

## BREVES REFLEXÕES SOBRE O ANTIPLATONISMO DE KELSEN NA DEFESA DE SOCIEDADES ABERTAS

### BRIEF REFLECTIONS ABOUT KELSEN'S ANTI-PLATONISM IN DEFENSE OF OPEN SOCIETIES

**Arnaldo Bastos Santos Neto\***  
**Renata Rodrigues Ramos\*\***

**RESUMO:** O presente artigo pretende investigar alguns elementos do antiplatonismo de Kelsen, com o objetivo de apontar a suposta defesa de Platão de sociedades fechadas, em oposição ao projeto político de Kelsen, na teoria pura do direito, que era pensar o municiamento da sociedade contra as forças do poder, a fim de preservá-la livre e aberta. A justificativa desta breve investigação decorre, principalmente, do fato de Platão ter sido apontado como teórico inaugural do totalitarismo por autor como Popper (1987). Kelsen (2000b) também seguiu essa linha, na medida em que não compartilhou da visão de Platão quanto à essencialidade da coincidência entre as forças do poder (Estado) e da cultura (filosofia). Para Kelsen (2000b), mencionada aliança representaria a verdadeira possibilidade do totalitarismo, razão pela qual as forças da cultura e da ciência deveriam se manter independentes do poder do Estado, no sentido de municiar a sociedade de uma massa crítica indispensável à denúncia dos abusos do poder. Os marcos teóricos principais deste estudo são Platão e Kelsen (2000b), além de alguns de seus comentadores, com breves apontamentos sobre o conceito de “sociedade aberta” de Popper (1987). O estudo materializou-se pela consulta dos principais textos dos marcos teóricos elegidos quanto aos temas abordados. Concluiu-se pela defesa de Platão de sociedades fechadas, em oposição às sociedades abertas e democráticas defendidas por Kelsen.

**Palavras-chave:** Kelsen. Política. Antiplatonismo. Totalitarismo. Sociedades abertas.

**ABSTRACT:** This article intends to investigate some elements of Kelsen's antiplatonism in order to indicate Plato's presumed defense for closed societies in opposition of Kelsen's political project, particularly in Pure Theory of Law, which was give ammunition to society to combat the forces of power in order to preserve freedom. The justification for this brief investigation

---

\* Doutor em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Professor da Universidade Federal de Goiás (UFG). Procurador do Trabalho. Goiânia – Goiás – Brasil.

\*\* Doutoranda em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Direito pela mesma universidade. Secretária jurídica do Tribunal de Justiça de Santa Catarina (TJSC). Florianópolis – Santa Catarina – Brasil.

is the fact that Plato was appointed as the inaugural theorist of totalitarianism by authors such as Popper (1987). Kelsen (2000b) also has followed this authors because he did not share Plato's view of the essentiality of coincidence between the power of the forces (State) and culture (philosophy). For the austrian jurist, it is necessary that culture's forces and science's forces remain independent of the State's power, so that they may surveillance society with the indispensable critical mass, here is the deepest political sense of the project contained in the Pure Theory of Law. The main theoretical frameworks of this study are Plato and Kelsen (2000b) included some of his commentators, with brief notes about the concept of Popper's (1987) "open society". The survey was materialized by the consultation of the main texts of the chosen theoretical frameworks picket out from the investigated topics. It was concluded that Plato defended closed societies in opposition of open and democratic societies defended by Kelsen.

**Keywords:** Kelsen. Politics. Anti-platonism. Totalitarianism. Open societies.

**SUMÁRIO: 1 INTRODUÇÃO; 2 PLATÃO E A *REPÚBLICA*; 3 A JUSTIÇA PLATÔNICA; 4 CRÍTICAS A PLATÃO; 5 CONCLUSÃO; REFERÊNCIAS.**

## 1 INTRODUÇÃO

O projeto político de Kelsen, em sua teoria pura do direito, era refletir sobre o municiamento da sociedade contra o poder, a fim de preservá-la livre e aberta. O intento foi marcado por um antiplatonismo na oposição a modelos de sociedades fechadas. Nesse rumo, a presente investigação pretende examinar alguns dos elementos antiplatônicos na obra do autor, visto Platão ter sido apontado como teórico inaugural do totalitarismo por autor como Popper (1987). Kelsen (2000b) também seguiu essa linha, na medida em que não compartilhou da visão de Platão quanto à essencialidade da coincidência entre as forças do poder (Estado) e da cultura (filosofia).

Se, por um lado, Whitehead sustenta que a filosofia ocidental nada mais é que uma nota de rodapé ao pensamento de Platão, não é menos verdade a observação de Blackburn (2008) de que tal trajetória também pode ser descrita como um conjunto de textos de pensadores **contra** Platão. Kelsen não escapa desse debate, tendo elegido Platão como principal adversário intelectual, o que permite afirmar que, se é possível localizar um sentido de antagonismo na obra de Kelsen (1946, 1988, 2000a, 2000b, 2005), se tratou de um pensador radicalmente antiplatônico.

De todos os autores com quem Kelsen manteve posições críticas e polemizou, Platão ocupou um lugar de franco destaque. A nenhum outro pensador Kelsen (2000b) dedicou tantas páginas, como prova o extenso comentário a Platão publicado sob o título *A ilusão da justiça*, inteiramente dedicado a tentar refutar o autor de *A República*, percorrendo e criticando seus mais importantes diálogos, sempre de forma muito contundente.

Mais recentemente, no curso do século XX, após o trauma ocasionado tanto pelo advento do nazifascismo quanto pelo stalinismo, as críticas ao autor de *A República* intensificaram-se, ganhando uma maior virulência. Como já apontado, o pensador grego foi responsabilizado como teórico inaugural do totalitarismo, linha também seguida por Kelsen. Mas, antes de apresentar as objeções de Kelsen ao pensamento de Platão, julga-se conveniente fazer a apresentação das próprias ideias platônicas, o que acontecerá na seção seguinte.

## 2 PLATÃO E A REPÚBLICA

Quando Platão escreveu sobre sua teoria da justiça, a Grécia vivia um período turbulento de sua história. As guerras entre Atenas e as cidades-estado sucediam-se, com seu habitual cortejo de horrores. Não por acaso, Platão tomou como modelo de seu Estado ideal aquela que foi uma das máquinas militares mais bem-sucedidas do mundo helênico, a cidade de Esparta, a mais decidida defensora da forma aristocrática de Estado. Tendo vivido muito (especialmente para os padrões de sua época), até os 80 anos, teve tempo de ver Atenas triunfar e ser derrotada, fracassando como império. Apesar das inúmeras guerras travadas entre as cidades-estado, com breves períodos de hegemonia ora de uma, ora de outra, nenhuma força política pôde se tornar uma força dirigente com poder de unificar a Grécia (somente os macedônios o fizeram, mas num período posterior).

Além das guerras entre as cidades, as disputas intestinas no interior das cidades gregas, divididas entre uma minoria rica e os demais cidadãos livres, também impressionaram o mais famoso discípulo de Sócrates (HARE, 2000). Platão pôde observar a política de seu tempo o suficiente para se convencer da necessidade de mudar radicalmente a forma de organização

política da cidade. Também sofreu com o julgamento e condenação à morte do seu mestre (Platão tinha 31 anos quando Sócrates foi executado, em 399 a.C., e esteve no tribunal assistindo ao julgamento). O resultado de suas reflexões encontra-se nos diálogos que escreveu sobre o tema, especialmente em sua obra maior, intitulada *A República*.

