



## POPPER, STRAUSS E O SUPOSTO TOTALITARISMO DE PLATÃO

Popper, Strauss and the Alleged Totalitarianism of Plato

Tiago Azambuja Rodrigues

Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria  
[azambujaes@gmail.com](mailto:azambujaes@gmail.com)

José Lourenço Pereira da Silva

Doutor em Filosofia pela Unicamp  
[jlourenco38@gmail.com](mailto:jlourenco38@gmail.com)

**Resumo:** Este trabalho trata do suposto totalitarismo na *República* de Platão, mais especificamente, da acusação de Karl Popper, em *Sociedade Aberta e seus Inimigos*, de que o programa político de Platão – oposto à mudança social, à liberdade individual, à justiça isonômica e ao esclarecimento – é francamente totalitário. Discutimos esta tese de Popper à luz da interpretação que apresenta Leo Strauss da *República* rejeitando qualquer totalitarismo no projeto político da *República* platônica. Desenvolvendo uma hermenêutica que se poderia chamar de ‘irônico-dissimulatória’ e ‘dramático-cômica’, Strauss advoga que a realização do Estado perfeito idealizado na *República* é, ao mesmo tempo, indesejado e impossível, uma vez que sua existência requer a abstração do *eros* e a coincidência entre o poder político e a filosofia. Nosso argumento é que a análise de Strauss dos conceitos de justiça e do paralelismo entre indivíduo e sociedade da *República* se mostrou mais acurada que a de Popper.

**Palavras-chave:** L. Strauss. K. Popper. Platão-Irônico. Platão-Totalitário.

**Abstract:** This paper addresses the alleged totalitarianism in Plato’s *Republic*, more specifically Karl Poppers accusation in *Open Society and his Enemies* that Plato’s political program – opposed to social change, individual liberty, isonomic justice, and enlightenment - is frankly totalitarian. We discuss this thesis of Popper in the light of the interpretation by Leo Strauss of the *Republic* where he rejects any totalitarianism in the political project of the Platonic *Republic*. Developing a hermeneutic that could be called “ironic-dissimulatory” and “dramatic-comic”, Strauss argues that the realization of the perfect state idealized in the *Republic* is at the same time unwanted and impossible, since its existence requires the abstraction of *eros* and the coincidence

between political power and philosophy. Our argument is that Strauss's analysis of the concepts of justice and the parallelism between individual and society in the *Republic* proved more accurate than Popper's.

**Keywords:** L. Strauss. K. Popper. Ironic-Plato. Totalitarian-Plato.

## Introdução

O presente trabalho expõe, num primeiro momento, o suposto totalitarismo na *República* de Platão, ou melhor, a acusação de totalitarismo foi feita por Karl Popper em *The Open Society and Its Enemies* (1945), e, num segundo momento, traz à luz a interpretação de Leo Strauss, para o propósito de defender Platão de tal acusação. As conclusões diferentes a que chegam ambos os filósofos contemporâneos se devem, em parte, às formas diferentes de leitura dos diálogos realizadas por cada um.

Popper adota o método *standard* de ler os diálogos platônicos, vale dizer, considera que os argumentos desenvolvidos nas obras de Platão realmente representam o pensamento do pensador grego<sup>1</sup>; assim, julgou Popper, por razões que são suas, que o autor dos diálogos fosse o fundador do pensamento totalitário.

A interpretação de K. Popper não apenas influenciou a leitura da *República* no século XX<sup>2</sup>, mas se apresenta também, de acordo com as suas próprias intenções, como a voz da “sociedade aberta” contra a “sociedade fechada”. Essa voz se faz ouvir por meio do liberalismo, teoria política triunfante da modernidade (frente ao fascismo e ao socialismo/comunismo), que incorpora e representa os valores e ideais da sociedade moderna contra os valores e ideais da sociedade antiga, representada por Platão e sua obra. Inclusive, a nosso ver, é por esse prisma que a obra de Popper deve ser

---

<sup>1</sup>Por método *standard*, nomeamos aqui o modo habitual de ler o diálogo de Platão, ou seja, de considerar que o conteúdo do livro propriamente dito, ou argumento de Platão (ou o conjunto de argumentos) a respeito desse ou daquele problema em dado diálogo é o que realmente representa o pensamento de Platão. Em oposição à leitura *standard*, temos a leitura que evoca não só a dimensão argumentativa do diálogo de Platão, mas a dimensão dos atos do diálogo (a ação do diálogo, as circunstâncias, a identidade dos personagens, a intenção com que falam, seu humor, p. ex – em linhas gerais, significa que devemos ler os diálogos de Platão como uma peça de teatro, não prestando só atenção ao que se diz (o conteúdo), mas a como se diz (a forma). A esse respeito, em que a dimensão irônica e mimética dos diálogos de Platão é evocada e discutida, ver o texto de Klein, 1965, p. 17.

