

A teoria platônica dos ciclos políticos e a crise da democracia contemporânea

Nelson Levy

O “reino da Justiça” comparado às formas políticas da Grécia clássica

O “reino da Justiça”, na versão platônica, é um modelo de “cidade perfeita” que pretende reunir numa associação harmônica os diferentes tipos de caráter humano (*ethos*): aqueles que elegem como finalidades fundamentais da sua existência, respectivamente, o saber, a glória (militar) e os apetites (lucro, liberdade, poder e prazeres sensíveis). Tentar harmonizar tais disparidades caracterológicas – consideradas pelos antigos em geral como inerentes à natureza de cada grupo de indivíduos – converte-se, assim, na questão-chave dessa arquitetura social.

É bastante conhecida a solução de Platão, que, sob a inspiração do velho Pitágoras, reconhece a existência *a priori* de uma hierarquia axiológica em que o saber – e o seu representante máximo, o *philosophos* – aparece no topo da ordem das finalidades humanas (valores). Sabe-se também que essa discriminação expressa a obsessão platônica de confiar ao “homem de ciência” a responsabilidade suprema pela construção da boa sociedade. Assim, “a menos que os filósofos reinem nas cidades ou que os reis e os príncipes deste mundo pratiquem a filosofia; que filosofia e poder político venham a ser uma coisa só, e que sejam afastadas pela força as naturezas (almas) mais comuns (...) não haverá, amigo Glauco, trégua para os males

da cidade, nem tampouco, creio eu, para o gênero humano” (*Rep.* 473c-d). Em suma, só o filósofo, que se constitui, ele mesmo, pelos princípios do “pensamento correto” e do “julgamento justo” (equidade) pode governar em prol da harmonia de todos tipos humanos e realizar a grande meta do “reino da Justiça”.

Tais preliminares têm apenas um valor de referência na configuração temática deste trabalho, na medida em que destacam os padrões platônicos da perfeição – sabedoria e moralidade – e que serão utilizados na apreciação de outros regimes políticos, em especial nos livros VIII e IX da *República*. Quer dizer, não é propriamente o “reino da justiça” de Platão que se pretende analisar aqui, mas sim a analogia crítica que ele empreende entre o referido projeto e as formas de governo experimentadas na vigência histórica da pólis. Com certeza, um dos capítulos mais impactantes da trajetória da filosofia política, que consegue captar e descrever com incrível acuidade e minúcia tanto as motivações subjetivas quanto a lógica intrínseca de cada regime. Uma análise brilhante destinada à eternidade, tanto que a maioria das suas imagens permanece intacta. Aliás, vê-se isso claramente hoje, quando se compara a crise atual da democracia e da República modernas com aquela descrita pelo mestre por referência à Atenas do seu tempo.

Verdade, é preciso conservar uma certa cautela diante da declarada aversão platônica pela democracia, sobretudo ali onde ela contamina visivelmente o rigor da sua análise. Mas se trata, por outro lado, de um sentimento teoricamente coerente, com quem se pode dialogar, além de ser extensível a todos os comunistas racionalistas: eternos aspirantes à constituição de uma aristocracia do Saber. De modo que nem mesmo a prudência conseguiria amparar a condenação prévia das suas contribuições universais – críticas, mas valiosas – ao estudo da democracia, não só no caso de Platão, como também no de Karl Marx e de outros filósofos da mesma linhagem. Convém, então, abrir-se aos melhores momentos dos referidos escritos e atualizá-los numa reflexão sobre os sombrios rumos da contemporaneidade.

Importa destacar, desde logo, que a metodologia platônica utilizada na análise comparada dos tipos de governo, conforme veremos, segue ainda os padrões deterministas da mítica do movimento cíclico da vida. De modo que Platão não apenas compara e hierarquiza as formas políticas de acordo com a importância do elemento racional-moral em cada uma delas, mas

também as inscreve em uma linha de sucessão necessária, supostamente movida por uma dialética universal da degradação-regeneração. Admitese, dessa maneira, que cada caso concreto de cidade cumpre uma fase e prepara, por suas oposições internas, a emergência da próxima etapa. De modo que, sob a ótica platônica, a história segue os pretensos padrões cíclicos da vida biológica e se manifesta como eterna repetição seqüenciada dos diferentes modos de ser e de existir humanos no interior de um círculo fechado do Tempo.

Toda cidade, portanto, está propensa a atingir o auge de suas potencialidades e a experimentar, depois, uma decadência irreversível, cujo humo alimenta os fundamentos de uma nova organização social. Desenvolve-se, assim, um fluxo de alternâncias pelo qual uma forma degradada é sucedida por outra, numa espiral descendente em termos qualitativos – do comunismo da Idade de Ouro, que segundo Platão existira na origem da vida humana, para a mais degradada delas (a mais indiferente ao saber e à moral). Exatamente como no mito de Hesíodo – ressalta o filósofo – em que as raças e as cidades se corrompem mediante transfigurações qualitativamente comparáveis as do ouro em prata; da prata em bronze; e deste em ferro, até que advenha a catástrofe e, para corrigi-la, ressurja a “cidade perfeita”, recolocando, assim, a vida no seu *Initium* (Ibidem, 547a).

Na condição de analista político, Platão detecta na crise da democracia ateniense crescentes expressões de barbárie, mas como utópico que sonha com o retorno à Idade de Ouro, ele depara-se, desde sempre, com os angustiantes enigmas do poema de Hesíodo. Como foi possível a degeneração de uma raça perfeita? Por outro lado, em que basear as expectativas de reconquista do paraíso perdido neste mundo mesmo?

A referida trajetória da degradação do Homem encontra uma resposta genérica no conhecido mito do dilúvio, ou seja, o da ocorrência de uma catástrofe natural de grandes proporções possibilitada pela perda repentina do controle divino sobre o universo sensível.¹ Essa tragédia, segundo Platão, projeta o humano numa queda abissal na qual ele se esquece progressivamente da sua matriz ideal e passa a governar-se por interesses relativos e mutáveis que refletem, no fundamental, a sua condição material (animal). Essa seria, assim, a fonte de toda a dinâmica da perdição neste mundo: a crescente autonomização dos interesses materiais em relação à essência espiritual e divina do Homem. E esses são também os parâmetros que balizam o projeto platônico: interromper o

curso histórico – movido pelos signos mutáveis das coisas sensíveis – e restabelecer para sempre o domínio da Idéia.

Por fim, Platão acrescenta que, quando a queda chega a seu clímax, advém em seguida, como antecipara Hesíodo no seu poema *Os trabalhos e os dias*, uma nova submissão da coisa à Idéia, que traz de volta a cultura da Idade de Ouro, e assim o ciclo vital do eterno se renova. No entanto, como encarar o momento decisivo dessa ressurreição dos paradigmas humanos originais? Aguardar passivamente o retorno de Deus ao controle deste mundo ou recuperar o seu governo por intermédio de um projeto de reconstrução a cargo dos arquitetos humanos? Por outro lado, se a decisão recair sobre essa última alternativa, onde encontrar personagens tão íntegros em meio a uma raça amplamente degenerada? Eis as questões práticas cruciais que desafiam persistentemente a teoria platônica dos ciclos. Observemos isso de perto, agora na sua dimensão histórico-política.

