

O significado da palavra “república” no título do diálogo *A República* de Platão

Ivanaldo Oliveira Santos

UERN - Doutor em estudos da linguagem,
professor do departamento de filosofia e
do Programa de Pós-Graduação em Letras
(PPGL) da UERN

Resumo

Na sociedade contemporânea, o diálogo *A República*, de Platão é apresentado, muitas vezes, como um exemplo de uma teoria democrática ou pré-democrática. Tem-se uma visão otimista e positiva desse diálogo. Boa parte dessa visão é fruto da palavra “república” que aparece no título desse diálogo. Este artigo procura discutir o sentido dessa palavra. Essa discussão é realizada de duas formas. A primeira é a análise do título grego do diálogo, *politeia*, cujo sentido etimológico é constituição ou forma de governo de uma cidade-estado. A segunda é a inserção da discussão realizada por Platão na sociedade grega do século IV a.C.

Palavras-chave: diálogo, república e Platão.

The meaning of the word "republic" in the heading of the dialogue the Republic of Platão

Abstract

In the society contemporary the dialogue *The Republic* of Platão is presented, many times, as an example of a democratic or daily pay-democratic theory. An optimistically and positive vision of this dialogue is had. Good part of this vision is fruit of the word "republic" that appears in the heading of this dialogue. This article looks for to argue the direction of this word. This quarrel is carried through of two forms. The first one is the Greek heading of the dialogue, *polities*, whose etymologic direction is constitution or form of government of one city-state. Second a.C. is the insertion of the quarrel carried through for Platão in the society Greek of century IV. a.C.

Word-key: dialogue, *republic* and Platão.

Na sociedade contemporânea, o diálogo *A República* de Platão é apresentado, muitas vezes, como um exemplo de uma teoria democrática ou pré-democrática. Há uma visão otimista e positiva desse diálogo. Boa parte dela é fruto da palavra “república” que aparece no título do diálogo. Como a sociedade contemporânea é oficialmente democrática, a palavra “república” contida no título é encarada como uma defesa dos ideais democráticos.

No entanto, essa visão otimista e positiva é fruto de uma longa defesa desse diálogo realizada pela tradição ocidental. É impossível enumerar todos os pensadores, poetas, estadistas e místicos que, ao longo da histórica ocidental, defenderam o diálogo *A República*. Entretanto, resumidamente, apresentam-se apenas três fontes da defesa, de um ponto de vista otimista e positivo, desse diálogo.

A primeira fonte é o estadista romano Cícero. Como afirma Cowell (1967), Cícero, o mais patriota dos oradores, passou a vida a exaltar os valores romanos, a trabalhar pelo orgulho dos cidadãos, elogiando-lhes a disciplina e o fervor essenciais na manutenção de um império tão poderoso como aquele que nascera e prosperara a partir de Roma. E uma das inspirações de Cícero foi Platão, especialmente o diálogo *A República*. Cícero chegou a escrever uma versão romana de *A República* para adaptar as exigências do império à proposta de governo ideal formulada por Platão. Em grande medida, Cícero foi o responsável pela difusão das ideias de Platão no império romano.

A segunda fonte é o cristianismo. Segundo Conford (2001), apesar das diferenças culturais e históricas, é possível se afirmar que Sócrates, especialmente o Sócrates platônico, já que o Sócrates histórico não deixou oficialmente nada escrito, é o “pai” intelectual do cristianismo. Os cristãos viram na figura do Sócrates platônico uma antecipação do ideal cristão de acesse e de disciplina espiritual. Sócrates seria um cristão antes da pregação de Jesus Cristo. Por esse raciocínio, a Academia platônica seria um mosteiro antes da instituição do monastério, e Platão seria um abade, ou seja, um orientar espiritual cristão, antes do surgimento oficial da disciplina espiritual cristã. É por esse motivo que Stone (2005, p. 167), ironicamente, classifica o Sócrates platônico do “santo profano da civilização ocidental”. Em grande medida, o cristianismo é responsável pela difusão das ideias de Platão na Idade Média e também na era moderna. Os monges e pregadores cristãos identificaram a *República* de Platão com o ideal de uma civilização cristã. A cidade de Deus dos cristãos, idealizada principalmente por Santo Agostinho, é uma adaptação cristã da *República*.

