

# NARRATIVA E VERDADE: UMA REFLEXÃO SOBRE A ARKHÉ DO GÊNERO UTÓPICO

ANTONIO CARLOS LUZ HIRSCH

*Programa de Estudos em Filosofia Antiga  
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

*arkhè pantòs érgou mégiston*

*“em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo.”*

*Platão, República, 377a-b*

Narrar significa sobretudo contar uma história<sup>1</sup>. Quando o conteúdo desta história é a descrição de um lugar que não existe de outra forma a não ser em palavras, podemos dizer que estamos diante de um discurso utópico. A narrativa utópica esteve arraigada no que hoje conhecemos como literatura grega e podemos observá-la, como sublinham os estudiosos, já em Homero e Hesíodo<sup>2</sup>. Respectivamente são célebres exemplos de narrativas utópicas o relato sobre as peripécias de Ulisses na terra dos Feácios versificada na *Odisseia* e o mito da Idade de Ouro cantado na *Teogonia*. Sem que se possa precisar a quais poetas se refere, no segundo livro da *República*, Adimanto menciona relatos poéticos que no discurso (*tá(i) lóga(i)*) levam os homens ao Hades, fazendo crer que a recompensa mais bela pela virtude é uma “embriaguez perpétua” (*kálliston aretês misthòn méthen aiónion*)<sup>3</sup>. Também o teatro, sobretudo a comédia de Aristófanes, usou e abusou da invenção de cidades em palavras. Um célebre exemplo de narrativa pode

<sup>1</sup> Cf. BAL, [1985], p. 16 apud JONG, I. J. F. Narratological theory on narrators, narratees, and narrative. In: \_\_\_\_\_; NUMLIST, R.; BOWIE, A. *Narrators, narratees, and narrative in ancient greek literature: Studies in ancient greek narrative*. Leiden: Brill, 2004. v. 1. p. 1-12. Cf. p. 1.

<sup>2</sup> Ver a obra clássica de FERGUSON, John. *Utopias of the classical world*. London: Thames & Hudson, 1975. Igualmente MORAES AUGUSTO, M. das G. de. *Politeia e dikaiosýne: Uma análise das relações entre a política e a utopia na República de Platão*. 1989. Tese (Doutorado em Filosofia)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1989; obra a que a presente exposição em todos os aspectos vem a ser debitária.

<sup>3</sup> PLATÃO. *República*, 363c-d: “εἰς Αἰδοῦ γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὄσιων κατασκευάσαντες ἑστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἦδη διαίγειν μεθύνοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον”.

ser observado no texto de *As Aves*, encenada em Atenas no ano de 441 a. C.. A peça deve ser considerada como um marco na evolução do modelo utópico, partindo de dois personagens insatisfeitos com o modo de vida democrático. Encontra-se aí uma proposta de discussão sobre a melhor forma de *politeía*. Não sem razão, como nota Luri, o texto começa com a palavra *orthé*<sup>4</sup>.

No século V o discurso utópico passa ao centro da reflexão da relação entre o homem e a cidade<sup>5</sup>. Aristóteles, no livro II da *Política*, depois de criticar os modelos utopizantes de Platão tanto na *República* quanto nas *Leis*, menciona Hipodamos de Mileto como aquele que inventou divisões de ordem política em projetos de cidade<sup>6</sup>. O estagirita menciona igualmente que este foi o primeiro entre homens que não se ocupavam da política a dizer algo sobre a melhor constituição (*ti perì politeias... tês arístes*)<sup>7</sup>. O texto de Aristóteles comenta existir outros projetos de organização de cidades pensados em função do melhoramento da vida política<sup>8</sup>, o que mostra que o pensar utópico foi entre os gregos da Época Clássica o modo por excelência de reflexão sobre a relação com a *pólis*. A importância do modelo utópico como gênero próprio à reflexão sobre a relação entre o homem e a cidade se comprova quando Aristóteles

<sup>4</sup> Cf. LURI, Gregorio. *El canon del aire*: “Las Aves” de Aristófanes. Disponível em: <<http://kubaba.univ-paris1.fr/recherche/antiquite/Luri.pdf>>. Acesso em: 19 fev. 2013; onde se lê: “La comedia *Las Aves*, de Aristófanes, se estrenó el año 414, [...]. En ese momento estaba especialmente vivo el debate público en torno al ‘régimen’ político de Atenas, es decir, sobre la ‘politeia’ ateniense. Eso significaba que los atenienses tenían plena conciencia de la diferencia entre lo real y lo posible y de que lo real efectivo esaba muy lejos de satisfacer las demandas políticas que consideraban legítimas. Dicho de otra manera: estaba abierto el debate sobre la ‘politéia recta’, la ‘orthé *politeia*’. Y quizás no se vaya desencaminado si se sospecha que Aristófanes no decidió por casualidad que la primera palabra de su obra fuera precisamente ‘orthé’ (recto)”.

