdade dos seus cidadãos que, apesar de garantir maior poder político a cada um deles, não garantiu o saber, o conhecimento, a ponderação que talvez pudesse controlar e nortear o uso deste poder em vista do benefício coletivo. A obra de Platão é, em geral, um grande exemplo de como este tipo de crítica poderia ser elaborado no âmbito da avaliação dos princípios e das suas possíveis consequências, mas a *República* é um caso à parte, não só pela sua qualidade de cânone da filosofia

política, e da filosofia ocidental em geral, mas também por algumas características que delinearemos a seguir, na parte final deste artigo.

Uma leitura da *República* de Platão deve se desenvolver inicialmente através da sua contextualização. Aquilo que observamos ao contextualizar sustenta factualmente, na medida do possível, o que foi argumentado pelo filósofo, quer dizer, segundo estes dois pilares sobre os quais o regime político de Atenas se estabeleceu: os ideários políticos e as necessidades econômicas, o discípulo de Sócrates criticou com honestidade a cidade da qual era cidadão. Esse difícil exercício de descrever uma conjuntura pode ser feito de poucas maneiras, mas duas fontes básicas cruciais que descreveram a formação do poder democrático, desde as primeiras reformas no século VI a.C., que eventualmente ensejaram, durante a intervenção de Clístenes, a criação da constituição democrática propriamente dita, são Aristóteles (*Constituição de Atenas*) e Plutarco (*Vidas Paralelas*). Apesar de haver grandes dificuldades na consideração dessas fontes, pois são autores peculiares que não necessariamente desejam cumprir a tarefa do historiador, a escolha é satisfatória, porque através dela é possível adquirir informações objetivas que nos permitem colocar em perspectiva o contexto no qual está inserido o julgamento de Platão contra a democracia. Seguindo tais fontes podemos questionar com o mínimo embasamento se é uma representação mais ou menos correta de Atenas apresentá-la como desonesta, opressiva, agressiva, injusta e infeliz, como Platão o faz. No entanto, a crítica aristocrática à democracia feita por Platão poderia ser considerada relevante para outros que não são aristocratas, e sim democratas? Acreditamos que o contexto, já de alguma maneira apresentado por nós na primeira parte deste artigo, nos concede a possibilidade de olhar como construtivas, ou, ao menos, justificáveis as posições do filósofo.

Contudo, focalizemos um aspecto do contexto que localiza as passagens críticas à democracia ateniense presentes nos Livros I e II. É importante observar que houve uma pressão das necessidades econômicas que decidiu, em detrimento do ideário político, a construção do regime democrático ateniense, e isto moldou em grande medida a argumentação apresentada nas seções iniciais da *República*. O indivíduo que estabeleceu essa priorização da realidade econômica, em detrimento do ideário político, é Pisístrato. No século VI a.C., o tirano definiu, através da sua usurpação do poder, um modelo de comportamento para o homem democrático poderoso mais interessante que aquele oferecido pelo legislador Sólon. Não iremos detalhar aqui as diferenças entre os modelos que tais figuras representam, pois não vem ao

caso. Mas é bastante significativo que a busca pela fama, fortuna e poder existente na biografia de Pisístrato pareça ter definido um modelo que com intensidade influenciou o comportamento dos cidadãos em posições de poder de Atenas, ofuscando ideais como a isonomia e a isegoria. No seu livro de 2005, o professor da Loyola University Chicago, Brian M. Lavelle diz:

“os padrões de comportamento dos primeiros notáveis políticos democráticos não são divergentes daqueles de Pisístrato. Da liderança militar e do sucesso se retira inicialmente credibilidade e, então, popularidade; riqueza conquistada por meio disto ou a ser adquirida era passada de alguma maneira aos demos; enriquecimento, por sua vez, sustentava a popularidade, e, conseqüentemente, poder político. Este “sistema” simbiótico parece ter estado em posição desde o tempo de Sólon; e parece ter se entranhado no início do quinto século. “Democracia”, em sua forma mais reconhecível do começo do século V a.C., estava presente e funcionando em Atenas antes dos e durante os regimes de Pisístrato e seus herdeiros. De fato, não houve nenhuma mudança drástica entre a tirania e a democracia no momento das “reformas” de Clístenes”<sup>15</sup>.

