

## Platão e a questão da democracia na *República*

Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira  
(UFPE - Recife - PE - Brasil)  
[richardromeiro@gmail.com](mailto:richardromeiro@gmail.com)

**Resumo:** O presente artigo pretende analisar a reflexão política desenvolvida por Platão na *República* sobre o problema da democracia. Trata-se de compreender como o filósofo grego, na obra referida, questiona o funcionamento do regime democrático tanto de um ponto de vista epistemológico quanto de um ponto de vista ético ou axiológico, explicitando os riscos morais presentes naquele que é seu princípio mais fundamental: a liberdade.

**Palavras-chave:** Platão; Democracia; *Politeia*; Regime; Liberdade.

É sabido que a indagação acerca do problema da democracia – seu valor, seu modo de funcionamento, seus princípios – dispõe, no registro da filosofia política desenvolvida por Platão, de um lugar teórico destacado e privilegiado. Mais ainda, poderíamos dizer que Platão é um dos primeiros autores da história do pensamento ocidental a efetuar uma análise rigorosa, sistemática e profunda da *politeia* democrática, submetendo o que se convencionou chamar de “sistema de governo popular” a uma abordagem filosófica radical e consistente, que, não obstante os mais de dois mil anos que dela nos separam, conserva até hoje seu vigor e sua atualidade.<sup>1</sup> É certo que, via de regra e de um modo geral, essa análise assume contornos nitidamente críticos e polêmicos, visando denunciar, de maneira contundente, aquelas que seriam as possíveis insuficiências políticas e institucionais do referido regime – procedimento que provoca no leitor contemporâneo certo estranhamento e perplexidade, de vez que, em nossos dias, a democracia parece ter se estabelecido como única forma de governo realmente legítima, como um valor político, portanto, inquestionável e inconcusso.<sup>2</sup> Porém, deve-

<sup>1</sup> É verdade que, anteriormente ao advento da obra de Platão, encontramos, em variados autores gregos, reflexões esparsas sobre o tema da democracia. Cf., por exemplo, Píndaro, *Píticas* II, 86 ss.; Heródoto, *Histórias*, III, 80 ss; Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, II, 36-41; Eurípides, *Suplicantes*, 403 ss. No entanto, podemos dizer que é na obra platônica que o tratamento do problema da democracia encontra, pela primeira vez, um desenvolvimento mais amplo, sistemático e aprofundado. Sobre as principais diferenças existentes entre a democracia antiga e a democracia, cf. M. FINLEY, *Democracia antiga e moderna*. Tradução de Waldéa Barcelos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

<sup>2</sup> É o que observa. I. SHAPIRO, *Os fundamentos morais da política*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 245: “Como existe o predomínio da democracia no mundo contemporâneo, qualquer investigação dos fundamentos morais da política tem, seguramente, que estar atenta ao papel desta na legitimação dos regimes políticos. O fato de que governos das mais diversas colorações ideológicas, em todos os cantos do mundo, tentem se cobrir com o manto da democracia é

se reconhecer ao mesmo tempo que, apesar de seu tom profundamente polêmico e não muito amistoso, a reflexão platônica sobre a democracia possui um caráter instigante e sobremaneira provocador, podendo, portanto, como tal, contribuir para que alcancemos uma compreensão mais madura e filosoficamente menos ingênua do fenômeno democrático, para além das considerações meramente apologéticas e laudatórias que costumam dominar os discursos convencionais sobre o tema.

A exegese contemporânea, é verdade, nem sempre recebeu com bons olhos a postura polêmica assumida pelo pensamento platônico em relação à democracia, e tal elemento foi justamente o que levou alguns comentadores modernos a verem em Platão um autor fundamentalmente reacionário e potencialmente perigoso, cujo espectro intelectual deveria ser exorcizado por meio de uma crítica severa e sem concessões. Tal é, por exemplo, como se sabe, a posição de K. Popper, para quem Platão, em oposição à “grande geração” de intelectuais individualistas e humanistas dos séculos V e IV a. C., teria sido fator de um visceral conservadorismo político e um inimigo declarado da democracia e da “sociedade aberta”, propugnando, em consonância com as tendências conservadoras de seu pensamento, o ideal de uma sociedade fechada, holística, tribal e coletivista.<sup>3</sup> Em que pese o caráter ideologicamente enviesado dessa perspectiva interpretativa acerca do significado global da reflexão política proposta por Platão

---

uma prova a mais – se preciso fosse – de que o compromisso com a democracia é um componente indispensável da legitimidade política [...] No mundo contemporâneo, portanto, a aprovação à ideia de democracia é praticamente inegociável.” Mesma posição em M. FINLEY, *Democracia antiga e moderna*, pp. 22-23. As observações de SHAPIRO e FINLEY, na realidade, apenas prolongam um diagnóstico já efetuado por Tocqueville em fins do século XIX, qual seja, o do caráter inexorável – e aparentemente irreversível – do desenvolvimento da democracia no contexto histórico atual. De fato, em sua obra magna, *A democracia na América*, Tocqueville já observara que o curso da história contemporânea caminha de forma irresistível no sentido de uma democratização cada vez mais ampla de todas as estruturas sociais e políticas. Valendo-se de uma linguagem teológica, Tocqueville chegava mesmo a comparar, nesse sentido, a marcha triunfal da democracia no mundo moderno a um evento providencial, cujo curso seria presidido, pois, pela própria mão divina. Ver o que diz o autor em *A democracia na América*, vol. I, “Introdução”. Tradução Eduardo Brandão. Prefácio, bibliografia e cronologia François Furet. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp.10-11, e os comentários de L. FRANCO, *Pensar a democracia com Tocqueville*. Cascais: Principia, 2012, p. 28 e S. GOYARD-FABRE, *O que é democracia?* Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 205.

<sup>3</sup> Cf. K. POPPER, *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1987, sobretudo as pp. 100-217, que contêm a análise crítica das ideias políticas de Platão. Como viu muito bem V. GOLDSCHMIDT, *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris: J. Vrin, 2000 [1970], pp. 139-158, o trabalho de Popper, lançado originalmente em 1945, se insere no contexto de uma série de estudos críticos publicados sobre o pensamento político de Platão no âmbito da literatura filosófica de expressão anglo-saxônica a partir dos anos 1930, estudos esses que tiveram nas polêmicas de Nietzsche contra o platonismo, no final do século XIX, um antecedente decisivo e fundamental.

