

Democracia e opinião pública em Platão

*Julio de Souza Comparini*¹

*Silvio Gabriel Serrano Nunes*²

*Georghio Alessandro Tomelin*³

Resumo: O presente estudo busca examinar alguns dos debates socrático-platônicos sobre a opinião pública e seu impacto político, particularmente para a democracia, que depende da noção de liberdade. Depois de se entender o avanço da visão de Platão acerca do problema da opinião, notadamente no que diz respeito à oposição entre *doxa* e *episteme* (e à impossibilidade da superação da *doxa* na *polis*), discute-se a visão do autor sobre o regime que dá poder ao *demos* e, ao final, que tipo de aprendizado se pode daí extrair para as democracias contemporâneas.

Palavras-chave: Conhecimento – Democracia – Filosofia – Platão – Opinião

Democracy and public opinion in Plato

Abstract: The present study seeks to examine some of the socratic-platonic debates about public opinion and its political impact, particularly for democracy, which depends on the notion of freedom. After understanding the advancement of Plato's vision regarding the problem of opinion, notably with regard to the opposition between *doxa* and *episteme* (and the impossibility of overcoming *doxa* in the *polis*), the author's vision of the regime that gives power to the *demos* and, in the end, what kind of learning can be extracted from it for contemporary democracies.

Keywords: Knowledge – Democracy – Philosophy – Plato – Opinion

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor da Pontifícia Universidade Católica (Campinas). E-mail: juliocomparini@gmail.com

² Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor do Programa de Mestrado em Direito Médico da Universidade de Santo Amaro. Professor do Programa de Mestrado em Ciências Humanas da Universidade de Santo Amaro. Professor da Escola Superior de Gestão e Contas Públicas do Tribunal de Contas do Município de São Paulo. E-mail: serrano.nunes@gmail.com

³ Doutor em Direito do Estado pela Universidade de São Paulo. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica (São Paulo). Professor de Pós-Graduação da Universidade de Santo Amaro e da Instituto Toledo de Ensino (Bauru). E-mail: gtomelin@gtomelin.com

Introdução

É tão importante quanto problemático o estatuto da opinião (*doxa*) na filosofia de Platão. A questão é mobilizada em vários dos seus diálogos, em especial nos seguintes: *Apologia de Sócrates*, *A República*, *Górgias*, *Fedro*, *Ménon*, *Político*, *Teeteto* e *Timen*. Pretende-se, aqui, discutir os termos da relação entre a filosofia platônica e a opinião mediante o exame de algumas passagens dos diálogos *Apologia de Sócrates* e *A República*.

A seleção da *Apologia de Sócrates* se fundamenta no fato de tal texto revelar o sentido inaugural do pensamento platônico (e, de certo modo, da filosofia em si). Quanto a esse diálogo, o propósito é o de reconstituir a cena dramática do seu núcleo teórico — o episódio do oráculo de Delfos — para mostrar em que medida Platão vê a filosofia como dotada da tarefa fundamental de refutar a singeleza da opinião pública.

O comentário sobre *A República*, por sua vez, tem como intenção geral revelar que tal obra é, em um certo sentido, como diz Bloom, a verdadeira *Apologia de Sócrates*. Isso porque é somente nesse texto que se tem o enfrentamento e tratamento adequados do tema de fundo das acusações feitas contra Sócrates no tribunal de Atenas: o relacionamento entre a comunidade política e o filósofo ou, em outras palavras, o relacionamento entre a opinião pública e o conhecimento.⁴

Posicionados os argumentos em questão nos dois diálogos, cuida-se de levar a termo uma breve exposição da situação da opinião na perspectiva epistemológica. Isso para em seguida investigar uma certa evolução do platonismo na *República*, que aí sim, entendemos, torna-se uma filosofia propriamente política — oportunidade em que, aliás, Platão não insiste mais na luta, em certos termos, por refutar a opinião pública. Pelo contrário, a opinião pública passa por um processo de reconhecimento, e o seu lugar resta equacionado na *polis*.

Seja como for, ao final fica estabelecido que a opinião pública, por sua condição de inferioridade em comparação com o conhecimento verdadeiro, só possui protagonismo e se realiza livremente na democracia. De outra feita, e dando como certo que decidimos ser democratas, resta, por fim, responder: há algum legado positivo de Platão, crítico da *doxa*, para a democracia, palco privilegiado da opinião pública?⁵

(Auto)conhecimento na *Apologia de Sócrates*: cuidado de si para poder cuidar dos outros

A *Apologia de Sócrates* consiste em algo como um manifesto filosófico do platonismo. Nele, veremos, fica expressa a postura socrática tipicamente presente nos diálogos, que Goldschmidt descreve como elaboração na qual se tem “a purgação das opiniões que criam obstáculos ao ensino”.⁶ O episódio do oráculo de Delfos, tomado como seu núcleo teórico, apresenta o esforço de Platão para indicar o valor — não só negativo, mas também positivo — da atitude refutativa que caracterizou a filosofia de seu mestre. Trata-se do retrato ou, mais precisamente, da elaboração platônica do que teria sido o discurso de defesa de Sócrates

⁴ BLOOM, “Interpretative essay”, p. 307.

⁵ De ensinamento “negativo” podemos, quem sabe, aplicar a Platão a leitura de Rousseau sobre Maquiavel: “Fingindo dar lições aos reis, ele as deu, e grandes, aos povos” (ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 150).