A terceira e última fonte são os pensadores modernos. Assim como na Antiguidade e na Idade Média, na modernidade Platão também foi utilizado para justificar a ideologia dominante. Pensadores como Voltaire e Hume viram na *República* uma antecipação da proposta de racionalização e democracia da sociedade moderna. Inclusive Rousseau (1999, p. 12) chega a apresentar Platão como modelo de teórico preocupado com a “educação e a liberdade do cidadão”.

Apesar de toda essa tradição otimista e positiva frente ao diálogo, o sentido original, descrito pelo próprio Platão, é bem diferente. Segundo Pereira (1996, p. XLVII), o título do diálogo é *politeia*, cujo sentido etimológico é “constituição” ou “forma de governo” de uma cidade-estado. A *politeia* é tudo o que diz respeito à vida pública de um Estado, incluindo os direitos dos cidadãos que o constituem. Este aspecto público, comunitário, traduz-se claramente na equivalência que os romanos deram ao termo, empregando o composto que atualmente é utilizado *república*.

O título habitual do diálogo, isto é, sua tradução em latim *republica* – “república” na tradução em português –, é enganoso, pois o homem moderno espera encontrar uma obra de filosofia política e, ao invés disso, encontra uma obra com uma grande variedade de temas que inclui política, educação, estética, sexo, crítica cultural, psicologia, ética, matemática, metafísica e religião. Esse engano se dá, em boa parte, pelo caráter individualista da sociedade moderna. O homem moderno percebe a si mesmo como sendo uma unidade autônoma, um indivíduo, dentro

da sociedade. Na Grécia antiga era diferente. Não existia a ideia de “unidade autônoma” de “indivíduo”. O que existia era o homem em sociedade, o homem dentro da sociedade.

Apesar de todas essas informações, o título do diálogo continua sendo provocativo e o homem moderno continua vendo neste título uma alusão à democracia e aos demais valores da sociedade moderna. Em boa parte, isso se deve ao próprio discurso desenvolvido por Platão no diálogo. Nesse diálogo, ele chega ao ponto de afirmar que a “justiça é o mais necessário dos bens e que ela traz os maiores benefícios à cidade” (*República*, 540e). Entretanto, para esclarecer melhor a questão do enigma do título do diálogo *A República* é preciso tentar sair da tradição filosófica que conferiu essa “aura” de democracia e otimismo a esse diálogo e ir em busca das fontes originais de Platão. Vale salientar que se trata de uma mera tentativa, em hipótese alguma se pretende apresentar uma tese definitiva sobre este tema.

Platão viveu no século V a.C. e presenciou a crise da democracia, a derrota militar de Atenas para Esparta, a ditadura aristocrática dos trinta tiranos, conhecida como ditadura dos Trinta, e um grande fato trágico na história do Ocidente: o julgamento e morte de seu mestre Sócrates. No século V a.C., Atenas era a mais desenvolvida das democracias do mundo grego, da *Hélade*. Ela era uma cidade-estado, uma *polis*. Neste momento histórico, ser um *polites*, um cidadão da polis, era uma honra. Significava que tinha o direito de debater e votar a respeito das questões que afetavam a vida do cidadão e de toda a cidade.

