NORBERTO BOBBIO E A DEMOCRACIA NOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS

NORBERTO BOBBIO ET LADEMOCRATIE CHEZ LES DIALOGUES PLATONICIENS

Cristina de Souza Agostini[1]

RESUMO: O presente artigo busca mostrar de que modo algumas considerações bobbianas sobre a democracia antiga e sobre a perspectiva filosófica platônica acerca do regime do demos mostram-se insuficientes para compreender a argumentação socrática acerca da verdadeira política.

PALAVRAS–CHAVE: Diálogo; gênero; política; virtude.

RÉSUMÉ: L'article propose démontrer vers quel biais quelques considerations de Norberto Bobbio sur la démocratie ancienne et sur la perspective platonicienne du régime du demos ne sont pas suffisantes pour qui nous poussions comprendre l'argumentation socratique auprès de la vraie politique.

MOTS–CLÉS: Dialogue; genre; politique; virtue.

INTRODUÇÃO

A partir das considerações que Norberto Bobbio elabora em dois textos, a saber o ensaio "A democracia dos modernos comparada à dos antigos (e à dos pósteros)" e nos dois primeiros capítulos de *A teoria das formas de governo*, ao longo desse artigo, pretendo desenvolver de que modo a diferenciação que Bobbio faz entre democracia antiga e democracia moderna, centrada sobretudo na ideia de decisão-escolha, no limite, abre uma importante brecha para se questionar o uso da nomenclatura grega "democracia" para os regimes democráticos contemporâneos. Após esse primeiro percurso argumentativo, voltando para os capítulos "Uma discussão célebre" e "Platão" de *A teoria das formas de governo*, discutir-se-á de que modo a ausência da metafísica platônica nesses dois capítulos explica, em grande parte, por que a argumentação bobbiana se mostra insuficiente e lacunar quando se trata de compreender os motivos pelos quais as formas de governo apresentadas não podem ser lidas sob uma perspectiva historicista, mas de acordo com o gênero dialógico.

Impossível parece ao estudioso que, de fato, se proponha a pensar a estrutura social na qual vive não repetir o que uma dezena de outros estudiosos já disseram. Com efeito, a análise criteriosa dos múltiplos eventos das sociedades, das inúmeras transformações pelas quais nossos padrões de comportamento se alteram adequando-se

[1] Bacharelado, licenciatura, mestrado e doutorado pela USP. Professora da Universidade São Judas Tadeu

às mudanças políticas, econômicas, religiosas, pedagógicas, ambientais e tecnológicas nunca dirá nada novo. Todo o arcabouço teórico necessário para a compreensão dos fenômenos sociais já foi escrito. E, aliás, já foi escrito há muito tempo. A pesquisa filosófica, ou melhor, a atividade escrita da filosofia, é a sempre repetitiva retomada dos escritos de um filósofo que, provavelmente, *não disse tudo* e por isso, premente se faz o ajuste, a crítica, a interpretação ou pretensa tradução de seu pensamento.

No entanto, *tudo já foi dito*. A falsa novidade reside em fazer crer que ainda é preciso continuar a busca por um melhor argumento. Aquele argumento infalível ou, na melhor das hipóteses, que consiga abarcar a maior parte dos fenômenos. A filosofia sem sua história peca por tentar refutar o princípio de não-contradição na medida em que os nomes que brilham na abóboda estrelada de *sophia* se apoiam uns sobre outros para poderem permanecer com a luz própria que a autonomia de um pensamento possui quando gestado em *outro*. O pensamento luminoso que brilha nesse céu da escrita filosófica é *concebido*. Para que haja concepção, para que haja nascimento, é necessário haver o já sendo que era antes do que virá como novo. Contudo, repito: o novo é enganoso porque sua condição de possibilidade de existência é a vida do mais velho. E é *a partir do* mais velho, *porque* há o mais velho que o novo pode ser algo diferente daquele, mas ainda assim, o repete em forma. Todo o *logos* precisa de um pai, já ensinava o diálogo *Fedro* de Platão. Toda a escrita filosófica se articula em torno das mesmas questões. *Como* essas questões são colocadas: isso é o que pode ser chamado novidade em filosofia. O *como* ao invés do *por que* é o rebento do filósofo.

E, se os textos clássicos já nos disseram tudo, se neles há tudo o que precisamos ter para dar à luz um pensamento autônomo, como fica o papel do pesquisador atual que já não faz outra coisa a não ser repetir os clássicos e declarar abertamente que seu pensamento só tem algum rigor porque está assentado sobre uma não anônima constelação? Por que ainda continuar a escrever um artigo sobre algo que já foi escrito? Para fazer crer que se é capaz de oferecer uma nova interpretação ou uma melhor elucidação sobre aquilo que não houvera ficado claro ou que passara desapercebido? A ingenuidade do pesquisador da atualidade literalmente mascara sua arrogância em ludibriar seus leitores de que ele seria capaz de acrescentar algo a um clássico. A supremacia da arrogância e do engodo é sugerir que ainda se escreve a fim de fazer com que o leitor compreenda "melhor" o clássico por meio da leitura de um artigo que comenta o clássico. Ninguém é comentador por filantropia, nem busca compreender nossas relações sociais para tornar o mundo mais justo e igualitário, com o final feliz que apenas os contos de fada de narrativa oca são capazes de proporcionar. É em busca da satisfação intelectual que o genuíno pesquisador da filosofia escreve. Essa satisfação é pessoal e egoísta. Caso haja o afã transformador no comentador filosófico, este já não é mais alguém que *apenas* escreve. Ele também sai às ruas e vive, assumindo a identidade que lhe é própria: a de ser humano, e a cisão entre academia e vida comum perde sua razão de ser. Mas isso já é uma outra história.

