

Aristófanes e Platão: o acordo sobre o problema da liberdade democrática

Aristophanes and Plato: the agreement between on the problem of democratic freedom

Cristina de Souza Agostini

E-mail: cristina.agostini@ufms.br – <https://orcid.org/0000-0001-8345-6211>

RESUMO

Por meio de uma comparação entre a sátira aos expedientes democráticos em *Acarñenses* e a crítica à democracia do livro VIII, de *República*, pretendo argumentar que tanto a comédia quanto a filosofia chegam, por caminhos diferentes, à conclusão similar acerca do regime do *demos*, a saber, a de que seus próprios expedientes conferem os elementos necessários para a disrupção.

Palavras-chave: Democracia. Liberdade. Disrupção. Censura.

ABSTRACT

Through a comparison between the satire on democratic expedients in Aristophanes' *Acharnians* and the critique of democracy in Plato's *Republic*, I intend to argue that comedy and philosophy arrive by means of different paths to a similar conclusion about the *demos*' government, i.e., that their own operation provides the necessary elements for its disruption.

Keywords: Democracy. Freedom. Disruption. Censorship.

Introdução

Em janeiro de 2018, os professores de Ciência Política de Harvard, Steven Levitsky e Daniel Ziblatt publicaram a primeira edição de *How Democracies Die*¹. O livro que, em pouco tempo, se tornaria best-seller e referência para uma abordagem sobre a compreensão dos mecanismos que, no século XXI, corrompem as democracias em regimes autocráticos já havia sido traduzido para 25 idiomas, segundo a última atualização no site da Universidade de Harvard, em outubro de 2022². Certamente, *Como as democracias morrem* incentivou a discussão aberta, para além da Academia, acerca da percepção geral de que algo diferente está acontecendo nas democracias atuais, sobretudo, no sistema democrático norte-americano. Com efeito, a tese geral estabelecida consiste em apontar que se no século XX, a destituição de governos democratas ocorreu, via de regra, por meio da força e violência, agora as democracias acabam por intermédio de ações legais que, paulatinamente, enfraquecem as instituições, assegurando o monopólio do poder e da verdade para representantes que sustentam a legitimidade de seu governo autocrático em uma pretensa vontade democrática popular. Em suma: no novo *modus operandi* relativo à instauração de ditaduras, ações aparentemente democráticas envernizam a consolidação autocrática, legitimando o silenciamento de vozes e comportamentos dissonantes do novo padrão de liberdade instituído, a saber, o de liberdade absoluta.

Entretanto, a noção de que “o paradoxo trágico da via eleitoral para o autoritarismo é que os assassinos da democracia usam as próprias instituições da democracia – gradual, sutil e mesmo legalmente – para matá-la” (LEVITSKY; ZIBLAT, 2018, p. 19) não pode ser considerada tarefa exclusiva de nossa história recente. Certamente, ao analisar-se algumas comédias de Aristóteles, bem como a argumentação filosófica da *República* platônica concernentes ao regime democrático ateniense, chega-se à conclusão de que o governo do *demos* pode engendrar a legitimação de dispositivos autoritários decorrentes de um determinado tipo de compreensão de seus pilares constituintes, a saber, igualdade e liberdade, bem como, no caso platônico, necessariamente, tornar-se uma tirania a partir de seus próprios mecanismos de funcionamento.

Nesse sentido, por meio da premissa de que fontes contemporâneas à democracia ateniense do século V-IV a.C. analisam determinados expedientes democráticos como possibilitadores da demagogia e de ações autoritárias, argumentarei que a democracia direta de Atenas deve ainda ser um paradigma de instrução para nossos dias em relação aos problemas e figuras capazes de polarizar a sociedade e fragilizar o regime. Desse pressuposto não se segue que devemos voltar-nos para a Antiguidade sem qualquer mediação ou ferramentas historiográficas que demonstrem a problemática da comparação da democracia direta em relação à representação, pois não se trata de traçar um quadro comparativo entre a democracia antiga e aquelas dos séculos XX e XXI. Mas, é preciso levar a sério a tese de que revisitar as fontes contemporâneas à democracia antiga poderá nos fazer melhor compreender de que maneira determinadas posturas e subterfúgios de manipulação dos desejos dos cidadãos, em prol de uma categoria de pessoas, foram utilizados em acordo com os próprios instrumentos democráticos e, a partir de então, refletirmos até que ponto tais expedientes não estariam repetindo-se, por outra via, em nossos dias.