Sua finalidade, como já adiantado, era a construção de um poder estável. Conforme as leis que governam o cosmo, “ele julgava que a guerra civil poderia chegar ao fim graças a um bom sistema de governo, e descrever e justificar tal sistema era um dos seus principais objetivos” (HARE, 2000, p. 13). Por mais que Platão tivesse dúvidas quanto à possibilidade real do advento de uma sociedade tal qual projetara em seu livro,<sup>1</sup> servindo suas reflexões mais como proposta de “*un tratado de medicina política con aplicación a los regímenes existentes en su tiempo*” (FERNÁNDEZ-GALIANO, 1999, p. 9), elas também funcionaram como paradigma para toda uma classe de pensadores da política, que viram na imaginação utópica o modo de fazer avançar a sociedade de seu tempo, como Thomas Morus, Saint-Simon, Robert Owen, Charles Fourier e Karl Marx. Como bem sublinha Villey (2005, p. 21), as preocupações de Platão eram também essencialmente políticas: “Platão na verdade só chegou à filosofia pela política e para a política”.

Posteriormente, no seu livro *As leis* – na verdade, sua última obra –, Platão deixou de lado o caráter utópico de suas propostas e adotou posições mais realistas, o que o levou a recomendar, inclusive, uma estrita obediência às leis, mesmo que estas não passassem de uma cópia ruim da justiça perfeita, o que lhe valeu a condenação de Villey (2005, p. 21), de que, “tendo partido

1 Trata-se da passagem 592b, em que está escrito: “Compreendo – disse-me; – falas da cidade cujo plano delineamos, e que existe apenas nos nossos discursos, pois não creio que ela exista em algum lugar da terra. Mas – respondi – talvez haja um modelo no céu para quem o queira contemplar e organizar, segundo ele, seu governo particular. De resto, não importa de modo algum que esta cidade exista ou deva existir um dia; pois só de acordo com esta é que ele se comportará, com mais nenhuma outra” (GUINSBURG, 2006, p. 372). No presente estudo, será utilizada a numeração introduzida com a famosa tradução efetuada por Henri Estienne (ou, em latim, *Stephanus*), publicada em 1578. Tal numeração aparece nas edições mais cuidadosas de *A República*, como é o caso do texto em português, cuja tradução e organização, com boas notas explicativas, ficou a cargo de Jacó Guinsburg, tendo sido publicado pela Perspectiva. Optou-se por fornecer também a referência bibliográfica conforme as normas acadêmicas usuais.

de tão alto, acabe terminando, no fim das contas, numa espécie de positivismo jurídico bastante grosseiro”.<sup>2</sup> Também em *Política*, outro dos diálogos da sua fase final, Platão manteve-se fiel ao seu antidemocratismo, pois as leis não podem proceder “da vontade popular; nada é mais estranho a Platão que a doutrina do contrato social e o voluntarismo moderno; considera nulos e sem valor os decretos da assembléia do povo” (VILLEY, 2005, p. 35).

As paixões existentes no interior das comunidades resultavam no estabelecimento de formas de governo incapazes de proporcionar a unidade e a harmonia necessárias. A discórdia, fomentada pelos demagogos e adeptos da tirania, levava à degeneração dos governos<sup>3</sup>, o que, no fim, poderia resultar no pior de todos os males, a anarquia. Para Platão, a tirania não deixou de ser uma espécie de anarquia, pois o cidadão via-se nela sujeito aos caprichos do governante tirânico. Dois tipos de discórdia poderiam surgir: a que pode ocorrer dentro da classe dirigente e a outra, que pode envolver uma disputa entre dirigentes e dirigidos. Como sustenta Bobbio (1998, p. 51) ao comentar a teoria das formas de governo platônica, “na passagem da aristocracia para a timocracia, e da timocracia para a oligarquia, a discórdia destrutiva é do primeiro tipo; na passagem da oligarquia para a democracia, ao contrário, é do segundo tipo”.

Bobbio (1998, p. 46) argumenta ainda que Platão pensava as formas de governo de modo conservador, pois, à semelhança com todos os grandes conservadores, via “o passado sempre com benevolência e o futuro com espanto”, tendo, assim, uma concepção pessimista da história. Ao contrário de outros pensadores, Platão via as formas de governo como um processo de decadência, ou seja, elas se sucediam historicamente de uma forma ruim para outra pior. Ao refletir sobre o problema a partir de uma óptica *ex parte*

- 
- 2 Villey (2005) reconhece a importância da doutrina do direito de Platão, mas não considera que seu direito ideal seja verdadeiro direito natural, mas somente uma utopia (para os jusnaturalistas, o direito natural é uma realidade e não um dispositivo utópico). Como parte significativa da tradição jusnaturalista, o autor prefere vincular-se a Aristóteles.
- 3 Como está expresso na passagem 545d: “Pois bem – continuei – tentemos explicar de que maneira se efetua a passagem da aristocracia à timocracia. Não é uma verdade elementar que toda mudança de constituição vem da classe que detém o poder, quando a discórdia se eleva entre os seus membros, e que, enquanto ela estiver de acordo consigo mesma, por menor que seja, será impossível abalá-la? - Sim, de fato é assim” (GUINSBURG, 2006, p. 304).

*principis* (isto é, do ponto de vista dos detentores do poder) e não *ex parte populi* (que seria do ponto de vista dos governados), Platão pôs como centro não a ideia de liberdade, mas, sim, a ideia de unidade (e de ordem) do Estado.

A fragilidade da civilização que deriva do descontrole das paixões humanas, levando a uma inevitável decadência da cidade, um argumento caro ao pensamento de Platão, somente pode ser contornada, evitando todos os males decorrentes, caso seja possível a construção de outro modelo de cidade, em que os homens possam ser efetivamente governados de forma justa<sup>4</sup>. O resultado das reflexões de Platão encontra-se no seu livro *A República*, que se inicia com uma discussão sobre a justiça, intimamente relacionada com suas concepções acerca do conhecimento do bem e do papel da educação, visando a possibilitar uma vida virtuosa.

### 3 A JUSTIÇA PLATÔNICA

Nos diálogos que se encontram nos Livros I e II de *A República*, após várias definições acerca da justiça apresentadas por Céfalo e Polemarco, Sócrates, porta-voz das ideias platônicas no texto<sup>5</sup>, argumenta que a justiça

4 O tema da fragilidade da civilização, especialmente quando a ordem posta é contrastada pela violência da revolução ou pelo caráter autodestrutivo da democracia, o qual ressurgiu com Burke (1983) e sua crítica à Revolução Francesa, permanece como tema central do pensamento conservador contemporâneo, como defende Pinto (1996, p. XXV): “A primeira ideia é que a civilização, tal como se começou a definir há dois mil e quinhentos anos, isto é, a ideia e os valores de uma polis, de uma comunidade política governada pela procura do bem comum, na equidade e na justiça e dentro da qual a vida espiritual, familiar, profissional, cultural, as capacidades e o trabalho das pessoas se processam em ordem e em paz, é, simultaneamente, um bem maior e extremamente frágil”. Os ecos platônicos em tal concepção, que supervaloriza a ordem em detrimento da democracia (“e suas desordens”), ficam bastante evidentes.

5 Sócrates nada escreveu durante sua vida, mas aparece com frequência nos diálogos escritos por Platão, a ponto de causar confusão nos leitores não especializados, dificultando a identificação das ideias do próprio Sócrates e de Platão (este foi o primeiro filósofo ocidental cujas obras sobreviveram intactas; dos antecedentes somente se conhecem fragmentos transmitidos por outros pensadores). Garvey (2009, p. 14) explica que, “embora não haja um comum acordo quanto à cronologia precisa dos diálogos, os pesquisadores dividem-nos geralmente em três grupos bem simples: os primeiros, os intermediários e os últimos. Os primeiros diálogos refletem os interesses e as visões do Sócrates histórico, ao passo que o Sócrates dos diálogos intermediários e últimos é mais um porta-voz da filosofia própria de Platão”.