Assim, nesse artigo, torna-se impossível *escrever* algo *novo*. A condição de possibilidade da escrita de um artigo acadêmico é precisamente a *repetição*. O que será abordado por meio de minha escrita repete de modo muito opaco o brilho de um pensamento, efetivamente, epifânico, de um lado e, de outro lado, repete a tentativa de um comentador em tentar esclarecer o que já foi dito pelo autor clássico. Ora, quanto ao efetivo pensamento, este disse tudo e ilumina a céu filosófico. Quanto ao comentador

que tentou esclarecer a estrela, obviamente cometeu o suicídio intelectual na medida em que nenhuma luz mortal consegue ser tão esplendorosa quanto aquela que provém do alto. No entanto, ele fez o que lhe era possível: ainda repetir e se apoiar sobre o clássico. Citando o clássico e procurando compreendê-lo para si mesmo, agiu em busca de sua egoística satisfação intelectual e, com ela, proporcionou material para continuar a repetir a leitura do clássico pela via do comentário.

A busca pela falsa melhor compreensão do comentário ou pela refutação deste é a desculpa de todos os acadêmicos para atender à demanda da escrita que provoca o gozo despreocupado com uma contraparte inexistente. Atividade sempre egoísta. Assim, porque pertenço ao conjunto daqueles e daquelas que procuram gozar para si mesmos, repete-se o que todos os acadêmicos fazem: repetem-se.

É para escrever sobre Platão que se escreverá sobre Norberto Bobbio. É com o intuito de demonstrar que as argumentações de Bobbio se mostram, por vezes, falhas porque descuram da metafísica platônica que se articula um programa em que Bobbio se torna o centro de uma discussão para configurar-se somente em um expediente para satisfazer o desejo pelo clássico. Desse modo, o próprio Bobbio agiu quando se apoiou sobre os clássicos para conseguir escrever. Contudo, como sou do grupo daquelas que simulam algum comprometimento com a ideia de que é necessário sempre propor uma nova interpretação do texto ou de que é possível sempre oferecer uma melhor proposta que refute o comentário anterior é que escreverei. Sem tal desculpa medíocre, a pesquisa torna-se inviável e, portanto, toda a produção acadêmica seria inexistente. Começa-se, então, a não escrever nada que já não tenha sido escrito, repito.

É sobre uma parte de um capítulo específico de *Teoria geral da política* de Bobbio que me deterei. Trata-se do primeiro momento de "Democracia: os fundamentos", mais especificamente do subtítulo "A democracia dos modernos comparada à dos antigos (e à dos pósteros)". Ali, tem-se uma diferenciação entre o uso descritivo e o uso valorativo do termo democracia para antigos e modernos. Segundo Bobbio, "no seu uso descritivo, por democracia os antigos entendiam a democracia direta, os modernos, a democracia representativa" (BOBBIO, 2000, p. 371). Por enquanto, atenhamo-nos ao uso descritivo que salienta o autor sobre o termo.

Assim, Bobbio continua afirmando que para os antigos, a imagem de democracia estava vinculada a uma praça ou assembleia em que os cidadãos eram convocados a tomar decisões. "'Democracia' significava o que a palavra designa literalmente: poder do *demos*, e não, como hoje, poder dos representantes do demos" (BOBBIO, 2000, p. 372). Nesse sentido, Bobbio atrela à democracia antiga a prerrogativa da decisão que emana do povo acerca das questões da *polis*. Que se entenda *povo* como a massa, os pobres, os muitos, não importa e não encobre o fato de que a *decisão* é sempre tomada pelos agentes que frequentam o local das discussões dos assuntos que se referem à *polis*. Em outros termos, delegar a decisão sobre os rumos da *polis* a outrem é completamente estranho aos agentes políticos antigos. No entanto, Bobbio para aí: ele insiste na importância do *demos* para a constituição da democracia antiga, mas se esquece de dar necessária atenção ao *kratos*.