¹ No Brasil, o livro foi traduzido e publicado pela editora Zahar, sob o título *Como as democracias morrem*.

² Disponível em: <https://scholar.harvard.edu/levitsky/publications/how-democracies-die>.

A noção enraizada no Ocidente de que a democracia é o melhor sistema de governo e o que não lhe corresponder, conseqüentemente, configura-se em algum tipo de regime ditatorial, pode prejudicar uma reflexão mais racional e menos apaixonada acerca dos problemas intrínsecos de uma política cuja liberdade de expressão é fundamento essencial. Certamente, quando tal liberdade é compreendida na chave de discursos disruptivos, em que medida não seria democrática a própria disrupção? Desse modo, talvez esteja, efetivamente, na hora de a reflexão filosófica deixar o dogmatismo democrata para trás e, reencontrando-se com as origens gregas da filosofia política, questionar a viabilidade republicana para as sociedades atuais desse tipo de governo.

Assim, tendo como pressuposto que discursos produzidos em Atenas no século V a.C. podem ser chaves importantes para a reflexão atual acerca da política democrática do Ocidente, em geral e, em específico, da brasileira, demonstrarei de que modo a comédia *Acarñenses*, de Aristófanes e o Livro VIII da *República* de Platão, por caminhos diferentes, explicitam que a corrupção do regime democrático pode ser entrevista em seus próprios mecanismos constituintes. Em outros termos, o desvio do governo não é promovido por agentes externos, mas é o interior de sua operacionalização que oferece as condições para que se deteriore em uma caricatura de si mesmo.

Em relação à comédia aristofânica, por um lado, minha análise irá concentrar-se nos silêncios sofridos por Diceópolis na assembleia democrática da qual participa e, por outro lado, no que diz respeito ao diálogo platônico, é sobre a delimitação que Sócrates tece acerca da igualdade e liberdade no regime do *demos* que me deterei.

Acarnenses: a liberdade de fala não é para todos

A comédia aristofânica *Acarñenses* é emblemática enquanto sátira ao principal instrumento que encarna a liberdade de opinião e possibilidade de escolha dos rumos da *pólis*, a saber, a assembleia democrática. No prólogo da peça, temos a reflexão de um cidadão que, diante de uma *Pnyx* vazia, antes do início das discussões, expõe ao público as escassas alegrias vividas e os inúmeros sofrimentos que lhe tocam. O lamento do agricultor demonstra ao público do teatro de Atenas a situação na qual se encontram tantos outros camponeses que, como ele, foram obrigados a deixar suas terras e plantações com a estratégia bélica de defesa adotada por Péricles durante a Guerra do Peloponeso. Vejamos alguns momentos iniciais do monólogo entoado pelo camponês, a fim de contextualizar o sofrimento que expressa atrelado à sua visão de uma assembleia pela qual os cidadãos não demonstram real interesse em participar ativamente.

Quantas dores têm mordido meu coração,
Tive poucos prazeres. Bem poucos. Uns quatro.
Mas aflições, centenas, como os grãos de areia do mar.
ὄσα δὴ δέδηγμαι τὴν ἑμαυτοῦ καρδίαν,
ἦσθην δὲ βαιά, πάνυ δὲ βαιά, τέτταρα·
ἃ δ' ὠδυνήθην, ψαμμακοσιογάργα.
(v.1-3).

[...]
Pela manhã, a *Pnyx* aqui está vazia,
Enquanto eles ficam para cima e para baixo jogando conversa fiada na ágora, fugindo da corda vermelha
ἔωθινῆς ἔρημος ἡ πνύξ αὐτήι,
οἱ δ' ἐν ἀγορᾷ λαλοῦσι κᾶνω καὶ κάτω

τὸ σχοινίον φεύγουσι τὸ μεμιλωμένον.
(v. 20-1).