Segundo Baldiy (1967), para o grego do século IV a.C. *polis* significava uma forma distinta das demais formas do homem se organizar em sociedade. Ao contrário de outras formas de organização social como, por exemplo, a família, governada pelo patriarca, e a monarquia, governada por um único homem, a polis era uma associação de homens livres, ou seja, ela se autogovernava. Aristóteles expressa bem o espírito da polis quando afirma que, neste modelo de organização social, o “cidadão alternadamente governa e é governado” (*Política*, 2.1.2). No *Protágoras* (322b-322c), Platão apresenta o espírito grego da polis. Segundo ele, os cidadãos atenienses “quando se reúnem para aconselhar-se sobre a arte política, [...], quando devem ser guiados pela justiça e pelo bom senso, permitem, naturalmente, que todos deem conselhos, já que se afirma que todos devem partilhar dessa excelência, senão os Estados não podem existir”.

O líder político da polis, o *politikós*, era um funcionário eleito, cujo mandato era limitado a um ano, com exceção dos casos especiais, como guerras e catástrofes naturais, nos quais era possível prolongar o mandato por mais tempo. Ele tinha que prestar contas de sua administração a uma assembleia popular e aos tribunais populares, e, mesmo em tempo de guerra, dispunha de um poder limitado, pois a assembleia tinha a autoridade de vetar as decisões do *politikós*.

Como salienta Berguer (1979), a implantação da democracia não foi um processo fácil e rápido. Pelo contrário, foi um processo lento e com muitas lutas políticas e até com conflitos armados. Resumidamente, pode se explicar da seguinte forma: as primeiras reivindicações por democracia datam do século VI a.C., porém foi no século V a.C. que realmente houve a conquista da participação democrática. Antes da implantação da democracia, Atenas era administrada pelo *oligoí*, que significa “poucos”, “melhores”, “os preferidos dos deuses”, ou seja, a cidade era

administrada pela classe dos aristocratas; Justamente a classe social que afirmava possuir direitos concedidos pela própria divindade para administrar a polis.

Entretanto, com o aperfeiçoamento do comércio e da vida urbana, o *demos*, (a classe social formada pelos homens livres e comerciantes, os cidadãos), passa a reivindicar maior participação na vida política grega. Com o passar do tempo, o poder financeiro do *demos* cresce e esse se alia ao *polloi*, um vasto grupo social formado por estrangeiros, mercenários a serviço do governo grego, veteranos de guerras, pequenos proprietários de terras e outros. A aliança entre *demos* e *polloi* tem como consequência a implantação da *democracia*, ou seja, o governo do *demos* ou governo do povo. A expressão “governo do povo” significa, na prática, que o *polloi* não tinha direito de participação política, mas apenas o *demos*, ou seja, os cidadãos. O *polloi* não possuía os direitos concedidos pela cidadania. A democracia se aperfeiçoou quando o *demos* obteve duas importantes conquistas: 1) O voto universal para todos os homens livres, 2) Abolição do requisito de propriedade privada para a candidatura a cargos públicos. Com essas duas conquistas, o poder do *oligoi* se restringiu e o *demos* pode se consolidar no poder.

O próprio Berguer (1979) enfatiza que a implantação da democracia foi um requisito fundamental no processo de expansão econômica e militar de Atenas. O cidadão, membro do *demos*, enquanto homem livre, lutava, tanto na guerra como na economia, para manter sua própria liberdade e para garantir a expansão da influência de Atenas. Com a expansão da influência cultural e política de Atenas, o *demos* e a liberdade política por ele conquistada cada vez mais se consolidava. Além disso, a democracia proporcionou a Atenas o desenvolvimento da arte e a circulação de ideias. Os lugares públicos da cidade serviam de cenário para as mais variadas discussões, seja em filosofia, arte, política, economia, religião e outros assuntos.