<sup>5</sup> Pensar a reflexão política na Época Clássica a partir destas categorias é uma proposta de Leo Strauss. “The City and Man is explicitly the theme of classical political philosophy”, escreveu este em *What is Political Philosophy?: And Other Studies*. Chicago: The Chicago University Press, 1959.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. *Política*, 1267b-25: “Ἱππόδαμος δὲ Εὐρυφῶντος Μιλήσιος (ὅς καὶ τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν εὔρε καὶ τὸν Πειραιᾶ κατέτεμεν, [...])”.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *Política*, 1267b30: “πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης”. O texto de Aristóteles se encontra citado e comentado no trabalho de MORAES AUGUSTO, 1989, p. 97-99.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Política*, 1268b, 20-25: “περὶ δὲ τοῦ τοῖς εὐρίσκουσί τι τῇ πόλει συμφέρον ὡς δεῖ γίνεσθαι τινα τιμῆν”.

o toma como elemento fundamental para a construção de seu próprio discurso sobre a política.

Desta maneira, verifica-se que Platão não foi exatamente o inventor do gênero utópico. Sua crucial contribuição reside em promover este modo de pensar a um gênero específico do *lógos*. Um exemplo canônico desta intenção pode ser localizado no passo em que Sócrates, na *República*, narra a um ouvinte anônimo e silencioso a visita à casa de Céfalo no Pireu, ocasião em que propôs construir uma cidade no/com o discurso<sup>9</sup>. Uma perspectiva bastante interessante para a leitura deste diálogo reside na investigação do modo como Platão busca alinhar-se àqueles que inventavam cidades<sup>10</sup>, inevitavelmente estudando as narrativas dos poetas e prosadores.

<sup>9</sup> Seguimos a proposta de tradução elaborada por Brandão para a expressão grega em dativo “*pólin lóga(i)*” que ocorre na linha 369a6 (“*εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ*”) e também em 369c9 (*τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν*). Em *Teoria dos gêneros literários e o estatuto da narrativa simples em Platão* (Disponível em: <[http://www.letras.ufmg.br/jlins-brandao/JLB\\_teor%C3%ADa\\_g%C3%AAneros\\_liter%C3%A1rios.pdf](http://www.letras.ufmg.br/jlins-brandao/JLB_teor%C3%ADa_g%C3%AAneros_liter%C3%A1rios.pdf)>. Acesso em: 28 mar. 2012.), lemos (p. 3): “[...] do ponto de vista da teoria platônica dos gêneros literários, isso deve levar-nos a admitir que, não sendo ela mero catálogo descritivo dos gêneros existentes, resvala do histórico para o teórico, isto é, dá conta de pensar certos gêneros históricos apenas da perspectiva de gêneros teóricos, independentemente de se historicamente existentes ou não. Alguma coisa de similar com a própria instituição de uma ‘*πόλις λόγῳ*’, uma ‘cidade no/com o discurso’, que regula a composição da *República*, em que a teoria dos gêneros se inclui”.