[...]
Odeio a cidade, e sinto saudade do meu *demos*
Que jamais disse 'compre carvão',
nem 'vinagre', nem azeite, nem conhecia o 'compre'.
στυγῶν μὲν ἄστου τὸν δ' ἔμὸν δήμον ποθῶνδός, οὐδεπώποτ' εἶπεν, ἄνθρακας πρίω,
οὐκ ὄξος οὐκ ἔλαιον, οὐδ' ἦδει
πρίω,
(v. 33-5).

[...]
Agora, sem papas na língua, chego, já preparado para
Gritar, interromper, insultar os oradores,
Caso alguém fale qualquer outra coisa que não seja a paz.
νῦν οὖν ἀτεχνῶς ἦκω παρεσκευασμένος
βοᾶν ὑποκρούειν λοιδορεῖν τοὺς ῥήτορας,
ἐάν τις ἄλλο πλὴν περὶ εἰρήνης λέγη.
(v. 37-9).

Assim, o personagem, nomeado posteriormente como Diceópolis, apresenta aos espectadores o sentimento nostálgico que nutre em relação à vida que, outrora, levava no campo, bem como a intenção que o incita a participar do ajuntamento popular: colocar em discussão o fim da guerra do Peloponeso.

No monólogo do camponês, a contraposição entre a cidade e a zona rural, entre o passado e o presente e entre a paz e a guerra (vv. 26-7) estabelecem a diferença relativa à sua compreensão das consequências nefastas da política bélica de Atenas para o deleite de uma boa vida, e àquela dos outros cidadãos que, atrasados, chegam atropelando-se à assembleia democrática, sem qualquer preocupação com a paz.

Ora, a guerra é a responsável por ter retirado de Diceópolis a possibilidade de que ele pudesse continuar a ser o que é: um homem do campo. E, nesse sentido, para que possa recuperar-se a si mesmo, a paz constitui-se como único meio adequado de restituir ao herói aquilo que a cidade impossibilita, ou seja, uma existência tranquila em meio à simplicidade camponesa. Certamente, antes de ser coagido³ a instalar-se na *astus*, Diceópolis vivia de acordo com a dinâmica que sua atividade de trabalho lhe proporcionava: por meio do plantio e da colheita regulares, retirava da terra tudo aquilo de que precisava, sem qualquer necessidade de comprar produtos já garantidos pela fertilidade do solo e propensão do clima Ático, como o azeite, por exemplo. Aliás, "comprar" (*priamai*) – que no monólogo aparece em sua forma imperativa, *prio* – era uma palavra desconhecida para o camponês. Desse modo, além de apartá-lo da normalidade da vida rural e fértil, a guerra também introduz na vida de Diceópolis um vocabulário desolador. Se, por um lado, "comprar" é uma prática compreensível em locais onde espaço e terra são escassos tanto para a criação de animais quanto para a agricultura, constituindo-se, assim, como atividade urbana; por outro lado, no campo, onde gêneros alimentícios destinados à boa vida são adquiridos por meio da rotina de trabalho com o solo, o termo "comprar" é desconhecido. Portanto, para quem obtém do campo os alimentos e vestuário por meio da disciplina de uma técnica agropecuária para a subsistência, a troca comercial de moedas pelos mesmos produtos que se produz é irracional. Na medida

³ Ver Kagan (2003) sobre o estabelecimento da política bélica defensiva de Péricles durante a Guerra do Peloponeso.

em que a guerra impede a agricultura e, assim, obriga os que, outrora, conseguiam bem viver de seu trabalho junto ao campo a terem de comprar na *astus* as mercadorias que antes eram disponibilizadas mediante esforço junto à terra, a paz é a única possibilidade de restauração de uma vida livre, pois é ela que possibilitará o retorno à zona rural, para longe dos grillhões do “compre!” que subjuga o espaço urbano.

Portanto, para recuperar sua existência feliz, Diceópolis decide valer-se do estatuto de cidadão que usufrui para participar da assembleia – o expediente, por excelência, democrático, de Atenas – a fim de colocar em votação o término da guerra. A decisão de levar a pauta pacifista para a reunião na *Pnyx* demonstra que o camponês tem a clareza de que esta é uma questão que diz respeito ao interesse da *pólis* ateniense em seu conjunto. Nesse sentido, ele acredita que do mesmo modo que todos os atenienses são prejudicados pela situação bélica, com o fim das hostilidades, todos serão beneficiados pela paz. Em outros termos, Diceópolis vê em tal ajuntamento popular a oportunidade de trazer a discussão que ultrapassa os interesses de sua família e, por isso mesmo, deve ser debatida em público.