Em seu *Vocabulário das instituições indo-europeias*, Émile Benveniste elabora uma importante investigação acerca do termo *kratos*. Ocupando-se da maneira

segundo a qual o vocábulo aparece na narrativa homérica, o linguista nos aponta o fato de que *kratos* deve ser pensado além do chavão poder, mas como superioridade, prevalência no combate ou assembleia. Caso *kratos* seja pensado enquanto poder, este deve circunscrever uma potência territorial ou política (BENVENISTE, 1969, p. 80). O verbo infinitivo *kratein* significa ser mestre, ser dono de si, possuir a autoridade e, por equivalência, podemos pensar que a democracia é o regime em que o *demos* possui, de fato, a autoridade de decisão e é mestre de si, ou seja, sabe o que faz, porque é ele quem faz. Assim, quando transposta para nossos dias, a democracia dos antigos não encontra referencial, pois a democracia moderna, sendo representativa, pressupõe que quem decidirá sobre as ações a serem tomadas no campo político são algumas pessoas que foram eleitas por meio do voto para ocuparem tal função. Seguindo os desdobramentos disso, tem-se que na democracia representativa está ausente o sustentáculo da democracia dos antigos: a decisão acerca dos assuntos políticos empreendida pelo corpo demótico. Na democracia antiga, o *demos* é senhor de si, não necessita de um representante para responder por ele, pois a própria ideia de representação é contraditória àquela de autoridade ou supremacia no ato decisório. Enquanto "o voto ao qual se costuma associar o relevante ato de uma democracia atual, é o voto não para decidir, mas sim para eleger quem deverá decidir" (BOBBIO, 2000, p. 372), as votações que ocorriam na Pnyx decidiam questões prementes para a organização das relações sociais em Atenas. Com efeito, as eleições não estavam excluídas da agenda democrática ateniense, mas elas tinham um outro caráter. Eram pensadas enquanto expediente de "correção do poder direto do povo" (BOBBIO, 2000, p. 374) atribuindo algumas magistraturas de acordo com critérios eletivos.

A democracia antiga sempre foi concebida como governo exercido diretamente pelo povo e, assim, toda a crítica antiga sobre esse regime político se estrutura sobre a noção de que quem exerce a supremacia nos assuntos da *polis* é diretamente o povo. Quem escolhe os próximos passos da vida social ateniense são os próprios atenienses em conjunto.

Com efeito, esse é o fator de extrema relevância tanto para a análise platônica quanto para a que Aristóteles faz sobre a democracia. O que tais análises levam em consideração é que a democracia é um regime em que a maior parte da cidade, a saber, os pobres, governam diretamente. A transferência da escolha para outrem é completamente estranha aos antigos e, então, cabe a nós repensarmos nossa insistência em atrelar a Atenas o regime moderno que necessariamente pressupõe a representação como essencial de sua estrutura operacional.

O fato é que, como salienta Bobbio, a despeito de outras conclusões às quais ele pode ter chegado, o termo democracia apresenta carga extremamente positiva: "não há regime, mesmo o mais autocrático, que não goste de ser chamado de democrático" (BOBBIO, 2000, p. 375). Democracia hoje tem um sentido valorativo que vem em primeiro plano, talvez até antes de sua descrição. E, enquanto um valor, identificar-se a mecanismos democráticos, significa, literalmente, valorizar-se, pois a democracia é *melhor* que a ditadura ou que qualquer outro regime que prescinda de eleições.

Ora, esse não é o caso para os autores antigos. Para Platão e Aristóteles, a democracia é uma forma desviada de governo em sentido moral. Na democracia, o governo é exercido pelos pobres que, desde os tempos mais remotos, constituem a maior parte da população, e estabelecem leis de acordo com seus interesses, prejudicando

o restante da comunidade política, a saber, os ricos. Para a filosofia grega clássica, assim como na oligarquia ou na tirania, os agentes que estão à frente de cargos públicos, na democracia, governam em benefício próprio, pois não são dotados de excelências necessárias para a vida em comunidade, como as virtudes de amizade e justiça. A concepção dos filósofos antigos sobre a política ancora-se na pressuposição de que o bom governante só é bom porque apresenta virtudes intrínsecas que o fazem bom em qualquer campo da vida moral. Daí, então, a separação das esferas pública e privada ser concernente à separação de configurações distintas da vida dos cidadãos. Que a ambientação particular do *oikos* se refira ao espaço de convivência da família e o campo da *polis* à convivência com outros cidadãos não leva os filósofos antigos a desdobrarem a possibilidade de que o político justo será um marido, pai e senhor que espanca mulher, filhos e escravos para demonstrar sua autoridade ou coisa que o valha. Na medida em que o alcance da felicidade implica em uma completude virtuosa, a cisão entre público e privado consiste na separação entre os problemas relacionados à manutenção da casa daqueles relacionados à manutenção da *polis*. Para uma sociedade como a nossa, cujas redes sociais e os meios de comunicação de massa são o ápice do divertimento nos intervalos do trabalho repetitivo imposto pelo capitalismo industrial, fica difícil imaginar em que consiste a tão afamada *vida privada*, embora essa seja a grande tônica da modernidade, a saber, a devoção à privacidade e à cessão das decisões concernentes à vida pública a representantes.