<sup>2</sup> Cf. Vegetti, 2010, p. 177.

compreendida e avaliada, já que em grande medida o autor interpreta a *República* por uma via sociológica e política estritamente moderna/liberal.

Em contrapartida, muitos advogaram em favor de Platão buscando livrá-lo da acusação de Popper.<sup>3</sup> Entre tais defesas, há o “Platão” de Leo Strauss que, embora não desenvolvida explicitamente como resposta a Popper, expõe resultados cerca da *República* divergentes dos de Popper graças ao método hermenêutico utilizado na leitura dos diálogos, que evoca uma dimensão irônico-dissimulatória e dramático-cômica (“os diálogos de Platão são dramas, diz Strauss”).

Dito isso, é nosso principal objetivo aqui discutir a questão do totalitarismo da *República* mediante aconfrontação de L. Strauss a K. Popper. Mais especificamente, visamos neste trabalho: primeiramente, reconstruir a leitura de Popper da *República* de Platão, que no fundamental toca ao que Popper descreve como “sociologia” de Platão, cujo quadro geral diz respeito i) à teoria dos inícios primitivos da sociedade, ii) ao historicismo sociológico e econômico e iii) à lei das revoluções políticas; em segundo lugar, reconstruir a leitura de Strauss, a qual, como já dissemos, envolve o método do autor de leitura dos diálogos de Platão e as implicações decorrentes deste, isto é, a tese da abstração do *eros* e da negação da possibilidade da *sofocracia* (governo dos filósofos).

### **O Platão totalitário de K. Popper**

O pano de fundo da crítica de Popper é o binômio *open Society and close society*. Por sociedade aberta, Popper entende o ideal de sociedade almejada pela modernidade, pelo projeto do esclarecimento, relativa à autonomia, autodeterminação e liberdades dos indivíduos, sendo a sociedade fechado a sua antípoda.

Na visão de Popper, Platão é o inimigo da sociedade aberta e a sua obra, a *República*, é a gênese do totalitarismo. De acordo com ele, as bases em que Platão alicerça seu projeto político “totalitário” são o “*historicismo*” (em sentido exógeno) e a

---

<sup>3</sup>Por exemplo: Vegetti (2010); temos o Platão sem Política na *República* (Julia Annas e E. Voegelin); o Platão Utópico (H. Gadamer) e o Platão Liberal Democrata (Levinson, Monoson, Saxonhouse e Bobonich).

*sociologia de Platão* (em sentido endógeno). O historicismo é concebido por Popper<sup>4</sup> como “a doutrina de que a história é controlada por leis históricas ou evolucionárias específicas, cujo descobrimento nos capacitaria a profetizar o destino do homem” (POPPER, 1974, p. 22).

Para Popper, o historicismo sofre de um vício de ordem epistemológico. A doutrina historicista, devido ao pressuposto de que a história é governada por leis específicas, advoga a crença, equivocada para Popper<sup>5</sup>, de que às ciências sociais cabe fazer previsões dos eventos sociais de longo prazo, já que o conhecimento das leis históricas possibilitaria a previsão do curso dos acontecimentos históricos. Assim, acaba por rejeitar o que Popper chama de *mecânica social gradual*, o método genuinamente científico e politicamente apropriado de abordar o problema político, como, por exemplo, a questão ‘de que modo deve ser organizada a sociedade para que o homem viva a vida boa, ou a vida menos ruim?’

Este vício gera um grave inconveniente. A doutrina historicista, segundo Popper, em nome do curso histórico visto por ela como determinístico, não pode aceitar a mecânica de correção gradual, que é própria da sociedade democrática, centrada na pluralidade das vozes e na liberdade individual dos seus membros. Popper não deixa exatamente claro a razão de tal incompatibilidade em *A Sociedade Aberta*, mas não é difícil de percebê-la. Certamente ele diria que o programa social de Marx, que é claramente historicista, não poderia aceitar a reforma gradual tal como foi “tentado” pela social democracia, pois é próprio do desenvolvimento das leis da sociedade e da história que haja a passagem da sociedade capitalista para a sociedade sem classes, o

---

<sup>4</sup>De modo elucidativo, o historicismo é encontrado, segundo Popper, na doutrina do povo escolhido, cuja leitura do curso histórico se alicerça na cosmovisão teísta, em que a lei do desenvolvimento histórico é vista a partir do desígnio da vontade divina. Analogamente, se aplica o mesmo para outras formas de historicismo; por exemplo, o historicismo de base naturalista alega que as leis históricas são determinadas pelo desenrolar das leis naturais; para o historicismo economicistas, são as leis econômicas que governam o curso da história, e assim por diante.

<sup>5</sup> “Outro aspecto da doutrina do povo escolhido é a longinquidade do que apresenta como fim da história. Embora de fato possa descrever esse fim com certo grau de definitividade, longo caminho teremos que percorrer antes de alcançá-lo. [...]. Em consequência, será possível enquadrar bem, no esquema da interpretação, qualquer acontecimento histórico concebível. Nenhuma experiência concebível pode refutá-lo (POPPER, 1974, p. 23)”.