Quando, finalmente, a assembleia se inicia, uma insólita figura entra em cena e pede a palavra: trata-se de Anfíteo, o imortal que demanda provisões para estabelecer a trégua com os Lacedemônios (vv. 44-55). Entretanto, logo após o personagem expor a intenção pacifista, os arqueiros são chamados para retirarem-no à força, do recinto. Assim, enquanto todos os cidadãos presentes na assembleia se calam, Diceópolis é o único a denunciar o cerceamento da fala no solo democrático:

D: Prítanes, é um mal para a assembleia
Ter prendido o homem que desejava para nós
Fazer tréguas e pendurar os escudos.

ἄνδρες πρυτάνεις ἀδικεῖτε τὴν ἐκκλησίαν
τὸν ἄνδρ' ἀπάγοντες, ὅστις ἡμῖν ἤθελε
σπονδὰς ποιῆσθαι καὶ κρεμάσαι τὰς ἀσπίδας.
(*Ar., Ach.*, v. 56-8).

Sob um determinado ponto de vista, talvez possa-se compreender a retirada de Anfíteo da assembleia como uma ação destinada àqueles que não possuem legitimidade para opinar, ou seja, aos que não detêm a cidadania (O que pode ser o caso do personagem, na medida em que é imortal). Entretanto, a manifestação de Diceópolis em relação à atitude do arauto e dos arqueiros, e o que se segue a isso, demonstra que para a assembleia se torna mais problemático o próprio discurso enunciado que seu emissor: a paz não é um tema que interessa ao grupo que, efetivamente, pauta o que será “democraticamente” discutido. Ora, a despeito de ser cidadão ateniense, o camponês é repreendido pelo arauto tão logo emite uma opinião que concorda com o pacifismo manifestado por Anfíteo: “Sente e cale a boca” (Κάθησο, σῖγα.) (*Ar. Ach.* v.58). Todavia, sem deixar-se abater, como fora prometido no prólogo, o herói insiste em trazer para o campo da deliberação o fim da guerra: “Por Apolo, isso não/enquanto não se discutir a questão da paz” (Μὰ τὸν Ἀπόλλω γὼ μὲν οὔ, ἦν μὴ περὶ εἰρήνης γε πρυτανεύσητέ μοι.) (*Ar. Ach.* vv. 59-60). Porém, sua fala solitária é sobrepujada pelo anúncio da entrada dos embaixadores que passaram muitos anos com o Rei da Pérsia:

Ar: Os embaixadores que estavam junto ao rei.
D: Que rei? Estou de saco cheio desses embaixadores
E suas pavoneadas e charlatanices.
Ar: Calado!

ΔΙ. Ποίου βασιλέως; Ἄχθομαι ἔγωγε πρέσβεισιν
καὶ τοῖς ταῦσι τοῖς τ' ἀλαζονεύμασιν.
ΚΗ. Σίγα. (Ar., Ach., v. 61-3).

Mais uma vez Diceópolis é silenciado e torna-se claro ao público do teatro que a discussão acerca da possibilidade de pacificação entre Atenas e Esparta foi censurada. Em contrapartida, as votações sobre a destinação de recursos da *pólis* para custear embaixadores na Pérsia, bem como a destruição da Beócia pelos circuncidados de Teoro, cujo único intuito reside na permanência das hostilidades, detêm liberdade irrestrita para serem discutidas. E, certamente, se isso acontece, se Diceópolis é a única voz dissonante na assembleia democrática, é porque os atenienses não *desejam* a paz. E, a comédia mostra que se não desejam é porque o prazer que sentem ao ouvir os elogios de figuras demagógicas sobrepõe-se à percepção de que estão sendo conduzidos a apoiar questões que privilegiam alguns às expensas da maioria (vv. 370-5), em detrimento do bem comum.