A teoria dos ciclos e as formas políticas da Grécia clássica

Vimos que a alternância cíclica em movimento perpétuo, na qual desfilam os diferentes tipos de cidade, longe de ser produzida por simples preferências humanas, percorre uma seqüência rotativa típica da vida em geral: do auge à deterioração, e desta à renovação. Por outro lado, cada ciclo – ou cada tipo de cidade – vê-se destinado ao apogeu e depois, já decadente, assiste à sua substituição por uma nova cidade, espelhada em um novo *ethos* e na figura humana que lhe corresponde.

Mede-se o auge de cada ciclo pela moderação (*sophrosyne*) reinante no corpo social, que garante a sua harmonia orgânica. Isso ocorre sempre que os cidadãos orientam as suas finalidades existenciais (*ethos*) e as suas relações sociais por um senso de limite ou de justa medida. Já a decadência se instala quando os associados começam a perturbar as suas relações recíprocas, entregando-se ao excesso (*hybris*) na afirmação de particularidades que afrontam o *ethos* e as formas sociais vigentes.

O limite e o excesso constituem, desse modo, os pólos em torno dos quais se move a dialética vital da sucessão dos diversos tipos de Estado. Ou seja, enquanto o senso de limite aparece como garantia da reprodução harmônica da vida social, a desmedida revela-se o fator preponderante da crise e da transformação: “a verdade é que todo excesso num sentido costuma produzir uma reação no sentido contrário, tanto nas estações como

nas plantas e nos animais, porém acima de tudo nos regimes políticos” (Ibidem, 563e – 564a). E, como a todo excesso corresponde uma carência de moderação que afasta o humano da civilização, é lícito supor que, na seqüência histórica dos tipos de Estado – da “cidade perfeita” à tirania – manifesta-se um deslize progressivo da humanidade no desregramento típico da barbárie.

Na contramão da moderna concepção evolucionista, a história platônica aparece como um processo de degradação vital que, ao atingir o seu clímax, deve ser detido em nome da recuperação da vida autenticamente humana, cujos padrões são aqueles do “reino da Justiça”. Entretanto, a reconciliação com essa autenticidade original, no momento em que a história afundar-se na barbárie, passa a exigir um salto retroativo gigantesco do estado selvático a um acordo intersubjetivo com a rigidez normativa da “cidade perfeita”. Salto que, com certeza, não pode ser sustentado pela dinâmica de uma força cega da natureza, não obstante Platão o situe ainda na esfera do biológico: especificamente pela crença na emergência de progênes sucessivamente inferiores. Mesmo assim, o próprio filósofo alega que o detonador dessa dinâmica regressiva é cultural, pois decorre sempre de um descuido com as regras eugênicas por parte de uma determinada geração:

Aí tendes o número geométrico que impera, em sua totalidade sobre os bons e os maus nascimentos; e quando, por ignorá-los, vossos guardiões unirem as noivas com os noivos em ocasião imprópria, os filhos destes não serão favorecidos nem pela natureza nem pela fortuna. E ainda que os melhores dentre eles sejam designados pelos seus antecessores, tão logo cheguem ao poder se mostrarão indignos de ocupar os cargos de seus pais... (Ibidem, 546c-d)

De qualquer maneira, diante de tal aporia, só resta a Platão admitir a competência humana para interromper o curso nefasto da história e harmonizar-se, por educação e pelo costume, com os valores originais da Idade de Ouro. Quer dizer, exatamente nesse momento de arremate doutrinário – o do reencontro dos humanos com o suposto paraíso perdido – o fatalismo da teoria dos ciclos não consegue mais se sustentar e a fundação platônica acaba cedendo às evidências de que tudo o que é especifica-

mente humano escapa aos determinismos naturais-mecânicos e, por isso, é intrinsecamente subjetivo (ético-cultural). Voltaremos ainda a essa questão.

Por ora, cumpre tratar da matéria que compõe os traços fundamentais da idéia de Estado. Registre-se antes que Platão conserva a consciência do gênio grego sobre a ética como instância constitutiva do ser e do existir humanos. Na esteira dessa tradição, ele pensa os tipos de Estado em conformidade com o caráter (*ethos*) típico dos indivíduos de cada tempo: “as cidades são como os homens, pois nascem dos caracteres humanos (*ethos*)”, e estes, “ao se inclinarem para uma finalidade existencial, arrastam consigo tudo mais”, “de modo que deve haver tantas espécies de caracteres quantas são as formas de governo” (Ibidem, 544d-e).

Cada Constituição pertence a um *ethos* característico das diversas almas humanas, que, conforme já se adiantou, costumam valorizar como fins supremos da existência, respectivamente, o saber; o espírito ou glória guerreira; e os apetites (lucro, liberdade, poder, prazeres sensíveis). Na seqüência, Platão admite que, embora a alma humana seja intrinsecamente capaz de assumir cada um desses fins, ela tende naturalmente para apenas um deles – aquele para o qual pode dar o melhor de si e atingir-se na maior felicidade possível. De modo que o respeito incondicional por essa hipotética tendência natural predominante em cada indivíduo deve ser, acredita Platão, simultaneamente a norma universal do caráter bem formado, da moral, da Vida Boa e da “cidade perfeita”. Por isso, a decadência começa quando surgem caracteres humanos formados por combinações inconvenientes de diversos valores. Tal artificialismo caracterológico (ético) aparece ao filósofo ateniense como uma manifestação mórbida, derivada de um afastamento da unidade genética de cada alma, que termina por despedaçá-la em múltiplos desejos. Exatamente desse repentino desvio do caráter original (natural) dos indivíduos, assegura o mestre, germinam, contra a própria natureza, os nefastos amálgamas das almas e as suas constituições degradadas, que pontuam, uma após a outra, o mergulho vertiginoso da humanidade no mundo abjeto da tirania.

Daí, a primeira geração decaída é aquela que, já não conseguindo mais discernir a hierarquia intrínseca dos valores humanos, promove, por sua conta, o mais grave de todos os destemperos: a mistura das almas (valores). É exatamente esse desejo de apagamento dos limites entre os diferentes modos de ser e os seus respectivos valores que desestabiliza, segundo Platão, a ordem unidimensional e hierarquicamente estruturada do

modelo original da Idade de Ouro (comunismo), instalando a doença pluralista na “alma” humana, fonte da discórdia e do caos social. Entregue ao múltiplo, a cidade começa então a se subdividir em dois “bandos”: os nascidos da “mistura do férreo com o brônzeo” – que passam a valorizar, acima de tudo, as riquezas materiais, mas ainda se inclinam para a virtude e para a antiga ordem. Através dessa divisão, emergem os termos de um primeiro conflito de valores e de tipos humanos, que se manifesta por choques violentos, mas que acaba se resolvendo mediante um pacto de repartição e de conversão dos bens comuns em propriedade privada (Ibidem, 547b). No entanto, acordos à parte, as veias da *hybris* e da decadência encontram-se já plenamente desimpedidas nesse reino inaugural da mistura, da cisão, da propriedade privada e também da servidão, pois, recém empossados, os proprietários (privados) “escravizaram, transformando-os em colonos e servos, os amigos a quem antes haviam mantido e protegido na qualidade de homens livres...” (Ibidem, 547c).