Foi na cultura da polis democrática que Platão nasceu e cresceu. Se realmente *A República*, ou no seu título original *Politeia*, fosse um diálogo que defendesse a democracia ou algum sistema de participação dos cidadãos, o líder da Academia teria colocado outro título neste diálogo. Para realizar uma defesa do *demos* e da democracia, o título poderia ser “*demos*”, “*polis*” ou outra palavra que expressasse a vivência ateniense da participação do cidadão na vida política. Entretanto, o título do diálogo é *Politeia*, que significa “o conjunto da vida pública de um Estado”, ou seja, é muito mais que a participação do cidadão na vida pública. Pelo título do diálogo pode-se perceber que Platão deseja discutir as bases da sociedade ateniense, ou, como afirma Koyré (1988), deseja refundar a sociedade e o Estado ateniense, refundação fundamentada em novas bases epistemológicas e políticas. Essas novas bases são diferentes das bases da cultura da polis democrática. Platão (*República*, 369c) afirma que deseja criar um Estado novo, uma “sociedade nascente” e “recriar o ser humano de forma virtuosa” (*República*, 501b). Essas afirmações platônicas demonstram que ele não estava satisfeito com a polis democrática.

Ao longo da obra de Platão há várias indicações de sua insatisfação com a democracia ateniense. Apresentar-se-ão apenas oito exemplos dessa insatisfação.

Primeiro, no *Menon* (95a), o Sócrates platônico é acusado de difamar os governantes da polis democrática. A acusação é destinada à figura de Sócrates, mas como o Sócrates histórico não deixou nada escrito, ela, indiretamente, cabe ao autor do diálogo, ou seja, a Platão.

Segundo, no *Teeteto* (173c-173e), um diálogo da maturidade, Platão faz duas revelações: 1) Desde a juventude, desconhece o caminho que conduz a *ágora*, isto é, a praça que tradicionalmente a assembléia do *demos* se reunia para discutir os problemas da cidade. Vale salientar que no século IV a.C., não frequentar a *ágora* era um gesto de desprezo pela democracia. 2) É apenas o seu corpo que reside na cidade. Sua mente, julgando todas as coisas que são produzidas pela cidade, incluindo a democracia, mesquinhas e irrelevantes, as despreza.

Terceiro, no *Fedro* (260c), realiza uma crítica indireta ao direito que os membros do *demos* tinham de discursar livremente na assembléia. Para Platão, um bom orador poderia iludir toda a assembléia democrática e, ao invés de participação dos cidadãos, ter-se-ia uma ditadura da eloquência. Um exemplo disso: um bom orador poderia convencer uma cidade inteira de que um asno é um cavalo. Num caso como esse, Platão indaga: onde está a democracia?

Quarto, no *Górgias* (515e), denuncia que a democracia transformou os atenienses em pessoas “indolentes, covardes, tagarelas e avarentas”.

Quinto, no mesmo diálogo, *Górgias* (516c-517a), denuncia que não há um único bom estadista na polis. Todos os governantes da polis realizam discursos bonitos afirmando o compromisso com o desenvolvimento e o aprimoramento da polis, mas, na prática, eles se preocupam em se perpetuarem no poder.

Sexto, na *República* (492b), critica a assembléia democrática. Para Platão, a assembléia tem muito pouco de discussão democrática. Na maioria das vezes, a assembléia se resume a “gritos altíssimos e a aplausos”. Tudo não passa de uma confusão sem sentido, onde os problemas da polis são esquecidos ou relegados a um segundo plano.

Sétimo, ainda na *República* (564d-565b), ele afirma que a polis não é o sistema democrático da forma como o *demos* apresenta. O próprio *demos*, a classe dos cidadãos, é dividido hierarquicamente, e não democraticamente, de acordo com a posição que cada cidadão ocupa na sociedade. Segundo Platão, o *demos* seria dividido em: 1) Zangões, a classe dos governantes. Por meio de acordos políticos e da compra de votos os zangões se perpetuariam no poder, 2) Heróis dos zangões, a classe dos comerciantes que sustentam financeiramente o governo “democrático” do *demos*. E, por fim 3) Baixa plebe, a classe social formada por artesãos e desempregados. Essa classe era utilizada pelos zangões como meio para se perpetuarem no poder. Na democracia ateniense cada cidadão representava um voto, e para se eleger, era necessário o maior número de votos na assembléia democrática, a baixa plebe era necessária para garantir que um determinado grupo político fosse eleito.