<sup>10</sup> Devemos fazer um parêntese para perguntar que lugar tem Platão na narrativa contida na *República*, uma vez que este não é um personagem nomeado entres os que participaram da construção da cidade utópica. Encontra-se de forma recorrente entre os estudiosos do diálogo a perspectiva de que Platão está ausente não só na *República*, como em sua obra. Ora, mas não devemos atribuir tudo o que é dito na obra de Platão a ele mesmo, Platão? Em última instância, a quem senão ao autor pertence a narrativa da pluralidade de vozes que tipifica a construção da cidade utópica? O diálogo não se encontra crivado de ambiguidade em relação a autoria do que se diz? Estas perguntas vão contra o que diz Morgan (Plato. In: JONG; NUMLIST; BOWIE, 2004, p. 357-376), quando escreve: “The Platonic narrator is never Plato” (“O narrador platônico nunca é Platão”). Para esta, a ausência de Platão nas narrativas dos *diálogos* é definida pelo fato de este nunca aparecer em sua própria obra e pelo fato de a narrativa partir de personagens, os quais podem ser interpretados como porta-voz do autor, mas nunca contam com a autoridade de falar por este. Ora, a posição de Morgan não considera um grande tema dos diálogos, o jogo entre o visível e o invisível. Podemos pensar Platão como o avesso de Gíges, optando pela invisibilidade ao ser justo com as palavras. Não aparecer na narrativa não implica necessariamente uma alteridade absoluta do autor com o narrador, nem com o que é narrado, nem, tampouco, com o destinatário imediato da narrativa. Podemos pensar o filósofo como um personagem sem lugar em sua própria obra e, neste sentido, um personagem utópico. Cf. MORGAN, 2004, p. 359. A posição de Morgan aparece também em HALLIWELL, Stephen. The Theory and Practice of Narrative in Plato. In:

No livro III deste diálogo, Sócrates conta que foi solicitado por Adimanto a explicar a obscura divisão ente *lógos* e *léxis*, respectivamente discurso e modo de falar, quando discorria sobre a educação daqueles que seriam os guardiões da cidade que estavam descrevendo. Sócrates conta que perguntou a seus interlocutores o que afinal era dito por aqueles que utilizavam o discurso. Lemos no célebre passo 392d:

*porventura tudo quanto é dito por contadores de histórias [mythológōn] ou poetas [poietōn] não é uma narrativa [diégēsis] sobre coisas que foram, são ou serão [ē gēgonōton ē ontōn ē mellōnton]? [...] Porventura eles não a executam por meio de simples narrativa [haplê diégēsis], através de mimese [dià mimēseos], ou por meio de ambas?<sup>11</sup>.*

A intenção deste trabalho consiste em discutir o discurso utópico como o gênero próprio da filosofia<sup>12</sup>. O argumento aqui exposto defende que este modelo de narrativa se caracteriza pela construção de um projeto de cidade, que devido à sua inexequibilidade deve ser avaliado como um projeto utópico. A filosofia procurou diferenciarse dos projetos poéticos, afirmando características específicas originadas da relação irrestrita com as noções de justiça, verdade e natureza. Esta hipótese será discutida a partir de

---

GRETHLEIN, J.; REGAKOSP, A. (Ed.). *The Content of Narrative Form in Ancient Literature*. Berlin: Walter Gruyter, 2009. p. 15-42. Cf. p. 22, n. 12. Sobre o episódio de Gíges, tema de Gláucon no início do Livro II (360a-b), e a antítese entre o visível (*phanerós*) e o invisível (*ádelos*), ver SCHALCHER, M. G. F. Ferreira. O anel de Gíges: um quiasma platônico. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 105-109, 1988.

<sup>11</sup> PLATÃO. *República*, 392d: “ἴσως οὖν τῆδε μᾶλλον εἴσῃ. ἄρ’ οὐ πάντα ὅσα ὑπὸ μυθολόγων ἢ ποιητῶν λέγεται διήγησις οὔσα τυγχάνει ἢ γεγονότων ἢ ὄντων ἢ μελλόντων; [...]” Ἄρ’ οὖν οὐκ ἴτοι ἀπλῆ διηγήσει ἢ διὰ μιμήσεως γιγνομένη ἢ δι’ ἀνφοτέρων περαινουσιν;”

<sup>12</sup> Seria interessante notar que o verbo grego para narrar, *diegēsthai*, como observa Brandão (2012), dificilmente aparece em autores que escreveram antes do século V. Analisar a narrativa em Homero, por exemplo, tornou-se possível provavelmente pela razão de Platão ter dito que tudo o que fazem os que produzem mitos e os poetas é uma narrativa sobre o que foi, o que é e o que será. Brandão estudou detalhadamente o emprego do verbo entre diversos *corpus* de autores em grego. O estudioso acredita que o termo que melhor corresponderia a *diegēsthai* em português é *discorrer*, o que legitima a tradução de *diégēsis* tanto por “narrativa”, quanto por “discurso”. O estudo de Brandão permite a dedução de que Platão emprega o verbo em um sentido distendido; os *diálogos* narrram tanto uma experiência pessoal de um personagem, como um diagnóstico à moda médica, quanto um projeto, quanto uma defesa de uma tese aos moldes de discursos em tribunais.

algumas peculiaridades do discurso filosófico mencionadas a seguir. Devido ao tempo reduzido de que dispomos aqui, a análise que ora proponho se concentrará na relação entre narrativa e verdade.