Assim, com a crise do modelo original – em que o saber é hegemônico e controla o desejo de glória do “espírito”, bem como a voracidade dos apetites – sucedem-se quatro corruptelas ético-políticas. Na primeira delas, acima referida, o “espírito” (glória militar) assume o topo da hierarquia axiológica e do governo da cidade. Na segunda, vence o apetite de lucro e de riquezas materiais; mais adiante é a vez do desejo de liberdade e da diversidade; até prevalecer a soberba do puro poder e dos simples prazeres carnis que devastam a cultura humana. Por conseguinte, desde que foi quebrada a suposta unicidade original de cada alma e se instaurou o pluralismo, o domínio específico de cada um dos referidos desejos a cada tempo não exclui mais o culto simultâneo de outros desígnios, pois a mistura passa a ser a regra de toda construção axiológica do caráter. Eis porque é possível constatar na história a prevalência de sistemas binários de valores – glória/dinheiro (timocracia); dinheiro/licença (oligarquia); liberdade/diversidade (democracia); autocracia/devassidão (tirania).

Vê-se isso já na primeira forma corrompida de Estado: a timocracia, que é um “misto de aristocracia e de oligarquia”, pois nasce de uma combinação de traços de caráter em que os indivíduos cultivam os valores militares à margem da tutela do saber e associados, agora, a uma “idolatria pelo ouro e pela prata”. Embora se deva admitir que, em tais indivíduos, a ânsia de honra heróica ainda suplante amplamente o culto do vil metal. Com certeza, Platão refere-se ao modelo espartano implantado em 548

a.C. Um Estado militar baseado num tipo guerreiro ainda visceralmente envolvido com feitos heróicos, que, mesmo mantendo o seu temperamento corajoso e o seu senso de honra, já se deixa ofuscar pelo brilho do vil metal. Este tipo de Estado – dado o próprio fato de ser o primeiro na escala da degradação conserva algumas instituições do comunismo original: tais como as refeições coletivas (*syssítias*), a educação pública, a ginástica, as práticas militares, bem como o exercício do poder à margem das atividades econômicas (Ibidem, 547d).

Contudo, na mesma proporção do crescimento dos bens materiais, decresce o apego à virtude, e, aos poucos, “em vez de amar as honras e a glória, os homens se tornam amigos dos negócios e da riqueza” (Ibidem, 550e). Forma-se, assim, a base do caráter e do Estado oligárquico, que se estabelece de fato na Esparta do IV século, contemporânea de Platão. A rigor, a oligarquia institucionaliza-se exatamente no momento em que “ao rico louvam-no, admiram-no e o põem no governo, mas quanto ao pobre desprezam-no” (Ibidem, 551a). Por isso, impera em tal regime o censo eleitoral, que separa institucionalmente os ricos dos pobres, convertendo o patrimônio material no requisito indispensável para o exercício da cidadania. Assim, o velho homem timocrático, nascido de uma concessão ética ao apetite de lucro, conserva nas suas entranhas o tipo oligárquico: “uma figura sórdida que em todas as coisas visa o ganho, um amontoador de tesouros – um desses que desfrutam os aplausos do vulgo” (Ibidem, 554a-b). Sem controle, o ímpeto acumulativo revela-se insaciável, tentacular e redutor: aos poucos ele afeta um a um dos domínios da cultura, até reduzir toda perspectiva existencial ao “ganho do dia-a-dia”. De modo que, nesse movimento irreversível da dialética da degradação, o Estado da timocracia – sintetizando desejo de honra e apetite de riquezas (antítese do gênio heróico) – reflete, desde o início, uma classe guerreira cada vez mais cúpida, avarenta e acomodada, que, na sucessão das gerações, acaba convertendo o velho poder militar no seu contrário: o Estado comercial.

Por outro lado, o desejo absoluto de riqueza, que está na base da formação oligárquica, torna-se ainda mais intenso até transformar-se no fator preponderante da ruína desse tipo de cidade. É assim que se “produz a mudança da oligarquia para a democracia; devido ao desejo ilimitado que tem cada qual de se fazer o mais rico possível, como se isso fosse o maior dos bens” (Ibidem, 555b). Vale considerar ainda que a cupidez e a possessividade típicas do culto mercantil tornam inevitável a expansão da

miséria em proporções consideráveis e, com ela, aparece também um segmento crescente de “malfeitores”. De modo que a cidade nasce e cresce cada vez mais cindida entre ricos e pobres, que “convivem no mesmo lugar e conspiram constantemente uns contra os outros”. Forma-se, assim, o novo centro da luta de classes: se “as oligarquias apresentam sempre os extremos da grande riqueza e da miséria crônica”, é dessa oposição que deve emergir a próxima síntese histórica.

Ocorre que, na vigência do regime oligárquico, “os jovens da classe dirigente vão se acostumando a uma vida de luxo e de ociosidade, tornando-se preguiçosos e moles para resistir ao prazer e à dor”. Mas quando essa fraqueza é descoberta pelos pobres, os súditos concluem, inevitavelmente, “que homens como aqueles só são ricos porque os outros não tiveram coragem de despojá-los”. Assim, os miseráveis, ao se encontram uns com os outros em lugar privado, vão adquirindo consciência da própria força, e um dia dizem: “temo-los nas mãos, pois não valem nada”. De modo que nesse corpo dividido e depauperado basta “uma pequena causa interna ou externa para deflagrar um grave conflito entre as duas facções” (Ibidem, 556d-e).

Precisamente:

A democracia nasce quando, depois de vencerem os pobres aos seus adversários, matam alguns deles, a outros desterram e aos restantes conferem um quinhão igual de liberdade e poder; e é esta a forma de governo em que os magistrados costumam ser eleitos por sorteio.² É assim que se estabelece a democracia, quer a revolução se tenha efetuado pelas armas, quer o medo tenha forçado o partido contrário a retirar-se (Ibidem, 557a).

Prevalecendo o culto do dinheiro sobre o das virtudes, compreende-se também que, “nas oligarquias tolerem-se cada vez mais a licença”, estimulando-se, assim, o desejo de liberdade, que é a principal fonte de inspiração do caráter e do regime democráticos, pois ali onde “reina a licença, fica evidente que cada qual poderá organizar como mais lhe agrade o seu gênero particular de vida” (Ibidem, 557b). Da invasão da alma por esse apetite libertário é que surgem, então, “o camaleônico homem democrático” e a ordem *caleidoscópica* do múltiplo, com o seu mosaico dos mais variados

modos de ser e de existir. Um mundo tolerante, diga-se, onde nada é obrigatório, pois tudo depende do desejo de cada associado, que

(...) passa a sua vida dia após dia, condescendendo com o desejo do momento, ora embriagado tocando flauta, ora bebendo água e emagrecendo; por vezes cultiva a ginástica, passando depois algum tempo na ociosidade, despreocupado de tudo, e mais tarde dá a impressão de se dedicar à filosofia. Amiúde se envolve na política e, saltando à frente dos cidadãos, diz e faz o que lhe vem à cabeça; e, se lhe ocorre a idéia de emular algum militar, envereda por essa direção; se a algum banqueiro, por essa outra. Não há ordem nem sujeição nenhuma em sua vida; e a essa existência sem norte chama livre, alegre e feliz, e nela insiste a despeito de tudo (Ibidem, 561e-d).