Notório é que a bajulação do povo, expediente que aparece em outras comédias aristofânicas como dispositivo típico da democracia ateniense, esteja no cerne de um dos mais relevantes estudos sobre economia e ciência política que o século XX produziu. No capítulo *A doutrina clássica da democracia*, de *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, Schumpeter afirma:

Quanto mais frágil for o elemento lógico nos processos da mente pública e mais completa for a falta de crítica racional e da influência racionalizadora da experiência e da responsabilidade pessoais, melhores são as oportunidades para os grupos com interesses escusos. Esses grupos podem ser constituídos por políticos profissionais, ou por defensores de um interesse econômico, ou por idealistas de um ou de outro tipo, ou por pessoas simplesmente interessadas em encenar e dirigir os *shows* políticos [...]. O único ponto que interessa aqui é que, sendo a 'natureza humana em política' tal como é, eles são capazes de plasmar e, dentro de limites muito amplos, até mesmo de criar a vontade do povo. O que observamos ao analisar os processos políticos é em grande medida não uma vontade autêntica, e sim uma vontade fabricada. E, com frequência, esse artefato é o único que na realidade corresponde à *volonté générale* da doutrina clássica. Assim sendo, a vontade do povo é o produto do processo político, não a sua força motriz (SCHUMPETER, 2016, p. 356).

A argumentação de Schumpeter não diz respeito à democracia direta de Atenas, mas vem na esteira da análise de uma definição de democracia, no século XVIII, *com eleição de representantes*. Entretanto, nesse trecho, sua argúcia consiste em apontar um problema que parece ser inerente ao regime democrático, ou seja, a fabricação da vontade popular por figuras que se beneficiam diretamente dessa artimanha. A falta de racionalidade crítica confere o terreno para que tais personagens possam prosperar. Assim, ao que parece, a solução para a delimitação de uma genuína vontade do povo que transpareça seus reais anseios está na compreensão de que a verdadeira vontade geral corresponde ao bem público. Em outros termos, é o que o coro de *Acarnenses* afirma ser feito pelo poeta:

Diz ele que vos há de ensinar muitas coisas boas, como ser feliz, por exemplo, sem vos lisonjear, sem vos prometer salário, sem vos enganar [...]. Mas que vos há de ensinar onde está o melhor.

φησὶν δ' ὑμᾶς πολλὰ διδάξειν ἀγάθ', ὥστ' εὐδαίμονας εἶναι,
οὐ θωπεύων οὐδ' ὑποτείνων μισθοῦς οὐδ' ἐξαπατῶντων,
[...], ἀλλὰ τὰ βέλτιστα διδάσκων
(Ar., Ach., v. 656-9).

Desse modo, o fato de que a assembleia democrática ateniense seja marcada pela violência e silenciamentos autoritários não significa que ela não possa ser aperfeiçoada. Contudo, o aperfeiçoamento do regime depende do aperfeiçoamento crítico dos cidadãos em relação aos discursos que ouvem. O poeta apresenta-se como o bom conselheiro porque não bajula seus concidadãos, mas apresenta o que é justo. Se os atenienses estão dispostos a arcar com as consequências de serem censurados pela justiça, deixando de lado o deleite bajulador, talvez seja a questão que ainda hoje possamos colocar a nós mesmos enquanto massa eleitoral indispensável para a sustentação da democracia representativa. Será que estamos dispostos a ler, ouvir e compreender outras perspectivas desejantes que não as que nós mesmos temos? Será que nosso arrogado criticismo esclarecido nos permite entender que muitos desejos que pautamos no âmbito das políticas *públicas* nem sempre dizem respeito ao bem comum, mas ao bem de uma classe muito específica à expensa da maioria?

Platão: a igualdade e a liberdade absoluta na democracia do Livro VIII d'A República

No livro VIII da *República*, de Platão, temos uma das mais importantes análises de toda a história da filosofia acerca da tipologia dos regimes políticos em geral, e sobre o regime democrático, em específico, que muito diferente do que Karl Popper visou disseminar com *The Open Society and his enemies*⁴, é indispensável para a compreensão acerca dos desdobramentos nefastos que os pilares democráticos “igualdade e liberdade” podem adquirir quando significados de modo *absoluto*.