Por fim, o oitavo exemplo, também *A República* (620b-620c), no mito de Er, Platão premia o rei Agamêmnon, concedendo-lhe “uma vida de águia”, ou seja, uma vida de majestade, mesmo que essa majestade seja na forma de um pássaro, e condena Tersites a viver “na forma de um macaco”. Platão apresenta Tersites como um “bufão”, um palhaço que tinha por missão fazer a

corde do rei se divertir. Aparentemente, Platão está apenas concedendo uma premiação de acordo com os talentos de cada pessoa. Ao rei cabe um prêmio melhor, ser uma águia poderosa, enquanto ao serviçal, o palhaço da corte, cabe a vida de um animal barulhento e saltitante, o macaco. O problema é que, segundo um historiador, como Stone (2005), tudo indica que a figura de Tersites era cultuada pelo *demos*; devido ao fato de Tersites aparecer na *Ilíada* (216-219, 224-227), durante a guerra de Tróia, questionando as decisões do rei Agamêmnon, o *demos* cultuava sua figura, como sendo o precursor da democracia e da liberdade de expressão dos cidadãos. O *demos* via Tersites como um pré-cidadão e o rei Agamêmnon como o arquétipo da tirania que precisava ser destituída. Ao premiar Agamêmnon, Platão está, simbolicamente, elogiando o governo do *oligoí*, dos aristocratas. E ao punir Tersites, ele está, também simbolicamente, criticando o governo do *demos*, a democracia.

Platão afirma, na *República* (556a-557a), que a democracia é a mãe da tirania e que o homem democrático é uma espécie muito particular, pois é um homem que “foi criado sob tortura por um pai autoritário, [...], e só busca o lucro e a se entregar à libertinagem” (*República*, 565b).

No lugar da democracia, do governo do *demos*, Platão propõe uma nova forma de governo, ou seja, o governo do rei-filósofo. Ele chega a afirmar, *A República* (499d-500a), que não haverá Estados felizes enquanto os filósofos não forem reis e os reis não forem filósofos. Na *Carta VII* (326b) há uma afirmação semelhante. Nas palavras de Platão: “Não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos”. Na *República* (509b-509d), o rei-filósofo é comparado ao sol, rei do mundo visível, e ao bem, rei do mundo invisível. Ele é apresentado como o indivíduo capaz de conduzir a polis ao “supremo bem” (*República*, 462a).

Platão conceitua “filósofo” como sendo o homem que “demonstra gosto por todo o saber, que se dedica com ardor ao estudo e tem incansável curiosidade de aprender” (*República*, 4754c). Por esse raciocínio, o filósofo seria um indivíduo totalmente dedicado ao estudo ou, como ele afirma, o rei-filósofo seria um “apaixonado pela verdade” (*República*, 501d).

Com relação ao novo modelo de governo, Platão constrói uma hierarquia (*República*, 310d-315e). Para ele, Deus criou os governantes, os reis-filósofos, de ouro. Por isso, os reis-filósofos têm a excelência do estudo, da dialética, e do governo. Criou os guardiões de prata, por isso essa classe social, formada por soldados atletas, é destinada a realizar a proteção e a vigilância do regime estabelecido pelo rei-filósofo. Por fim, criou os agricultores, artesãos e demais grupos humanos com ferro. O ferro era um metal considerado frágil e sem muito valor no Grécia do século V a.C. Por esse motivo tais grupos humanos devem se submeter tanto aos reis-filósofos, os superiores do Estado platônico, como também aos guardiões, que realizam a proteção e a vigilância desse Estado.