⁶ GOLDSCHMIDT, *Os diálogos de Platão*, p. 49.

diante do tribunal de Atenas, quando foi acusado de “corromper os jovens” e de “não crer nos deuses em que a cidade crê, mas em coisas numinosas diferentes, novas”.⁷

Na cena, Sócrates é comunicado de uma mensagem da Pítia, a sacerdotisa que fala em nome do deus Apolo, segundo quem ninguém seria mais sábio do que ele. Sem conseguir desvendar este enigma — oposto ao saber que detinha sobre si próprio, de que não era sábio — Sócrates decide promover uma investigação que lhe permita refutar o comunicado divinatório. Decide arguir os outros e provar que ele não era realmente o mais sábio. Segundo a narrativa platônica, refletiu o filósofo:

O que é que o deus está dizendo, e o que é que está falando por enigma? Pois bem sei comigo mesmo que não sou sábio – nem muito, nem pouco. O que ele está dizendo então, ao afirmar que sou o mais sábio? Certamente não está mentindo, pois para ele não é algo lícito.⁸

A passagem exprime a primeira ação significativamente marcante do filósofo que, de plano, ainda que custosamente, dá prevalência à sua convicção interior em detrimento do enunciado exterior divino. Vale notar que Sócrates faz isso em uma sociedade na qual o pensamento mítico-religioso, decantado pela poesia, determina integralmente a vida humana.⁹ É a unção demiúrgica que oferece ao indivíduo desde os princípios explicativos mais gerais de sua existência até regras comezinhas para o seu comportamento cotidiano.

Sócrates firma a posição segundo a qual a opinião dominante não merece valor especial quando se trata de conhecimento ou de ética. Enfrenta seus julgadores, na *Apologia*, defendendo o seu papel de cuidar dos outros e assim cuidar da cidade, ainda que contra a opinião pública. Aponta Foucault:

Na *Apologia*, vemos Sócrates apresentar-se a seus juízes como o mestre do cuidado de si. É aquele que interpela os passantes e lhes diz: ocupai-vos com vossas riquezas, com vossa reputação e honrarias; mas com vossa virtude, e com vossa alma, não vos preocupais. Sócrates é aquele que vela para que seus concidadãos “cuidem de si mesmos”. Ora, a respeito deste papel, Sócrates diz um pouco adiante, na mesma *Apologia*, três coisas importantes: é uma missão que lhe foi confiada pelo deus, e não a abandonará antes de seu último suspiro; é uma tarefa desinteressada, pela qual não pede nenhuma retribuição, cumpre-a por pura benevolência; enfim, é uma função útil para a cidade, mais útil até que a vitória de um atleta em Olímpia, pois ensinando aos cidadãos a ocuparem-se consigo mesmos (mais do que com seus bens) ensina-se-lhes também a ocuparem-se com a própria cidade (mais do que com seus negócios materiais). No lugar de condená-lo, seus juízes fariam melhor se

⁷ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, p. 78.

⁸ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, p. 73.

⁹ Como explica Chauí, investigando aspectos de descontinuidade entre o discurso filosófico e o discurso mitológico: “o mito não se preocupa com as contradições e irracionalidades de sua narrativa; aliás, usa as contradições e irracionalidades para justificar o caráter misterioso dos deuses e suas ações; a filosofia afasta os mistérios porque afirma que tudo pode ser compreendido pela razão e esta suprime e explica as contradições” (CHAUI, *Introdução à história da filosofia, 1: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 32).

recompensassem Sócrates por ter ensinado aos outros a cuidarem de si mesmos.¹⁰

Nesses termos, conferindo efetividade à sua resolução de levar a sério sua convicção interior e compreendê-la, Sócrates volta-se para a aludida investigação que visa provar que o deus estava errado. O método eleito é o de estabelecer diálogo com os homens que, então, pareciam ser sábios (poetas, políticos, etc.). Com isso o filósofo esperava, simplesmente, que informaria o seguinte resultado ao oráculo, encerrando a discussão: “este aqui é mais sábio do que eu, e você afirmava que era eu”.¹¹ Ocorre que, no decorrer de sua pesquisa, ele descobre que aqueles que pareciam ser sábios — para os outros e para si próprios — não o eram realmente. Com efeito, fica claro aí que a sabedoria superior de Sócrates consiste nisto: em não imaginar saber aquilo que não sabe. A título de exemplo, vejamos como se deu o seu engajamento perante o poeta:

(...) me dirigi aos poetas (aos das tragédias, aos dos ditirambos e aos restantes), para que aí sim eu viesse a me pegar em flagrante — como sendo mais ignorante que eles. Tomando então seus poemas, aqueles que me pareciam mais bem realizados, eu lhes perguntava o que estavam dizendo, para que ao mesmo tempo aprendesse também algo com eles. Tenho vergonha, varões, de lhes dizer a verdade... Porém devo falar! A bem dizer, por pouco todos os circunstantes teriam falado melhor do que eles sobre as coisas que eles próprios tinham poetado! (...) não era por sabedoria que poetavam o que poetavam, mas por uma certa natureza e inspirados, tal como os adivinhos divinos e os proferidores de oráculos, pois também esses dizem muitas e belas coisas, mas nada sabem do que dizem. (...) Ao mesmo tempo, percebi que eles, por causa da poesia, pensavam ser os mais sábios dos homens também nas demais coisas — nas quais não eram! Saí então também daí pensando me destacar.¹²

Esse excerto da *Apologia de Sócrates* debate as noções de *ser* e *parecer ser*, que atravessam a história da filosofia. De fato, até então, o critério para conferir certa qualidade a alguém era fundamentalmente externo ao indivíduo: bastava haver uma impressão geral a respeito, um acordo das opiniões correntes, de modo que o *parecer ser* algo equivalia a *ser* realmente este algo. Neste quadro, a identidade de um indivíduo, ou de um objeto, não é independente do julgamento que os outros fazem a seu respeito; pelo contrário, é a avaliação opinativa dos outros que constitui tais identidades.