Popper, Strauss e o Suposto Totalitarismo de Platão

que é feito necessariamente pelo socialismo, pela ditadura do proletariado; assim, no máximo, pode “abreviar e reduzir a intensidade das dores do parto”:

Mesmo quando uma sociedade chega a descobrir a pista da lei natural do seu movimento — e o fim último desta obra é desvendar a lei económica do movimento da sociedade moderna —, ela não pode nem saltar por cima nem pôr de lado por decreto fases de desenvolvimento conformes à natureza. Mas pode encurtar e atenuar as dores do parto. (MARX, 2011, p.115).

Ademais, na concepção de Popper, o historicismo (no plano político) conduz à sociedade holística, em que o coletivo tem primazia sobre o indivíduo:

Não há dúvida de que a doutrina do povo eleito nasceu da forma da vida social. O tribalismo, isto é, a ênfase sobre a suprema importância da tribo, sem a qual o indivíduo nada é em absoluto, é um elemento que encontramos em muitas formas de teorias historicistas. Outras formas que não são mais tribalistas podem ainda reter um elemento de coletivismo; podemos ainda acentuar a significação de certo grupo ou coletividade – uma classe, p. ex., sem a qual o indivíduo nada significa. (POPPER, 1974, p. 23-24).

Platão seria então um dos primeiros autores historicistas, para Popper. Esse suposto historicismo do filósofo ateniense se situaria em sua visão das quatro Idades de que fala Hesíodo, as quais representam as leis de mudança histórica relativas à decadência e à regeneração da sociedade e do gênero humano: “Platão, assim, também deu sua contribuição, e concluiu, com Heráclito, que todas as coisas estão em mudança, e que “toda mudança social é corrupção, ou decadência, ou degeneração” (POPPER, 1974, p. 33).

Adita-se a isso que, na *República*, é celebrada a união entre a abordagem historicista e a mecânica social utópica<sup>6</sup>, em que, segundo Popper, se tenta racionalizar as mudanças, o historicismo profetizando o curso da evolução social e o utopismo asseverando que a mudança deveria ser estrita e totalmente controlada e até mesmo que deveria ser inibida por completo, de modo que “**o controle há de ser total**, pois de

---

<sup>6</sup> A engenharia utópica ou holística, Popper (1980) assim a define: (i) por ser de caráter público, pretende a reconstrução global da sociedade, em conformidade a um plano ou diretriz fixada; (ii) intenta alcançar posições estrategicamente fundamentais e aumentar o poder do Estado, até a quase identificação deste e da sociedade; concomitantemente, intenta controlar, a partir dessas posições, “as forças históricas que moldam o futuro da sociedade em desenvolvimento – ou detendo esse movimento ou antecipando seu curso e a ele adaptando a sociedade” (POPPER, 1980, p.41).

qualquer porção da vida social que a ele fuja podem surgir perigosas forças, provocadoras de imprevistos” (POPPER, 1980, p.44, grifo nosso).

Desse alegado historicismo decorre a sociologia de Platão, posta no sentido de explicar a mudança social e, a partir de tal explicação, fornecer o antídoto para a degeneração e decadência social. Como já dito na introdução, o panorama da sociologia de Platão compreende: i) a teoria dos inícios primitivos da sociedade; ii) o historicismo sociológico e econômico; e iii) as leis das revoluções políticas.

No que concerne ao primeiro ponto, no início primitivo da sociedade, segundo a interpretação de Popper da *República*, temos a forma primeva e originária da sociedade. É o Estado Ótimo, que mais se assemelha à Forma, sua matriz, que tem como tipo de governo a sofocracia, cujos membros são semelhantes aos deuses<sup>7</sup>. Apesar das condições de perfeição desse Estado, ele não resiste à mudança, à ação do devir, ao princípio de Heráclito. O gatilho dessa mudança é a guerra de classes, que é alavancada pelos interesses pessoais e acima de tudo pelos interesses materiais ou econômicos, sendo este elemento a mola da mudança social, da condição dinâmica da sociedade; por conseguinte: “A fórmula marxista – A história de todas as sociedades até agora existentes é uma história da luta de classes – convém quase tão bem ao historicismo de Platão quanto ao de Marx” (POPPER, 1974, p.53).

A partir desta visão a respeito da “luta de classes”, Popper aponta que Platão consegue explicar “exatamente” como cada forma de governo (que são as formas de governos da *República* (livro VIII) correspondentes a cada idade de Hesíodo) sofre ou passapelo processo de mudança. Mas o mais importante da análise de Platão dos mecanismos de mudança social, que está um passo à frente de sua descrição dos interesses de classe e econômicos, é a existência da sedição e desunião da classe governante, que corresponde às leis das revoluções políticas.