Para Platão (*República*, 463b, 480a) o Estado é Uno, ou seja, é início e o fim de todas as atividades humanas. Atividades essas que são pré-estabelecidas pela divindade. A questão é que o rei-filósofo é aquele que gera e controla o Estado, porque recebeu da divindade essa missão.

Aparentemente, o que Platão propõe é substituir a democracia, uma forma de governo corrupta e carregada de vícios, pelo governo do rei-filósofo, justamente o homem que se dedica ao estudo da dialética e, por isso, possui melhores condições de governar a polis, de estabelecer um “Estado bem governado” (*República*, 433e) que edifique a “felicidade comum” (*República*, 519e).

O problema é que Platão, no seu ideal de construir um Estado perfeito, determina que “não se deve criticar os governantes” (*República*, 390a) e se deve “obedecer aos governantes” (*República*, 389c). Segundo ele, essas determinações são necessárias porque o rei-filósofo é “semelhante aos deuses” (*República*, 501b). Inclusive, na *Carta VII* (326b), afirma que o rei-filósofo é oriundo de uma “raça”.

Sendo assim, o rei-filósofo tem, por origem divina, o direito de governar (*República*, 502a). Para Platão, devido ao caráter divino do rei-filósofo, um semideus, esse pode recriar o Estado como se fosse uma “tábua de pintura” (*República*, 501a). A palavra “tábua” utilizada por Platão trata-se da matéria que o artesão utilizava para compor as diversas figuras que desejava. Platão está comparando o trabalho do artesão com o do rei-filósofo (*República*, 501b). Devido a sua origem divina, o rei-filósofo tem a missão, que não pode ser realizada por outro indivíduo, de recriar o Estado e, por conseguinte, a sociedade ateniense.

Aparentemente, Platão está realizando uma evolução no sistema de governo e, dessa forma, da sociedade ateniense. Ele propõe a substituição do governo do *demós*, a democracia, pelo governo do rei-filósofo. A substituição da corrupção e da superficialidade das discussões travadas na assembléia dos cidadãos, pelo governo dos especialistas em dialética e dos escolhidos pela divindade, ou seja, o rei-filósofo.

De um lado, Platão realiza uma importante crítica a democracia. Ele percebeu que, no século V a.C., o governo do *demós* já não era o governo do povo, dos cidadãos. Havia surgido, dentro do *demós*, uma casta de cidadãos que se perpetuavam no poder. Essa casta se utilizava de diversos mecanismos para sempre estar à frente do governo. Entre esses mecanismos, citam-se: a manipulação do *polloi* e de setores empobrecidos do próprio *demós*; uso abusivo da oratória e da retórica e, por fim, a compra de votos necessários para ganhar as disputas eleitorais. Além disso, Platão denuncia a falta de habilidade política e administrativa do *demós*. Esse problema ficou evidente na derrota de Atenas para Esparta, na guerra do Peloponeso.

Do outro lado, ao invés de Platão propor um aperfeiçoamento da democracia ou até um sistema melhor que a própria democracia, propõe um retrocesso histórico. Propõe um retorno ao governo do *oligoi*, da aristocracia por direito divino. A diferença é que o *oligoi* anterior a implantação do governo do *demós* era, essencialmente, agrário e ligado à tradição oral. O *oligoi* que Platão propõe, como sendo o Estado ideal, é, em essência, urbano e ligado às atividades do comércio e da navegação. Enquanto o antigo *oligoi* encontrava seu fundamento epistemológico em Hesíodo e, principalmente, em Homero, o novo *oligoi* encontrará esse fundamento no pensamento do próprio Platão, principalmente *A República*.

O projeto platônico (*República*, 459c-459e) de criar um “rebanho perfeito” é um projeto aristocrático. Ao invés de haver um governo administrado por cidadãos e uma assembléia que

escolhe o governante, Platão propõe uma monarquia, na qual o rei governará os súditos como se fosse um pastor a guiar um rebanho. Ele (*República*, 576d) chega a afirmar que a monarquia é um ótimo regime de governo e que o “mais feliz dos homens é o mais virtuoso, o que é realmente senhor de si, é o que se rege pelos princípios do Estado monárquico” (*República*, 580c). Além disso, ele ressalta (*República*, 587b) que o rei é o indivíduo mais feliz que a sociedade pode possuir.