é boa pelos efeitos que causa na alma, não pelas recompensas materiais, ou seja, a justiça ainda é uma coisa boa e a injustiça, algo realmente ruim, independentemente de recompensas ou castigos. Glauco não fica conformado com essa ideia e também ataca a concepção de justiça como felicidade do homem justo. Para esse participante do diálogo, a justiça não passa de uma máscara útil. E lembra, então, do anel de Gyges<sup>6</sup>, capaz de tornar qualquer um invisível, possibilitando ao seu possuidor a prática de crimes sob o manto da impunidade.

A ideia exposta por Sócrates, de que alguém somente pode atingir a felicidade sendo justo, também é combatida por Trasímaco, filósofo sofista que, no diálogo travado em *A República*, apresenta um ponto de vista radicalmente realista (e, poder-se-ia dizer, cínico): apesar de toda aquela conversa edificante, o que se chama justiça não é nada além da busca do interesse próprio, pois aqueles que detêm o poder criam as regras para a satisfação dos seus desejos. A justiça é filha do poder<sup>7</sup>. Um homem injusto pode ser mais feliz que um homem justo, pois geralmente consegue o que deseja. Trasímaco é, então, posto por Platão como paradigma de um pensamento marcado não só pelo realismo, mas também pelo niilismo e relativismo.

Também em *Górgias*, outro de seus diálogos e uma espécie de esboço para o que mais adiante seria o texto sobre a República, Platão (falando

6 Blackburn (2008, p. 52) explica essa lenda utilizada no diálogo: “Gyges, um pastor da Lídia (região oeste da Ásia Menor, hoje Turquia), adquiriu um anel mágico que tornava invisível seu portador. Armado com esse anel, ele penetrou no palácio real, seduziu a rainha, matou o rei e usurpou o trono. Esse resultado é altamente satisfatório para Gyges, do seu ponto de vista. Mas, então, quem não faria o mesmo?”. No livro *A República*, a passagem que discute o tema está no trecho 360b (GUINSBURG, 2006).

7 Blackburn (2008) relembra uma passagem de Tucídides, o historiador, em que relata um episódio da Guerra do Peloponeso, ocorrido em 416 a.C. (40 anos antes da redação de *A República*), quando Atenas enviou 38 navios de guerra e aproximadamente dez mil homens contra apenas 500 soldados de Melos, uma diminuta ilha que se constituía como Estado independente. Os emissários de Atenas ignoraram solenemente os apelos de justiça e afirmaram a lei do mais forte, modelo que aparece nas declarações de Trasímaco. O autor comenta: “No drama platônico, Trasímaco na verdade é o porta-voz dos emissários atenienses. Eles representam os homens maquiavélicos da *realpolitik*, sabendo que vivem num mundo onde as pessoas se entredoravam e adaptando-se a ele. Eles e seus sucessores deixam um longo rastro rubro na história humana (os cidadãos de Melos não se renderam, e os atenienses assassinaram os homens e escravizaram as mulheres e as crianças). São os ancestrais diretos da blitzkrieg, do terrorismo, da adoração do livre mercado e da ética da escola de comércio” (BLACKBURN, 2008, p. 41).

através de Sócrates) depara-se com a afirmação de Cálicles de que a injustiça (e não a justiça) constitui a chave para a felicidade. Para este, a retórica consiste em peça-chave na garantia da própria liberdade, porquanto permite que qualquer um possa ter poder sobre outros homens. Sócrates rebate argumentando que a felicidade consiste na virtude. Mesmo que alguém faça muitos discursos sobre a justiça, estes são vazios, pois, uma vez que a justiça encontra-se associada à virtude, somente um homem que sabe a diferença entre o bem e o mal, ou seja, somente um homem justo, pode falar com verdade sobre a justiça.

Com efeito, o cozinheiro pode achar que sabe qual alimento é mais saudável para o corpo e, assim, fazer muitos pratos, mas somente o médico pode sabê-lo realmente. A cozinha não é o verdadeiro conhecimento, mas tão somente habilidade, pois não possui um conhecimento racional da natureza do paciente ou da prescrição. Do mesmo modo, a retórica pode achar que sabe o que é realmente saudável para a alma, mas não o sabe. Criticando a tradição retórica dos sofistas, Platão apresenta uma conexão entre tal retórica e o rechaço das normas morais comuns (a retórica é vista como um meio para a realização de fins imorais) (ROWE, 1979)<sup>8</sup>. Ela não é uma técnica inofensiva, pois pode permitir até mesmo que um homem apodere-se da cidade, obtendo um grande poder e usando-a para fins destrutivos<sup>9</sup>.

8 Rowe (1979, p. 69) esclarece: “*Lo que está debajo de la crítica socrática en este momento, es la vieja paradoja que dice, ‘virtu es conocimiento’. Supone que el orador que trata de persuadir a un jurado en cuestiones de justicia tiene que saber de justicia, de la misma manera como el maestro de matemáticas que trata de ‘persuadirnos’ acerca de la matemática tiene que conocer las matemáticas. Pero alguien que sabe de justicia tiene que ser justo*”. Em outra passagem, disserta sobre o engano que a retórica pode oferecer, pois diz aos homens o que estes querem escutar, adulando as massas: “*Sócrates contesta con la conocida distinción entre lo que la gente cree que quiere y lo que realmente necesita: los oradores y los tiranos (conjunción a la que hace alusión primero Gorgias) carecen de poder porque no tienen conocimiento de lo que es mejor*” (ROWE, 1979, p. 73).

9 Por outro lado, para os sofistas, a retórica era a garantia da liberdade, pois permitia a um homem, dentro da *polis* grega, defender seus próprios interesses, além de participar ativamente das decisões públicas. Deve-se lembrar que, nesse período, ainda não exista a figura do advogado, que só surgiu a partir de Roma. Na Grécia antiga, cada cidadão defendia-se pessoalmente quando em juízo.



Diante do realismo e do relativismo de Trasímaco, Glauco e Cálicles<sup>10</sup>, Sócrates argumenta que o melhor lugar para procurar a justiça não é no homem, mas, sim, na cidade, pois esta também pode ser justa. Dessa forma, a justiça, para Platão, não deve ser procurada no âmbito individual, mas no âmbito coletivo, pois é certo que “a justiça no indivíduo apresenta o mesmo caráter que na cidade” (GUINSBURG, 2006, p. 170). Um homem que vive numa comunidade, regida consoante os ideais do bem, vive de acordo com a justiça. Platão procura a justiça no Estado, não nos indivíduos. Para implantar-se, ela precisa ser pensada em termos da busca de um Estado ideal. Com isso, como bem assinala Paviani (2003, p. 27), “Sócrates afirma que seus interlocutores não enxergam bem, pois estão à procura da justiça nas condutas homem individual, quando a justiça é uma propriedade das comunidades”. Ainda, “quando soubermos o que é a justiça num Estado ou cidade, saberemos o que é um homem justo. Assim para entender a justiça é preciso investigar a gênese do Estado” (PAVIANI, 2003, p. 27).

Nos primórdios da coletividade humana, os homens descobriram que precisavam uns dos outros e que precisavam cooperar para viver. No âmago da visão platônica acerca da sociedade, tem-se sua percepção de que o homem é intrinsecamente social, uma vez que, no plano mesmo das necessidades básicas, o indivíduo nunca é inteiramente autossuficiente<sup>11</sup>. Surge, então, um processo de especialização em que cada um passa a desempenhar a tarefa para a qual possui melhores dotes naturais, numa espécie de divisão do trabalho amparada no princípio de “um homem, um ofício”.