Com efeito, o solo brasileiro tem sido local fértil na promoção de debates que podem ganhar muito com a reflexão sobre a argumentação platônica do século V a.C na medida em que a liberdade de expressão completa e irrestrita se tornou uma pauta em defesa da democracia, sendo as leis constitucionais, na maior parte das vezes, percebidas enquanto obstáculos autoritários para o pleno exercício da liberdade⁵. Desse modo, a partir de alguns desenvolvimentos do livro VIII, pretendo demonstrar que é na defesa da liberdade e igualdade irrestritas que se encontram os mecanismos para o enfraquecimento da democracia e, conseqüentemente, sua transformação em tirania, no caso platônico e, quiçá no nosso, de uma autocracia.

Em primeiro lugar, os homens não são livres nessa cidade? Não vigora em toda a cidade a liberdade e a *parrhesia* e também a licença de nela fazer o que se queira?

Οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται;
(Pl., *Rep.*, 557b4-6)⁶.

⁴ No Brasil, o livro foi traduzido como *A sociedade aberta e seus inimigos*, em conjunto pelas Editoras Itatiaia e Edusp.

⁵ Tenho em mente as ações e debates calorosos que culminaram na invasão do Congresso Nacional no dia 08 de janeiro de 2023, bem como os embates relacionados à semântica do “discurso de ódio” que tem pautado a discussão acerca dos limites que devem ou não se impor aos discursos a fim de caracterizá-los enquanto ofensa, preconceito ou difamação. Para mais detalhes, basta recorrer às publicações tanto da mídia hegemônica quanto daquela considerada alternativa para informar-se sobre inúmeras perspectivas do assunto. Assim, porque a pluralidade de informações é imensa e praticamente impossível aceder a uma reportagem não enviesada, recuso-me a citar uma ou outra fonte em específico. Peço para que o leitor verifique as diversas possibilidades e, daí, construa seu percurso perspectivado.

⁶ As traduções da *República* são de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (2006)

De acordo com a fala de Sócrates, a *pólis* democrática confere à sua população liberdade de ação e de fala que nenhum outro regime propicia e, por causa disso, ela aparece como a mais bela e aprazível cidade. Com efeito, na medida em que a liberdade e a igualdade são constituintes desse tipo de configuração política, “todos os gêneros de homens” (παντοδαπὸ ἄνθρωποι, *Pl., Rep.*, 557c1-2) são bem-vindos, sem distinções. “Como um manto multicolor, com muitas flores bordadas, assim também essa forma de governo, bordada com todos os tipos de caráter, pareceria belíssima” (ὥσπερ ἰμάτιον ποικίλον πᾶσιν ἄνθεσι πεποικιλμένον, οὕτω καὶ αὐτῇ πᾶσιν ἤθεσιν πεποικιλμένη καλλίστη ἂν φαίνοιτο, *Pl., Rep.*, 557c4-6). Assim, a democracia é o regime em que todos podem ser o que quiserem. Sem imposições, nem restrições, ela aparece como a política ideal para a livre expressão das individualidades. Aliás, o individualismo é ponto importante ao longo da argumentação da *República* na medida em que demonstra de que modo a política democrática incentiva os cidadãos a voltarem-se para seus negócios particulares em detrimento da coletividade. Vejamos como vive o democrata:

Vai ele vivendo seu dia a dia cedendo ao desejo do momento, ora embriagando-se e tocando flauta, ou bebendo só água e tentando emagrecer, ora exercitando-se, outras vezes também ficando sem fazer nada e descuidando-se de tudo, ora ficando como se passasse seu tempo filosofando. Às vezes, dedicando-se à política e subindo à tribuna, diz e faz o que lhe vem à cabeça. Se um dia inveja guerreiros, passa para o lado deles; se inveja homens de negócios, é para lá que vai, e na vida dele não há nem posto a manter nem coerção que o obrigue, mas ao contrário, chamando-a de doce vida, livre e feliz, vive-a durante todo o tempo.