O governante platônico não é um cidadão que consulta seus pares na política para tomar alguma medida que vá influenciar a *polis*. Pelo contrário, é um especialista em diversas questões, especialmente em questões metafísicas. Devido a esse fato, ele pode tomar decisões à revelia dos cidadãos. O rei-filósofo de Platão é um “pai”, um “guia”, da polis. Nada mais antidemocrático do que essa proposta. De certa forma, a tradição paternalista que envolve as diversas formas de governo implantadas no Ocidente encontrou duas grandes sustentações. A primeira foi à teologia judaico-cristã que afirma a existência de um profeta, um messias salvador da comunidade. A segunda é o projeto do Estado ideal de Platão, exposto principalmente *A República*.

Uma prova do caráter aristocrático da proposta do Estado ideal de Platão é uma passagem da *Carta VII* (337b-33c). Neste trecho, ele afirma que quem deve governar os helenos são “pessoas de maior prestígio” e “suficientemente ricos”. Discretamente ele está criando mecanismos filosóficos e jurídicos para limitar o acesso do *demos* ao governo.

Outra prova do caráter aristocrático dessa proposta é o elogio que ele faz a Esparta *A República* (544c). Neste trecho do diálogo, Platão coloca a constituição de Esparta como modelo de legislação a ser seguido, tanto pela Atenas governada pelo *demos* como também pela Atenas que, teoricamente, será governada pelo rei-filósofo. Entretanto, como observa Berguer (1979) e Stone (2005), Esparta era uma cidade-estado culturalmente e politicamente atrasada. Ela era uma oligarquia militar, em que a casta dos governantes levava uma vida de quartel. Não havia cidadão e a população era submetida a um treinamento militar constante. Do ponto de vista cultural a situação não era diferente: não havia teatro, não havia poetas trágicos e nem poetas cômicos. Quanto à filosofia, pelo que se tem notícia, Esparta abominava o pensar filosófico ou outra expressão do livre pensamento. Jamais um filósofo seria bem recebido em Esparta, a não ser que rejeitasse a filosofia e qualquer forma de livre pensar. Além disso, é preciso ressaltar o caráter antagônico que havia entre Esparta e Atenas. A disputa entre as duas cidades não era apenas econômica, uma disputa pela ampliação de mercados consumidores. É claro que a questão econômica teve um grande peso na determinação do início da violenta guerra entre as duas cidades, mas uma divergência fundamental entre elas era a questão ideológica. Enquanto Atenas era democrática, incentivava a expansão da arte e do livre pensamento, Esparta era aristocrática e tinha um forte sistema de repressão à liberdade de expressão.

Obviamente um homem sofisticado como Platão, conhecedor das sutilezas da matemática e da dialética, não está propondo um sistema de governo igual ao de Esparta. O que Platão elogia em Esparta é o grande grau de obediência que os súditos tinham aos seus governantes. Dentro da proposta do Estado ideal de Platão, a obediência é muito importante; por dois motivos isso acontece: 1) Ele percebeu que a democracia, muitas vezes, era utilizada como desculpa para justificar o fato de o cidadão descumprir a lei.

Diante do agravamento dessa situação, ao invés de haver um regime político, Atenas cairia no caos, na desordem social. A obediência à lei é necessária para evitar o caos e a desordem social. 2) Para que o novo governo, o governo do rei-filósofo, viesse a funcionar, era necessário que o cidadão tivesse um grande senso de cumprimento da lei. Até porque o que Platão propõe, segundo Stone (2005, p. 32), é um “governo técnico, um governo de especialistas, de peritos”. Neste caso, os “especialistas” são os filósofos que passam quase toda a vida estudando dialética, matemática e os demais saberes próprios da filosofia platônica.