Na sociedade ateniense, marcada pelo desenvolvimento do comércio e da produção, já havia uma significativa divisão social do trabalho, com o aparecimento de uma classe de comerciantes e artesãos ao lado de soldados

10 Fernández-Galiano (1999, p. 29) comenta: “*La doctrina de la fuerza como elemento dominante en las relaciones humanas aparece enunciada en el Górgias por Calicles y en La república por Trasímaco; La diferencia está en que el primero trata de darle una base teórica en su conformidad con la naturaleza y el segundo, más empírico, se aferra en presentarlo como una realidad universal e innegable. Calicles há sido comparado con Nietzsche; Trasímaco, com Hobbes*”.

11 Como encontrado em *A República* (369b): “O que dá nascimento a uma cidade – disse eu – é, creio, a impotência de cada indivíduo de bastar-se a si próprio e a sua necessidade de uma multidão de coisas; ou pensas existir outra causa qualquer na origem de uma cidade?” (GUINSBURG, 2006, p. 75).

profissionais. Platão preocupa-se com o desenvolvimento desse princípio de especialização, buscando maximizar suas potencialidades. Numa cidade justa, o princípio maior determina que todos devem ocupar os lugares que lhes foram destinados naturalmente, de tal modo que, quando alguém ocupa o lugar naturalmente reservado para outrem, é como se perpetrasse um furto contra a sociedade. A justiça platônica depende de uma “estrutura social básica” – para usar a expressão consagrada por Rawls –, que consiste no respeito estrito do princípio da especialização. A definição dos papéis que serão desempenhados na sociedade é obra de uma seleção rigorosa, baseada na eugenia e aliada a um projeto educacional bem definido. A justiça ampara-se não num ideal de igualdade social e de eliminação das diferenças de classe, como é a tônica de projetos utópicos mais modernos de inspiração socialista, mas, sim, no fortalecimento dos papéis sociais gerados pela diferenciação funcional<sup>12</sup>.

Somente uma aristocracia de filósofos educados de forma rigorosa, seguindo um plano predefinido, encontrar-se-ia em condições de governar o Estado, concebido de forma ideal por meio da divisão da sociedade em três partes, como as que dividem a alma do homem: razão, força e apetite. As duas primeiras classes governariam o Estado propriamente dito, enquanto a classe localizada no patamar mais baixo deveria tão somente obedecer, ficando excluída de toda a participação nos negócios estatais. A função dessa classe inferior consistiria em “atender às necessidades da comunidade dedicando-se a ofícios úteis” (HARE, 2000, p. 86).

Platão traça um paralelo entre a alma do homem e a justiça na organização das cidades, que constitui um primeiro fragmento daquilo que mais tarde se chamou moderna psicologia social, pois tanto o indivíduo quanto a cidade possuem uma estrutura tripartite, devendo o equilíbrio entre as partes que compõem a alma humana (razão, força e apetite) também ser observado na vida social, de cuja harmonia depende seu bom funcionamento<sup>13</sup>. Em ou-

12 Carracedo (1990, p. 76-77) anota a respeito: “*No deja de ser sorprendente esta anticipación, de más de dos mil años, del funcionalismo liberal en el constructo platónico de la sociedad minimal. El contrato social aparece como espontáneo y no se plantea ni la existencia de un gobierno ni las consiguientes obligaciones políticas ni morales fuera de lo estrictamente funcional*”.

13 A ideia da justiça como harmonia entre a ordem social e o indivíduo permanece na tradição jusnaturalista, de que Hervada (2008, p. 64) constitui um bem articulado

tras palavras, a ordem na sociedade (e no Estado) possui como fonte a ordem na alma, entendida como “uma ordem social de forças” (VOEGELIN, 2009, p. 71), uma vez que o próprio indivíduo deve ser tido como um campo de batalha entre impulsos e faculdades mentais conflitantes, especialmente a disputa constante entre a razão e os desejos.

A justiça platônica, como bem sintetiza Nussbaum (2004), envolve o correto ordenamento da alma e de seus desejos, o que faz com que a justiça seja acalentada em prol do próprio bem do indivíduo. A ideia de bem refere-se justamente a isso: trata-se de “um estado no qual se está ordenado e porque estar num tal estado ordenado, com nossos desejos regulados por uma correta consideração do que é digno de ser valorizado, é algo precioso” (NUSSBAUM, 2004, p. 31). O que Platão propõe é ordenar a sociedade de forma a administrar os desejos dos indivíduos.

Seguindo sua observância estrita da especialização funcional, Platão associa a razão aos guardiões, a força aos auxiliares e o desejo aos produtores (comerciantes e artesãos). Para ele, a razão deve governar a força (irascibilidade) e os apetites e tanto o indivíduo quanto a cidade que não obedecem a esse comando estão condenados à infelicidade: “*La injusticia consiste en la inversión de los tres principios y el caos conseguiente*” (CARRACEDO, 1990, p. 82). No modelo da República platônica, vê-se a razão auxiliada pela força, comandando os desejos. Um homem justo é mais feliz justamente por evitar que as partes inferiores da sua alma comandem suas atitudes. A justiça virtuosa traduz-se em felicidade, do mesmo modo que a injustiça e a falta de virtude conduzem à discórdia.

Desse modo, já no diálogo *Górgias*, Sócrates repete a afirmação de que a virtude não pode ser entendida fora de uma ordem determinada, sendo que

---

representante: “Se falamos de ordem e harmonia, classificamos a referida situação social de um bem, o que quer dizer que está de acordo com a pessoa humana. De fato, não se trata apenas de uma ordem satisfatória, que satisfaz determinados desejos ou estimativas dos homens, mas de uma ordem necessária para a pessoa e a sociedade. Essa harmonia é uma exigência da pessoa humana, por sua qualidade de ser que domina o seu próprio ser e seu entorno, isto é, em sua qualidade de ser que tem coisas verdadeiramente suas. Quanto à sociedade, nada melhor que mencionar algumas conhecidas palavras de Dante: essa harmonia ou proporção *servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit*; preservada conserva a sociedade dos homens, e corrompida a destrói”.

a ordem na alma consiste no domínio de si mesmo. Assim, a boa alma é a que possui domínio de si mesma (ROWE, 1979). Como sintetiza Blackburn (2008, p. 49), “uma vez que a justiça é um bom estado mental, e a injustiça, um estado ruim, a pessoa justa viverá uma vida boa, e a injusta, uma vida ruim. [...] Assim, a pessoa justa será feliz e realizada, e a injusta não; justiça é mais compensadora que a injustiça”.

O poder projetado por Platão tampouco se submete a quaisquer limites, uma vez que seus dirigentes não devem se submeter às leis, podendo alterá-las a qualquer momento, adaptando-as às circunstâncias, pois, “desde que detenha a arte do governar, o regente deve estar livre para adaptar as leis ao seu conhecimento do bem” (HARE, 2000, p. 88). Para Platão, “mais vale a justiça viva e perfeita do filósofo-rei, dotado de poderes absolutos” (VILLEY, 2005, p. 34). Se o critério diferenciador das diversas formas de governo não é o fato de que numas o poder é de alguns e noutras é de muitos ou, ainda, a liberdade/sujeição ou a pobreza/riqueza, mas, sim, o fato de que quem governa o faz com base na ciência (*episteme*), como também de que a ciência é a única capaz de permitir que o governante aplique uma justiça perfeita, resulta daí que os “filósofos governantes não precisam governar mediante leis mas em razão da aplicação concreta de sua ciência política”, implicando, ainda, que as leis “são apenas condensações imperfeitas da verdade” (CARRACEDO, 1990, p. 100-101).

Nas reflexões de *A República*, fica claro que somente em formas estatais degeneradas, em que os governantes não são dignos de respeito por não terem o conhecimento do bem, a obediência universal às leis pode ser posta em questão, devendo também os juízes estar subordinados aos guardiões que governam o Estado.