Segundo Popper, para Platão, os governantes do primeiro Estado não eram filósofos, não eram educados na matemática e na dialética, nem eram, com o propósito de evitar a degeneração, adestrados na arte da eugenia. Na cidade original, por não haver nela o conhecimento puro, ocorre o equívoco na hora de produzir os melhores espécimes de guardiões, razão da estabilidade e incorruptibilidade do Estado de Ouro:

---

<sup>7</sup> Cf. Popper, 1974, p.53.

“Por falta de um método puramente racional, equivocaram-se e algum dia gerarão filhos da maneira errada” (*República*, 546b). É este equívoco que, na visão de Platão, contém o germe da degeneração e mudanças políticas.

A degeneração, segundo Popper, é a chave de Platão para compreender a história e para a sua proposta de estabelecimento do equilíbrio político e de detenção da mudança. A solução, segundo Popper inspirada na sociedade espartana, é o comunismo absoluto da classe governante, comunismo da propriedade privada e da riqueza, assim como o comunismo da família, que tem como meta a união da classe governante.

O objetivo primacial do programa político de Platão, conforme a descrição de Popper, é levar à interrupção da mudança, chegando à estática social plena; ante a lógica Platônica de que a mudança é má e o repouso divino, aquele objetivo implica o regresso ao estado natural, que é o Estado Ideal (conforme a Ideia), que nada mais é que uma ordem social estratificada de procedência ‘sofocrática’.

Acerca disso, Popper desenha, de modo hostil e sarcástico, a estrutura do plano político de Platão com os seguintes aspectos. Em primeiro lugar, o Estado deve ser estratificado de modo estrito: “a classe governante, consistente de pastores e cães de vigia, deve ser estritamente separada do gado humano”. Em segundo lugar, a sorte do Estado é idêntica ao da classe dirigente, em quem há “exclusivo interesse por esta classe e por sua unidade; e, subordinadas a essa unidade, regras rígidas para criar e educar essa classe, com estrita supervisão e coletivização dos interesses de seus membros [...]” (POPPER, 1974, p.101). Terceiro, a classe dirigente goza de toda sorte de direitos e privilégios, sejam políticos, morais e do que chamamos hoje de cidadania: “a classe governante tem o monopólio de coisas tais como virtudes e adestramento militares, e o direito de portar armas e de receber educação de qualquer espécie [...]” (ibid., p.101). Em quarto lugar, a vida intelectual da classe dirigente deve ser fechada e monológica, para que haja uma homogeneidade e hegemonia de pensamento: “Deve haver censura de todas as atividades intelectuais da classe dirigente e uma propaganda contínua visando a moldar-lhe e lhes unificar as mentes” (ibid., p.101). Qualquer inovação em educação, legislação e religião deve ser evitada ou suprimida.

Finalmente, o Estado, e só ele, é autossuficiente, sendo exclusivamente ele a fonte de vida material e econômica dos seus membros: “O Estado deve ser

autossuficiente. Deve visar à autarquia econômica [...]” (ibid., p. 101). Tendo estes moldes estruturais, Popper classifica o projeto político de Platão, de caráter historicista, como totalitário: “acredito que o programa político de Platão, longe de ser superiormente moral ao totalitarismo, identifica-se fundamentalmente com ele” (ibid., p. 101).

O argumento popperiano está relacionado, primeiramente, ao conceito de justiça da *República*, chamada de “*justiça totalitária*” pelo defensor da sociedade aberta. Segundo Popper, justo para Platão é equivalente ao que interessa ao Estado Ótimo, cujo interesse, como vimos acima, é deter qualquer mudança, “por meio da manutenção de rígida divisão de classes e do governo de uma classe” (ibid., p. 103), o que contradiz a noção de justiça atrelada à ideia de isonomia, que corresponde ao conceito de justiça aceito pela democracia liberal.

Em segundo lugar, Popper examina o argumento de Platão, que, para Popper, é o argumento central da *República*, no qual o autor do diálogo advoga a superioridade do coletivismo em relação ao individualismo, sendo essa defesa do coletivismo o alvo principal da crítica contra o programa de Platão, crítica na qual Popper procura mostrar que uma interpretação individualista e igualitária da justiça envolve uma ética humanitária, que é o núcleo da civilização ocidental, seja em sua vertente cristã seja mesmo em sua vertente moderna iluminista.

De acordo com Popper, o argumento coletivista toma o sentido de que o individualismo redundaria necessariamente em egoísmo e o coletivismo redundaria em altruísmo, quando o coletivismo nada mais é que o requerimento de que “o indivíduo deveria submeter-se aos interesses do todo, seja este o universo, a cidade, a tribo, a raça, ou qualquer outro corpo coletivo” (POPPER, 1974, p. 15).