καὶ διαζῆ τὸ καθ' ἡμέραν οὕτω χαριζόμενος τῇ προσπιπούσῃ ἐπιθυμίᾳ, τοτὲ μὲν μεθύων καὶ καταλούμενος, αὐθις δὲ ὑδροποτῶν καὶ κατισχναινόμενος, τοτὲ δ' αὖ γυμναζόμενος, ἔστιν δ' ὅτε ἀργῶν καὶ πάντων ἀμελῶν, τοτὲ δ' ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίβων. πολλάκις δὲ πολιτεύεται, καὶ ἀναπηδῶν ὅτι ἂν τύχη λέγει τε καὶ πράττει· κἂν ποτὲ τινος πολεμικοῦς ζηλώσῃ, ταύτῃ φέρεται, ἢ χρηματιστικῶς, ἐπὶ τοῦτ' καὶ οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη ἔπαισιν αὐτοῦ τῷ βίῳ, ἀλλ' ἡδὺν τε δὴ καὶ ἐλευθέριον καὶ μακάριον καλῶντὸν βίον τοῦτο ν χρῆται αὐτῷ διὰ παντός.
(*Pl., Rep.*, 561c6-d9).

Assim, a democracia é o regime que proporciona a despreocupação com a política e, conseqüentemente, legítima a indiferença em relação ao bem comum. Se todos são livres para dedicarem-se integralmente a questões privadas, pouco importa aos indivíduos o que os demais cidadãos têm feito com suas vidas.

Não é de chamar a atenção a tranquilidade de alguns condenados? Ou ainda não viste que numa cidade desse tipo, apesar de condenados à morte ou ao exílio, mesmo assim ficam na cidade, vão e vem em público e, como se ninguém se preocupasse com eles nem os visse, ficam vagando como se fossem heróis?

ἡ πρώτη ἐνίων τῶν δικασθέντων οὐ κομψή; ἢ οὐπω εἶδες, ἐν τοιαύτῃ πολιτείᾳ καταψηφισθέντων θανάτου ἢ φυγῆς, οὐδὲν ἦττον αὐτῶν μενόντων τε καὶ ἀναστρεφομένων ἐν μέσῳ, ὡς οὔτε φροντίζοντος οὔτε ὀρῶντος οὐδενὸς περιουστῆ ὥσπερ ἥρωας;
(*Pl., Rep.*, 558a4-8).

Desse modo, a liberdade precisa aparecer conjugada à igualdade na constituição democrática, pois, se sem qualquer coerção, os cidadãos são livres para atenderem-se, exclusivamente, aos seus desejos pessoais, fazendo o que quiserem fazer, não há meios de garantir que filhos, discípulos, escravos e cavalos submetam-se, respectivamente a seus pais, mestres, senhores e adestradores, uma vez que ninguém tem a obrigatoriedade de permanecer em qualquer

função, seja até mesmo aquela que garante a lei e a ordem. Daí, então, da liberdade exacerbada, a igualdade extrema coroa a anarquia.

É que o pai se habitua a ser tanto como o filho e a temer os filhos, e o filho a ser tanto como o pai, e a não ter respeito nem receio dos pais, a fim de ser livre; o meteco equipara-se ao cidadão, e o cidadão ao meteco, e do mesmo modo o estrangeiro.

πατέρα μὲν ἐθίζεσθαι παιδί ὁμοιον γίνεσθαι καὶ φοβεῖσθαι τοὺς υἱεῖς, ὕδὸν δὲ πατρί, καὶ μήτε αἰσχύνεσθαι μήτε δεδιέναι τοὺς γονέας, ἵνα δὴ ἐλεύθερος ᾦ· μέτοι- κον δὲ ἀστῶ καὶ ἰ ἀστὸν μετοίκῳ ἐξισοῦσθαι, καὶ ξένον ὡσαύτως.

(Pl., *Rep.*, 362e8-363a2).

Certamente, a tinta platônica acerca da liberdade e igualdade democráticas concebe-as de um modo exagerado que provoca inversões de mundo. No entanto, não é também a esse tipo de situação de *igualdade entre desiguais* que o coro de *Acarnenses* se refere quando reclama do tratamento que a *pólis* dispensa aos velhos, opondo a eles jovens oradores que os colocam em situações ridículas?

Agora, na velhice, vemo-nos implicados em processos e, com a vossa permissão, somos gozados por oradores ainda moços, contra quem não somos nada, com o nosso ouvido duro e voz de aulo.