Desse modo, segundo Bobbio, para os antigos, o uso valorativo da democracia é negativo, enquanto para os modernos, é positivo. Mas é preciso circunscrever para *quais* antigos a democracia é, como disse, uma forma degenerada de governo. Com efeito, ela o é, certamente, para Platão e Aristóteles, mas é difícil acreditar que Alcibíades, Laques, Agatão ou Aristófanes concordem com a perspectiva dos dois filósofos.

Assim como muitos autores, Bobbio desliza nas generalizações. Enquanto disserta acerca da conotação negativa que a democracia antiga apresenta, como no trecho em que escreve que "o juízo predominante sobre essa forma de governo foi, a começar pela Antiguidade, negativo" (BOBBIO, 2000, p. 375), esquece-se de que para fundamentar tal asserção, vale-se basicamente de dois pontos de vista filosóficos que pressupõem que a excelência da alma é condição indispensável para a atividade política, deixando de lado uma pluralidade de fontes que ao invés de atribuírem conotações moralmente intrínsecas ao regime a partir de um paradigma de virtude, buscam na efetividade democrática apontar quais são as mazelas que devem ser sanadas e os benefícios que precisam ser preservados para que o corpo político se fortaleça. Quando Bobbio se vale da filosofia de Platão e de Aristóteles para concluir que na Antiguidade a democracia é pensada de modo negativo em decorrência de sua descrição, engana-se. Se Platão tece uma análise em que o regime democrático é corrompido, é porque tem como paradigma uma metafísica do bem e não porque, como argumenta Bobbio, "a democracia sempre foi concebida unicamente como governo direto do povo" (BOBBIO, 2000, p. 375). Ora, já no caso de Aristóteles, ela é a forma corrupta da *politeia*, pois a justiça política que declara que o governo deve estar a serviço de toda a comunidade é violentada com o governo que se faz em benefício daqueles que ocupam os cargos públicos. Nesse sentido, para Aristóteles, a *politeia*, assim como a democracia, também é exercida *diretamente* pelos muitos cidadãos

que governarão em prol de toda a *polis*. A diferença entre as duas recai no fato de que na primeira, as decisões são tomadas em favor de toda a comunidade política, enquanto na segunda, as decisões prezam somente quem está no comando da vida pública. Desse modo, percebemos como a falta de rigor com que Bobbio apresenta o texto filosófico compromete muito as conclusões às quais chega sobre as fontes gregas das quais se vale.

No primeiro capítulo de *A teoria das formas de governo*, a discussão que ocorre no terceiro livro das *Histórias* de Heródoto, entre os parágrafos 80-82, é trazida por Bobbio a fim de demonstrar de que modo os persas Otanes, Megabizes e Dario desenvolvem argumentos para sustentar uma melhor forma de governo para o povo persa e impedir os mandos e desmandos de homens que agem apenas em benefício próprio. Ali, tem-se a célebre conversa na qual cada interlocutor defende um tipo de governo atrelado ao número de pessoas que estará à frente na condução dos negócios públicos. Assim, argumenta-se em favor da isonomia, da oligarquia e da monarquia, diferenciando-as acerca de *quem* está no poder, mas assinala-se o fato de que, em comum, todas as formas possuem a característica preocupação com o bem de todos os cidadãos. Explico: embora cada interlocutor saia em defesa de um tipo de regime político e condene os outros dois, tanto a defesa quanto a acusação partem do mesmo princípio, a saber, o de que o bom governo é aquele que preza o bem comum. Nesse sentido, a defesa desenvolvida por Otanes, Megabizes e Dario, respectivamente, em favor da isonomia, oligarquia e monarquia concentra-se no ponto de que os agentes que estarão à frente da condução desses regimes agirão de acordo com a justiça pública. No entanto, a condenação dos outros dois regimes pressupõe que lhes falta a mesma justiça e, então, o que se pode esperar é que sempre a corda tenda apenas para um lado da comunidade política, prejudicando parte da população.

Ora, o que se procura nessa discussão é encontrar uma forma que atenda às necessidades de todos os cidadãos, beneficiando a cidade como um todo, pois, como diz Otanes: "vimos até que ponto chegou a prepotência de Cambises, e sofremos depois a dos magos" (BOBBIO, 1985, p. 39). Com efeito, é porque os últimos governantes agiram em benefício próprio que é preciso sustentar um regime que salvaguarde a justiça pública, para que os males da política feita por usurpadores do bem comum não se repita. Nesse sentido, defender uma das três formas para cada um dos interlocutores resulta em estar ao lado de todos os cidadãos. O ataque às duas formas que restam para cada um desses interlocutores persas equivale a condenar, por meio de argumentos, formas de governo concebidas como modos de se fazer política cujo objetivo está em satisfazer aos interesses dos governantes às custas do restante da população.

Em Heródoto, a pergunta sobre qual seria, portanto, a melhor forma de governo depende da nossa concordância com os argumentos elencados pelos persas. É partindo de formas reais de condução política que os três personagens tentam convencer uns aos outros de que o regime que defendem é melhor do que os dos outros dois. Nas três possibilidades, encontramos bons e maus motivos para que elas sejam escolhidas daqui por diante, após Cambises e os magos. É preciso, portanto, pesar os argumentos dos persas e extrair daí uma opção que não encontra qualquer garantia exterior à própria prática política de que a justiça será o eixo que conduzirá os dirigentes.