Nenhum outro tipo humano e nenhuma outra forma política ferem tão intensamente os padrões do homem autêntico e da “cidade perfeita” quanto aqueles consagrados pelo ideal democrático de liberdade – com a exceção da tirania, que, para Platão, já não contém mais qualquer manifestação de humanidade. Decreta, então, o mestre: “com que magnífica indiferença ela espezinha todos os nossos ideais (de cidade), sem se preocupar em absoluto com a formação dos que se dedicam à política e honrando qualquer um que se declare amigo do povo”. Assim podemos definir os traços característicos desse regime: “uma prazenteira forma de governo, cheia de variedade e desordem, conferindo indistintamente uma espécie de igualdade tanto aos que são iguais como aos que não o são”.³

No entanto, a democracia, este regime que promete tantos prazeres, acaba cedendo ao excesso e gerando, assim, a sua própria crise. Crise, aliás, não só por abuso de independência mas também de igualdade, em função da qual vão se apagando das relações humanas todas as fronteiras hierárquicas até que “os governantes passem a se assemelhar aos governados, e estes aos governantes”. Desfeitos os laços hierárquicos, acrescenta Platão, a anarquia aos poucos se instala na vida particular e na vida pública:

(...) o pai se acostuma a igualar-se com os filhos e a temê-los, e os filhos a igualar-se com os pais e não ter respeito nem temor algum por eles, pois essa é a sua idéia de liberdade; o meteco

acaba também igualando-se com o cidadão; o mestre teme e adula seus alunos, e os discípulos desprezam mestres e preceptores. Jovens e velhos, todos se equiparam... (Ibidem, 562 2; 563a).

Dessa anarquia estrutural advém, então, um inevitável desprezo pela autoridade pública e pelas normas sociais: “em consequência de tudo que expusemos, vê como se tornam suscetíveis os cidadãos; irritam-se à menor imposição da autoridade e não a toleram. E terminam, como sabes, votando ao mais completo desprezo às leis escritas ou não, para não terem nada nem ninguém acima de si” (Ibidem, 564d).

Por fim, como o desrespeito pelas leis equivale ao menosprezo pelos interesses públicos, acaba surgindo “um profissional da política que só atua em benefício próprio”. No início, esse tipo de político vive às expensas dos ricos e entrega as migalhas ao povo. Mas esse último, com o tempo, sente-se também prejudicado e tenta defender-se buscando um protetor: é “dessa raiz e não de outra que brota o tirano”. Instalado no “carro de honra da cidade, após haver abatido outros, o protetor consuma a sua transformação em tirano”:

(...) nos primeiros tempos anda cheio de sorrisos, saudando a todos que encontra e negando que seja um tirano; promete muitas coisas em público e em privado, perdoa dívidas, distribui terras entre o povo e os de sua comitiva, e se mostra benévolo e gentil com todos (Ibidem, 567d-e).

Entretanto, após ter se livrado dos seus inimigos estrangeiros, o tirano fomenta novas guerras para que o povo não possa dispensar o seu condutor. Ao mesmo tempo, empobrece os associados com tributações excessivas e diante de qualquer oposição acaba eliminando os seus próprios colaboradores. Desse modo, ironicamente, o povo que tanto cultivou a liberdade acaba escravizado à “besta feroz e selvagem” que se oculta por detrás de todos os que governam sob o epíteto de protetor, pois este:

(...) dispendo de uma multidão inteiramente dócil, não se abstém de derramar o sangue dos seus compatriotas; em geral recorre a acusações injustas para arrastá-los aos tribunais e destruir-lhes as vidas, saboreando com a boca e a língua impuras o

sangue fraterno; a uns mata e a outros desterra, ao mesmo tempo que alude a abolições de dívidas e distribuição de terras. Qual pode ser o destino de tal homem? Não tem ele de perecer nas mãos de seus inimigos ou então converter-se de homem em lobo, isto é, em tirano? (Ibidem, 565e; 566a-b).

Fácil perceber a importância que Platão confere às lutas de classes como força motriz dos ciclos políticos. No entanto, por detrás desses conflitos, o olhar platônico detecta a presença determinante de choques ético-culturais, que são para ele, ao mesmo tempo, as verdadeiras causas dos conflitos classistas e das transcendências históricas. Ressalte-se ainda que os choques de valores e os cortes axiológicos descritos na *República* em nenhum momento se remetem a uma essência econômica comum, à maneira de Marx, como pretende Karl Popper.⁴ A ênfase platônica recai genericamente sobre o fundo ético dos conflitos e das transformações e não sobre uma permanente motivação econômica dessas rupturas. Se, num determinado momento da sua história, o grego é atraído pelo *ethos* mercantil, isso não quer dizer, no contexto platônico, que todo o movimento cíclico encontre no econômico o seu impulso decisivo, como acontece com o filósofo alemão. De fato, se a trajetória da era timocrática à oligárquica é caracterizada por uma crescente concessão ao “culto do vil metal”, na ascensão do “homem democrático” predomina o culto da liberdade e da pluralidade, bem como na emergência do tirano prevalece o culto do poder e da devassidão.

Retorne-se, então, às imagens platônicas do “fim da história”, exatamente quando o povo deixa-se dominar pelo caráter tirânico e a tragédia humana assume uma dimensão apocalíptica que anuncia, na sua outra face, a iminência de um renascimento do Homem e da refundação à Idade de Ouro. Novamente, manifesta-se a velha questão do Platão utópico: como atender a esse apelo salvacionista da própria vida, sem que ela nos diga o que fazer? Cruzar os braços na expectativa de uma ressurreição *ex nihilo* da raça de ouro ou assumir energeticamente a responsabilidade de exilar a barbárie e reconstruir a civilização?

Em termos míticos, pode-se até imaginar a regeneração espontânea – palingênese – de um tipo plenamente degenerado em “raça de ouro”. Porém, tal hipótese, no contexto da doutrina platônica, soa absurda. Se o retorno à civilização dependesse de um fenômeno natural, nada depende-

ria do humano e a filosofia política de Platão não faria o menor sentido. De modo que só resta admitir, à margem de toda redução naturalista, o papel decisivo da educação na recondução do humano ao seu suposto berço civilizacional. Veja-se isso acompanhando mais detalhadamente a psicologia política do ateniense.