E, no percurso da *República*, é bastante evidente a ênfase que Platão dá, principalmente, ao dinheiro. Em especial, a ênfase é dada à passividade do dinheiro diante do caráter corrompido de um cidadão que busca apenas o benefício particular, quer dizer, a neutralidade do dinheiro, da mesma maneira que a liberdade, não distingue a qualidade da ação que seus portadores promovem, e, por fim, acaba colaborando com indivíduos que, educados insatisfatoriamente, decidem agir em detrimento do coletivo, se isto gerar lucros particulares. Em cidades que aceitam a injustiça como mais profícua que a justiça, como a Atenas descrita por Platão, e, muito provavelmente, existente de fato, o dinheiro pode ensejar uma irresponsabilidade e desarmar as defesas institucionais que deveriam frear o tipo de comportamento que corrompe a forma de governo.

---

<sup>15</sup> “[T]he patterns of political behavior of outstanding early democratic politicians of Athens are not dissimilar to Peisistratos’. Military leadership and success led first to credibility and then to popularity; wealth gained thereby or to be gotten was passed on in some form to the demos; enrichment, in turn, sustained popularity and so political power. This symbiotic “system” seems to have been in place by Solon’s time; it appears to have become entrenched by the early fifth century. “Democracy,” in a form recognizable in the early fifth century B.C.E., was present and working in Athens before and during the time of the regimes of Peisistratos and his sons. There was in fact no “day/night” break between tyranny and democracy at the time of Kleisthenes’ “reforms” (LAVELLE, p. viii).

Por exemplo, Platão, em uma das suas trocas iniciais, faz o personagem Céfalo, um rico meteco produtor de escudos, relacionar, em uma das suas respostas a Sócrates, dinheiro, esperança, poesia e juízo final<sup>16</sup>. O dinheiro, segundo ele, permitiria ao homem que ele tivesse aquela esperança homenageada por Píndaro, aquela esperança capaz de fazê-lo se acalmar diante do Hades, e ter a oportunidade de apreciar sua velhice, pois ela proviria do saber que injustiça nesta vida não cometeu. A questão óbvia perante este cenário é a seguinte: a justiça seria um valor da cidade ou um valor do mercado? Simônides, tido como o primeiro homem a cobrar um valor monetário pelas suas criações poéticas, passou por um dilema similar, a saber: a poesia deveria ser um valor encarnado pelo poeta ou deveria ter um valor de acordo com a sua qualidade como mercadoria? No seu livro de 1999, a poetisa e professora acadêmica canadense Anne Carson diz que:

“poetas dos tempos antigos participaram na economia da doação das suas comunidades como *xenoi* de pessoas que apreciavam sua poesia. Homero nos mostra Demódoco e Fêmio como bardos permanentes que trocavam suas canções pela hospitalidade da casa e o próprio Odisseu fazendo trocas *ad hoc* das suas histórias por comida e abrigo. No momento em que Odisseu, no salão de banquetes de Alcino, corta um pedaço quente de carne de porco das suas porções, e profere o seguinte em gratidão ao bardo Demódoco: “que ele coma e eu o mantenha, como num abraço, próximo de mim”, vemos a economia acomodada na sua versão ideal. Durante os séculos subsequentes, poetas como Estesícoro, Xenófanes, Íbico, Anacreonte, Simônides, Êsquilo, Píndaro, e Baquilides viajaram para as cidades dos seus patronos e viveram nas suas casas enquanto produziam poesia para eles. [...] Dinheiro alterou tudo isso”<sup>17</sup>.

Sendo assim, a quantidade de moeda acumulada é o que deveria definir o valor do homem, ou do poeta? Quanto mais se tem, mais digno se torna? Quanto

---

<sup>16</sup> Cf. Platão. *República*, 330 d.