Tal perspectiva sobre formas de governo não encontra respaldo nos textos de filosofia política de Platão e de Aristóteles. Com efeito, para o primeiro, a metafísica que fundamenta a política inviabiliza qualquer possibilidade de regime voltado para o bem comum que não sejam a monarquia ou a aristocracia filosófica. Já para o segundo, cuja discussão política se dá em campo próprio, desvinculado do conhecimento relativo às coisas necessárias e imutáveis, o governo em prol do bem comum pressupõe que aquele ou aqueles que estejam no comando da *polis* sejam virtuosos para executarem boas ações. É porque a virtude é condição necessária para o exercício do governo justo, independentemente, do número de indivíduos que ocupe os cargos públicos, uma vez que ela funciona como um regulador das ações, que se torna imprescindível condição para a política. Assim, é de acordo com a quantidade de homens virtuosos no poder que a boa política é classificada. Quando quem ocupa os cargos públicos são os viciosos, necessariamente, tem-se uma forma degenerada de governo, já que ao invés de beneficiar a todos os cidadãos, ela tem em mira satisfazer os desejos daqueles que governam. E, embora Platão e Aristóteles apresentem argumentos bastante diferentes e, na maior parte das vezes, divergentes sobre o campo político, na medida em que os pontos de partida dos quais se valem para o estabelecimento da melhor vida em comunidade sejam completamente diversos, ainda assim, ambos consideram a virtude elemento essencial e indispensável para a condução da *polis*. Essa virtude política verifica-se na ação daquele que governa "em prol da comunidade". Ora, os antigos nos ensinam que estar à frente da direção pública não tem nada a ver com enriquecimento ou privilégios, mas a situação daquele ou daqueles que governam é a de se colocar a todo o momento à frente de sua comunidade, protegendo-a contra as investidas externas, sanando sedições internas, distribuindo a justiça de modo igualitário. Em outros termos, o governante virtuoso tem muito mais a perder em termos materiais que a ganhar. Seu governo não é para si, mas para todos os que compõem o corpo da *polis*. Ora, a compreensão que o governante tem acerca do porquê é ele quem deve governar, dentro do escopo de que esse porquê se refere à administração e garantia do bem comum só é possível a quem, de fato, possui a excelência de alma e, portanto, é bom.

Desse modo, a fim de compreendermos melhor o fundamento da crítica que o personagem Sócrates da *República*, de Platão, tece à democracia e a qualquer regime que não seja conduzido por filósofos, voltemo-nos para o segundo capítulo de *A teoria das formas de governo* a fim de mostrar de que modo a leitura que Bobbio elabora sobre a rejeição platônica ao regime do *demos* revela muito mais seus próprios juízos de valor do que, propriamente, se atém à compreensão do gênero textual ao qual pertence a *República*, por um lado e, por outro, desconsidera o fundamento metafísico no qual se estrutura a argumentação filosófica empreendida por Sócrates e seus interlocutores.

> Na verdade, Platão – como todos os grandes conservadores, que sempre veem o passado com benevolência e o futuro com espanto – tem uma concepção pessimista da história (uma concepção "terrorista", como diria Kant). Vê a história não como progresso indefinido mas, ao contrário, como regresso definido; não como uma passagem do bem para o melhor, mas como um regresso do mal para o pior. Tendo vivido na época da decadência da gloriosa democracia ateniense, examina, analisa e denuncia a degradação da pólis: não o seu esplendor. É também – como todos os grandes conservadores – um historiador (e um moralista) da decadência das nações, mais do que da sua grandeza. Diante da degradação contínua da história, a solução

> só pode estar "fora" da história, atingível por um processo de sublimação que representa uma mudança radical (a ponto de levantar a suspeita de que a história não é capaz de recebê-la e de suportá-la) com relação ao que acontece de fato no mundo. (BOBBIO, 1985, p. 46)

Caracterizar Platão como *conservador* a partir de um diálogo como *A República* é, no mínimo, ousado. Com efeito, é lá que Sócrates expõe a Glauco e a Adimanto as polêmicas teses que são requisito imprescindível para a configuração da *kalipolis*, a saber, a educação mista, a comunidade de mulheres, bens e filhos e o governo filosófico. Ora, cada uma dessas asserções, chamadas por Sócrates de "ondas", refletem de que modo o exercício que o mestre de Platão em conjunto com os irmãos deste último, na tentativa de estruturar a melhor *polis*, mostra-se na contracorrente de todos os valores comumente aceitos pela comunidade a qual pertencem. Assim, é preciso que Sócrates apresente argumentos que o tornem hábil nadador, livrando-o do afogamento que esperam aqueles que não conseguem fundamentar argumentos. É preciso a Sócrates conseguir persuadir seus interlocutores de que o presente e o passado replicam os mesmos vícios e que, portanto, apenas com uma ressignificação completa de termos e endireitamento da postura do raciocínio será possível haver transformação. Desse modo, para que nos apropriemos do argumento filosófico com maior acuidade, sugiro, primeiramente, atermo-nos ao gênero d'*A República* para, então, em um segundo momento, vislumbrarmos a discussão dialógica em contraposição às conclusões bobbianas sobre Platão.