(Popper, como se sabe, era um liberal convicto e sua visão do pensamento platônico nada tem de neutra, encontrando-se *ab ovo* contaminada por um *parti pris* explícito em prol do liberalismo),<sup>4</sup> não se pode negar que ela acerta em relação a um ponto fundamental, a saber: quanto ao fato de que Platão não nutria grandes simpatias pelos princípios que alicerçam o funcionamento do regime democrático.<sup>5</sup>

Lançando mão de elementos de natureza biográfica, poderíamos, quiçá, explicar inicialmente essa indisposição do filósofo em relação à democracia a partir da peculiaridade de sua genealogia ou história familiar. Com efeito, é sabido que Platão era um autêntico membro da nobreza ateniense e procedia de uma família genuinamente aristocrática – pelo lado materno, sua linhagem remontava a Sólon, o célebre legislador, e, pelo lado paterno, a Codros, o último rei de Atenas; ademais, dois de seus tios, Crítias e Cármides, tiveram participação decisiva no governo dos trinta tiranos, regime de caráter oligárquico que sucedeu à democracia, em Atenas, após o fim da Guerra do Peloponeso, e que se celebrizou por seu caráter truculento e antipopular.<sup>6</sup> Pode-se conjecturar, assim, que, pertencendo a semelhante estrutura familiar, o filósofo tenha sido exposto, desde a sua infância, aos sentimentos antidemocráticos relativamente difusos nela existentes, os quais contribuíram, de uma forma ou de outra, para a constituição de sua visão negativa e francamente pessimista acerca do valor do governo do *demos*.<sup>7</sup> Mas se esse dado de caráter meramente biográfico pode ser considerado, sob alguns aspectos, como elucidativo no que diz respeito à gênese da postura pessimista de Platão em face do governo do *demos* e de seu *modus operandi*, ele não explica, porém, o essencial da questão, pois o que devemos nos perguntar é donde procede originalmente, do ponto de vista propriamente filosófico, o posicionamento crítico

<sup>4</sup> Endossando a posição de CROSSMAN (exposta em seu *Plato Today*), segundo a qual “a filosofia de Platão é o mais selvagem e o mais profundo ataque às ideias liberais que a sociedade pode apresentar”, Popper não hesita em identificar o projeto político platônico com uma forma primeva de totalitarismo: “(...) acredito que o programa político de Platão, longe de ser superiormente moral ao totalitarismo, identifica-se com ele. Creio que as objeções contra este ponto de vista se baseiam num preconceito enraizado e antigo em favor de um Platão idealizado.” (p.101).

<sup>5</sup> Cf. M. FINLEY, *Democracia antiga e moderna*, pp. 17-19; 150.

<sup>6</sup> Sobre a ascendência e as conexões familiares de Platão, ver W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV. Plato, The Man and His Dialogues: Early Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 10-12.

<sup>7</sup> Segundo M. FINLEY, *Democracia antiga e moderna*, pp. 25-26, a palavra *demos* possuía, na língua grega antiga, certa ambiguidade semântica, podendo designar tanto “o povo como um todo”, *i. e.*, a totalidade dos cidadãos, o corpo cívico, quanto “as pessoas comuns”, *i. e.*, as classes mais baixas ou populares.

assumido pelo pensamento platônico em relação ao regime democrático. Ou seja, trata-se de perguntar qual elemento, de natureza reflexiva e propriamente teórica, levou Platão a assumir uma postura negativa diante da democracia. Ora, quando consideramos o problema a partir desse ponto de vista, constatamos imediatamente que a visão crítica de Platão em relação à forma política democrática deriva de modo inequívoco e direto de determinados posicionamentos filosóficos presentes no pensamento socrático.<sup>8</sup>

Com efeito, a contestação de Platão à democracia pode ser compreendida como um prolongamento e uma radicalização dos referenciais teóricos que nortearam a reflexão ética levada a efeito por Sócrates, a qual possuía um caráter visceralmente intelectualista. Assumindo, realmente, a existência de uma unidade profunda entre o pensar e o agir, Sócrates julgava, contra a moralidade aristocrática tradicional, que a excelência (*areté*) da práxis encontrava-se substancialmente subordinada à orientação cognitiva fornecida pelo saber ou pelo conhecimento (*episteme*). A ideia socrática fundamental quanto a esse ponto parece ser a de que em qualquer atividade humana, para se alcançar a excelência, é preciso, antes de tudo, conhecer o bem relativo à ação que se pretende realizar, o que indicaria que não há, efetivamente, virtude sem conhecimento.<sup>9</sup> Percebe-se que essa postura intelectualista de Sócrates na compreensão do estatuto da práxis moral assume como seu paradigma privilegiado os procedimentos operacionais da *tékhne*, retirando sua inspiração básica de uma analogia com aquilo que se passa no universo das artes e práticas artesanais e desembocando na concepção de que a excelência no agir é, de certo modo, uma questão de competência e *know how*.<sup>10</sup> De fato, o bom artesão é aquele que conhece o seu ofício e sabe como executá-lo a contento, orientando-se pelo conhecimento prévio de determinadas regras e modelos. Por exemplo, o bom marceneiro é aquele que conhece as técnicas da carpintaria e que sabe como aplicá-las ao trabalho de confecção de camas, mesas, cadeiras e objetos

---

<sup>8</sup> Tal é a leitura proposta por E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc., 2009 [1959], p. 61

<sup>9</sup> Cf., por exemplo, os testemunhos de PLATÃO, *Protágoras*, 349e- 350a; 360a; XENOFONTE, *Memoráveis* III, 9, 4-5.

<sup>10</sup> W.C.K. GUTHRIE, *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 136, nos fornece, nesse sentido, o seguinte e oportuno esclarecimento: “It must also be remembered that Socrates’ constant analogy for virtue was not theoretical science but art or craft (*tékhne*), mastery of which calls for both knowledge and practice.” Ver também H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 64.

similares; o bom médico é aquele que conhece as regras da arte médica e que sabe como pô-las em prática na cura das doenças, na manutenção da saúde etc. Sócrates considerava que o mesmo se passava, *mutatis mutandis*, no terreno ético: o ato moral, enquanto uma forma de *know how*, envolve um saber preliminar à sua execução, de modo que, em sua perspectiva, nenhum homem pode efetuar atos corajosos, justos, bons, sem conhecer a coragem, a justiça, o bem.