A sociedade contemporânea possui grande simpatia por aquilo que pode ser classificado de “governo dos especialistas”. Em grande parte, porque a sociedade contemporânea está carregada de velhos problemas (fome, desemprego, problemas de saúde etc.) e de novos problemas (poluição, questões ambientais, terrorismo etc.) que ou não foram resolvidos, ou as soluções encontradas não foram satisfatórias. Cada vez mais a sociedade busca na figura do “especialista” a solução ou algum paliativo para os problemas que enfrenta. Nesse sentido, a proposta de Platão de um governo do especialista, o governo do rei-filósofo, é bastante sedutora. Busca-se em Platão o fundamento da cultura do especialista presente na sociedade contemporânea.

Entretanto, há um problema sério: por trás do discurso do governo do especialista, do rei-filósofo, oculta-se a fase ou o desejo da implantação de um governo autoritário. Platão (*República*, 520a) chega a afirmar que, no Estado perfeito, o cidadão não é livre para conduzir sua vida como bem quiser, mas deve conduzi-la de acordo com os interesses do Estado.

A própria expressão utilizada por Platão para classificar o nome do governante do Estado ideal, “rei”, trás, em si, um forte conteúdo centralizador e autoritário. É preciso compreender que, na época em que Platão escreveu o diálogo, Atenas já tinha derrubado a monarquia há mais de um século e, apesar da crise da democracia que ele identificou, não havia, no século IV a.C., nenhum grande movimento reivindicando a volta da monarquia. A proposta de Platão de uma “monarquia” filosófica, do estabelecimento de um “rei” que seja filósofo, é uma proposta antidemocrática e *antidemos*. Uma proposta que, apesar de trazer em seu interior os avanços da matemática e da dialética, é uma tentativa de reviver, dentro do contexto histórico e cultural do século IV a.C., o governo do *oligoi*, o governo dos aristocratas, dos melhores, daqueles que são escolhidos pelos deuses para governar e não escolhidos por uma assembleia popular, uma assembleia de cidadãos. É por esse motivo que comentadores como, por exemplo, Berguer (1979), Koyré (1988) e Stone (2005), veem em Platão, e na sua teoria do Estado ideal, o prenúncio, a antevisão, do que atualmente chama-se “sociedade totalitária” como o modelo de sociedade implantada pelo nazismo, pelo fascismo e pelo socialismo.

Para concluir, afirma-se que, pelo exposto anteriormente, a palavra “república” que consta do título no diálogo não expressa uma teoria democrática ou qualquer forma de participação do cidadão nas decisões do Estado. Pelo contrário, indica a pretensão de Platão de criar um Estado e uma sociedade nova, diferente do Estado e da sociedade estabelecida pelo *demos*, pelos cidadãos. E esse novo Estado, o Estado ideal platônico é, em essência, uma ditadura técnica, estabelecida por um especialista em filosofia, ou seja, o rei-filósofo.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Cidade Cristã, 1979.

- BALDIY, H. C. *A Grécia antiga*. São Paulo: Verbo, 1967.
- BERGUER, A. *História da Grécia antiga*. Lisboa: Arcádia, 1979.
- CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. Tradução de Valter Lellis Sequeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- COWELL, F.R. *Cícero e a república romana*. Lisboa: Editores Ulissea, 1967.
- HOMERO. *Ilíada*. Lisboa: Arcádia, 1968.
- KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. 3 ed. Tradução Helder Godinho. Lisboa: Presença, 1988.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Introdução à *República* de Platão. IN: PLATÃO. *A República*. 8. ed. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- PLATÃO. *A República*. 8. ed. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- _____. *Obras completas*. 2 ed. Madrid: Aguilar, 1972.
- ROUSSEAU, J.J. *Emílio*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.