A República, assim como os outros dois textos citados por Bobbio, *Político* e *Leis*,[2] cuja autoria pode ser atribuída com determinada certeza ao filósofo Platão, pertencem ao rol dos escritos em forma de diálogo. Ora, os diálogos platônicos apresentam *personagens* que *conversam* sobre algum tema, procurando encontrar meios seja de sustentar posições, encontrar definições, elogiar condutas ou, como no caso d'*A República*, considerar de que modo a cidade mais feliz deveria ser constituída. No gênero dialógico, os personagens interagem em um espaço e em um tempo essenciais tanto para o desenvolvimento da temática desdobrada quanto para o comportamento que desempenharão durante as discussões. Com efeito, o diálogo não é um tratado filosófico, nem um ensaio no qual se apresentam argumentos e teses desenvolvidos por um autor que se *responsabiliza* pela adoção de uma posição frente a um problema que demanda uma resposta, sobretudo quando, nesse diálogo, seu autor não figura.[3] Nos diálogos platônicos, Platão nunca aparece enquanto personagem em ação. N'*A República*, assim como na maioria dos diálogos, o centro das atenções é Sócrates, que, tendo descido ao Pireu a fim de celebrar uma festa e dedicar preces à divindade, de repente, vê-se coagido por queridos amigos a não subir imediatamente de volta à sua casa na *astus*, mas, ao contrário, permanecer *fora da cidade* e ceder um pouco de tempo a eles na casa do meteco Céfalo. De fato, dificilmente Sócrates *desce* ao Pireu. Ele pouco sai do centro da cidade. Assim, quando seus amigos da periferia o veem por ali, é o momento de agarrá-lo e não o deixar partir antes de terem desfrutado de

---

2 *Político e Leis* são os outros dois textos platônicos além da *República* que Bobbio cita no capítulo "Platão", de *A teoria das formas de governo*.

3 Tem-se um caso diferente nos diálogos escritos, por exemplo, por Agostinho de Hipona, tais quais *De Ordine* e *De Magistro*, por exemplo, em que o próprio Agostinho figura como personagem.

sua luminosa presença que sempre traz o prazer de uma boa conversa. Desse modo, é preciso conduzir Sócrates à casa do velho Céfalo que, muito idoso, não consegue mais *subir* a *astus* e, então, já há muito tempo não vê Sócrates. Por sua vez, como dito, Sócrates quase não *desce* à periferia e, portanto, porque ali se encontrava em uma festividade cultual, fora o momento mais que oportuno para que os amigos de *fora* matassem a saudade do amigo de *dentro* e, sem se preocupar com a duração da conversa, aproveitar ao máximo a companhia daquele que perguntava e esperava uma resposta para, em seguida, perguntar outra vez e, a cada resposta encetar uma nova pergunta. Dialogar era o que os amigos de Sócrates mais desejavam e, afinal de contas, era apenas isso que Sócrates podia oferecer. O personagem delineado por Platão, cuja pobreza testemunha sua inocência perante a acusação de que ensina a tornar o discurso fraco forte, na *Apologia*, sinaliza para o fato de que o interesse que alguém demonstra para com ele não pode ser outro que a sua companhia. Se os amigos querem conversar com Sócrates significa que o que querem do filósofo é estar junto dele, significa que o que querem é *apenas* ser interrogados. *Apenas*. *Apenas* esse é só o início da primeira camada do início da história.

Os personagens dos diálogos têm características psicológicas. No *Górgias*, vemos um Querefonte bastante afoito, n'*A República*, um Trasímaco deveras enraivecido e no *Sumposium*, um Alcíbiades completamente luxurioso. Antes de qualquer coisa, os diálogos de Platão contam uma história. De modo análogo às narrativas de Homero e Hesíodo, os personagens elaborados por Platão agem em um cenário e em um tempo que conferem ao leitor uma imagem da ação dialógica que além de exigir o esforço intelectual para o acompanhamento da argumentação, move nosso sentimento a concordar ou a discordar veementemente da situação à qual os personagens se expõem durante as circunstâncias da conversa. Ora, a referência paidêutica dos contemporâneos de Platão era a narrativa mítica. A maneira que o filósofo encontra para propor um novo paradigma paidêutico é o diálogo. Assim como o mito, o gênero dialógico conta com tempo, espaço e personagens. No entanto, diferentemente do mito, tal gênero coloca em cena o filósofo e um desdobramento argumentativo que não se conclui quando termina, pois o fim é um ponto de partida para uma nova pergunta.