É verdade que a visão socrática, apesar de considerar o saber como um princípio indispensável para a consecução da ação excelente, apresenta certa nuance, na medida em que assume que uma disciplina moral prévia é necessária à aprendizagem do saber responsável pela consecução da virtude ou da *areté*. Pelo menos é o que dá a entender o testemunho de Xenofonte, segundo o qual Sócrates considerava que um homem cujo comportamento fosse marcado por uma excessiva indulgência para com os prazeres sensoriais se privaria da disposição intelectual e de caráter adequada para alcançar uma compreensão satisfatória da natureza da virtude, afastando-se *ipso facto* da sabedoria.<sup>11</sup> Isso sugere que, na perspectiva socrática, o homem incontinente ou perturbado pela *akrasía*, ao ter sua capacidade cognitiva radicalmente comprometida pelo assédio das paixões sensíveis, não possui a aptidão requerida para a assimilação do conhecimento moral. Donde a importância, conforme nos relata Xenofonte, da prática do autocontrole (*enkrateía*) no ensinamento socrático, a qual é entendida como um exercício moral que deve anteceder o trabalho epistêmico e cognitivo de aquisição do saber relativo à *areté*.<sup>12</sup>

Pois bem, acreditamos que Platão incorpora essa postura intelectualista de Sócrates em seu pensamento, dando a ela uma amplitude política magistral,<sup>13</sup> sobretudo nas páginas daquela é, sem dúvida, uma das obras mais importantes do *corpus* platônico: a *República*. Pode-se dizer, com efeito, que a *República* pretende, grosso modo, demonstrar que se Sócrates está certo, não é possível pensar a política conforme os parâmetros convencionais da democracia ateniense, vale dizer, como uma prática qualquer e corriqueira, destituída de orientação cognitiva e de pressupostos

---

<sup>11</sup> Ver XENOFONTE, *Memoráveis*, IV, 5, 6-7.

<sup>12</sup> XENOFONTE, *Memoráveis* IV, 9, 8-11. Sobre a questão, leiam-se os bons esclarecimentos de W.C.K. GUTHRIE, *Socrates*, pp. 136-137.

<sup>13</sup> Cf. J. -F. PRADEAU, *Platon et la cité*. Paris: PUF, 1997, pp. 18-24.

epistemológicos. Pelo contrário, aceites os referenciais do pensamento socrático e sua visão intelectualista da *práxis* humana, é preciso admitir que, na esfera política, toda ação correta depende da visão fornecida por um saber, de forma que o único regime que pode ser tido como legítimo é, em última análise, a sofocracia, *i. e.*, aquele que entroniza o saber como sua instância reguladora suprema, concedendo a prerrogativa do poder àqueles que detém a ciência relacionada à organização da cidade.<sup>14</sup>

A premissa de que parte Platão, no desenvolvimento dessa reflexão levada a efeito nas páginas da *República*, é concepção de que a *pólis* é um organismo moral e, por conseguinte, uma comunidade de caráter fundamentalmente ético, de forma que a finalidade suprema visada pela sua constituição deve ser a realização da justiça e da virtude, e não a simples consecução de objetivos materiais como a segurança, o bem-estar, a produção de riquezas etc.<sup>15</sup> Ora, para se realizar a justiça e a virtude, é preciso, antes de qualquer outra coisa, conhecê-las, vale dizer, apreender qual é sua verdadeira natureza (*physis*), o que desemboca na conclusão de que a realização do *télos* supremo da cidade depende de um saber. Assumindo esse princípio, Platão considerará, pois, como um procedimento necessário e imprescindível para se fundar adequadamente a cidade a instituição de uma elite intelectual rigorosamente educada à frente dos negócios públicos, a qual, possuindo a sabedoria (*sophia*) como a sua excelência própria e característica, disporá do conhecimento da verdadeira ordem moral que deve nortear o funcionamento da vida política.<sup>16</sup> Na esteira de Sócrates, Platão pensa, assim, a *práxis* política a partir das exigências da racionalidade, articulando intrinsecamente o exercício do poder à posse de uma competência epistêmica, o que o conduz à necessária proposição da sofocracia como o único regime legítimo.

Pois bem, articulando intrinsecamente o exercício do poder à posse de uma competência epistêmica e considerando a sofocracia como o único regime legítimo, não é de admirar que Platão visse na democracia uma forma política problemática e, no limite, irracional, cujo funcionamento permite que a multidão se aproprie indevidamente

<sup>14</sup> Sobre isso, ver as observações de F. ADRADOS, 'Tradition et raison dans la pensée de Socrate'. In *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 15 (1956) pp. 35-36.

<sup>15</sup> A concepção de que a cidade é um organismo moral e de que sua finalidade precípua é, portanto, a realização da virtude ou excelência humana não é uma peculiaridade da filosofia platônica, mas um dado comum de todo pensamento político grego. Ver E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, p. 5-6.

<sup>16</sup> Ver, por exemplo, *República*, IV, 428 a- 429 a.

do poder e da administração da cidade, sem nenhuma aptidão intelectual para tal. Nesse sentido, a democracia, em sua forma extrema e desmesurada, seria o regime que, ao ver de Platão, institucionalizaria o amadorismo e o diletantismo como práticas políticas correntes e cotidianas, instaurando um governo dos ineptos que põe em risco a ordem moral e institucional da *pólis*. A imagem mais contundente através da qual Platão pretende sintetizar essa sua condenação da democracia a partir de parâmetros estritamente epistemológicos encontra-se, como se sabe, em uma conhecida passagem do livro VI da *República*, passagem em que o filósofo, lançando mão de um sugestivo símile ou imagem (*eikon*), compara o regime democrático a uma nau desgovernada, na qual uma turba de marinheiros ignorantes, alijando arbitrariamente de seu posto aquele deveria estar à frente da embarcação (o piloto), conduz o navio pelos mares sem qualquer tipo de perícia ou conhecimento.<sup>17</sup> Através dessa imagem, Platão pretende tornar manifesta sua concepção rigorosamente cognitivista da atividade política e o fato de que o funcionamento ordinário da democracia constitui, em sua perspectiva, uma flagrante transgressão do princípio filosófico que preconiza que o múnus da autoridade deve estar sempre subordinado a exigências racionais e gnosiológicas.