Portanto, Platão, além do demérito de identificar o coletivismo com o altruísmo, fez crer que o individualismo é algo essencialmente negativo, quando sua noção de justiça conduz ao sentido contrário:

Teve o efeito de uma bem-sucedida peça de propaganda anti-humanitária, trazendo confusão à especulação sobre as questões éticas até os dias de hoje, [pois] numa teoria coletivista da justiça como a da *República*, a injustiça é um ato contra o estado, e não contra um homem particular, e embora um homem possa cometer um ato de injustiça, só a coletividade pode sofrê-lo (POPPER, 1974, p. 119).

Ao contrário do que pode parecer, segundo Popper, em Atenas, a justiça não consistia na harmonia e saúde do estado, mas significava certa condição de tratamento das pessoas:

É o que Aristóteles acentua, como se lembrará, quando diz que a justiça “é algo que pertence às pessoas” [...]. O próprio Péricles tornara claro que as leis devem assegurar justiça equitativa, “igualmente para todos, em suas disputas privadas”. [...]. Não somos chamados – diz ele – a censurar nosso próximo se ele preferir seguir o seu caminho. (POPPER, 1974, p. 116).

Popper afirma que em razão do coletivismo radical de Platão, ele (i) não pode se interessar pelos problemas chamados de problemas de justiça, ou seja, “a avaliação imparcial das reclamações dos indivíduos em pleito”, nem pode ajustar “as reclamações do estado às do indivíduo, pois o indivíduo é inteiramente inferior” (POPPER, 1974, p. 121). Por conseguinte, o conceito de justiça de Platão exige uma compreensão anti-igualitária e coletivista da justiça – daí a sua sociedade de castas, em que é justa a ordem social em que cada um exerça a função pela qual foi por natureza determinado a exercer, os de natureza comum ou inferior, funções inferiores, e os de natureza superior, as funções superiores.

### A “República” de L. Strauss

Como dissemos, a interpretação de L. Strauss da *República* de Platão apresenta conclusões diversas às de Popper. Esse fato é especialmente devido, como pretendemos demonstrar aqui, à hermenêutica de Strauss. Em linhas gerais, é correto delinear esta hermenêutica a partir de dois aspectos – observando que ela serve para explicar não só o que Strauss concebe como o modo correto de ler o diálogo Platônico, como também a lógica de estruturação e confecção deste.

Primeiro, temos a dimensão *irônica-dissimuladora* do diálogo de Platão. Diferente de Aristóteles, Platão aos escrever os diálogos e se expressar por meio de seus personagens nunca propôs uma tese em primeira pessoa. As teses que costumeiramente atribuímos a ele são enunciadas por seus personagens, sendo Sócrates o seu porta voz chefe. Neste ponto, temos a regra hermenêutica mais ampla para lermos o diálogo

Platônico, *a regra da ironia*: Sócrates era famoso por sua ironia, por ser um homem irônico<sup>8</sup>.

Por ironia, Strauss entende este tipo de dissimulação sem que, todavia, trata-se este de um vício ou defeito. Ao contrário, quando aplicada à esfera da vida e da atividade filosófica, a ironia consiste no ocultamento do maior grau de distinção cabível ao homem, a sabedoria; por conseguinte, neste plano, a ironia será o ocultamento da própria sabedoria; o “só sei que nada sei” de Sócrates é, pois, irônico nesse sentido.

A ironia de Sócrates, então, consiste no ocultamento de sua própria sabedoria. De modo exato, ela faz não só com que Sócrates esconda sua sabedoria, mas, de modo semelhante ao homem magnânimo da *Ética* de Aristóteles, se dirija de modo distinto a diferentes tipos de pessoas.

Este caráter oblíquo da conversação socrática mostra o uso de um *modus operandi* de dialogar que apresenta duas faces, segundo Strauss:

Expressando acerca de um tema sábio ou complexo ideias que são geralmente aceitas, convencionais, que são menos sábias que as próprias [...]. Ou bem abster de expressar ideia alguma acerca de um tema “sábio”, baseando-se em que ele não possui um conhecimento acerca do tema e, portanto, só pode plantar questões sem obter respostas. (STRAUSS, 2005, p.81).

A ironia socrática então faz com que ao ler os diálogos de Platão, tenhamos atenção não só ao *que é dito*, mas *como é dito*<sup>9</sup>, ou seja, que se preste atenção à dimensão dramática do diálogo, que observemos o enredo, a trama do diálogo, levando em conta que a conversação socrática imita a boa conversação, em que se diz coisas distintas para diferentes tipos de pessoas – como ensina Sócrates no *Fedro* 271c-272b. Devemos, por conseguinte, antes de admitirmos qualquer conclusão que o diálogo possa

---

<sup>8</sup> “Sócrates era descrito como irônico por seus companheiros como nós vimos dos diálogos de Platão. [...], isso foi baseado no fato que os Atenenses eram familiarizados com a ironia, com a trágica ou ironia cômica na tragédia ou comédia” (STRAUSS, 1966, p.18).