Assim é que o esforço esperado do homem que pretendesse ser reconhecido como sábio estava justamente em construir uma imagem a esse respeito, ou seja, produzir nos outros uma opinião na qual lhe atribuíssem a qualidade da sabedoria. Nesse universo, para usar uma expressão de Habermas, tudo é uma questão de “reputação”.¹³

¹⁰ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, pp. 597-598.

¹¹ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, p. 73.

¹² PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, pp. 74-75.

¹³ HABERMAS, *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 110.

Surpreendentemente, no movimento que autorizaria o filósofo a rebater o dito oracular dá-se uma reviravolta; uma oportunidade de conciliar as verdades subjetiva e objetiva. Sócrates, dissemos, sabe subjetivamente que não é sábio, a despeito da verdade divina que lhe fora revelada. Por outro lado, verificou-se, objetivamente, que ninguém entre os homens é mais sábio que Sócrates. Descobre-se, assim, que a consciência da quase total ignorância sobre o que é belo e bom (*kalos kai agathos*) é o máximo de sabedoria possível para um ser humano.

Na narrativa de Platão, Sócrates vê nessa ocorrência uma espécie de chamado do deus para que ele mostre aos demais homens aquilo de que tomou consciência. E, então, seu caminho passa a ser revestido de novo significado: de herege questionador do deus, ele se transforma no seu maior servo. Os seus interlocutores, supostos sábios de outrora, de meios de prova do erro do anúncio divino, passam a alvos prioritários de sua investigação.

Ante esse evento, Sócrates assume que sua missão é a de submeter os indivíduos à realidade, ao reconhecimento do seu não-saber, denunciando a farsa das aparências exteriores, das opiniões, que não podem mais se confundir com o ser. Quanto à piedade de Sócrates, importa registrar, é evidente que ela é qualificada filosoficamente, possuindo uma marca que a distingue da piedade tradicional: tem-se uma piedade sustentada pelo *logos*, e não uma submissão automática, imediata, do que é dado.¹⁴

Em suma, Sócrates se depara com um mundo em que as opiniões são tidas como a verdade mesma. Ele próprio, aliás, por algum tempo operou no interior desse paradigma: lembre-se que seu plano original para superar o dito oracular supunha que fossem sábios os que pareciam ser sábios. A mudança que ele promove com base na proeminência do discurso racional (*logos*), que é uma das marcas do socratismo-platonismo, prima pela crítica dos padrões exteriores de julgamento e a recusa das opiniões enquanto representativas da verdade do ser, exigindo como contrapartida uma postura de permanente exame, interrogação, investigação e, quando oportuno (como no caso das entrevistas com os que pareciam ser, mas não eram sábios), refutação.

Ocorre que, na *Apologia de Sócrates*, a filosofia não demonstra qualquer preocupação com as consequências derivadas do fato de que sua atividade refutativa, descrita acima, impõe a negação de crenças ancestrais. Ora, abandonar a fé infundada, ou perceber que opiniões não são conhecimento verdadeiro e por isso devem ser categoricamente rejeitadas é algo que o filósofo vê como positivo; não é esse, entretanto, o sentimento das pessoas no geral. Como diz Strauss, a opinião (*doxa*) é o elemento próprio da sociedade, seu oxigênio, por assim dizer. A opinião pública, portanto, vê na filosofia um tipo de ocupação que pode asfixiá-la:

Filosofia ou ciência, a mais elevada atividade do homem, é uma tentativa de substituir a opinião sobre “todas as coisas” pelo conhecimento de “todas as

¹⁴ Segundo Bolzani Filho: “O episódio oscila, talvez inevitavelmente, entre apontar para a atitude de investigação refutativa e interrogativa como uma consequência dos acontecimentos gerados pela resposta oracular, e partir da existência prévia de um filósofo já conhecido por sua atitude filosófica questionadora, tal como a observamos em alguns diálogos. Mas não se deve concluir disso que estamos diante de uma ‘contradição’ ou algo do gênero. Isso seria perder de vista que não se trata aí exatamente de produzir um argumento de defesa do filósofo. A função do episódio é proporcionar ao leitor uma trajetória que é também existencial, que envolve a situação mesma de Sócrates em face dos homens e do divino. Trata-se, a bem dizer, de um processo de autoconhecimento que é, ao mesmo tempo, de reconhecimento”. BOLZANI FILHO, *Ensaio sobre Platão*, pp. 22-23.

coisas”; mas opinião é o elemento da sociedade; filosofia ou ciência é, portanto, a tentativa de dissolver o elemento no qual a sociedade respira, e assim, coloca a sociedade em perigo.¹⁵