Mas – é preciso acrescentar – esse é apenas um aspecto da questão, pois a problematização da democracia do ponto de vista técnico e gnosiológico (a problematização da democracia do ponto de vista do conhecimento ou do saber) não exaure todo o sentido da crítica platônica a esse regime político. Com efeito, no desenvolvimento de sua reflexão sobre a questão democrática, Platão não se limita a denunciar o amadorismo epistêmico vigente na democracia, mas procura igualmente levar a efeito uma crítica axiológica do referido sistema político, visando identificar os móveis e princípios morais que subjazem ao seu funcionamento e, com isso, delimitar o tipo de *éthos* que lhe é próprio. O procedimento platônico lembra, nesse caso, algo que séculos mais tarde será igualmente efetuado por outro pensador político de vulto, A. de Tocqueville, autor que, como Platão, meditou profundamente sobre o fenômeno democrático e que procurou, também ele, apreender e avaliar os móveis morais fundamentais que definem a natureza da democracia como forma política diferenciada.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> *República*, VI, 488 a-489 a.

<sup>18</sup> É o que mostram as seguintes observações de L. FRANCO, *Pensar a democracia com Tocqueville*, p.33: “Tocqueville desenvolve seus estudos de modo relativamente complexo mas inalterável. Começa

Pois bem, a abordagem platônica a que nos referimos, que busca identificar o *ethos* próprio ou característico do regime democrático, se encontra desenvolvida principalmente no interior da tipologia dos regimes elaborada nos livros VIII e IX da *República*, tipologia essa que contém aquilo que poderíamos considerar como a dimensão taxonômica da ciência política platônica. Nessa taxonomia política contida nos livros VIII e IX da *República*, Platão realiza, por assim dizer, uma dupla manobra discursiva: ele constrói, ao mesmo tempo, uma classificação das diferentes formas de governo, no intuito de delimitar os costumes e o modo de vida que nelas se encontram incorporados, e formula uma etiologia da decadência política, que pretende identificar as causas responsáveis pelo processo de gênese e de corrupção dos regimes. É importante observar que essa magistral construção teórica e discursiva da *República*, que pretende inventariar e catalogar as diferentes formas políticas, nada tem de neutro: pelo contrário, Platão se posiciona, desde o princípio, de um ponto de vista fundamentalmente normativo e, assumindo o referencial da *polis* perfeitamente justa (a *kallipolis*) como o modelo da forma política melhor e mais saudável, concebe as formas de governo que se afastam desse modelo como organizações políticas patológicas e corrompidas e doentias, cujas mazelas devem ser, assim, descritas e classificadas. Como viu A. Bloom, tal démarche filosófica é o que torna a ciência política proposta pela *República* mais próxima da medicina do que da matemática<sup>19</sup> e o que a distancia radicalmente, poderíamos igualmente dizer, do receituário metodológico positivista preconizado por certa ciência social contemporânea.

Seja como for, graças a essa elaboração teórica, o filósofo pretende alcançar uma compreensão mais satisfatória do funcionamento das diferentes organizações políticas e, com isso, fornecer uma orientação segura para a condução da prática política concreta. Ora, na busca da realização desse objetivo, Platão admite como uma espécie de axioma fundamental de sua elaboração tipológica ou taxonômica o princípio de que há uma correspondência estrutural entre a dimensão política da *politeia* e a dimensão moral do

---

por recorrer a um método indutivo e interpretativo para elaborar modelos-tipo de sociedades – democrática, aristocrática, revolucionária, estável. Nestes modelos inclui não só características sociais e políticas, mas também qualidades morais. Ou seja, os seus modelos representam não só a estrutura social e política dos diferentes tipos de sociedades, mas igualmente o seu *ethos*, o seu espírito.”

<sup>19</sup> Cf. A. BLOOM, *The Republic of Plato*. Translated, with notes, an interpretive essay and a new introduction. New York: Basic Books, 1991, p. 414.



*éthos*, ou, por outras palavras, uma correspondência entre a organização da vida política e os costumes e hábitos existentes na cidade.

Antes de avançarmos em nossa análise, devemos fazer aqui, porém, uma breve consideração filológica, relacionada à determinação do sentido do vocábulo grego *politeía* (que, como é fácil notar, cumpre uma função conceitual decisiva não apenas neste momento da *República*, mas na economia discursiva da obra como um todo<sup>20</sup>), pois a tradução deste termo nas línguas modernas tem dado azo ao aparecimento de algumas incompreensões. De fato, nas línguas modernas, a palavra *politeía* é convencionalmente vertida por “constituição”. No entanto, é preciso observar que essa tradução não é inteiramente adequada, de vez que o termo *politeía* designa, em grego, um fenômeno político muito mais complexo e amplo do que aquele designado pela palavra moderna “constituição”.

Com efeito, a ideia de constituição, no contexto moderno e contemporâneo, se confunde substancialmente com a ideia de lei fundamental do Estado, *i. e.*, com a concepção de um conjunto dos dispositivos jurídicos básicos que regulamentam o funcionamento do aparelho estatal e que determinam os direitos elementares dos cidadãos. Trata-se, pois, de um fenômeno essencialmente legal. Tal não é o caso da concepção grega de *politéia*. Em grego, como se sabe, *politéia* deriva diretamente de *pólis*, a cidade, e de *polítes*, o cidadão, e significa literalmente aquilo que configura, ordena e conforma uma *pólis*, aquilo que confere, pois, a uma *pólis* sua identidade política, moral e comunitária. Aristóteles nos apresenta, quanto a esse ponto, uma reflexão esclarecedora na *Política*. Na referida obra, realmente, o Estagirita, descrevendo o processo de gênese ou formação da cidade, identifica, num primeiro momento, aquilo que seria a matéria-prima ou os elementos constituintes básicos do corpo político, a saber: o complexo populacional formado pelas famílias, lares e tribos. Num segundo momento, porém, o filósofo introduz a consideração de que essa matéria-prima populacional deve ser ordenada por um princípio fundamental, o qual atuará como a causa responsável pela sua configuração e pela sua unidade: trata-se justamente da *politéia*. Eis porque ele pode então definir, no registro da *Política*, a *politéia* como

---

<sup>20</sup> Não por acaso, o título, em grego, da obra platônica é justamente *Politeía*.

“uma certa ordem (*táxis*) instituída entre as pessoas da cidade”,<sup>21</sup> sobretudo no que tange à determinação de sua forma de governo,<sup>22</sup> considerando-a como uma espécie de vida e causa formal da cidade, vale dizer, como aquilo que faz com que a cidade seja dotada de uma configuração política própria e única, responsável pela conservação de sua identidade através do tempo.