οἴτινες γέροντας ἄνδρας ἐμβαλόντες ἐς γραφὰς
680 ὑπὸ νεανίσκων ἔατε καταγελάσθαι ῥητόρων,
οὐδὲν ὄντας, ἀλλὰ κωφοὺς καὶ παρεξηγημένους
(Ar., *Ach.*, v. 679-2).

Com a exacerbação dos fundamentos democráticos, a desconfiança sobre as leis instaura-se. Na medida em que estas são limitadoras das ações, passam a ser um entrave para o pleno exercício democrático:

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

τὸ δὲ δὴ κεφάλαιον, ᾗ δ' ἐγώ, πάντων τούτων συνηθροισμένων, ἐννοεῖς ὡς ἄ- παλὴν τῇ ν ψυχῇ τῶν πολιτῶν ποιεῖ, ὥστε κἄν ὅτιοῦν ουλείας τις προσφέρηται, ἀγανακτεῖν καὶ μ ἢ ἀνέχεσθαι; τελευτώντες γάρ που οἴσθ' ὅτι οὐδὲ τῶν νόμων φροντίζουσιν γεγραμμένων ἢ ἀγράφων, ἵνα δὴ μηδαμῆ μηδεὶς αὐτοῖς ᾗ δεσπότης.
(Pl., *Rep.*, 563d3-e1).

Considerações finais

O Estado brasileiro do ano de 2024 ainda debate arduamente a regulação das mídias. De um lado, a liberdade irrestrita de expressão é defendida por muitos como um dos pilares da democracia; de outro lado, a liberdade de expressão limitada pela lei também é defendida por outros tantos como necessária à salvaguarda da democracia. Entretanto, as discussões prope-
dêuticas acerca da semântica da liberdade, da igualdade, da democracia, do bem individual e comum passa muito longe dos holofotes midiáticos, governamentais e acadêmicos. Afinal, para que discutir noções tão básicas em um mundo em que todos são democratas porque a demo-

cracia é, definitivamente, o melhor regime? Ninguém precisa de lições sobre democracia. Numa sociedade em que os cidadãos não se incomodam se seus concidadãos mendigam, dormem na rua, não tem acesso à escola, sonégam impostos, cometem evasão de divisas, assediam subordinados, pedem intervenção militar para garantir a liberdade absoluta, não tem acesso à sepultamento digno dos mortos, se fantasiam com peruca em audiência parlamentar e comparam o tamanho de seu pênis ao de um ministro por meio de fotos em trajes de banho, a democracia está consolidada.

Assim, talvez, em breve, tenhamos o privilégio de vivenciar no século XXI a tese platônica sobre a disrupção democrática, pois “a tirania não se estabelece a partir de outra forma de governo que não seja a democracia. É, penso eu, a partir da mais extrema liberdade que nasce a maior e mais rude escravidão”. (οὐκ ἐξ ἄλλης πολιτείας τυραννίς καθίσταται ἢ ἐκ δημοκρατίας, ἐξ οἷμαι τῆς ἀκροτάτης ἐλευθερίας δουλεία πλείστη τε καὶ ἀγριωτάτη, Pl., *Rep.*, 564a6-8).

Referências

- ARISTOPHANES. *Acharnians*. Edicted by Douglas Olson. New York: Oxford University Press, 2007.
- KAGAN, D. *A guerra do Peloponeso*. Novas perspectivas sobre o mais trágico confronto da Grécia Antiga. Tradução de Gabriela Máximo. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D. *Como as democracias morrem*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATONIS. *Rempvblícam*. Edicted by S. R. Slings. New York: Oxford University Press, 2003.
- POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. 3. ed. Belo Horizonte; São Paulo: Ed. Itatiaia; Edusp, 1998.
- SCHUMPETER, J. A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Unesp, 2016.

Sobre a autora

Cristina de Souza Agostini

Bacharel, licenciada, mestre e doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio doutoral sanduíche na EHESS/Paris, sob a supervisão de Claude Calame. Pós-doutora em Letras Clássicas/Grego, também pela USP. Professora Adjunta do curso de Filosofia da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS). Atua nas áreas de Filosofia Antiga e Ética, na graduação e no Mestrado Profissional em Filosofia (Profilo/UFMS).

Recebido: 01/03/2024
Aprovado: 09/04/2024

Received: 01/04/2024
Approved: 09/04/2024