As crises sociopolíticas que detonam o movimento cíclico dos tipos de Estado são associadas por Platão a um encadeamento dialético de moléstias da alma (*psyché*) – distúrbios de caráter, vale especificar. Pais de determinado tipo, num certo momento, geram filhos que herdaram seus piores valores e que, aos poucos, reconstróem o caráter humano e a cidade à luz de tais valores. O oligarca, por exemplo, “surge do pai timocrático que foi humilhado pelo Estado e perdeu toda a sua fortuna”; e assim por diante. Em tais condições, o determinismo fechado do ciclo vê-se constantemente negado na vida prática, onde se revelam, de modo inquestionável, o papel decisivo das rupturas subjetivas, da educação e do hábito na configuração do caráter e do mundo humanos. É tão incontornável essa qualidade demiúrgica da educação que Platão é obrigado a instituí-la como instrumento privilegiado da própria criação do filósofo. Certamente não há outro tipo humano cuja formação dependa tanto do ensino e, ao mesmo tempo, alguém que seja, por estas mesmas razões, tão distante quanto ele dos controles naturais. Assim, não importa se o pretendido retorno à “cidade perfeita” é representado como um momento inevitável do fluxo vital, o que conta na prática é que ele só pode concretizar-se com o surgimento de uma “raça de filósofos” – e isso é algo que depende intrinsecamente de um longo processo construtivo.

Ainda contrariando o fatalismo dos ciclos, Platão responsabiliza o desleixo com a educação como o detonador das crises sistêmicas: o homem democrático peca, segundo o mestre, por desvalorizar a educação em geral; o oligarca porque, dedicando-se integralmente aos negócios, não tem tempo para preocupar-se com a educação dos filhos. Com efeito, todas as variantes éticas do caráter devem ser, sob a ótica platônica, reprocessados à luz da educação e da moral para conseguirem atingir um determinado patamar civilizacional, ou seja, um determinado senso de limite, que é, como se tem visto, a condição da harmonia e do equilíbrio sociais.

Freqüentemente fica a impressão de que a “teoria dos ciclos” apenas fornece um pano de fundo mítico para a sedimentação de uma apologética do papel da educação na constituição do humano. Tanto mais porque o

encadeamento dos ciclos enunciado na *República* não corresponde rigorosamente à sucessão dos regimes na velha Grécia.⁵ Esse, aliás, é o ponto de partida da crítica de Aristóteles: “Sócrates [Platão], diz ele, fala de uma transformação da timocracia em oligarquia; desta em democracia e da democracia em tirania” (*Política*, V.12.20). No entanto, agrega o filósofo de Estagira, na história grega aconteceu também surgir um governo tirânico entre a oligarquia e a democracia. Mais grave ainda é que Sócrates (Platão) “nada fala do destino das tiranias – se elas estarão sujeitas ou não a transformações, porque razões e em qual constituição elas se transformarão” (*Ibidem*, V.12.25). E “a causa deste silêncio, conclui, jamais encontrará resposta, pois este é um domínio do indeterminado” (*Ibidem*, V.12.25).

Platão até fala, como vimos, do advento de uma nova Idade de Ouro na sucessão da tirania, mesmo assim o genial argumento aristotélico fornece uma contribuição inestimável para a desconstrução da teoria dos ciclos como princípio de explicação das transformações históricas. Verdade que é lícito fundar uma caracterologia nos valores éticos, como o próprio significado do termo *ethos* sugere. Mas, se os valores só se afirmam no humano por força da preferência e da educação, é porque a relação com eles é indeterminada e ocasional. De modo que é literalmente impossível explicar e prever o rumo das transcendências históricas. As constantes passagens de um sistema ético-cultural a outro; de um ser e de uma cidade a outra; a sucessão dos tempos, enfim, pertencem integralmente ao arbítrio humano. E assim como no teatro, a máscara do filósofo, do timocrata, do oligarca, do democrata e do tirano veste quem simplesmente deseja conduzir a sua existência sob os signos axiológicos que caracterizam tais tipos.

Atualizações

I – Ética: o princípio constituinte do ser e do existir humanos

Observe-se, novamente, o papel privilegiado que Platão – na esteira da tradição grega – confere à ética, situando-a, primeiro, na ordem suprema dos sentidos ou fins humanos e, depois, reconhecendo nesses sentidos os princípios determinantes de cada modo de ser e de existir concreto.⁶ Advém daí uma concepção geral da cultura que enxerga todos os seus domínios por referência a um determinado *ethos*, cuja fonte primordial supõe-se encontrar em cada indivíduo. Admite-se assim que cada indivíduo constitui-se a si mesmo como um tipo humano específico por suas finali-

dades próprias, ou seja, por aquilo que deseja nesta vida (sentido) e, em seguida a este momento primordial, passa a informar toda a cultura a partir de si mesmo, quer dizer, por referência ao seu *ethos*. É o que explica, por exemplo, a relação de espelhamento que Platão estabelece entre o domínio de uma forma governamental e o *ethos* específico do tipo de indivíduo dominante num determinado momento histórico. Aplica-se, nesse caso, a regra universal: para cada tipo dominante de indivíduo – ou para cada caráter humano de base – uma categoria adequada de Constituição, de formas de governo e de sociedade. De modo que a política – como toda a cultura – já não pode ser pensada à margem do seu fundamento ético.

Verdade que, nessa questão específica de conceber e definir o humano por referência aos seus valores ou finalidades fundamentais, os helenos nem foram muito originais, pois tal concepção já estava implícita no imaginário oriental das *três ordens*. Assim, se alguma originalidade houve, ela se deveu apenas à contribuição do racionalismo filosófico, que, a partir de Pitágoras, colocou o filósofo, em detrimento do sacerdote oriental, no topo da hierarquia entre os diversos tipos humanos. Contudo, o problema dos antigos (e dos medievais) em geral é que eles, com raras exceções, concebem as expressões éticas sob a ótica do fatalismo tradicional, que atribui o sentido de cada ser a uma suposta natureza específica. E sob essa perspectiva, a relação com os fins humanos jamais pode ser pensada à luz da ordem subjetiva do desejo.

É sabido, entretanto, que desde a emergência da moderna consciência histórica esse ponto de vista, ao mesmo tempo determinista e aristocrático, passa a ser rejeitado em favor do reconhecimento de duas premissas complementares. A de que, dada a igualdade humano-natural, nenhuma hierarquia entre os indivíduos pode ser estabelecida *a priori*. E a de que, em vista do vazio de sentido da vida humana, cabe ao indivíduo enquanto sujeito responder por conta própria – de acordo com o seu desejo – a esta pergunta ética crucial: “para que viver?”.