Pode-se dizer que a concepção aristotélica de *politeía* já se encontra antecipada nas páginas da *República*, obra que compreende o tema em discussão a partir de uma mesma perspectiva, *i. e.*, como o princípio responsável pela forma de governo e o modo de vida assumidos por uma *pólis*, a partir do estabelecimento de um certo *éthos* ou tábua de valores. Na ótica platônica, de fato, tal como será o caso posteriormente em Aristóteles, a *politeía*, em sendo o *éthos* da comunidade política, determina-se, pois, como um fenômeno mais originário e mais fundamental do que a lei e o ordenamento jurídico: na realidade, a lei e o ordenamento jurídico nada mais são, dentro dessa concepção, do que um reflexo do *éthos* e do modo de vida instituído na cidade pela *politeía*. Isso significa que uma *politeía* democrática determinará o aparecimento de leis e instituições democráticas, uma *politeía* oligárquica o aparecimento de leis e instituições oligárquicas etc. Usando uma terminologia tomada de empréstimo a Montesquieu, mas que é totalmente adequada àquilo que o pensamento grego busca expressar no caso em questão, poderíamos dizer, então, que a *politeía* constitui o próprio “espírito das leis”. Ora, levando em conta esses elementos, vê-se bem que uma tradução mais correta para o termo *politeía* seria “regime”, e não “constituição”, de vez que a palavra regime abarca melhor o complexo conteúdo semântico inerente à idéia de “modo de vida” (pense-se, por exemplo, na expressão “antigo regime”), que é essencial ao significado do vocábulo grego.<sup>23</sup>

Pois bem, retornando agora à questão da tipologia política elaborada nos livros VIII e IX da *República*, após essa breve digressão filológica acerca do termo *politeía*, constatamos que ela se apóia, como dissemos, sobre um axioma que estabelece um vínculo intrínseco e essencial entre *politeía* e *éthos*, vale dizer, entre a dimensão política

---

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, *Política*, III, 1274 b 38

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Política*, III, 1278 b 9.

<sup>23</sup> Sobre isso, ver A. BLOOM, *The Republic of Plato*, pp. 439-440, n. 1; L. STRAUSS, *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1971, pp. 135-139.

do regime e os diferentes tipos de hábitos morais e de caráter. Isso significa que, para Platão, cada ordem política se define e se distingue das demais por concretizar, em suas instituições e em seu modo de funcionamento, uma axiologia básica, uma determinada tábua de valores. Ora, graças à assunção dessa perspectiva axiológica, o filósofo pode inovar no tratamento do problema das formas de governo, porquanto, dentro do esquema tipológico por ele elaborado, as organizações políticas não serão mais classificadas e diferenciadas umas das outras, como era o caso no pensamento tradicional, por meio de um critério meramente quantitativo, *i. e.*, o critério do número de governantes, o qual se limita a determinar a extensão do soberano, mas sim por meio de um princípio rigorosamente qualitativo, relacionado ao *éthos* ou princípio moral que inspira o modo de vida de uma cidade.<sup>24</sup>

Mas Platão dá ainda um passo além: para ele, cada tipo de *éthos* pode ser visto como o resultado de determinadas disposições psíquicas, as quais se encontram relacionadas à esfera das paixões e dos desejos. Tem-se, assim, a identificação de uma conexão interna entre *politeía*, *éthos* e *psykhé*, o que permite a Platão pensar o funcionamento da cidade a partir daquilo que se passa nos recessos profundos da alma e vice-versa, o funcionamento da alma a partir daquilo que se passa na cidade, desembocando na articulação de uma verdadeira psicologia política. “Os regimes”, diz o filósofo, “não nascem das árvores e das pedras, mas derivam dos caracteres dos homens”.<sup>25</sup> Na verdade, estamos, aqui, diante do princípio que estrutura o desenvolvimento de todo discurso político da *República*, qual seja, o princípio da correspondência estrutural entre a alma e a cidade, que veicula a concepção de que a cidade constitui uma espécie de homem ampliado, e de que a alma, por seu turno, constitui uma espécie de cidade diminuída.<sup>26</sup> E. Voegelin, comentando este aspecto do pensamento platônico na *República*, observa: “Deve haver tantos tipos de caracteres

---

<sup>24</sup> Sobre isso, ver J. DE ROMILLY, “Le classement des constitutions d’Herodote à Aristote”. In *Revue des études grecques*, 72 (1959) p. 81-82. Um caso paradigmático de classificação dos regimes de acordo com o princípio do número de governantes encontra-se em Heródoto, *Histórias*, III, 80-82. Com efeito, nesse passo, o historiador grego, levando em conta principalmente a extensão do soberano, distingue três sistemas políticos fundamentais: a monarquia, regime que se caracteriza pelo governo de um só, a oligarquia, regime que se caracteriza pelo governo de poucos, e a democracia, regime caracterizado pelo governo da maioria ou da massa, também qualificado de isonomia.

<sup>25</sup> *República*, VIII, 544 d.

<sup>26</sup> Cf. J.-F. PRADEAU, *Platon et la cité*, pp. 25-54.

quantos são os tipos de formas políticas (...) a psique é uma sociedade de forças e a sociedade é uma multiplicidade diferenciada de elementos psíquicos. As formas podem seguir-se umas às outras de forma inteligível no tempo porque sua seqüência como um todo é um processo dentro da alma (...).<sup>27</sup>

Aplicando esse princípio à elaboração de sua taxonomia política, Platão descreverá a sucessão das formas de governo como uma seqüência essencialmente descendente determinada pelas mutações ocorridas no plano interno da *psykhé*, as quais alteram radicalmente a disposição moral dos indivíduos. O discurso platônico assumirá, do ponto de vista formal, o aspecto de um relato da decadência, *i. e.*, de uma narrativa que visa a enunciar a sucessão das formas políticas como um movimento de degradação progressiva, que parte de um ponto de perfeição suprema (a cidade justa), passa por graus intermediários de corrupção (timocracia, oligarquia e democracia), até chegar à perversão extrema, à máxima deterioração, representada pela tirania, nadir da vida política.<sup>28</sup> Essa seqüência, na ótica platônica, não pretende ser a descrição do que teria sido um efetivo desenvolvimento histórico, de um devir real, poderíamos dizer, mas visa a delinear uma espécie de “lógica da corrupção política”,<sup>29</sup> expressando o processo de gênese e corrupção dos regimes de uma perspectiva prevalentemente analítica e conceitual, vale dizer, na terminologia de Platão, de uma perspectiva que se atém, antes de mais nada, às exigências do *lógos* (*katà lógon*).<sup>30</sup>