<sup>9</sup> “Entender os discursos à luz dos atos significa entender como o tratamento filosófico do tema filosófico se modifica pelo particular ou o individual, ou como se transforma em um tratamento retórico ou poético, ou como se recupera o tratamento filosófico implícito no tratamento poético ou retórico explícito. Para dizer de outro modo, compreender os discursos à luz dos atos transforma o bidimensional em algo tridimensional, ou mais bem recupera a tridimensionalidade original” (STRAUSS, 2005, p. 93).

nos oferecer, ter certa precaução, notar reticências no próprio discurso e ato/cena do diálogo<sup>10</sup>.

Em segundo lugar, temos a dimensão *dramático-cômica* do diálogo. O aspectocômico do diálogo está relacionado, primeiramente, com um pressuposto de natureza metafísica próprio da filosofia de Platão. Segundo Strauss, a obra de Platão:

Está composta por muitos diálogos porque imita a multiplicidade, a variedade, a heterogeneidade do ser. Os diversos diálogos formam um cosmos que misteriosamente imitam o misterioso cosmos. O cosmos platônico imita ou reproduz seu modelo para despertar-nos ao mistério do modelo e para assistirmos à articulação do mistério. Há muitos diálogos porque o todo está composto de muitas partes. Porém o diálogo individual não é um capítulo de uma enciclopédia das ciências filosóficas ou de um sistema filosófico, e menos ainda uma relíquia de uma etapa do desenvolvimento de Platão. (STRAUSS, 2005, p. 95).

Strauss entende que o diálogo de Platão tem como objeto uma parte da totalidade e multiplicidade do ser, revela a verdade acerca dessa parte. Mas acredita, seguindo a dialética entre o todo e a parte, que a verdade acerca de uma parte é apenas uma verdade em meio termo<sup>11</sup>.

Strauss, como ele mesmo admite, de forma intrépida diz que cada diálogo de Platão omite algo que é essencial nas considerações acerca do objeto sob exame; assim, por exemplo, tratando da cidade justa ou perfeita, deixa de fora fatores para a realização dessa cidade, mesma assim se referindo a isso como um projeto exequível; trata, portanto, uma impossibilidade como sendo realizável. É aí que reside o cômico, o

---

<sup>10</sup> Vegetti (2010, p. 209) menciona autores que notaram tal tendência nos escritos de Platão, p. ex., diz que Proclo notou neles uma “reticência dialogal”, Bernardo de Chartres, Abelardo e Egídio Romano “falaram de uma escrita per involucrum, in tegumentum, de um metaphoriceloqui.”, Pier Candido Decembrio “defendera claramente que aquelas teses deviam ser entendidas como exposições ironice, sub enigmat”.

<sup>11</sup> Vejamos como Strauss assere isso a partir de suas Conferências sobre *O Mênon* (STRAUSS, 1966, p. 07). Segundo ele, a filosofia de Platão e Aristóteles é a tentativa de conhecimento do todo, o que não quer dizer que o conhecimento do todo ocorra. O conhecimento do todo segue o conhecimento de suas partes, suas partes essenciais, em seu caráter essencial. Entretanto não é possível o conhecimento do todo sem o conhecimento das partes e vice-versa, ou seja, não podemos conhecer uma parte se não conhecemos o todo, porque esse é sempre um conhecimento parcial. Strauss explica que geralmente nós não vimos a conexão entre eles. No entanto, ele coloca que de fato conhecemos apenas as partes, isto é, nós temos apenas conhecimento parcial das partes porque nós não conhecemos suficientemente o todo ao qual elas pertencem. A isso nós damos o nome de opinião, ou conhecimento parcial, para não dizer parte da verdade. Nós somos, então, capazes de nos esforçar para o conhecimento do todo, para a filosofia, não para a *sophia*, a sabedoria. De acordo com Strauss, essa é a visão Platônica.

caráter dramático-cômico do diálogo de Platão: “pois se trata o impossível, ou certo tipo de impossibilidade como possível ou realizável, seu sentido será ridículo” (STRAUSS, 2005, p. 95).

Em segundo lugar, o caráter cômico dos diálogos, no caso particular da *República*, é comparável com a comédia de Aristófanos. No entendimento de Strauss, o núcleo da comédia de Aristófanos é algo impossível nesse sentido; e a *República* platônica tenta realizar esse tipo de impossibilidade. Isso significa, em termos gerais<sup>12</sup>, que os diálogos platônicos se afastam, se abstêm de algo fundamental a respeito da questão em discussão.

Strauss aplica esses dois preceitos de seu método a sua leitura da *República*. Ele alega que a definição de justiça que se deduz do final do livro I é a da *dykaiosyne* como “a arte de outorgar a cada um o que é bom para a sua alma e a arte de discernir e procurar o bem comum”(2005, p.136).Entretanto, como se sabe, Sócrates, desafiado por Gláucon e Adimanto no livro II, é levado a reformular ou aperfeiçoar a noção de justiça antes exposta, reformulação para a qual traça um paralelo entre a alma e o Estado, retomando a busca pela natureza e benefício da justiça inicialmente no âmbito da cidade.