<sup>17</sup> “Poets from ancient times participated in the gift economy of their communities as *xenoi* of the people who enjoyed their poetry. Homer shows us Demodokos and Phemios as permanent court singers who traded their songs for the hospitality of the house and Odysseus himself making *ad hoc* exchange of his story for food and shelter. At the moment when Odysseus, in the banquet hall of Alkinoos, carves out a hot chunk of pig meat from his own portion and proffers it in gratitude to the singer Demodokos “so that he may eat and so that I may fold him close to me,” we see the embedded economy in its ideal version. 15 During the centuries that followed, poets like Stesichoros, Xenophanes, Ibykos, Anakreon, Simonides, Aiskhylos, Pindar and Bakkhylides traveled to the cities of their patrons and lived in their houses while producing poetry for them. [...]Money changed all this” (CARSON, p. 15).

mais caro for, mais valioso é? O dinheiro realmente dá ao homem a chance de ter esperança em um bom julgamento divino? Enfim, em uma sociedade na qual o dinheiro já era um problema real, o que subjaz estas questões é a seguinte desconfiança: será que, em um contexto no qual prevalece a economia, a virtude do homem poderia sequer valer algo pela sua integridade ou sua dignidade seria referente apenas à sua aparência? Ora, para quem está submerso em uma cidade mercantil – como Atenas já estava durante a era de Péricles, e durante a data dramática da *República* – a virtude pode muito bem ser comumente considerada apenas um fetiche, isto é, uma vestimenta especial apropriada apenas em certas ocasiões.

Este seria parte do retrato de Atenas pintado pelo filósofo, não somente porque sua filosofia assim o levou a pintar, mas também porque sua história assim o indicou. Platão, ao que parece, possuía uma opinião forte sobre a pólis na qual viveu, e se mantivermos o contexto em mente, então, poderemos encontrar nos Livros I e II da *República* algo como uma tentativa de exorcismo, através do qual a riqueza monetária deveria ser expulsa das discussões sobre como a justiça deveria ser definida. Não porque a riqueza monetária fosse má em si mesma, mas sim porque os indivíduos que possuíam a liberdade de possuí-la a utilizavam, na maioria das vezes, independentemente das necessidades coletivas. Fora do jogo, se evitaria que a moeda fosse meio pelo qual se escusaria a noção de injustiça como lucrativa. Este intermediário que leva o cidadão a apreciar a justiça apenas pela sua aparência é abolido da cidade justa no decorrer da argumentação de Platão. Como se sabe, os governantes da cidade ideal, seus conselheiros, e os defensores da constituição não podem ter propriedade privada. Consequentemente, não teriam motivo para participar do mercado em que acontece justamente a troca entre propriedades privadas. Julgar o que é justo, em uma cidade como Atenas, depende de um distanciamento do dinheiro, e esta é uma grande crítica presente na *República* de Platão feita à democracia ateniense que, no entanto, possui tremenda relevância a nós, isto não porque precisaríamos abolir o dinheiro, não é este o argumento, mas que deveríamos ter, pelo menos, noção dos limites de uma sociedade organizada ao redor do mercado antes de endereçar o significado de qualquer virtude do indivíduo ou do corpo político que participa.

Persistindo nesta constatação, que o dinheiro pode se tornar um problema grave daquelas cidades que não educam seus cidadãos para o exercício da sua cidadania, não se pode deixar de relevar esta indicação presente no início do Livro VIII da *República* de Platão: a cidade justa degenerará quando as pessoas erradas passarem