Ainda estamos no início da primeira camada do início da história e ainda nem começamos a entrever a pergunta à qual devemos por força do dever de a pesquisa começar a tentar responder.

Nesse sentido, é melhor ater-se ao ponto que mais incomoda aquele que vê a *história* dilacerar-se na pena de um autor que dá cabo tanto da história contextual na qual o texto escrito insere-se quanto do gênero ao qual ele pertence, para ainda não dizer da metafísica constituinte de uma argumentação que só *significa* porque a ontologia é condição necessária de possibilidade para o discurso verdadeiramente *significante*. Assim, voltemo-nos à penúria a qual Bobbio submete Platão.

> Em substância, Platão também aceita que haja seis formas de governo; destas, porém, reserva duas para a constituição ideal e quatro para as formas reais que se afastam, em grau maior ou menor, da forma ideal. Das quatro constituições corrompidas, a segunda, a terceira e a quarta correspondem exatamente às formas corrompidas das tipologias tradicionais – a oligarquia corresponde à forma corrompida da aristocracia, a democracia à "politeia" (como Aristóteles chamará o governo do povo na sua forma pura), a tirania à monarquia. (BOBBIO, 1985, p. 47)

> Outra coisa a observar, no momento só incidentalmente (trata-se de assunto ao qual vamos voltar com frequência durante o curso), é o critério ou critérios com base nos quais Platão distingue as formas boas das más. Relendo a passagem citada, veremos que esses critérios são, em substância, dois: violência e consenso, legalidade e ilegalidade. As formas boas são aquelas em que o governo não se baseia na violência, e sim no consentimento ou na vontade dos cidadãos; onde ele atua de acordo com leis estabelecidas, e não arbitrariamente. (BOBBIO, 1985, p. 54)

Acerca das duas citações do texto bobbiano se fará alguns apontamentos com o intuito de demonstrar de que modo a descontextualização genérica e ontológica empobrecem e pulverizam o exercício do pensamento e argumentação filosóficos. Assim, começo pelo primeiro extrato e, em seguida, detenho-me ao segundo para tão logo concluir meu próprio exercício de repetição acadêmica.

N'*A República*, o personagem Sócrates – e não Platão – juntamente com Glauco e Adimanto desenham a *kalipolis*, a bela cidade para, em seguida, articular as formas degeneradas de governo. Com efeito, diz Sócrates:

> Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas que, em separado, buscam, uma dessas duas metas, não é possível, caro Gláucon, que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano. (PLATÃO, *A República*, 473 d1-8)

Ora, se, e somente se, os filósofos dirigirem as cidades haverá efetivamente bom governo, pois apenas os filósofos conhecem os modelos de referência a partir dos quais os elementos essenciais para a boa vida em comunidade se perfazem. Os filósofos são os únicos indivíduos que sabem a maneira adequada segundo a qual devem agir em qualquer situação política e que, além de possuir o conhecimento necessário para as ações, efetivamente, agem. Devido ao conhecimento que *apenas* a atividade filosófica confere ao filósofo ou filósofa, esse gênero humano é o único que, de fato, se encontra apto para o exercício da política. Em outros termos, uma vez que a educação filosófica é condição necessária para o conhecimento da justiça, da amizade, da virtude e da paz, educação essa que constrange aquele que filosofa a agir de acordo com o paradigma imutavelmente verdadeiro e causal de todas as coisas, logo, porque ele sabe o que deve fazer para garantir o bem de sua comunidade, pois, de fato, conhece o bem, necessariamente deve governar. Ou seja, segundo *A República*, não há outra alternativa de bom governo a não ser aquela em que quem governa sabe o que faz e, assim, de acordo com seu conhecimento acerca das ideias imutáveis, age no plano mutável e circunstancial político visando cumprir o papel ideal da política, a saber, colocar-se em prol da comunidade como um todo, instaurando a felicidade de se viver junto.

Na medida em que a filosofia confere o saber imutável e paradigmático da ideia, necessariamente, todos os que ascenderem ao conhecimento filosófico chegarão ao mesmo modelo, sem sombra de variação. Desse modo, sejam um, dois ou cem filósofos, o conhecimento do bem inteligível concretizar-se-á na mesma ação no *topos* sensível, pois o saber que os rege confere ser e irrecusável verdade a suas decisões, o que torna

impossível a penumbra de qualquer tipo de divergência ou dissensão. Ora, quando Sócrates desenvolve a tipologia de formas políticas, atenta para o fato de que a monarquia e a aristocracia, portanto, diferirão apenas na quantidade de filósofos. Caso, na *polis*, surja apenas uma natureza filosófica educada na contemplação luminosa das ideias, ela deve ser coagida a governar, tornando-se, desse modo, indiscutível rainha. No entanto, se a *polis* tiver sido agraciada com mais de um filósofo, logo, devem assumir a direção política todos os que compartilham tal natureza, sem que nenhum deles fique de fora, perfazendo, então, o governo dos melhores na medida em que são os únicos aptos a decidir os rumos da cidade de modo necessariamente justo e feliz.