A dura reação da sociedade contra a filosofia expressa na *Apologia* fica simbolizada na condenação à morte de Sócrates. A bem dizer, a alienação do filósofo em relação aos assuntos “mundanos” das pessoas e da *polis* acarreta sua liquidação. Nesse sentido, *A República* imprime uma correção de rota à filosofia. Se na *Apologia de Sócrates* o filósofo se defende de acusações que reputa injustas, mas não se dedica a definir o que é a justiça, isso muda de figura em *A República*. Nessa obra, Platão deixa para trás, em termos, a figura do Sócrates que “sabe que nada sabe” e elabora uma definição positiva de justiça, o que passa pela fundação de uma teoria da natureza humana e da política.¹⁶

A opinião, esse elemento em que a sociedade respira, nesse contexto, passa a ser admitida como inexorável pela filosofia. E, assim, a filosofia se torna política. Vejamos, na sequência, os termos epistemológicos dessa aproximação entre o filósofo e a *polis*, ou entre a filosofia e a opinião (*doxa*).

Breve excursão sobre a teoria do conhecimento em *A República*

O problema do conhecimento atravessa a filosofia desde o seu início, com as escolas pré-socráticas. A título exemplificativo, Parmênides, representante da escola eleata, sugere, em seu primeiro fragmento, uma diferença significativa entre a opinião e a verdade: “Pois deves saber tudo, tanto o coração inabalável da verdade bem redonda, como as opiniões dos mortais, em que não há certeza”.¹⁷ Nas palavras de Sassi:

A distinção entre *alétheia* e *dóxa* retoma, modificando-a, a distinção entre verdade e engano enunciada pelas Musas de Hesíodo. A correção consiste em opor ao discurso verdadeiro um discurso não simplesmente mentiroso, mas formulado com intenção de verdade, cuja falência é fruto do autoengano que os mortais costumam exercitar sobre si mesmos.¹⁸

Seja como for, da perspectiva da teoria do conhecimento, *A República* promove um aprofundamento elaborado da discussão sobre a opinião que, veremos agora, o filósofo passa a situar como algo intermediário entre o conhecimento verdadeiro e a ignorância.¹⁹

No livro VI do texto, o autor, que define o conhecimento como capacidade²⁰ da alma, dispõe em linha quatro níveis diferentes em que é possível conhecer: imagens, opinião, raciocínio e intuição intelectual. O conhecimento de imagens e a opinião integram o

¹⁵ STRAUSS, “*What is political philosophy?*” and other studies, p. 221. (Este e outros textos em língua estrangeira são aqui apresentados em tradução livre dos autores).

¹⁶ BLOOM, “Interpretative essay”, pp. 308-309.

¹⁷ BORNHEIM, *Os filósofos pré-socráticos*, p. 54.

¹⁸ SASSI, *Os inícios da filosofia*, pp. 221-222.

¹⁹ PLATÃO, *A República*, p. 219.

²⁰ PLATÃO, *A República*, p. 216.

conhecimento de tipo sensível (ou visível), enquanto o raciocínio e a intuição intelectual conformam o conhecimento de tipo inteligível.

As imagens são apreensões de conhecimentos sensíveis de segunda mão, ou seja, de imagens copiadas. A opinião nada mais é do que a confiança no que nossos próprios sentidos nos informam, naquilo que ouvimos dizer e no que pensamos a partir dos nossos sentidos e do que ouvimos dizer. Para Platão, esses dois primeiros níveis de conhecimento não passam de aparência, de imagens ou sombras, representando um tipo de conhecimento passivo.²¹ Com efeito, veja-se a abordagem que Brisson e Pradeau fazem sobre o conhecimento opinativo:

A opinião é um conhecimento aproximativo, que se faz passar por um juízo sobre o que as coisas parecem ser e que pode ser verdadeiro ou falso, sem nunca poder dar a razão de sua verdade ou de sua falsidade; é, portanto, o modo de conhecimento intermediário entre o conhecimento propriamente dito e a ignorância pura e simples.²²

Por outro lado, o conhecimento verdadeiro, que atinge a essência das coisas, só se vale do raciocínio e da intuição intelectual. Nesse sentido, o papel do raciocínio – que tem na matemática seu paradigma — é o de depurar o pensamento, dele eliminando as imagens e as opiniões, para que se lhe prepare para a intuição intelectual, que é o estágio que permite o conhecimento das formas ou ideias — a realidade verdadeira.

A passagem de um nível para o outro do conhecimento, segundo Platão, dá-se mediante a dialética, cuja qualidade é descobrir as contradições em um determinado grau de conhecimento inferior, podendo-se assim ser levada a termo sua elevação. A dialética é, assim, uma espécie de pedagogia que prepara o espírito para contemplar a verdade. Nesse sentido, ensina Dixsaut que a dialética:

(...) é a forma que leva o pensamento quando ele cessa de exprimir efeitos e opiniões, quando ele não busca nem a demonstrar, nem a argumentar — em suma quando ele pensa, isso quer dizer, quer compreender o que é. O pensamento exorta a posição dos seres que são aquilo que são e nada além — essências, e o trabalho dialético consiste não somente ter a inteligência daquilo que é cada ser mas descobrir e determinar o máximo possível de relações, de articulações entre os seres. Platão não elabora, portanto, um ou mais métodos em função de exigências lógicas, a dialética é a forma natural do *logos*, do pensamento e do saber; *logos*, pensamento e saber tem uma destinação dialética.²³

Há uma última pergunta que precisamos responder nesse tópico: quem tem capacidade para, valendo-se do exercício dialético, atingir o raciocínio e a intuição intelectual

²¹ Evidentemente, não falta quem critique a teoria: “Todo platonismo (...) é dominado pela ideia de uma distinção a ser feita entre ‘a coisa mesma’ e os simulacros. Em vez de pensar a diferença em si mesma, ele já a remete a um fundamento, subordina-a ao mesmo e introduz a mediação sob uma forma mítica. Subverter o platonismo significa o seguinte: recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem”. DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 96.