No entanto, esse reconhecimento original do papel decisivo do sujeito na fixação do destino humano termina eclipsado pelo culto fetichista do progresso – instaurado pelas ideologias capitalista e comunista – que reaproxima o humano do antigo fatalismo tradicional ao elevar a simples idéia de desenvolvimento material-racional à condição de sentido inerente à vida humana. Exatamente essa crença que reduz o humano à condição de simples executor de uma determinação incontornável – na própria medi-

da da sua ampla aceitação durante os dois últimos séculos – fornece o substrato ideal de uma alienação universal ao Progresso que vai apagar da memória moderna a consciência da autonomia criativa e normativa do sujeito ético e da sua capacidade de controle do mundo humano. Pavimenta-se, assim, o terreno para o assentamento de uma mecânica desenvolvimentista que desumaniza o progresso ao se deixar determinar cada vez mais exclusivamente pela cegueira materialista do poder técnico, da acumulação de capital e do desejo ilimitado de consumo. Com efeito, todo o transcurso da história recente acaba sendo experimentado sob o estigma da submissão universal a uma trajetória autonomizada do progresso, cujo fim último pressupõe a constituição de um mundo situado na fronteira da pura coisificação, quer dizer, plenamente emancipado de todo controle subjetivo, de modo a permitir a entronização do capital e da técnica como senhores absolutos do ser e do existir humanos.

E parece ter se chegado ao ápice desse processo de desumanização promovido pelo fetichismo do progresso. Somos hoje arrastados por uma dinâmica desenfreada prenhe de transformações que não nos dizem respeito e que apontam para um futuro sombrio, mas que acabamos por aceitá-las a pretexto de uma vaga sintonia com a marcha progressista da história. Isso indica também que as escolhas vão se tornando cada vez mais decisivas, num leque de opções cada vez mais estreito. Podemos, por exemplo, continuar nos aniquilando em nome desse mesmo progresso que não nos pertence, bem como optar por um novo fetiche “salvador”, mas estaríamos, assim, renunciando outra vez ao sonho tão almejado de atingir a maioria humana. Seguramente, todo ponto de vista humanista com vistas à solução dessa crise à beira da tragédia exige uma reconciliação prévia e universal com o espírito libertário da aurora moderna que colocou o sujeito no topo do mundo humano. Não há, portanto, alternativa no âmbito do humanismo radical: é imprescindível admitir que só a ressurreição do sujeito, ou seja, só a recuperação do nosso poder crítico-criativo, consegue deter a onda recorrente da absoluta alienação e nos colocar diante de novas possibilidades civilizacionais.

A moderação é um princípio universal que se encontra presente de modo decisivo também no campo das escolhas existenciais. O texto platônico confirma isso quando defende, supostamente em nome do limite, o monismo ético – a ligação a um único valor existencial – contra todo desejo do múltiplo. A *mistura* típica do pluralismo ético é, assim, severamente criticada pelo filósofo ateniense sob a alegação de que ela compromete, na base, a constituição do modo de ser e de existir harmônico. Mas é também nesse exato momento que a sua doutrina acaba por incorporar uma incoerência de difícil correção. Na verdade, a moderação no plano ético é a condição fundamental das escolhas plurais – como dizia Hesíodo, “é sob o ponto de vista do meio que se encontra a totalidade”. De fato, só quando se limita ou se relativiza a relação com cada finalidade existencial é que se cria a possibilidade de uma experimentação simultânea em várias dimensões culturais, do que resulta, sem dúvida, uma configuração muito mais abrangente e plena do ser e do existir. Isso, sem qualquer prejuízo da sua harmonia intrínseca, pois, diante da complexidade do universo humano, é através do múltiplo que se atinge o íntegro. Daí que, na contramão da avaliação platônica, são justamente as escolhas monistas que não respeitam o limite, ao equacionarem a relação com a vida a partir da alienação absoluta a um valor único e absoluto.

Aliás, a primeira experiência ocidental de implantação de um sistema ético-cultural sob uma inspiração pluralista acontece justamente na Grécia clássica, em que é possível registrar a presença de um culto simultâneo dos bens interiores (espirituais e intelectuais); dos bens exteriores (glória e conforto material); e dos prazeres sensíveis. Portanto, é a partir de uma posição demarcada dessa ética do múltiplo – e da própria idéia de limite – que Platão estrutura o seu monismo do ser racional-moral, cuja realização, sabe-se, pressupõe uma conduta rigorosamente ascética, sempre em forte oposição às expressões materialistas e às tentações carnis. De modo que, nessa questão específica da ética, Platão perde-se da *sophrosyne* (moderação) e já não fala mais como um grego clássico.

Na modernidade emerge novamente essa tensão entre o pluralismo e o monismo éticos, até hoje resolvida largamente em favor deste último. E a gênese dessa longa hegemonia monista – que é também o berço de uma crise prematura do espírito moderno e que parece ter atingido o seu clímax nos dias atuais – encontra-se já na reviravolta axiológica ocorrida entre o ocaso da Renascença e o alvorecer do século XVII. Exatamente quando o culto da vida terrena – expressão maior do *ethos* moderno – abandona aos poucos a ótica renascentista que valoriza as múltiplas possibilidades culturais do existir mundano, para privilegiar com crescente exclusividade o universo da vida material. Ou seja, a crise se instala com a perda do limite e do pluralismo ético, quando se reduz, então, a promessa moderna de felicidades múltiplas ao *ethos* do burguês pelo qual tudo que se aspira nesta vida tem por referência o desejo de progresso material-racional (técnico). E foi também pela sólida aceitação desse novo monismo que o capitalismo – e depois o comunismo – pôde projetar-se livremente para o seu próprio fim: a infinita acumulação do capital.

Certo, trata-se de um caminho sinuoso e progressivo. A rigor, o capitalismo de classe média dos tempos clássicos conserva uma relação estreita com os universais modernos e ainda resiste às pressões do reducionismo economicista. Mas essa era do limite no âmbito da história do capitalismo esgota-se já nos fins do século XIX com a sucessiva emergência do oligopolismo (das máquinas corporativas), do imperialismo, das duas grandes guerras comerciais, e assim por diante, até atingir o seu pico nos tempos atuais do neoliberalismo e do capitalismo global. De modo que aquilo que alguns chamam, em relação aos nossos dias, de pós-modernidade é apenas o ponto de chegada de uma trajetória que vinha se orientando, contra o pluralismo original, no sentido da constituição de uma reles “religião” materialista. Uma trajetória nascida de um fato inédito na história da humanidade: o da fundação da cultura pelos padrões do espírito de lucro.

A crise aguda da sociabilidade e da moralidade humanas que compõe o quadro trágico da atualidade é, insiste-se, o ponto culminante de um processo histórico iniciado pela reviravolta axiológica que entregou a modernidade à hegemonia da ética mercantil e submeteu todos os demais valores ao princípio do ganho material. Deve-se, aliás, admitir que os ve-

lhos críticos do espírito mercantil – de Sócrates a Marx – já haviam previsto a sua tendência implícita a se projetar para o infinito. E todos esses filósofos, nessa sua certeza sobre os riscos da exacerbação mercantilista, ecoavam os versos proféticos do velho poeta Teógnis: “a riqueza no homem é loucura: os que hoje têm muito, amanhã quererão em dobro”. É também por referência a essa mesma intenção desregrada – a esse mesmo núcleo ético – que se pode atingir a consciência da radicalidade da crise e, ao mesmo tempo, a sua crítica radical.