Tentemos ver, agora, rapidamente e de um modo geral, como Platão desenvolve essa “lógica da corrupção política”, observando ao mesmo tempo a visão da democracia que o filósofo nela busca articular. Se os regimes devem ser vistos como uma ampliação das estruturas da alma, então a alma é o *locus* originário para o qual devemos nos voltar a fim de compreender o significado das transformações políticas. Ora, Platão identifica, no interior da alma humana, três elementos ou forças psíquicas (*dynameis*) principais: o elemento racional ou intelectual (*logistikón*), que se caracteriza pelo amor ao

---

<sup>27</sup> E. VOEGELIN, *Ordem e História*. Vol. III. Platão e Aristóteles. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2009, pp. 183-185.

<sup>28</sup> É o que ressalta M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico di Platone*. Bari: Editori Laterza, 1996, p. 36.

<sup>29</sup> Cf. F. CHATELET, *La naissance de l'histoire*. La formation de la pensée historique en Grèce. Paris: Minuit, 1962, pp. 186-187.

<sup>30</sup> *República*, VIII, 545b- c. Cf., sobre isso, as explanações de E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, pp. 176-177, e E. VOEGELIN, *Ordem e história*, p. 184.

conhecimento; o elemento irascível ou ardoroso (*thymoeidés*), que se caracteriza pelo amor das honras, das vitórias (*philonikón*) e pelo espírito de competição; e o elemento apetitivo (*epithymetikón*), que se expressa no desejo de sexo, comidas e bebidas. Conforme se estabeleça a supremacia de um ou outro desses elementos no interior da alma, teremos o aparecimento de diferentes costumes e, por conseguinte, a irrupção de diferentes formas de governo. Com base nesse princípio, a *República* avança, então, a exposição das transformações ou *metabolaí* das formas de governo na seguinte linha de progressão decrescente: em primeiro lugar, temos a cidade perfeitamente justa, que se caracteriza por estabelecer, na alma dos governantes, uma ordem racional e sadia, fundada na supremacia do princípio intelectual sobre o elemento colérico e apetitivo, e que tem o saber como seu valor mais elevado; em segundo lugar, temos o regime timocrático, primeira corrupção derivada do declínio do melhor regime, sistema político em que a ordem racional da melhor *politéia* é subvertida e em que o desejo das honras, de vitórias e êxitos guerreiros, impulsionado pelo *thymós*, substitui, na elite dirigente, a racionalidade e o amor ao saber como valor supremo da cidade; em seguida, temos a oligarquia, corrupção da timocracia, regime em que o desejo de riquezas se sobrepõe às honras e aos valores guerreiros; em quarto lugar, surge a democracia, sistema político proveniente da degradação da oligarquia, e caracterizado pela liberdade desenfreada e pela proliferação dos desejos supérfluos; e, por fim, a tirania, perversão máxima oriunda do declínio do sistema democrático, na qual triunfam o crime e os desejos ilícitos e mais bestiais.<sup>31</sup>

Dentro da lógica da decadência elaborada por Platão, observamos que a democracia, que é o fenômeno político que aqui nos interessa mais de perto, emerge de uma corrupção ou deterioração da oligarquia. Assim, para entendermos o que está em jogo no advento da democracia, devemos, por conseguinte, compreender, antes de qualquer outra coisa, o que é o regime oligárquico, vale dizer, seus valores, seu modo de funcionamento e como ele vem a se degradar. Ora, o que caracteriza uma oligarquia, para Platão, do ponto de vista psicológico, é o fato de que nela o princípio apetitivo sobrepuja o ânimo ou o princípio irascível (*thymós*) que era hegemônico na forma

---

<sup>31</sup> *República*, VIII, 544 c.

política anterior, a timocracia,<sup>32</sup> fazendo com que o amor às riquezas se sobreponha, na alma dos governantes, ao desejo das honras militares e aos valores guerreiros. Na verdade, Platão deixa claro que o elemento da ambição e da cupidez já se encontra presente, de certo modo, na alma do homem timocrático, pois o *thymós* que rege o comportamento desse homem é um *thymós* já contaminado pela influência do elemento apetitivo. O homem timocrático, com efeito, tendo sido comprometido por uma educação inadequada, fundada essencialmente na ginástica e na força, em detrimento da música e da filosofia, é dominado, por inteiro, pela ambição de ser reconhecido e pelo desejo desenfreado de status e honras; como tal, ele não pode deixar de acumular riquezas às ocultas, reconhecendo tacitamente no dinheiro um importante fator de poder e prestígio social.<sup>33</sup> O homem tipicamente oligárquico, cuja educação é ainda mais precária do que a do tipo timocrático que o antecede, apenas dará um passo adiante e, alijando qualquer tipo de pudor em relação ao dinheiro, deslocará inteiramente sua ambição para a esfera da aquisição de riquezas.

Eis por que em uma oligarquia, o dinheiro passa a ser o valor supremo, o que faz da riqueza o princípio axiológico fundamental que, substituindo as honorarias guerreiras que prevaleciam na timocracia, determinará a forma de distribuição das prerrogativas políticas e o modo como as magistraturas e os cargos públicos deverão ser preenchidos.<sup>34</sup> Ao ver de Platão, a oligarquia é, por isso, essencialmente uma plutocracia, isto é, um regime fundado em rigoroso mecanismo censitário, que restringe o acesso aos cargos de poder aos ricos, fazendo da avareza, do desejo pecuniário e da cupidez seus principais móveis morais.

No entanto, Platão constata que a cidade oligárquica, ao conceder um primado axiológico ao dinheiro e concentrar o poder e as riquezas nas mãos de uma só classe, produz uma cisão social que desestabiliza todo o corpo político. Segundo o filósofo, “não se trata de uma cidade una, mas dupla, a dos ricos e a dos pobres, que habitam o mesmo solo e conspiram sem cessar uns contra os outros”.<sup>35</sup> Ricos e pobres têm sua

<sup>32</sup> O termo timocracia é um neologismo criado por Platão para designar a forma política caracterizada pelo amor às honras (*philótimon*), sobretudo aquelas obtidas por meio de vitórias de natureza bélica. Ao ver de Platão, a melhor realização histórica desse tipo de regime se encontraria nos regimes de Esparta e Creta. Cf. *República*, VIII, 545a-b.