²² BRISSON & PRADEAU, *Vocabulário de Platão*, p. 27.

²³ DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 9.

— e particularmente essa última, ou seja, o conhecimento verdadeiro do ser? Para Platão, apenas um tipo de pessoa: o filósofo; é essa, aliás, precisamente a competência que o define: “Que são verdadeiros filósofos, disse, de quem dirás? Dos que gostam de contemplar a verdade, disse eu”.²⁴

Ora, acontece que, na visão do autor, é impossível que a “multidão” seja filósofa²⁵ — e aqui temos um dos grandes entraves do pensamento moderno, particularmente do iluminismo, com Platão. A bem dizer, a multidão é “filodoxa”, conhecendo o ser, no máximo, disperso na multiplicidade das coisas — a rigor, o objeto de conhecimento típico da opinião é o não-ser, algo mais luminoso que a ignorância e mais obscuro que o conhecimento verdadeiro.²⁶ O que move a maioria, diz o filósofo, é o amor pelo espetáculo das aparências e das paixões.²⁷

Para encerrar o posicionamento da teoria do conhecimento de Platão em *A República*, acompanhemos a didática exposição de Dixsaut acerca dos dois tipos de homens ora examinados:

(...) pode-se constituir dois tipos de homem: o amante dos espetáculos, que é um “filodoxo” porque o que ele chama de “belo” é somente o conteúdo flutuante e relativo sobre o que lhe parece belo (belas vozes, belas cores, etc), e o “filósofo”. São realmente filósofos “aqueles que aspiram a [conhecer] cada ser”; para eles, a verdade é o espetáculo que eles são amantes.²⁸

Opinião pública na *kallipolis*

Já ficou assentado que, em *A República*, Platão promove uma conciliação entre a filosofia e a opinião pública, o que é certo, perceberemos. Tal relacionamento, contudo, não significa que a opinião pública deve levar a termo tudo que pretende — pelo menos não na cidade ideal (*kallipolis*). Pelo contrário: é uma regra de ouro da obra platônica que cada um não se ocupe do que quer, não se volte para onde quiser, mas sim para aquilo que sirva de elo de coesão da cidade.²⁹

Isso porque, de saída, como diz Bolzani Filho, o “argumento de *A República* não é difícil de formular: uma cidade só será justa se puder ser verdadeira, apresentando-se como expressão da realidade”.³⁰ E, para tanto, pelo que anotamos acima, resta imposta uma consequência, qual seja a de que o filósofo deve governar.

Entender que o governo deve ser exercido por um filósofo significa que, em Platão, há uma unidade profunda entre a ação e o pensamento ou, mais exatamente, que a *praxis*

²⁴ PLATÃO, *A República*, p. 215.

²⁵ PLATÃO, *A República*, p. 239.

²⁶ PLATÃO, *A República*, p. 219.

²⁷ PLATÃO, *A República*, pp. 214-215.

²⁸ DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 73. No mesmo sentido, Friedländer faz uma curiosa descrição da vida do filósofo como um “para-doxo”: uma vida vivida ao lado e para além da doxa. FRIEDLÄNDER, *Plato*, p. 107.

²⁹ Diz Sócrates: “(...) a própria lei não os faz para deixar que cada um se volte para onde quiser, mas para deles servir-se como um elo de união para a cidade”. (PLATÃO, *A República*, p. 274). É preciso lembrar aqui que, no livro II de *A República*, Platão vê a economia como motivo para surgimento da vida comunitária, que é fundada com base nas carências dos homens e nas suas diferentes vocações.

³⁰ BOLZANI FILHO, “Introdução”, p. XXIV.

virtuosa³¹ da política subordina-se à competência epistêmica do governante. Veja-se a que ponto chega o pensador:

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 o poder político e a filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas que, em separado, buscam uma dessas duas metas, não é possível que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano.³²

Como anota Bloom, o filósofo retifica o cenário de abismo entre a filosofia e a *polis* que estava instaurado na *Apologia de Sócrates*, elaborando em *A República* um projeto que articula uma perfeita harmonia entre ambas, ou seja, entre o conhecimento verdadeiro e a sociedade. Qual o espaço, então, na *kallipolis* criada por Platão, para a opinião pública? Segundo Sócrates, há “governantes e povo”³³ na cidade. O povo (*demos*) da cidade ideal platônica é composto por artesãos, camponeses, comerciantes, produtores e trabalhadores braçais. Sua particularidade no contexto do arranjo social é justamente não participar do governo, não ter qualquer poder político. E isso se relaciona ao fato de que o povo, ao tempo que é naturalmente dotado de habilidade prática para atuar e integrar a comunidade do ponto de vista econômico, não tem, de outra feita, competência epistêmica, ou seja, capacidade para o conhecimento de tipo inteligível.