III – Moral e política: os riscos de uma separação

Destacam-se neste tópico as figuras platônicas do limite e do excesso como extremos morais da boa e da má sociabilidade. Apenas o primeiro – signo da moderação – garante a harmonia social. Enquanto o outro – a desmedida – contribui num sentido oposto para desintegrar os elos societários. A partir daí, a idéia de limite aparece sempre como condição elementar tanto da vida individual-moral (cívica) quanto da boa sociedade. Também o império da lei manifesta-se como expressão civil do reconhecimento dessa idéia fundamental, que, no caso da democracia, se estabelece em nome da preservação da liberdade e da igualdade em sociedade, quer dizer, em oposição aos desimpedimentos morais que caracterizam o estado selvático, onde “todos têm direito a todas as coisas e são, ao mesmo tempo, juízes de si mesmos”. O limite – o acordo sobre aquilo que não deve ser ultrapassado – é, assim, a norma mais elementar e universal da civilização, exatamente porque possui o dom de propagar a harmonia por todos os regimes políticos, com a exceção da tirania, que já expressa por si só o governo da desmedida. Portanto, mesmo que se discorde de Platão (dos gregos) quanto à suposta origem divina da idéia de limite, esta é, sem dúvida, a norma que nos eleva e nos une a todos enquanto humanos, e, em vista dessa sua condição ontológica, deve ser sacramentada por todas as gerações através dos tempos.

Leve-se em conta ainda a clássica definição aristotélica da política enquanto exercício do poder em vista do bem comum e chega-se de imediato à conclusão de que ela – a política – não pode ser separada da moral senão às custas do seu próprio atrofiamiento. Até porque suas normas universais são correlatas: justiça, igualdade, honestidade, solidariedade, etc. Montesquieu, entre outros, resgata essa compreensão para a modernidade:

“falo de uma virtude política que é a virtude moral no sentido em que ela se dirige ao bem geral”. Logo, toda vez em que o elo orgânico entre moral e política se rompe a vida social periclita. Vê-se isso com inegável clareza na crise política atual, em que as estruturas democrático-republicanas encontram-se fortemente abaladas pela falência da cultura da moralidade cívica em meio a uma mentalidade oligárquica (plutocrática) dominante – cúpida e pragmática – que subordina o poder público aos interesses particulares e esparrama a corrupção por todos os poros da vida social.

Mais grave ainda é que a crise já se move no interior de um círculo vicioso. Não estamos simplesmente diante de um conluio político-corporativo localizado no âmbito de uma sociedade puritana. Toda a sociedade vem sendo contaminada pela “voracidade e pela sordidez do oligarca”. Mesmo os que supostamente defendem a humanidade acreditam hoje que podem comprar um passaporte para o paraíso. O fato é que esses quase 30 anos de neoliberalismo – de anarcomercantilismo – foram suficientes para concretizar uma tendência histórica do capitalismo a promover uma ampla dissolução moral em nome da supremacia do lucro sobre o homem. Assim, o que mais se enxerga na realidade contemporânea são indivíduos destituídos de qualquer autonomia, modelados e humilhados pelo poder econômico, pressionados por uma feroz competição, constantemente ameaçados de exclusão, condenados na sua maioria a uma sobrevivência, ao mesmo tempo, incerta e mesquinha. E que, por isso, recolhem-se à solidão dos seus corações e rejeitam toda comunhão até romperem os seus vínculos com os universais modernos: humanidade, nação (projeto comum), sociedade de sujeitos, moralidade cívica (República). Perdem-se, então, da condição de cidadãos e de sujeitos, e não encontram outros referenciais para além da sua crua e débil individualidade em meio a um mundo hostil à beira da “guerra de todos contra todos”.

É nessa desestruturação conjuntural dos pilares morais do indivíduo contemporâneo, portanto, que se situa a fonte primordial da desmoralização das instituições. De modo que não faz qualquer sentido continuar acreditando nesse chavão – extremamente pessimista – que relaciona a corrupção à própria “natureza no poder”. O poder – como toda faculdade humana – não dispõe de uma força corruptora intrínseca, na condição de simples instrumento ele apenas assume as finalidades daqueles que o exercem. Tudo indica, assim, que são os “homens públicos” atuais – pelo menos a maioria deles – que carregam para o centro da vida política a frouxi-

dão da sua consciência cívico-moral. Vale ainda destacar que o reconhecimento desse fato traumático é fundamental para qualquer tentativa de reafirmação do espírito republicano, pois, dado o intenso grau de contaminação da política institucional, toda iniciativa retificadora deve agora partir da própria sociedade civil.

Mas como estancar essa crise geral em que as instituições estão podres e a vida social encontra-se em elevado estágio de desintegração? Como enfrentar essa realidade cultural entregue ao pragmatismo global, em que o desejo de perfeição – a busca da virtude e da excelência em geral, nos limites relativos da espécie – deixou de ser uma referência universal. Diante de condições críticas tão abrangentes, aonde então apoiar um movimento de resistência republicana? Eis o novo enigma da esfinge. No desespero, pode-se entregar a sua solução às futuras gerações, conclamando pela retomada urgente da educação cívico-moral abandonada pelas famílias e pela escola. No entanto, perante uma educação intrinsecamente exemplar, é recomendável confiar essa tarefa a um poder público degenerado? Mesmo que isso fosse possível, a tragédia iminente não se disporia a esperar por resultados de longo prazo. E, assim, só resta a esperança de que ainda existam reservas morais acuadas e silenciadas pela onda pragmática e de que a partir da sua indignação irrompa a exigência de um novo pacto social.

IV – Um olhar platônico sobre a crise da democracia contemporânea

O desfile de tipos humanos e das suas respectivas projeções políticas, na *República*, impressiona pela precisão e ainda mais pela atualidade. Basta perceber como o burguês logo se reconhece no oligarca, em função do mesmo “desejo ilimitado de se fazer o mais rico possível”. Por isso também, o mundo neles inspirado apresenta-se cindido entre os extremos da riqueza e da miséria crônica, manifestando-se assim como um eterno reino da desmedida, não importa em que tempo histórico esteja situado. O fato é que a sociedade daqueles que visam o ganho material acima de tudo estará sempre às portas da desintegração, pois ali onde impera o culto do dinheiro sobre o da virtude, é de se prever que prevaleça, cedo ou tarde, a quebra das regras sociais.

Por outro lado, os vícios que Platão detecta no exame da democracia ateniense parecem também familiares aos olhos de quem observa o subterrâneo da crise democrática contemporânea: a mesma anomia, o mesmo

simulacro do nivelamento, a mesma contaminação do público pelo privado, a mesma indigência cultural, a mesma profanação do limite. A rigor, todas essas semelhanças permitem deduzir que a atualidade das imagens platônicas não estão inscritas no tempo, porém na lógica. Melhor ainda, numa axio-lógica baseada na correspondência necessária entre as formas políticas e os valores éticos de cada tipo humano.⁷ Uma lógica de talião, dir-se-ia: para cada ordem de valores, uma cultura, uma realidade, uma conduta adequadas. E isso chama mais uma vez a atenção para esta norma incontornável: a política só pode ser pensada radicalmente à luz do seu fundamento ético.