## 4 CRÍTICAS A PLATÃO

Após a apresentação feita das ideias platônicas, passa-se ao debate das posições kelsenianas contra o pensador grego<sup>14</sup>. O primeiro ponto a ser abordado é essencial: enquanto para Platão é necessário que as forças do poder (Estado) e da cultura (filosofia) coincidam, para Kelsen tal coincidência ou aliança representa a verdadeira possibilidade do totalitarismo. Ao contrário, é necessário que as forças da cultura e da ciência mantenham-se independentes do poder do Estado, para que possam municiar a sociedade com a massa crítica indispensável: eis o sentido político mais profundo do projeto contido na teoria pura do direito<sup>15</sup>.

Nesse ponto, Kelsen (1946, 1988, 2000a, 2000b, 2005) pensa com uma cabeça política marcadamente liberal, pondo um pé atrás na relação entre o indivíduo e o Estado. Como ponto fundamental dessa reflexão, encontra-se a proposta de uma teoria do direito e do Estado que se recusa a servir como fonte legitimatória do poder. Lendo os textos kelsenianos dedicados ao tema da justiça, vê-se uma reencenação dos diálogos platônicos, desta vez com Kelsen ocupando o lugar dos sofistas, na defesa do relativismo dos valores como fundamento da democracia.

Na sua defesa das posições sofistas, Kelsen (1946, 1988, 2000a, 2000b, 2005) rediscute a famosa posição de Trasímaco, o personagem do diálogo platônico que, assim como Cálicles, defende que a justiça nada mais é que a conveniência do mais forte. Por trás da crítica de Platão à posição

14 Quando Kelsen e Popper, conforme se verá, criticam Platão, estão na verdade vinculando-se a uma tradição que remonta à própria época em que ele viveu. O primeiro ataque às posições platônicas surgiu justamente de um dos seus discípulos, Aristóteles, que colocou em xeque a ideia de abolição da propriedade privada. Abordando o tema de forma pragmática, Aristóteles fundamenta a necessidade da propriedade privada de forma negativa, argumentando que a coletivização total não é possível nem desejável, pois as supostas vantagens que traria não compensariam a subversão da tradição. Para ele, à política não cabia fabricar os homens, mas recebê-los da natureza. Os projetos de transformação do próprio homem, que o imaginam como uma matéria-prima a ser refundida, estão condenados ao fracasso. Aristóteles rejeita, ainda, o grau de unidade social proposto por Platão, que implica uniformização e eliminação das diferenças (HÖSLE, 2008).

15 Kelsen (1946, p. 128) escreve: “*La ley vital de todo conocimiento puro es la de practicarlo com desinterés; esto tiene especial aplicación en la ciencia social, ya que ésta, puesta al servicio de la política, ya no puede servir al ideal de la verdad objetiva, sino que se transforma en ideología legitimadora del poder*”.

de Trasímaco, está a ideia jusnaturalista tão combatida por Kelsen (1946, 1988, 2000a, 2000b, 2005) de que o direito e o justo coincidem. Trasímaco, apesar da rudeza de sua posição, faz “uma avaliação realista do efetivo estado das coisas”, tratando “do governo e do direito por ele declarado justo como ambos realmente são” (KELSEN, 2000b, p. 281). Para refutá-lo, Platão teria colocado na sua boca afirmações inteiramente abstrusas e contraditórias, numa estratégia argumentativa rasteira. O fato é que Trasímaco tem em mente o governo real e isso não é convenientemente rebatido por Platão. Robledo percebe (2000, p. XLV-XLVI, tradução nossa) essa aproximação entre as posições de Kelsen e Trasímaco:

As coisas, porém, não são assim tão simples como apontar em Trasímaco um inocente expositor da teoria pura do direito, segundo a qual, como também para Hans Kelsen – Direito e Estado são nomes para uma mesma realidade. Trasímaco, de fato, não se limitou a dizer o mesmo em outros termos, mas assumiu – e isto é algo completamente metajurídico, como diria também Kelsen – que o governo, todo governo sem exceção, se exerce sempre não em interesse dos governados mas no interesse e proveito daqueles que governam, os quais, segundo o sofista, se comportam com seus súditos exatamente como o pastor com seu rebanho [...]. Nem se trata, tampouco, simplesmente de uma comprovação de fato, ou quando mais de uma generalização incomum de casos infelizmente muito frequentes: ‘uma concepção demasiada pessimista de mundo’, como disse Maquiavel na defesa de Trasímaco, e também outros assim o afirmaram em defesa de Maquiavel.

Ocorre que Kelsen consente que a afirmação de Trasímaco de que os governantes visam tão somente ao interesse próprio é certamente exagerada e melhor seria dizer que “predominantemente” é isso que ocorre. Tal tema não é novo para Kelsen, que o considera perfeitamente possível; em regra, verifica-se que “uma ordem jurídica positiva pode muito bem corresponder – no seu conjunto – às concepções morais de um determinado grupo, especialmente o grupo ou camada dominante da população que lhe está submetida” (KELSEN, 1998, p. 77). O fato é que Kelsen assume como sua a

consideração dos sofistas de que, “para além do direito positivo, como justiça relativa, inexistente qualquer justiça absoluta” (KELSEN, 2000b, p. 281).

A forma realista como vê o direito assemelhasse à forma como Maquiavel vê o poder. Ambos propõem uma separação de ambos os fenômenos (o direito e o poder) da dependência em relação à moral – Kelsen ao perceber que o direito não é um subproduto da moral e Maquiavel ao perceber que o poder possui uma lógica própria, voltada para a conquista e conservação do próprio poder, que o autonomiza com relação à moral. Maquiavel presencia e toma conclusões sobre o fracionamento das cidades italianas, divididas em pequenos reinos e Repúblicas rivais, impotentes diante da ação estrangeira, castigadas pela permanente guerra civil. Ele pensa a política na base de um realismo feroz voltado à estabilização de um poder capaz de liquidar as fraturas e dissidências internas, fazendo prevalecer sua soberania frente às potências rivais, trazendo a paz e a ordem para as cidades italianas e, assim, criando as condições para emergência da unidade italiana (e também para o triunfo posterior da liberdade e da república). Mas, se Maquiavel interpreta a história valendo-se de exemplos do mundo antigo para ilustrar seu realismo político, Platão também reflete sobre a desunião grega, mas de forma inteiramente idealista. Sua República é pensada em termos ideais, como um modelo de Estado e sociedade perfeito, organizado com base em preceitos filosóficos indiscutíveis e eternos.

Como já dito, Kelsen não estava sozinho na sua ata de acusação contra o pensamento platônico. São notáveis as semelhanças entre vários dos postulados teóricos de Kelsen e as ideias de Popper, ambos oriundos de Viena, ambos nascidos em famílias judias assimiladas, ambos influenciados por Freud, ambos adversários do marxismo, ambos em diálogo crítico com o positivismo lógico do Círculo de Viena, ambos crédulos do poder da ciência de iluminar os caminhos da reforma social e ambos partidários da máxima weberiana de que a academia não precisa nem de profetas nem de demagogos, mas, sim, de verdadeiros homens de ciência<sup>16</sup>.

16 Weber (1968, p. 39) escreve: “Se me fosse perguntado, neste momento, porque esta última série de questões deve ser excluída de uma sala de aula, eu responderia que o profeta e o demagogo estão deslocados em uma cátedra universitária”.