A *kallipolis* de Platão, portanto, diferentemente do que propagava Sócrates na *Apologia*, admite como insuperável a existência social da opinião³⁴ — afinal de contas, esse é o nível máximo de conhecimento que a maioria das pessoas, o *demos*, alcança. Platão não pretende mais, assim, que uma a uma todas as pessoas dotadas de opinião sejam refutadas pela filosofia. Nada obstante, conquanto reconheça a inexorabilidade da opinião pública, o filósofo restringe seu campo de incidência ao das relações particulares, não podendo o conhecimento de nível opinativo, ou a opinião pública ter qualquer tipo de influência nos negócios públicos, ou seja, na política.

É importante notar, de outro lado, que há uma importante “concessão” ao *demos* na cidade ideal platônica (ao menos da suposta perspectiva interna dessa camada social): o povo não é, como atualmente costumamos designar, a parte mais pobre da cidade, dado que a essa categoria de pessoas é dada a possibilidade de ter propriedade e, assim, ser mais rica do que

³¹ É preciso ter claro que o propósito da política para Platão é eminentemente ético. Não se trata, pois, de buscar uma sociedade que hoje reputaríamos liberal, e que garanta a segurança e mecanismos de produção de riquezas. Como ensina Barker: “ciência política, como a ciência de tal sociedade, tornou-se nas mãos dos gregos particularmente e predominantemente ética. (...) a constituição não é somente ‘uma organização das magistraturas’, mas também ‘um modo de vida’. É mais que uma estrutura legal: é também um espírito moral”. BARKER, *The political thought of Plato and Aristotle*, p. 5.

³² PLATÃO, *A República*, pp. 211-212.

³³ PLATÃO, *A República*, p. 195.

³⁴ É certo, importa notar, que os governantes farão de tudo, na direção do processo educacional da cidade, para que o *demos* possua opiniões que sejam opiniões verdadeiras, ou seja, opiniões que coincidam, nos resultados, por assim dizer, com aquilo que é concluído pelo conhecimento verdadeiro. A respeito da opinião e da opinião verdadeira, ensina Nascimento que: “(...) pertence ao domínio do falso, ou como o movimento incerto do espírito, por oposição à ciência, considerada como a legítima detentora da verdade. Mas Platão, no *Teeteto*, já havia feito a distinção entre a simples opinião e a opinião verdadeira, que, segundo ele, é aquela que melhor se ajusta a um objeto num campo de conhecimento que dominamos”. NASCIMENTO, *Opinião pública e revolução*, p. 37.

a categoria dos governantes (subdividida entre o filósofo e os guardiões auxiliares). Para a filosofia de Platão, é claro, as riquezas são bens de menor relevância, mas como se sabe que a opinião pública tem olhar diverso acerca do tema, talvez esse seja um aspecto de sedução que torne a proposta da *kallipolis* pelo menos um pouco mais palatável — mesmo que, do ponto de vista material, o autor não pretenda que a cidade desenhada em *A República* seja mais que um modelo, um “paradigma no céu”.³⁵

Opinião pública na democracia

A democracia é, como o próprio nome indica, a forma de governo na qual o povo exerce o poder político. Ora, o povo, viu-se, tem como grau de conhecimento máximo o conhecimento que Platão designa de opinião — um tipo de conhecimento bastante frágil e nada seguro. Assim, a rigor, a democracia é precisamente a forma de governo na qual a opinião pública é livre para se realizar, por assim dizer. Por isso mesmo, na visão de Platão, é uma forma de governo diletante. Isso fica simbolizado na famosa imagem que o pensador atribui à democracia: um navio desgovernado, eis que marinheiros sem qualquer competência na arte náutica desalojam o piloto do seu posto.³⁶

Para avançarmos na crítica de Platão à democracia — e, conseqüentemente, à opinião pública na condição de líder política de uma cidade —, é preciso ter claro que, para o filósofo, os diferentes regimes políticos não “nascem de um carvalho ou de uma pedra”³⁷, mas dos costumes dos homens. Nesses termos, a democracia é vista como uma forma de governo degradada, caracterizada pela ampla liberdade e pela proliferação dos desejos materiais absolutamente desnecessários. Na caracterização que Platão faz de tal regime, fica estabelecido que a democracia é uma forma de governo em que os homens são “livres”, gerando uma cidade na qual vigora “a liberdade e a garantia do direito de livre expressão e também a licença de nela fazer o que se queira”, cada um podendo “organizar para si um modo de vida particular que lhe agrade”.³⁸

Por que essa forma de governo, que Platão mesmo admite ser, do ponto de vista das vidas particulares, a “mais bela entre todas”³⁹, é tida por ele como inaceitável e nefasta politicamente, sendo comparada, como vimos, a um navio desgovernado? Basicamente, porque segundo o filósofo a lógica da liberdade sem limites, uma vez incorporada nos seres democráticos, encaminha vidas totalmente avessas à disciplina e voltadas à satisfação de desejos individuais, em sua grande maioria supérfluos.