Então, de volta à *República* e relevando o exagero ali perpetrado na caracterização da democracia – examinada sempre pela sua face degradada – deve-se destacar do contexto platônico, antes de tudo, a noção de que a crise se instala nesse regime a partir do seu deslize para o *democratismo*. Ainda que estranho ao discurso platônico, *democratismo* é um termo que parece adequado para expressar a situação política de crise definida pelo filósofo ateniense como aquela em que passa a imperar um excesso de igualdade e de liberdade, e que, por isso, prenuncia uma queda iminente na barbárie (tirania). Em geral, a ótica moderna reconhece esse padrão de medida da crise do referido regime, mas rejeita a condição de vício fatal atribuída por Platão, considerando-o, desse modo, apenas um risco que pode e deve ser evitado a todo custo ao longo da práxis democrática. De resto, as consciências se unem na percepção de que o excesso de igualdade pode desintegrar as hierarquias estruturantes da vida humana: pai-filho; mestre-aluno; governante-súdito. Ao passo que o excesso de liberdade, cedo ou tarde, acaba por desfazer o império da lei.

Platão deixa de considerar, no entanto, a possibilidade da ocorrência de um sistema binário constituído pela mistura do desejo ilimitado de enriquecimento (oligarquia) com o desejo desregrado de igualdade e de liberdade (democracia). No entanto, ele próprio deparou-se com uma Atenas que, durante o século V, inaugurara uma política comercial expansionista motivada pelo reflorescimento do espírito mercantil em meio à velha cultura aristocrática. Tudo isso sob o pano de fundo de um sistema democrático cuja inspiração republicana vinha cedendo espaço rapidamente às pressões corruptoras dos particulares. Algo muito semelhante – guardadas as devidas especificidades – ao hibridismo que vem se delineando no curso dos dois últimos séculos e que se deixa definir como um

democratismo oligárquico, justamente porque prevalece nesse sistema um excesso de igualdade e de liberdade que é diretamente influenciado pelo desvario do poder capitalista.

Será que ainda se pode encontrar algo do autêntico universo democrático-republicano nesse regime farsante, inteiramente governado à maneira do oligarca, em que a política exercita-se pelos padrões das trocas comerciais e a maioria dos “homens públicos” tornam-se cúmplices das corporações privadas e do “crime organizado”? Nesse sistema em que a igualdade só se enxerga na redução de todos à condição de títeres do capital, ou ainda no nivelamento indiscriminado que estimula o fim das hierarquias fundamentais? Será que ainda fica algo da liberdade quando esta se manifesta apenas como independência e indiferença em relação ao semelhante, ou quando ela se reduz à liberalização dos mercados, à desregulamentação da vida social, à licença escancarada para a “exploração do homem pelo homem”, para a destruição da natureza, para a transgressão da lei? Pode-se ainda falar em política nesse estado em que nenhum outro universal consegue mais se sobrepor ao deus dinheiro?

Aceitos os questionamentos acima expostos é perfeitamente lícito postular que o humano encontra-se hoje como Platão diante da crise do seu tempo: ou espera que o Divino recoloca a harmonia neste mundo, ou então assume a sua condição de sujeito e enfrenta autonomamente os problemas atuais com a urgência que eles exigem. A bem dizer, com a urgência e a profundidade proporcionais à sua gravidade, pois já não se trata mais, como se viu, de uma simples crise político-moral, porém de uma incompatibilidade plena entre os fundamentos axiológicos do presente e a Vida Boa. Com certeza, o que realmente está em jogo a esta altura da crise é o próprio alicerce do sistema ético-cultural: esse delírio materialista que orienta a existência pelos signos exclusivos do infinito progresso e do consumo ilimitado. Foi a alienação universal a esses valores que provocou e sustentou a mais completa degradação da humanidade moderna. E eles continuam presidindo a atual escalada descendente rumo à barbárie. De modo que, ou a maioria encontra novos sentidos para a vida humana e inaugura um longo processo de reconstrução cultural, ou nada mais poderá ser projetado para o futuro senão as imagens angustiantes de uma catástrofe civilizacional de proporções incomensuráveis.

Notas

1. Ver também a Teoria das Formas, especialmente no mito do *Político* (269d-e), em que Platão revela a sua crença numa alternância cíclica em dimensão cósmica, a partir da qual o Universo sensível ora é governado ora é “abandonado” por Deus, que cede, nesse momento, às imposições da ordem material (Necessidade).
2. Na democracia ateniense do V século, abole-se o sistema eleitoral para certas magistraturas sob a alegação de que, por se tratar de um sistema baseado no critério do melhor (*aristoi*), ele ainda conserva algo da aristocracia. A partir daí, passa então a vigorar o regime de rodízio por sorteio.
3. Platão, ao contrário de Marx, tem plena consciência de que a “cidade perfeita” (a sociedade do Plano) jamais poderá vir a ser um “reino da liberdade e da democracia”.
4. POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. Milton Amado. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Ed. Itatiaia, 1974, p. 52: “o historicismo sociológico e econômico de Platão, sua ênfase sobre o fundo econômico e sociológico da vida e do desenvolvimento histórico (antecipa a) teoria que Marx reviveu sob o nome de “materialismo histórico”.
5. Vale agregar que a relação de Platão com a sua teoria dos ciclos é também tortuosa. No *Político*, ele classifica seis tipos de governos imperfeitos, sem qualquer menção à sucessão cíclica (293a-303b). Por fim, nas *Leis* (Livros III e IV – 703a e segs.), reaparece uma descrição minuciosa do declínio histórico, nos moldes da *República*.
6. Os gregos definem o *ethos* pelas finalidades ou valores fundamentais que condicionam o ser e o existir humanos. Conserva-se, neste trabalho, o significado original do termo ética, reservando-se o vocábulo moral para a designação dos códigos da boa conduta. Para maiores esclarecimentos, veja-se Levy, Nelson. *Ética & história*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
7. Vem daí, provavelmente, a promissora figura weberiana da “causalidade por adequação”.

Referências bibliográficas

- ARISTOTE. *La Politique*. Trad. J. Tricot: Paris, J. Vrin, 1982.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Leonel Valandro. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1964.
- _____. *La Republique*. In: *Oeuvres completes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1959.

Resumo

Estudo da análise platônica sobre as diferentes formas de governos experimentadas desde a fundação da pólis – *República*, Livros VIII e IX) – na tentativa de comprovar a sua atualidade, projetando-a para o exame da crise da democracia contemporânea.

Palavras-chave

Platão; Ética; Regimes políticos; Moral e política; crise contemporânea

Abstract

This article aims at rebuilding the platonic analysis about different forms of governs since the *polis* foundation – *Republic*, books VII and IX. It attempts at demonstrating the validity of this analysis, in present times, on the observation of the crisis of contemporary democracy.

Key-words

Plato; Ethics; Forms of governs; Moral and policy; Contemporary crisis.