<sup>33</sup> *República*, VIII, 548 a-c.

<sup>34</sup> *República*, VIII, 551 a-d.

<sup>35</sup> *República*, VIII, 551 d-e.

alma dominada pelo elemento apetitivo, pela cupidez; porém, na medida em que apenas os ricos têm efetivamente acesso às riquezas e ao poder, os pobres paulatinamente passam a invejar a condição dos ricos, ambicionando se apossar do lugar por eles ocupado. Isso significa que a cidade oligárquica é uma cidade frágil e instável, habitada por uma tensão política permanente entre ricos e pobres, o que a torna permanentemente vulnerável à eclosão da sedição ou guerra civil (*stásis*). Ora, quando esta sedição irrompe efetivamente no seio da *pólis*, os ricos, amolecidos e tornados efeminados pelo uso das riquezas, não são capazes de fazer frente aos pobres, que, organizados e em maior número, tomam o poder e instalam a democracia.<sup>36</sup> A origem do regime democrático se encontra, portanto, de acordo com a análise política platônica, numa revolta das camadas populares e desfavorecidas da cidade contra a hegemonia plutocrática da classe abastada.

Pois bem, pergunta-se Platão, qual o caráter desse novo regime? Qual é o espírito que o caracteriza?<sup>37</sup> Na elaboração da resposta a essa questão, Platão paulatinamente nos mostra que se a cidade oligárquica dificilmente poderia ser caracterizada como uma cidade una, uma vez que se encontrava cindida em duas facções políticas opostas, a cidade democrática terá ainda menos direito a essa caracterização. E isso porque o sistema democrático, entronizando uma liberdade sem freios como seu valor máximo, permite o aparecimento de toda sorte de valores e de comportamentos, transformando-se numa verdadeira colcha de retalhos de tipos humanos e modos de vida.<sup>38</sup> Com uma ponta de ironia, Platão afirma, nesse sentido, que aqueles que se interessam pela pesquisa de formas políticas devem se dirigir preferencialmente a uma democracia, pois nela eles poderão encontrar, como em uma espécie de feira de regimes (*pantopólion politeiôn*), todas os modelos de *politeía* possíveis.<sup>39</sup> Isso significa que na democracia a unidade e a estabilidade sociais que Platão considera como características essenciais dos regimes saudáveis e bem ordenados se encontram, pois, radicalmente comprometidas, expondo a cidade a uma perigosa e visceral fragmentação política.

---

<sup>36</sup> *República*, VIII, 556 b-557 a.

<sup>37</sup> *República*, VIII, 557 a-b.

<sup>38</sup> *República*, VIII, 557 b-c.

<sup>39</sup> *República*, VIII, 557 d-e.

Para explicar melhor o que se passa em uma democracia, levando em conta o dinamismo interior da alma, e entender de forma mais consistente como se dá o seu afastamento em relação à oligarquia, Platão recorrerá a uma diferenciação, de ordem moral e psicológica, entre desejos necessários e desejos não necessários.<sup>40</sup> Tanto na oligarquia quanto na democracia, diz ele, temos, no plano da economia psíquica, um primado, na *psykhé* dos cidadãos, do elemento apetitivo sobre a razão e sobre o ardor. No entanto, enquanto o homem oligárquico, por causa de sua avareza ou cupidez, reprimia ainda seus apetites e concedia satisfação apenas aos desejos necessários à sua conservação ou subsistência, o homem democrático romperá esse limite e se entregará à satisfação de desejos supérfluos e desvinculados da esfera da necessidade, tais como aqueles relacionados ao luxo, aos prazeres, ao conforto, ao bem-estar e ao divertimento.<sup>41</sup> A emancipação dos desejos é, assim, do ponto de vista psicológico, a causa motriz fundamental que impulsiona o desenvolvimento da democracia. Como observa Voegelin, “na oligarquia, os desejos necessários, que induzem a uma vida restritiva, parcimoniosa e mesquinha, predominam. Na democracia, as paixões desnecessárias, que levam à insolência, anarquia, desperdício e impudência são deixadas à solta”.<sup>42</sup> Ou seja, enquanto o homem oligárquico apresentava ainda alguma forma de continência e moderação, o homem democrático ignorará qualquer tipo de moderação, e se comportará como o homem dos desejos múltiplos e variados, que dá livre curso aos seus apetites e paixões, num agradável e complacente *laissez faire*.

Mas essa emancipação dos desejos, que é específica do modo de vida implantado pela democracia, só se explica, para Platão, porque a democracia se efetiva, como foi visto acima, do ponto de vista político, como o regime da liberdade irrestrita,<sup>43</sup> a qual termina por instaurar uma situação de anomia e licenciosidade em todos os planos da vida social. Há, pois, de acordo com o diagnóstico platônico, uma relação intrínseca, no contexto do regime democrático, entre a proliferação dos desejos na alma humana e a entronização da liberdade como valor supremo. Platão explica a emergência desse fenômeno da liberdade no plano político, essencial para a

---

<sup>40</sup> Ver A. BLOOM, *The Republic of Plato*, pp. 420-421.

<sup>41</sup> *República*, VIII, 558 c-562 a.

<sup>42</sup> E. VOEGELIN, *Ordem e história*, p. 185.

<sup>43</sup> *República*, VIII, 562 b-c.



configuração do *éthos* democrático, da seguinte forma: o sistema democrático, quando instaurado, abole o mecanismo censitário que prevalecia na oligarquia, com sua rígida divisão social baseada nas diferenças de patrimônio, e estabelece um regime baseado no princípio da igualdade cívica, vale dizer, no princípio que proclama a equivalência política de todos os cidadãos. Ora, com a abolição do mecanismo censitário e a adoção do princípio da igualdade política, os cargos públicos serão preenchidos doravante por sorteio, e não mais de acordo com as posses e a riqueza.<sup>44</sup> Absolutizando, assim, o princípio da igualdade, a democracia nivela, pois, todos os cidadãos e destrói todas as formas de subordinação política, o que acaba por promover um desenvolvimento sem precedentes da liberdade na *pólis*: com efeito, uma vez que todos são tidos como iguais, não há mais superior nem inferior, e cada um pode se considerar, portanto, senhor de si próprio e viver como bem lhe apraz.