*O impulso em direção a utopia*

No início do segundo livro da *República*, Sócrates conta que, pressionado pelos irmãos de Platão, Gláucon e Adimanto, se encontrou obrigado a fazer um elogio inédito da justiça (*dikaíosyne*) como um bem válido por si e por suas consequências<sup>13</sup>. A defesa da justiça contraposta aos argumentos de Trasímaco na discussão antecedente não havia persuadido de verdade seus ouvintes da superioridade incondicional da justiça sobre a injustiça.

Sócrates conta que temeu não ter como sustentar a defesa da vida justa, declara ter estado em aporia e não ter tido momentaneamente como fazê-lo; diz que pensou ser incapaz (*adýnatos*) de socorrer (*boetheîn*) a justiça. Por outro lado, o narrador aponta que incorreria em perigo de cometer uma impiedade se não o fizesse<sup>14</sup>. Vencendo este impasse, Sócrates assinala que o melhor foi socorrer a justiça dentro dos limites de sua capacidade (*dýnamis*). Ele explica que junto com seus interlocutores, na função de não especialistas (*ou deinoî*), propôs desempenhar uma tarefa nada fácil (*ou phaûlon*) e que deveria ser considerada uma ação importante (*oukê olígon érgon*), na qual se exigiria acuidade de visão (*oxý bléontos*). Observando que

<sup>13</sup> Moraes Augusto comenta a intervenção dos irmãos de Platão afirmando: “[...] não podemos esquecer as exigências que os dois irmãos de Platão fazem a Sócrates: encomiar a justiça, no nível do conteúdo e da forma, isto é, demonstrar que a *dikaíosyne* é um bem que vale em si e por suas conseqüências, o que por si só já estabelece o grau de complexidade dessas exigências, dar conta do ‘ser da *dikaíosyne*’ e das ações que ela engendra. Portanto, se o conteúdo fundamental já diz respeito à idéia de bem, a questão da forma não será, por sua vez, menos complexa, pois quando Gláucon e Adimanto exigem a composição do ‘épainos/enkómion’ da *dikaíosyne*, nela mesma e por ela mesma, coisa que nem Gláucon jamais viu ser feita pela maioria (*hoi polloi*), nem Adimanto pelos poetas, estão sugerindo a Sócrates a demonstração do argumento filosófico como um gênero do *lógos*, isto é, que o filósofo determine a diferença entre o seu modo de argumentar e os modos sofisticado e poético, explicitando, enfim, em que consiste a “utilidade” do *lógos* filosófico.” Cf. MORAES AUGUSTO, M. das G. de. *A arte de narrar ou as relações perigosas entre a *Philosophía* e a *Tékhne*. Princípios*, Natal, v. 11, n. 15-16, p. 7-28, jan./dez. 2004, p. 7-8.

<sup>14</sup> PLATÃO. *República*, 368b-c: “ὅσω δὲ μᾶλλον πιστεύω, τοσοῦτ᾽ ἄλλο μᾶλλον ἀπορῶ ὅτι χρῆσθαι. οὔτε γὰρ ὅπως βοηθῶ ἔχω· δοκῶ γὰρ μοι ἀδύνατος εἶναι”.

naquela hora falava de acordo com o que lhe vinha à cabeça (*eípon oún hóper emoí édoxeín*), propôs que elaborassem um elogio do poder da vida justa por ela mesma (*dýnamín autò kath' autò*) e também por suas consequências; conta que sugeriu que passassem a examinar desde sua origem (*ex arkhḗs*) uma cidade no e com o discurso (*tá(i) lóga(i) ex arkhḗs poiômen pólin*)<sup>15</sup>.

A origem da formação da cidade utópica em palavras se encontra, desta maneira, articulada por elementos diversos e que se confundem com os alicerces do próprio discurso filosófico. Em um primeiro plano, a narrativa tem a dupla intenção de vencer a aporia gerada pelos argumentos consignados por Gláucon e Adimanto e superar a crença de Sócrates em sua incapacidade (*adynamía*) em relação a defesa da justiça. Neste aspecto, o relato se coloca a serviço do autoconhecimento. Tanto a causa da aporia, quanto a crença na incapacidade de elogiar devidamente a justiça se desfazem na medida em que a narrativa revela como Sócrates exerce sua capacidade para defender a justiça. Resulta daí que a atividade de se fundar uma cidade em palavras constitui um processo no qual Sócrates e também nós, como leitores, conhecemos a *dýnamis* própria de cada um<sup>16</sup>.