A definição então obtida é a da justiça como a harmonia e saúde do Estado e da alma, que se atinge quando cada classe social e cada parteda alma executa bem a função que lhe é própria e para a qual foi por natureza designada (*República*, IV, 433a). A partir das exigências da justiça, é erigida a cidade boa, que em sua estrutura básica, consiste em uma sociedade de classes (artesãos, guardiões e rei-filósofos), que determina o comunismo absoluto da classe governante e o governo dos sábios, dos poucos sábios sobre os muitos não sábios.

A cidade boa, entretanto, carrega o que Strauss assevera ser o caráter irônico da tese (ou conjunto principais delas) da *República*, ou seja, a solução para o problema da

---

<sup>12</sup>Aqui, tomamos o paralelo entre a comédia de Aristófanos e os diálogos de Platão em sentido geral. Há, por parte de Strauss, o paralelo entre ambos em sentido estrito, entre a comédia de Aristófanos, a *Assembleia das Mulheres* e a *República*, a qual, na leitura de Strauss, é a fonte de inspiração para a primeira. Strauss menciona, a este respeito, além de fatos estilísticos e narrativos, o *plot* da *Assembleia*, que envolve o governa da mulher, a comunidade da propriedade e dos filhos, além das regras de casamento, que corresponde ao comunismo absoluto da *República* em seus três níveis e ao governo dos filósofos, como alternativa ao governo das mulheres. Ademais, Strauss cita as seguintes passagens, para fins de comparação: Cf. *Assembleia da Mulher* 558-567, 590-591, 594-598, 606, 611-614, 635-643, 655-661, 673-674, e 1029 com *Republica* 442d10-443a7, 416d3-5, 417a6-7, 464b8-c3, 372b-c, 420a4-5, 457c10-d3, 461c8-d2, 465b1-4, 464d7-e7, 416d6-7, 493d6. Cf. *Republica* 451c2 com *Tesmoforiantes* 151, 452b6-c2 com *Lisístrata* 676-678, e 473d5 com *Lisístrata*772. Considerar também 420e1-421b3.

justiçaserdada por meio do regime do comunismo absoluto, governado pelos filósofos, os quais devem assegurar que cada energia mental seja consagrada ao interesse coletivo, e garantam, quer através da coerção ou do convencimento, esta dedicação por parte das outras classes.

Essa solução negligencia algo fundamental, tratando, por isso, uma impossibilidade como possível: a cidade ótima desconsidera o corpo. A consagração total à comunidade política diz respeito ao domínio da mente, ao passo que a corporeidade, com seus desejos e anseios naturais, isto é, o *eros* que dela é originado, diz respeito ao domínio do privado, seu domínio não pode fazer parte do domínio da mente. Portanto, faz com que ela [corporeidade] vá no sentido oposto à coletividade (Strauss, 2005, p.164-167).

Algo similar se aplica ao governo dos filósofos, essencial para a satisfação das exigências da justiça e da concreção da cidade boa. Os filósofos são necessários para o governo porque só eles controlam o *eros* e o desejo para a cidade. No entanto, os filósofos não desejam governar, desejam antes se dedicar integralmente à vida teórica, contemplativa. Eles só governariam caso fossem obrigados pela cidade – o que seria em demasia difícil, pois eles têm que convencer a cidade a ser por eles governada, uma vez que, tal qual é exemplificado pelo julgamento de Sócrates, há uma oposição entre a filosofia e a cidade, a qual se enraíza na *doxa* e na ancestralidade, enquanto a filosofia põe as opiniões e o consuetudinário da cidade ante seu tribunal: Sócrates foi acusado de corromper a juventude e de não crer nos deuses. A multidão deveria então ser convencida a aceitar o governo dos filósofos como algo positivo.

Mas, mais difícil que convencer a multidão, segundo pensa Strauss, é convencer os filósofos de governar. Ele alega, citando algumas passagens da *República*<sup>13</sup>, que os filósofos só governariam pela força, se forçado pelos cidadãos, que seria altamente improvável, dado a visão que se tem dos filósofos. Há, portanto, uma discrepância que confirma a impossibilidade estrutural da cidade ótima. Ela, pois, torna-se indesejável, seja para a maioria (pois vai contra o *eros*) ou para a minoria (vai contra a vida contemplativa).

---

<sup>13</sup> As passagens citadas são as seguintes: (499 b-c, 500d4-5, 520a-d, 521b7, 539e2-3).