Assim, qualquer forma política que não sejam a monarquia ou a aristocracia filosófica é degenerada e sequer pode ser nomeada no *topos* sensível como *política*, uma vez que esta, por definição, refere-se ao governo exercido em favor do bem comum, suplantando qualquer tipo de privilégio. Com efeito, o único governo que responde a tal definição é aquele cujo filósofo está no comando, pois só ele sabe adotar ações em prol do bem de sua comunidade como um todo. Logo, a verdadeira política é aquela cujo filósofo é porta-voz.

Posto isso, note-se que a oligarquia, segundo Sócrates, não é, como diz Bobbio, "a forma corrompida da aristocracia", pois a forma degenerada do governo dos filósofos é a timocracia. Lembremos que a tipologia d'*A República* não é a mesma que aquela apresentada na *Política* aristotélica. Se, em Aristóteles, a oligarquia é o governo dos poucos ricos, desvio da aristocracia, cujo governo se encontra nas mãos dos mais virtuosos que visam o bem comum, no diálogo platônico, algo diferente acontece. Lá, o governo filosófico não encontra uma forma correspondente desviada, precisamente porque todas as outras formas de governo resultam na degeneração da única possibilidade virtuosa e verdadeira da ocupação de cargos públicos. Nesse sentido, para Aristóteles, se a democracia, governo dos muitos pobres que conduzem as decisões políticas visando apenas seus interesses, descurando das camadas ricas da população, é a forma corrompida da *politeia*, regime esse no qual toda a comunidade está em pé de igualdade em virtude, no diálogo platônico, tal raciocínio não se aplica, pois a democracia é apresentada como corrupção da já corrompida oligarquia. Em outros termos, os regimes corrompidos d'*A República* seguem uma lógica diferente daquela apresentada na *Política*. Enquanto para Aristóteles a oligarquia, a democracia e a tirania são três formas desviadas de regimes retos, no diálogo platônico, tais constituições são degenerações de si mesmas. Assim, a timocracia degenera em oligarquia, que, por sua vez, quando se corrompe mais, torna-se democracia para, então, degringolar no pior de todos os regimes, a saber, a tirania.

Por fim, considerando o segundo extrato bobbiano, gostaria de argumentar que a afirmação de que n'*A República* "as formas boas são aquelas em que o governo não se baseia na violência, e sim no consentimento ou na vontade dos cidadãos; onde ele atua de acordo com leis estabelecidas, e não arbitrariamente" provém de uma leitura irresponsável do diálogo de Platão. Com efeito, nas formas boas, ou seja, virtuosas, a saber, na monarquia ou aristocracia filosóficas, o governo fundamenta-se na ideia do bem que ilumina com ser e verdade a constelação de ideias imutáveis que devem reger a ação do verdadeiro político. Consentimento ou vontade dos cidadãos é uma *variável* com a qual o campo da imutabilidade do conhecimento da ideia não lida. Se o filósofo atua "de acordo com leis estabelecidas", é precisamente porque ele mesmo

as instaura de acordo com seu conhecimento. As ideias regulam a ação filosófica, mas ao mesmo tempo, é o filósofo que legisla na comunidade ideal, tornando-se a seus concidadãos o paradigma a ser seguido, independentemente, de possíveis discordâncias. Porque o filósofo conhece, deve governar. Porque o filósofo conhece o bem, agirá bem. Sua alma una e cordata reflete a paz para a qual a política se destina. Assim, porque ele sabe o significado do termo política, já que experiencia todos os dias em si mesmo o microcosmo da felicidade decorrente do conhecimento da série causal que o torna agente das indiscutivelmente sábias decisões, visará a felicidade de toda a sua comunidade, estendendo macrocosmicamente sua própria alma.

Razões para discordarmos do diálogo platônico não nos faltam, assim como também para com ele concordar. No entanto, a compreensão do texto contextualizado em um gênero dialógico, bem como a reflexão acerca tanto dos fundamentos que estruturam a argumentação sobre a *kalipolis* quanto das degenerações governamentais são essenciais para o início da apropriação do início da primeira camada. Os livros V, VI e VII d'*A República*, nos quais as noções de rei-filósofo, do estabelecimento da diferença entre ciência, opinião e ignorância e da alegoria da caverna são desmembradas, não à toa preparam o terreno para a discussão sobre a tipologia dos regimes. Tentar compreender tais regimes em detrimento daqueles livros é recusar ao clássico a luz que confere verdade e ser a existência de uma escrita que só se tornou possível graças aquilo mesmo que ela tenta ocultar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENVENISTE, E. **Le vocabulaire des institutions indo-européenes**. 2. Pouvoir, droit, religion. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

BOBBIO, N. "A democracia dos modernos comparada à dos antigos (e à dos pósteros)". **In:** BOBBIO, N. T**eoria geral da política:** A filosofia política e as lições dos clássicos. Org. Michelangelo Bovero. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000, pp. 371-386.

____. **A teoria das formas de governo**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1985.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RECEBIDO EM: 12/04/2017
APROVADO EM: 30/05/2017