Em sua autobiografia, Popper (1986) anota que havia escrito a *Miséria do historicismo* e *Sociedade aberta e seus inimigos* como parte do seu esforço de guerra a favor dos aliados e contra o nazismo e o fascismo, mas também se colocando diante da ideia cada vez mais forte à época de que era necessário um amplo “dirigismo” da vida social sob a forma de planejamento, fruto de uma renovada influência do pensamento marxista no contexto daqueles anos. Já na introdução de sua obra sobre a sociedade aberta, censura aqueles que afirmam que o totalitarismo seria inevitável, pois a própria democracia, na sua luta contra as sociedades fechadas, teria que copiar seus métodos, além de a própria sociedade industrial caminhar para o dirigismo econômico (POPPER, 1987).

Naquela quadra histórica, a ideia democrática possuía um consenso muito limitado em volta de si, havendo defensores de peso da tese da “eficácia histórica das ditaduras”, o que teria levado até mesmo a uma crença compartilhada na época de que a democracia seria apenas um entreto na história, dominado por formas ditatoriais de governo. O pluralismo presente na democracia seria sua fraqueza, impedindo uma férrea unidade do povo e do Estado em face de seus inimigos. Como argumenta Kelsen (2005, p. 152):

A aversão às ideologias diminui de forças, ao que parece, na democracia, porquanto com seus princípios da legalidade, tolerância, liberdade de pensamento e proteção de minorias, cria adversários próprios, enquanto que a autocracia os suprime sem a menor cerimônia. Este é o privilégio paradoxal da democracia: dar a si própria uma sentença de morte com seus próprios métodos de elaboração e vontade política, isto é, por instrumentos legais. Agora: um dos mais sérios riscos da autocracia reside, sobretudo, na falta de meios para canalizar vontades adversas, não menos ausentes na democracia.

Tanto Kelsen quanto Popper, como bem observa Antiseri (2001), colocam-se como defensores da sociedade aberta e ambos consideram Platão o ideólogo por excelência da sociedade fechada<sup>17</sup>. Entre os inimigos da sociedade aberta a que Popper refere-se, encontram-se, além de Platão, Hegel

17 Interessante observar que tanto Kelsen quanto Popper tiveram contato com suas respectivas produções intelectuais, o que dificulta determinar o quanto cada um deve ao outro.



e Marx. De modo incisivo, Popper (1987) coloca Platão como um precursor do totalitarismo, que representaria a expressão moderna da sociedade tribal, baseada na mística e não na reflexão crítica. A abordagem platônica da justiça seria uma revolta contra a civilização.

Popper (1987) define a sociedade aberta como “não tanto um tipo de estado uma forma de governo, mas sim uma forma de convivência humana na qual a liberdade dos indivíduos, a não violência, a proteção das minorias, a defesa dos fracos são valores importantes”. Também ressalta a importância do pluralismo como característica central da sociedade aberta, pois esta, além da forma democrática de governo e da liberdade de associação, deve proteger e até mesmo fomentar a formação de sociedades livres, cada uma das quais podendo defender opiniões e crenças diferentes.

Para Kelsen (1946), o *leitmotiv* do pensamento platônico consiste em subordinar a busca da verdade às razões do Estado, fazendo com que os interesses deste coincidam com sua concepção de justiça. O que importa não é a opinião dos governados, mas aquilo que é útil ao Estado. Na arquitetura platônica da cidade ideal, o interesse do Estado está em primeiro plano, fazendo com que os fins justifiquem os meios, como consequência do primado da vontade sobre o conhecimento e da justiça sobre a verdade<sup>18</sup>. Como sofisticado aparato de justificação conservadora do poder, Platão legitima a ação dos governantes, exigindo obediência incondicional dos governados, utilizando-se da mística de que somente os governantes filósofos podem conhecer a essência do bem e, portanto, são os únicos aptos a governar. Por sua vez, a concepção do bem platônica constitui a expressão de um irracionalismo de fundo místico, transmutando-se em política antidemocrática e ideologia de uma forma de governo autocrática<sup>19</sup>.

18 Kelsen (1946, p. 128-129) escreve: “*En la teoría política de Platón aparece como una máxima evidente el principio de que el fin justifica los medios, que es la consecuencia necesaria de la primacía de la voluntad sobre el intelecto, de la justicia sobre la verdad. Platón atribuye al gobierno el derecho de intervenir en la opinión de los ciudadanos por todos los medios adecuados, desde el momento que, situando en un primer plano lo político, lo que interesa no es tanto si lo que creen los súbditos es verdadero como si es útil para el Estado, si favorece el interés de un orden afirmado como justo*”.

19 Mais adiante, Kelsen (1946, p. 142) pontua: “*La mística platónica, expresión la más perfecta del irracionalismo, es una justificación de su política antidemocrática, es la ideología de toda autocracia*”.

Popper (1987) aponta que Platão emprega a justiça como sinônimo dos interesses do Estado, os quais visam a bloquear toda mudança mediante a manutenção de uma rígida divisão de classes. O bloqueio da mudança é uma das características da sociedade fechada. Tal divisão em classes, conforme pontua Kelsen (1946), nada resolve, pois se trata de uma simples descrição idealizada do Estado perfeito. Quando Platão fala de injustiça, está se referindo ao Estado e não ao conceito corrente nos dias atuais de justiça como igualdade dos cidadãos perante a lei. Não se trata de certo gênero de equidade no tratamento dos indivíduos, pois Platão considera a justiça não uma relação entre indivíduos, mas, sim, propriedade do Estado no seu conjunto. O Estado para ele será justo se for sadio, forte, unido e também estável. A crítica de Popper (1987) vai mais além, ao afirmar que Platão promove a legitimação da mentira e do racismo.

Kelsen (1946) repete contra Platão um dos seus pontos críticos principais contra as teorias da justiça, qual seja, a incursão na falácia naturalista, que consiste na pretensão de extrair um **dever-ser** de um **ser**. No dualismo platônico entre o bem e o mal, o mundo das ideias, ou seja, o mundo do bem, é o único que participa do ser da realidade, enquanto o mundo empírico, em que se está preso à servidão do material sensível à experiência (como no mito da caverna), é, na verdade, um mundo do não ser, um mundo de aparências, o que implica, na visão de Platão, que na esfera ética o dever-ser seja o verdadeiro ser. Nas palavras do próprio Kelsen (1946, p. 117): “*Y esta primacia – decisiva en el temperamento ético – de la voluntad sobre el conocimiento traducese en la teoría ‘objetiva’ por la primacia del deber sobre el ser, del valor sobre la realidad*”. Para o jurista de Viena, a identificação geral do ser com o dever-ser está na base da teoria das ideias de Platão, em que “a esfera das ideias é apresentada como a esfera do Bem, isto é, do Dever-ser – a esfera do Ser verdadeiro. Assim como o Ser verdadeiro é tão somente o Ser do Bem, também o verdadeiro ‘querer’ é apenas o querer do Bem” (KELSEN, 2000b, p. 287).

Todo o caráter ideológico, como uma falsa consciência que oculta a realidade, está presente, assim, na filosofia platônica. O modo como Platão dispõe a antítese entre o bem e o mal também foi objeto da crítica kelseniana, pois, para ele, o próprio pensamento grego já vinha relativizando o caráter

absoluto desse dualismo<sup>20</sup>. O filósofo da ciência Alberto Oliva (2009, p. 16), na mesma toada, sugere que “as teorias que têm se mostrado mais influentes pintam o homem como refém de forças que ultrapassam sua (boa) consciência”. Consoante ele, o ocidente filosófico parece nunca ter se livrado do “domínio espiritual da Alegoria da Caverna de Platão (1952, 514a-515a), a mais bela peça filosófico-literária até hoje produzida” (OLIVA, 2009, p. 16).