Popper, Strauss e o Suposto Totalitarismo de Platão

Chegamos então à conclusão de que a cidade justa não é possível porque os filósofos não estão interessados em governar. [...]. Dominados pelo desejo do *eros*, o *eros* do conhecimento, que consideram o único necessário, conhecedores de que a filosofia é a posse mais prazerosa e ditosa, os filósofos não têm tempo livre para baixar a sua visão até os assuntos humanos [...]" (STRAUSS, 2005, p. 180-181)

Isto posto, podemos concluir que não seria correto atribuir qualquer forma de totalitarismo à *República*, pois, na visão de Strauss, se lida adequadamente, como ele pensa fazer, se percebe que o projeto político de Platão não se compromete com nenhum regime autoritário. Isto devido a certas impossibilidades e inconsistências, provavelmente propositais, no diálogo, a saber: primeiro, o paralelo entre a alma e a cidade exige que, ao modo da hierarquia entre os guerreiros e os comerciantes, a irascibilidade na alma esteja acima do desejo; ora tal não é possível, “pois o *eros* é tão amplo e variado quanto a irascibilidade pode ser, aliás existe mesmo um *eros* filosófico, mas não algum tipo de ira” (STRAUSS, 2005, p. 162). Além disso, como dissemos, o paralelo entre a cidade e a alma, que é a base da justiça na cidade ótima e seu comunismo absoluto, se baseia em um desprezo deliberado pelo *eros*. Assim, Strauss reconhece que o paralelismo da *República*, fundamental para doutrina da alma deste diálogo, é questionável e duvidoso.

Em segundo lugar, a justiça é definida de forma arbitrária, pois pressupõe que a justiça seja a ordem ou a saúde da alma, quando, na *República*, para além da tripartição anímica, em momento algum é oferecida uma explicação ou definição apropriada da natureza da alma, de modo que Strauss pergunta se é possível conhecer a ordem justa da alma sem conhecer a sua natureza. A *República* não poderia revelar a natureza da alma devido à abstração que faz do corpo:

Esta abstração é necessária se se deve elogiar a justiça como consagração plena ao bem comum de uma cidade particular como digna de ser escolhida em si; e por que este elogio é necessário, não deveria ser necessário discutí-lo. (STRAUSS, 2005, p. 199).

Strauss assevera, então, que se se quiser definir justiça de forma mais rigorosa e exata, deve-se tomar um caminho mais amplo que o tomado na *República*, algo em direção a uma definição apropriada da alma. Estas são, pois, as implicações do método de Strauss e as conclusões que tornam a interpretação do autor incompatível com a de Popper.

## CONCLUSÃO

Neste trabalho, primeiramente, expusemos as razões que levaram Popper a imputar à *República* de Platão a origem e matriz do totalitarismo. As razões do autor, como mostramos, são o historicismo e a sociologia que ele atribui a Platão, as quais, embasadas no conceito de justiça holístico deste, tiveram como consequência, segundo Popper, a defesa de uma sociedade fechada e do regime totalitário.

Confrontamos essa leitura à interpretação alternativa de Strauss, que acentuando a forma, para ele, correta de abordar os diálogos (a hermenêutica da ironia, a tese da abstração do *eros* e a coincidência entre a filosofia e a política), conclui que o projeto político platônico não é totalitário e nem deve ser tomado no sentido que ele aparece no superfície do texto – seja no que diz respeito ao conceito de justiça, ao conceito de comunismo absoluto, do paralelismo entre a alma e o corpo.

Em torna da questão de atribuir o totalitarismo a Platão, contrastamos estes dois filósofos contemporâneos e suas visões divergentes do projeto político de Platão. Enquanto Popper parece enxergar o utopismo de Platão como uma teoria estanque ou estática, Strauss parece encontrar nele uma dimensão dialética. Desta forma, é a partir dessa dimensão que devemos avaliar com seriedade a possibilidade e “desejabilidade” do projeto de Platão, quer o pensemos por uma perspectiva estritamente textual ou por uma perspectiva autoral (a do gênio de Platão), que pode ser uma das explicações da feição e dos resultados problemáticos deste mesmo programa.

## Referências

ARISTÓFANES. **A Revolução das Mulheres**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

KLEIN, J. **A Commentary on Plato's Menon**. The University of North

PLATÃO. **A República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 13 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

\_\_\_\_\_. **Mênon**. Tradução Maura Iglesias. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

POPPER, K. **A Miséria do Historicismo**. Tradução Octany S. da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo, EDUSP, 1980.

POPPER, K. **A sociedade aberta e seus inimigos: o fascínio de Platão**. Tradução Milton Amado. 3 ed. São Paulo: Itatiaia, Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

STRAUSS, L. **La ciudad y el hombre**. Buenos Aires: Katz, 2005.

\_\_\_\_\_. The Problem of Socrates: Five Lectures. In: STRAUSS, L. **The Rebirth of Classical Political Rationalism**. The University of Chicago Press, 1989

\_\_\_\_\_. **Seminar on Plato's Menon**. Chicago: University of Chicago, 1966.

THOMPSON, J. A. K. **Irony: An Historical Introduction**. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

VEGETTI, M. Defender Platão de Popper (ou de si mesmo?). In: VEGETTI, M. **Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX**. Tradução Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010. Cap. 7, p. 193-227.