Tal licenciosidade tem por resultado a anomia, pois os indivíduos pouco a pouco deixam de admitir qualquer espécie de autoridade ou de normas que não as suas próprias. Com isso, toda a ordem é recusada. A sociedade, então, passa, na prática, a vivenciar uma anarquia em que todo o tipo de distinção de mérito desaparece — o que é fatal na visão de mundo platônica. O filósofo retrata esse cenário com alguns exemplos: os jovens afrontam os velhos, os pais e os professores temem, respectivamente, os filhos e os alunos, os

³⁵ PLATÃO, *A República*, p. 379.

³⁶ PLATÃO, *A República*, p. 231.

³⁷ PLATÃO, *A República*, p. 309.

³⁸ PLATÃO, *A República*, p. 326.

³⁹ PLATÃO, *A República*, p. 326.

governantes se tornam subservientes aos governados, etc.⁴⁰ Vejamos esses traços do regime democrático nas palavras de Platão:

Sabes o que é mais importante em tudo isso?, disse eu. Torna a alma dos cidadãos tão sensível que, se alguém tenta trazer-lhes servidão, por pouco que seja, eles se irritam e se revoltam. Por fim, sabes isso muito bem, não dão atenção alguma nem às leis escritas nem às não escritas, para que não venham a ter nenhum senhor.⁴¹

Se ainda com isso não se está claro o problema que Platão vê em tal regime, acresça-se o que é para ele sua insuperável consequência: a subsequente instauração de uma tirania, o que se opera em razão da instabilidade comunitária propiciada pela *politeia* democrática, ou seja, pela vivência do modelo político que se baseia na opinião pública.⁴² É como lembra o Platão “atualizado” por Badiou: “(...) há uma continuidade histórica entre a selvageria exercida pelos ‘democratas’ e a crueldade fascista”.⁴³

Considerações finais sobre a democracia de ontem e de hoje

Vimos que Platão parte de uma recusa completa da opinião pública, que merece implacável refutação na *Apologia de Sócrates* e chega, na *República*, a uma proposta relativamente mais amena, que contempla a convivência da filosofia com a *doxa*. Assim, mesmo que o estatuto epistemológico da opinião seja inferior ao do conhecimento verdadeiro, a comunidade política perfeita tem espaço para ambos: o conhecimento no governo e a opinião no transcurso das vidas privadas do *demos*.

A posição do filósofo sobre a democracia, regime no qual, segundo ele, o conhecimento verdadeiro passa a ter o mesmo valor que a opinião, é assim bastante negativa e rígida — “sou um pouco cabeça-dura”⁴⁴, assume Sócrates com a ironia que lhe é típica ao rejeitar a prevalência da opinião da maioria. Diante de tudo o que se expôs, cabe, enfim, indagar: que tipo de lições se pode extrair da aguçada crítica platônica em prol de formas de governo que confirmam poder ao povo, via privilégio da opinião pública?

Platão aponta que a liberdade, elemento essencial da democracia, se desregulada, sem qualquer tipo de substrato ético, é nociva para a vida na *polis*, dando margem para a gênese de um ambiente anárquico e anômico, que favorece o progresso de um relativismo banal e inconsistente. E, como destaca Rosen: “onde tudo é permitido, não há nada do que se envergonhar”⁴⁵. A liberdade é, pois, ambígua: uma vez convertida em paradigma absoluto, acarreta o niilismo, o vazio de valores, em que tudo se confunde e, principalmente, em que o mérito também se dissolve e, portanto, em que tudo se nivela.

⁴⁰ PLATÃO, *A República*, pp. 334-335.

⁴¹ PLATÃO, *A República*, p. 336.

⁴² Diz Sócrates: “Ao que se vê, a liberdade excessiva passa à servidão excessiva para o indivíduo e para a sociedade (...). Pois bem! O que se vê, falei, é que a tirania não se estabelece a partir de outra forma de governo que não seja a democracia”. PLATÃO, *A República*, p. 336.

⁴³ BADIOU, *A República de Platão recontada por Alain Badiou*, p. 305.

⁴⁴ PLATÃO, *A República*, p. 48.

⁴⁵ ROSEN, *Plato's Republic*, p. 316.

Pensando nos dias atuais — e guardadas as devidas diferenças entre as democracias de nossa contemporaneidade e o modelo democrático grego⁴⁶ —, é preciso reconhecer que o quadro em que vivemos é exatamente esse: há opiniões absurdas que se pretendem respeitáveis. Submetido a críticas, o típico responsável por essa espécie de opinião — o discurso de ódio contra judeus ou negros, o discurso preconceituoso de gênero, em geral, bem como o discurso contra os excluídos da sociedade — faz exatamente o que Platão previra em *A República*: recusa o posicionamento que se coloca para refutar o seu próprio “com um movimento de cabeça e afirma que todos são iguais e merecem honras iguais”.⁴⁷

Foucault percebe bem a aporia em que estamos enredados quando diz que “nada é mais inconsistente que um regime político indiferente à verdade; mas também que nada é mais perigoso que um sistema político que prescreva a sua própria verdade”.⁴⁸ Nesse contexto, que rumo devemos tomar?