Nas filosofias que mais têm impactado os modos de ser e pensar do homem é recorrente a ideia de que os grilhões materiais e simbólicos são sistêmicos. O pressuposto compartilhado é de que a camada magmática das forças determinantes não é acessível pela observação. Para além de todas as ilusões, natural ou artificialmente criadas, é preciso buscar o que existe em si e por si mesmo, a essência recôndita que explica a epiderme visível. Só que essa sempre admirada tese de que os fatores ocultos provocam os efeitos tangíveis nunca foi minimamente comprovada. O que esse tipo de filosofia no fundo estatui é que não há conhecimento do parecer, só do Ser. O auto-conhecimento não existe; o que se toma por tal é a (auto) consciência alienada – iludida e equivocada sobre si mesma. E o grave é que a visibilidade diretamente acessível se presta a esconder a determinação oculta (OLIVA, 2009, p. 16).

Retornando ao ponto de Kelsen (2005, p. 147), ao contrário da autocracia, que sempre busca amparar sua legitimidade em alguma mística ou em mitos fundadores incontestáveis, a democracia possui um nítido caráter racional, pois aspira organizar o ente estatal como um sistema de normas

20 Como comenta Kelsen (1946, p. 118): “*Siendo el Mal la negación radical del Bien, el dualismo ético es absoluto en su naturaleza; por eso, la tendencia a construir estas antítesis conceptuales con carácter absoluto, es un claro sintoma del punto de vista ético-normativo, orientado al valor y no a la realidad, al deber ser trascendente y no al ser empírico. El punto de vista empírico, por el contrario, lejos de operar con estas antítesis radicales trataría de relativizarlas en la medida de lo posible; aceptaría grados intermedios, transiciones paulatinas de uno a outro extremo, y aspiraría a resolver la multitud de los fenómenos en series de formas escalonadas, quantitativamente diferenciadas. Por eso, su finalidad mas clara sería el concepto de evolución. Precisamente la historia del pensamiento griego muestra como el conocimiento de la realidad natural comienza a separarse de la especulación ético-religiosa, relativizando las antítesis radicales que para dicha concepción constituían su visión del mundo, refiriéndolas a la contraposición fundamental del Bien y el Mal. [...]*”.

gerais, preferentemente escritas, “*en la que los actos individuales de la administración y la jurisdicción se hallen determinados del modo más amplio posible, pudiendo considerarse como previsibles*”. A democracia situa a legislação em seu centro de gravidade e se torna um Estado legislativo, o que implica, ainda, que tais textos legais devam ser justificados de modo racional.

Nas autocracias, o chefe ou caudilho coloca-se como guardião da justiça, agindo pela exceção, que atropela a normalidade presente num ideal de legalidade e segurança jurídica. Enquanto as autocracias tendem a se rodear de ideologias místicas, a democracia busca se amparar numa razão crítica, o que lhe confere um viés anti-ideológico. A democracia não possui nenhum pai e aspira ser uma sociedade de colaboração entre iguais (KELSEN, 2005).

O contrário das sociedades abertas é as sociedades fechadas, que se caracterizam pela crença em tabus mágicos e indiscutíveis, enquanto na sociedade aberta os indivíduos têm que tomar decisões pessoais e aprendem a adotar uma atitude, em certa medida crítica, a respeito desses mesmos tabus, baseando suas decisões na autoridade da própria inteligência. Outra característica das sociedades abertas é que nestas os governantes podem ser sacados do poder sem derramamento de sangue, fato que leva Popper (1987) a afirmar que a linha divisória entre uma democracia e uma ditadura consiste no seguinte critério: vive-se em democracia quando existem instituições que permitem mudar o governo sem recorrer à violência, isto é, sem que isso signifique a eliminação física dos seus componentes.

A democracia não pode viver sem tais instituições. Popper (1987) frisa, ainda, o nexó indissolúvel entre a falibilidade do conhecimento humano e a sociedade aberta: quando somos conscientes da falibilidade dos nossos conhecimentos, abrimo-nos à discussão e ao reconhecimento dos nossos erros e também dos alheios, ou seja, abrimo-nos à possibilidade de alternativas e de crítica. Se se fala em falibilidade, deve-se ter claro que isso é incompatível com as pretensões de todo pensamento utópico que propõe sociedade perfeita. A utopia da sociedade perfeita é a negação da sociedade aberta.

A questão proposta por Platão “sobre quem deve mandar” criou, na opinião de Popper (1987), uma permanente confusão no campo da filosofia política. O problema não consiste na sua resposta, mas, sim, como se podem

controlar os que mandam e como se podem organizar as instituições políticas para impedir que os maus e incompetentes governantes façam demasiado mal à sociedade<sup>21</sup>.

Firmando posição sobre o conjunto da tradição grega, Popper (1987) salienta que a tradição da discussão crítica iniciou-se com os pré-socráticos – com exceção dos pedagógicos, não se encontrou uma escola dedicada à conservação de uma doutrina. Ao contrário, a filosofia grega pré-socrática mostrava-se como uma sucessão de ideias novas e de crítica aos mestres precedentes. Tratava-se de uma tradição que surgiu em resposta à dissolução de uma sociedade fechada calcada nas crenças mágicas. Os pré-socráticos modificavam a tradição, pois transmitiam uma teoria sobre um mito, inovando e, assim, fundando uma nova tradição: a tradição de desafiar as teorias e os mitos e discuti-los criticamente. Ao contrário das sociedades fechadas, os gregos iniciaram uma trajetória em que as instituições sociais deixaram de ser tidas como tabus.

A tradição crítica encontrou seu ponto mais alto na figura de Sócrates e sua oposição mais decidida na figura de Platão. Sócrates ensinava uma teoria igualitária da razão humana como instrumento universal de comunicação, insistindo na honestidade intelectual e na autocrítica, além de sua teoria igualitária da justiça e sua doutrina de que é melhor ser vítima do que autor da injustiça. Para Kelsen (1946, p. 125), Platão terminou sua vida cada vez mais alheio ao racionalismo socrático, além de prisioneiro de uma “*creciente convicción de la transcendencia del objeto del conocimiento ético, así como la creencia en la imposibilidad de representar racionalmente su resultado*”. Para tanto, recorria o tempo todo em seus diálogos ao mito. Para Popper, Platão traiu Sócrates, foi seu Judas (BURKE, 1983).

As raízes dessa tradição estão na filosofia da história, que Platão utilizou para justificar uma teoria política totalitária. Como se expôs anteriormente ao estudar a teoria das formas de governo de Platão, para ele toda mudança social representava o risco da corrupção, da decadência e da degeneração,

21 Bobbio (1998) retoma esse ponto proposto por Popper num ensaio de intenções polémicas dirigido aos comunistas italianos, destacando que a fórmula da “ditadura do proletariado” resolve a questão de quem deve governar, mas não a questão de como se deve governar (qual é o poder dos governantes).

como consequência de uma lei cósmica que afirmava que todas as coisas geradas estavam condenadas à decadência. Como pensador antiliberal, Platão enxergava o desenvolvimento das comunicações marítimas e do comércio como um perigo capaz de levar à dissolução da sociedade e do Estado. Em todo caso, estava firmemente convencido de que, mediante um esforço humano, seria possível abrir uma brecha na fatal tendência histórica representada pela decadência. A vontade moral do homem, por meio de um esforço político e pedagógico, podia impedir a decadência, evitando a degeneração racial, a degeneração moral e a degeneração política. Este é, em essência, o Estado totalitário platônico: um Estado petrificado, construído à base de uma rígida divisão de classes, da identificação da sorte do Estado com o destino de sua classe dirigente.

Tal unidade entre Estado e classe dirigente pode ser criada mediante normas rígidas e pela coletivização dos interesses dos dirigentes. Deve ser reforçada pelo monopólio nas mãos dessa mesma classe dirigente das virtudes militares, do direito de levar armas e de receber uma educação completa. Aliado a tudo isso, tem-se um projeto que já comportava uma rigorosa censura de todas as atividades intelectuais e uma contínua propaganda dirigida a modelar e unificar as mentes, como também um programa de autossuficiência capaz de evitar a dependência do Estado com relação aos comerciantes.