a ocupar a governança da cidade e, eventualmente, encontrarem na atividade áurea um lugar de enriquecimento, conquista de terras e conquista de poder<sup>18</sup>. Não é difícil fazer uma associação com modelo de Pisístrato, e, também, entre a degeneração de Atenas e a degeneração da cidade ideal. Isto não quer dizer que haja uma correlação biunívoca entre o fato e o conceito, mas sim que o conceito serviria para investigar a integridade da prática. Isso nos faz considerar que a crítica de Platão à democracia não seja apenas um exercício dedutivo desconexo da realidade democrática. A crítica de Platão à democracia não é apenas uma inferência, ela é, também, a construção de uma ferramenta através da qual podemos observar defeitos graves do regime político, entre eles o democrático. Não há sátira no Livro VIII da *República* de Platão, há a instituição de uma crítica incontornável. Dessa maneira esta seção da obra deve funcionar como um cálculo geométrico funciona, quer dizer, assim como as figuras geométricas e suas características existem apenas enquanto ideias, mas podem com muita eficiência auxiliar o arquiteto na construção de um edifício, a cidade justa e suas degenerações seriam apenas recursos do intelecto, que poderiam, entretanto, acompanhar o cidadão na construção da sua cidade.

Não iremos progredir além deste ponto. Quisemos com este artigo mostrar algumas falhas de certas defesas da democracia direta, e como Platão, através da *República*, direcionou as discussões sobre democracia para as origens das suas crises. Como conclusão deste trabalho, entendemos que a democracia, segundo seu princípio, seja ela Atenas, ou seja ela a degeneração da cidade ideal, possui como uma razão muito importante do seu desarranjo uma ampliação irrefletida da liberdade dos seus cidadãos, incentivada precipuamente pela ampliação da circulação de moedas ao lado da liberação do acúmulo de propriedade privada, o que, finalmente, permitiria a consideração da justiça um bem apenas pela sua aparência, acarretando a degeneração da forma de governar. No limite desse raciocínio, Platão encontrará na apropriação total de si mesmo o grande problema da democracia, quer dizer, quando o homem, principalmente o homem em posição de poder, passar a decidir sobre a sua vida, apenas considerando o seu próprio bem estar, o seu próprio poder, e sem qualquer senso de responsabilidade (quando este homem deixar de perceber que sua vida depende em parte da vida alheia, e que ele não é todo em si mesmo), a democracia perderá o seu sentido, e, apesar da sua beleza exterior, deixará de existir como algo

---

<sup>18</sup> Cf. Platão. *República*, 546 d.

coeso, passando a ser um mero ajuntamento de retalhos, que engana como uma miragem os olhos de quem confia apenas com uma olhadela.

### Referências Bibliográficas

#WHYMAPS. *No veas este vídeo si vas a votar hoy* : #WHYDEMOCRACY.

<https://www.youtube.com/watch?v=k8vVEbCquMw> (último acesso 18/12/2017).

\_\_\_\_\_. *Qué es REALMENTE la democracia* : #WHYDEMOCRACY.

[https://www.youtube.com/watch?v=UoP\\_mSIHqTY](https://www.youtube.com/watch?v=UoP_mSIHqTY) (último acesso 18/12/2017).

ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. Tradução de Delfim F. Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

CARSON, A. *Economy of the unlost: reading Simonides of Keos with Paul Celan*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

El País. *Rebelião no Podemos (A luta pelo poder entre Iglesias e Errejón reabre a crise na coligação)*. [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/09/09/opinion/1473440995\\_138752.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/09/09/opinion/1473440995_138752.html) (último acesso 18/12/2017).

HERODOTUS. *Histories (in four volumes)*. Translated by Alfred D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

LANGE, S. *Plato and Democracy*. In *The Classical Journal*, Vol. 34, No. 8 (May, 1939), p. 480-486.

LAVELLE, B. M. *Fame, money, and power (the rise of Peisistratos and “democratic” tyranny at Athens)*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2005.

FERREIRA, J. R. *Atenas, uma democracia?* Em *Línguas e Literatura*, 6, 1989, pp. 171-187.

PLATÃO. *A República (ou sobre a justiça, diálogo político)*. Tradução de Anna L. A. de A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. São Paulo: Editora Paumape, 1991.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury.  
Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado  
de São Paulo, 2001.