Admitindo que desejamos, sem possibilidade de concessões, permanecer na democracia, talvez a saída esteja em, primeiramente, assumir a relação problemática do regime democrático com a razão. E isso no seguinte sentido: a rigor, não há como conciliar o debate político entre as diferentes opiniões, que é o procedimento básico da democracia, com a noção absolutista de verdade. Por outro lado, é preciso enfatizar que há, sim, espaços privilegiados para que a busca pela sabedoria de inspiração socrático-platônica subsista no mundo democrático contemporâneo: as instituições de ensino, sobretudo de ensino superior, e o poder judiciário.⁴⁹

A necessidade desse equilíbrio foi identificada, em certa medida, já pelo próprio Platão, que em outra versão de sua filosofia política, apresentada no seu derradeiro diálogo, *As Leis*, faz a defesa de um regime misto, em que “haja liberdade, concórdia e sabedoria, conforme exigem os termos de nosso discurso, quando declaramos que não poderá haver cidade bem dirigida sem as vantagens de tais prerrogativas”.⁵⁰ Realmente, na atualidade dos estados constitucionais, por vezes temos notícias — tanto no âmbito local, como no internacional — do poder político sendo afrontado por decisões judiciais indesejadas e por verdades desagradáveis geradas na academia. Se a atuação dessas instâncias é diferente da atuação executiva e governamental e, portanto, não é direta ou exclusivamente política, talvez o seja transversalmente, eis que as verdades por elas emitidas — ou, ao menos, procuradas, tentadas — terminam, invariavelmente, por afetar os governos e os jogos de poder.

Mesmo da perspectiva política, as eleições e governos democráticos possivelmente devem sua perenidade — a evitar sua queda, por exemplo, para uma tirania, como anunciava Platão — ao contraponto regulador promovido pela universidade e pelo poder judiciário. Tais instituições de busca da verdade (ou de uma opinião pública mais refletida, ao menos),

⁴⁶ Nas democracias de nossos dias, o aspecto marcante da universalidade do sufrágio se contrasta com a dedicação limitada dos habilitados para a cidadania; na democracia grega antiga, ainda que poucos tivessem o título de cidadãos, esses possuíam uma ação política plena.

⁴⁷ PLATÃO, *A República*, p. 332.

⁴⁸ FOUCAULT, *Dits et écrits, II (1976-1988)*, p. 1497.

⁴⁹ Extraímos tal sugestão de Arendt, que em “Verdade e política” diz: “Certas instituições públicas, por mais estabelecidas e apoiadas pelos poderes que sejam, nas quais, contrariamente a todas as regras políticas, a verdade e a veracidade sempre constituíram o critério soberano da linguagem e do esforço. Entre estas se distingue o poder judiciário, que, seja como ramo do governo, seja como administração direta da justiça, é protegido ciosamente do poderio social e político, bem como todas as instituições de ensino superior às quais o Estado confia a educação de seus futuros cidadãos. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 189.

⁵⁰ PLATÃO, *As Leis*, p. 100.

portanto, em sociedades que pretendem permanecer livres, inclusive para opinar, devem ser especialmente protegidas e reforçadas.

A complexa relação entre democracia e opinião pública na filosofia política do Platão de *A República* nos fornece elementos para compreensão dos limites das instituições democráticas modernas. E resta notável a relevância presente na tarefa nem sempre fácil de se tentar discernir um saber qualificado de uma mera opinião.

O imperioso é alertar e defender a sociedade contra opiniões que se pretendem cabíveis e protegidas pelo valor democrático da liberdade (inclusive da liberdade de expressão). Eis precisamente o cerne do problema contemporâneo: como conciliar o lugar de fala amplo de todos com as demais garantias constitucionais, em especial, aquelas cujo exercício supererrogatório possa desestruturar a própria democracia, abrindo espaço para as tiranias. Isso sem desconsiderar, é claro, que a *kalokagathia* jamais poderá fazer sentido completo como mero somatório ficcional das virtudes de alguns poucos.

Reduzir o envolvimento com a vida pública a um argumento lógico, como gostaria Platão, é antidemocrático; tira a democracia da tensão que a caracteriza e a movimenta — mas que também é a tensão que nos obriga a cumprir nosso dever cívico. É preciso lutar para que a abertura de espaço para diferentes opiniões em confrontos políticos não signifique eliminar a razão como força motriz para deliberações razoáveis. Nesse sentido, a sobrevivência do regime democrático depende não só da livre troca de informações, mas sobretudo do estímulo à reflexão permanente acerca das nossas posturas, bem como das de nossos concidadãos.

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

BADIOU, Alain. *A República de Platão recontada por Alain Badiou*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BARKER, Ernest. *The political thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications, 1959.

BLOOM, Allan. “Interpretative essay”. In: PLATO. *The Republic*. 2. ed. New York: Basic Books, 1991.

BOLZANI FILHO, Roberto. *Ensaio sobre Platão*. Tese de livre-docência. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

BOLZANI FILHO, Roberto. “Introdução”. In: PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BORNHEIM, Gerd A. (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2007.

- BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia, 1: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2. ed. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.
- DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Salma Tannus Muchail e Marcio Alves Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato: the dialogues, second and third periods*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris: Vrin, 2000.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Flávio R. Kothe. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LIMA, Paulo Butti de. *Arqueologia da política: leitura da república platônica*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *As Leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1973.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

ROSEN, Stanley. *Plato's Republic: a study*. New Haven: Yale University Press, 2005.

STRAUSS, Leo. *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

STRAUSS, Leo. *“What is political philosophy?” and other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

SASSI, Maria Michela. *Os inícios da filosofia: Grécia*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Européia do Livro/Editora da Universidade de São Paulo, 1973.