Para Kelsen (2000b), Platão foi o primeiro a entender a função ideológica da arte e o perigo que esta representava para a sociedade, podendo levar a uma degeneração social, como ocorreu com o advento da detestada democracia, que para o autor de *A República* era pouco mais que sinônimo de anarquia<sup>22</sup>. Platão é acusado, a todo momento, tanto por Kelsen quanto por Popper, de ser um inimigo da democracia. Concordando com Popper,

22 Escreve Kelsen (1946, p. 128-130): “*Platón, que excluía la pintura de su Estado ideal, como ‘fantasmagoría’, porque engañaba a los hombres (así como el arte poético, meramente imitativo) no vacilaba en intervenir en la esfera más íntima del hombre con tan monstruosa mentira, sólo porque en esa esfera enraiza un interés vital del Estado [...] En el mismo sentido se orientan otros proyectos, que siempre tienden en definitiva a colocar la religión, la ciencia y la poesía, en su función creadora de ideologías, al servicio exclusivo del Estado, a crear un monopolio estatal de ideologías, mediante la eliminación absoluta de toda libertad intelectual, erigiendo así una dictadura, a la que habría de someterse no sólo el querer y el obrar, sino incluso la opinión y la fe de los hombres*”.

Nussbaum (2004) argumenta que o aspecto central de *A República* consiste justamente nesse ataque à democracia – a autora fala até de “ódio à democracia” por parte de Platão –, o que pode ser sintetizado na constatação de que as normas sociais devem ser formadas pela verdadeira sabedoria e não pelo voto majoritário. Platão teria a firme convicção de que “a democracia apodrece a alma e defende o governo total de uma elite, que imporá seus valores e suas ideias através de um sistema de controle social total que inicia com regras de amamentação e segue adiante englobando cada aspecto da vida de cada cidadão” (NUSSBAUM, 2004, p. 21)<sup>23</sup>.

## 5 CONCLUSÃO

As reflexões de Kelsen sobre a filosofia platônica colocam em guarda contra as habituais argumentações que o reduzem a um defensor do totalitarismo. Por maiores que sejam os equívocos teóricos e limitações do projeto contido na teoria pura do direito, não é correto afirmar que ele silenciou sobre o grave problema das autocracias absolutas no século XX. Não por acaso, suas observações sobre Platão estão em perfeita consonância com a obra de Popper e sua defesa da sociedade aberta.

Nesse rumo, a investigação apontou para Platão como teórico inaugural do totalitarismo, com base em autores como Popper, Talmon e Arendt. Kelsen também seguiu esses autores, porquanto não compartilhou da visão de Platão quanto à essencialidade da coincidência entre as forças do poder (Estado) e da cultura (filosofia). Para ele, mencionada aliança representaria a verdadeira possibilidade do totalitarismo, razão por que as forças da cultura e da ciência deveriam se manter independentes do poder do Estado, no sentido de municiar a sociedade de uma massa crítica indispensável à denúncia dos

23 No entanto, Nussbaum (2004) aponta que Platão, paradoxalmente, é também o melhor amigo que a democracia pode ter, pois lança um desafio que a obriga a se conhecer melhor e a se justificar. Se por um lado não se pode lidar com o problema das paixões e desejos descontrolados (que possuem como causa a própria expansão da liberdade), que caracterizam a moderna sociedade de consumo, permitindo a um governo todo-poderoso e constituído por sábios que regule os pormenores da existência, por outro não se pode desconhecer o problema.

abusos do poder. Concluiu-se pela defesa de Platão de sociedades fechadas, em oposição às sociedades abertas e democráticas defendidas por Kelsen.

Kelsen, no entanto, não deixa de se mostrar pessimista, talvez por concordar com a máxima de Hume de que a razão segue como escrava das paixões. Se a justiça proposta por Platão (e por todos os absolutistas) é uma ilusão, trata-se, todavia, de uma ilusão mais forte que a realidade.

## REFERÊNCIAS

ANTISERI, Dario. **La Viena de Popper**. Madrid: Unión, 2001.

BLACKBURN, Simon. **A República de Platão**: uma biografia. Tradução de Roberto Franco Valente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Tradução de Sérgio Bath. 10. ed. Brasília: UnB, 1998.

BURKE, T. E. **The philosophy of Popper**. Manchester: Manchester University Press, 1983.

CARRACEDO, José Rubio. **Paradigmas de la política**: del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick). Barcelona: Anthropos, 1990.

DIMOULIS, Dimitri; DUARTE, Écio (Org.). **Teoria do direito neoconstitucional**: superação ou reconstrução do positivismo jurídico?. São Paulo: Método, 2008.

FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel. Introducción. In: PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza, 1999.

GUINSBURG, Jacó (Org.). **A República de Platão**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

HARE, Richard Mervyn. **Platão**. Tradução de Adail Ubirajara e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2000.



HERVADA, Javier. **Lições propedêuticas de filosofia do direito.**

Tradução de Elza Maria Gasparotto. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HÖSLE, Vittorio. **Interpretar Platão.** Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008.

KELSEN, Hans. **A ilusão da justiça.** Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

\_\_\_\_\_. **Esencia y valor de la democracia:** forma del Estado y filosofia. Tradução de Rafael Luengo Tapia e Luis Legaz y Lacambra. México: Coyoacán, 2005.

\_\_\_\_\_. **La idea del derecho natural y otros ensayos.** Tradução de Luis Legaz y Lacambra. Buenos Aires: Losada, 1946.

\_\_\_\_\_. **O que é justiça?** A justiça, o direito e a política no espelho da ciência. Tradução de Luís Carlos Borges. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. **Teoria geral do direito e do Estado.** Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

NUSSBAUM, Martha. **A República de Platão:** a boa sociedade e a deformação do desejo. Tradução de Ana Carolina da Costa e Fonseca et al. Porto Alegre: Bestirário, 2004.

OLIVA, Alberto. Crítica da arrogância pura: filosofia mais perto da pura retórica que da ciência dura. **Revista Prometeus**, Aracaju, n. 3, p. 5-26, jan./jun. 2009. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/725/600>>. Acesso em: 8 set. 2015.

PAVIANI, Jayme. **Platão & A República.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PINTO, Jaime Nogueira. **A direita e as direitas.** Lisboa: DIFEL, 1996.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução de Milton Amado. São Paulo: Edusp, 1987. v. 1.

\_\_\_\_\_. **Autobiografia intelectual**. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1986.

ROBLEDO, Antonio Gómez. Introducción. In: PLATÓN. **La República**. 2. ed. México: UNAM, 2000.

ROWE, Christopher. **Introducción a la ética griega**. México: FCE, 1979.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VOEGELIN, Eric. **Platão e Aristóteles: ordem e história**. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2009. v. 3.

### **Correspondência | Correspondence:**

Renata Rodrigues Ramos  
Tribunal de Justiça de Santa Catarina, Rua Alvaro Millen da Silveira, 208,  
Centro, CEP 88.020-901. Florianópolis, SC, Brasil.  
Fone: (48) 3287-1000.  
Email: rerodriguesramos@yahoo.com.br

---

Recebido: 20/06/2015.

Aprovado: 28/01/2016.

### **Nota referencial:**

SANTOS NETO, Arnaldo Bastos; RAMOS, Renata Rodrigues. Breves reflexões sobre o antiplatonismo de Kelsen na defesa de sociedades abertas. **Revista Direito e Liberdade**, Natal, v. 18, n. 1, p. 47-72, jan./abr. 2016. Quadrimestral.