Na perspectiva de Platão, essa liberdade irrestrita tem algo de extremamente atraente e sedutor para o homem, de vez que ela torna a vida mais leve, fácil e aprazível, permitindo que cada um satisfaça seus desejos da forma que bem entender e se entregue às mais diferentes e heteróclitas atividades (ginástica, filosofia, política, comércio, vida militar), conforme o humor do momento.<sup>45</sup> Por outras palavras, a democracia instaura, assim, um laxismo difuso e ubíquo, tornando os cidadãos avessos à disciplina e servos da arbitrariedade de seus apetites. Porém, como nos mostra ao mesmo tempo o discurso platônico, essa licença engendrada pela democracia possui um efeito político patológico, uma vez que faz da democracia um regime radicalmente anômico e anárquico, vale dizer, um regime em que, no limite, os indivíduos não reconhecem mais nenhuma forma de norma e de autoridade (*arkhé*). De fato, explica Platão, na democracia os homens, julgando-se inteiramente livres, tornam-se insolentes e já não manifestam nenhum respeito pelo poder e pela lei: os filhos arrostam os pais, os jovens afrontam os anciãos, os mestres temem seus alunos, os governantes são subservientes aos governados. Toda ordem é, dessa forma, subvertida, todas as hierarquias e distinções, solapadas.<sup>46</sup> Com isso, a permissividade se espraia pelos meandros da vida comunitária, comprometendo a estabilidade cívica e tornando a legalidade um princípio

---

<sup>44</sup> *República*, VIII, 557 a.

<sup>45</sup> *República*, VIII, 561 b-d.

<sup>46</sup> *República*, VIII, 562c-563 d.

inócuo. Ao ver de Platão, temos aí a porta aberta para o advento da pior perversão política – a tirania – , regime em que um único homem, se aproveitando da liberdade excessiva propiciada pela *politeia* democrática, instaura a mais opressiva servidão.<sup>47</sup>

Que dizer de toda essa construção platônica? Que ensinamento político é possível extrair dela? Antes de mais nada, podemos considerar que Platão carrega nas tintas em sua descrição do funcionamento do regime democrático e que seu discurso resvala, por vezes, intencionalmente, no deboche e na caricatura. No entanto, não se pode negar que o filósofo apreendeu muito bem, apesar de seu tom por vezes debochado, determinados elementos constitutivos do *éthos* democrático, percebendo com penetrante acuidade o grande perigo inerente a uma democracia anômica e radicalizada, desprovida de referenciais axiológicos e normativos mais consistentes que norteiem seu funcionamento. Com efeito, a reflexão platônica nos mostra claramente, conforme vimos acima, que a liberdade é o princípio fundamental entronizado pela democracia, o grande valor por ela introduzido nos costumes e práticas da cidade. Ademais, ela nos faz ver igualmente que a liberdade é uma aspiração humana fundamental, algo que exerce um tremendo fascínio sobre o homem, constituindo o fator que possibilita o desenvolvimento da experimentação no plano da práxis e aquilo que ocasiona até mesmo o desabrochar da filosofia no interior da cidade.<sup>48</sup> Porém, ao mesmo tempo, Platão chama nossa atenção para o fato de que uma liberdade extrema e sem freios, não sujeita a nenhuma regulação moral superior, perde sua consistência ética e se converte num elemento potencialmente nocivo para a vida comunitária, de vez que, descambando na licença e no laxismo, ela cria um ambiente político anárquico, propício para o desenvolvimento do mais vulgar e rasteiro relativismo. Isso significa que a liberdade constitui, assim, de acordo com o ensinamento da *República*, um fenômeno político ambíguo, que, quando abandonado a si mesmo e convertido em valor absoluto, acaba por engendrar um perigoso vácuo moral. Ora, alerta-nos Platão, em semelhante vácuo moral, o desejo humano por aquilo que é superior ou mais elevado, *i. e.*, pela excelência, pela virtude e pelo que é nobre, corre o risco de perder o sentido, expondo o homem a uma nefasta situação de desregramento e degradação, em que tudo acaba por

---

<sup>47</sup> *República*, VIII, 564 a.

<sup>48</sup> Cf. A. BLOOM, *The Republic of Plato*, p. 421.

se nivelar e se confundir.<sup>49</sup> Acreditamos que, nas condições do *Zeitgeist* atual, nada mais pertinente do que essa meditação platônica.

### Referências:

ADRADOS, F. 'Tradition et raison dans la pensée de Socrate'. In *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 15 (1956) p. 27-40.

BARKER, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc., 2009 [1959].

BLOOM, A. *The Republic of Plato*. Translated, with notes, an interpretive essay and a new introduction. New York: Basic Books, 1991.

CHATELET, F. *La naissance de l'histoire*. La formation de la pensée historique en Grèce. Paris: Minuit, 1962.

DE ROMILLY, J. "Le classement des constitutions d'Herodote à Aristote". In *Revue des études grecques*, 72 (1959) p. 81-99.

FINLEY, M. *Democracia antiga e moderna*. Tradução de Waldéa Barcelos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRANCO, L. *Pensar a democracia com Tocqueville*. Cascais: Principia, 2012.

GOLDSCHMIDT, V. *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris: J. Vrin, 2000 [1970].

GOYARD-FABRE, S. *O que é democracia?* Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GUTHRIE, W. K. C. *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

\_\_\_\_\_. *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV. Plato, The Man and His Dialogues: Early Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

ISNARDI PARENTE, M. *Il pensiero politico di Platone*. Bari: Editori Laterza, 1996.

LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1987

PRADEAU, J. -F. *Platon et la cité*. Paris: PUF, 1997.

---

<sup>49</sup> Ver S. GOYARD-FABRE, *O que é democracia?*, p. 69-71.

SHAPIRO, I. *Os fundamentos morais da política*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1971.

VOEGELIN, E. *Ordem e História*. V. III. Platão e Aristóteles. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2009.

### **Plato and the question of democracy in the *Republic***

**Abstract:** This paper intends to analyze the political reflection elaborated by Plato in the *Republic* about the problem of democracy. The aim is to comprehend how the greek philosopher, in the cited work, questions the functioning of the democratic regime, both of an epistemological as well as of an ethical or axiological perspective, showing the moral risks inherent in its most fundamental principle: freedom.

**Keywords:** Plato; Democracy; *Politeia*; Regime; Freedom.

Data de registro: 16/04/2014

Data de aceite: 28/05/2014