Em seguida, a fundação da cidade relaciona-se a uma mudança no estatuto de utilização das palavras. A narrativa encontra um novo começo, pois agora o que se coloca como questão é a passagem do não ser ao ser de uma cidade onde se torna possível contemplar o ser e as consequências advindas da justiça e da injustiça. A atividade de se trazer do não ser ao ser alguma coisa é classificada por Diotima no *Banquete* como a atividade de todo poeta. Segundo a sacerdotisa mestre de Sócrates, deve-se chamar de poesia tudo o que resulta desta ação<sup>17</sup>. No entanto, ao desempenhar esta tarefa na *República*, Sócrates recusa o estatuto do poeta, ao qual se refere como *deinós*. Ao invés de considerar a si mesmo como um poeta e

<sup>15</sup> PLATÃO. *República*, 368b-369 a; 369c. Ver nota 9 supra.

<sup>16</sup> MORAES AUGUSTO, 2004, p. 8 comenta este passo da seguinte forma: “Colocando de lado sua *adynamía*, Sócrates proporá a seus interlocutores auxiliar a *dikaíosyne* nos limites de sua *dýnamis* (*dýnamai epikoureín autéi*). E aí cabe, então, perguntar: que limites são esses? A resposta parece-nos, à primeira vista, simples: de um lado, a *phýsis*, do outro, os *érge* em que ela se manifesta. Mas, nessa moldura composta de *phýsis* e *érgon*, como tornar visível isto que é, por natureza, a *areté* dos homens, a *dikaíosyne*?”.

<sup>17</sup> PLATÃO. *Banquete*, 205 b-c: “ἡ γάρτοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄπωϋν αἰτία πᾶσα ἐστὶ ποιήσις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.”.

reconhecer a atividade que desempenha como poesia, Sócrates conta que quis deixar bem claro a seus ouvintes que agiam como fundadores de uma cidade (*oikistai póleos*)<sup>18</sup>, desempenhando uma atividade com/no discurso (*[en] logó(i)*) que, conforme ele mesmo lembra, se assemelha à atividade dos prosadores quando produzem mitos (*hásper en mýtho(i) mythologoúntes*)<sup>19</sup>.

Por fim, o relato sobre a cidade utópica toma a dimensão de uma atividade política. O discurso do filósofo deve ser capaz de explicitar o dito colhido em Ésquilo, segundo o qual o homem justo, simples e generoso não quer parecer bom, mas sê-lo<sup>20</sup>. A cidade utópica ergue-se para que este homem (Sócrates?) tenha um lugar para existir. Os construtores da cidade justa concordam que para este lugar deixar de existir somente em palavras, devem aceitar a tese de que nesta *politeía* o governante e o filósofo são uma só pessoa, o que, todos também concordam, não é impossível, mas muito difícil de ocorrer<sup>21</sup>. O postulado de que o governo do filósofo vem a ser a única maneira de a cidade justa existir de outra maneira que não em palavras parece enunciar uma inverossimilhança. O diálogo deve então desfazer esta impressão mostrando como isto vem a ser possível.

O princípio que resguarda a legitimidade da equação entre o filósofo e o político, como se estudará a seguir, reside no fato de a cidade utópica estar fundada na *phýsis*. Em uma *politeía* organizada a partir deste princípio, segundo o narrador, a diferença natural entre os homens faz com que um grupo queira comandar e outro queira obedecer<sup>22</sup>. Os interlocu-

<sup>18</sup> PLATÃO. *República*, 379a: “οὐκ ἔσμὲν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ’ οἰκισταὶ πόλεως”.

<sup>19</sup> PLATÃO. *República*, 376d, onde se lê: “ὡσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολῆν ἄγοντες λόγῳ παιδεύομεν τοὺς ἄνδρας” (“como fazedores de mitos em mito e no exercício do ócio, eduquemos no discurso os homens”).

<sup>20</sup> PLATÃO. *República*, 361b-c. “ἄνδρα ἀπλοῦν καὶ γενναῖον, κατ’ Αἰσχύλον οὐ δοκεῖν ἀλλ’ εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα”. ÉSQUILO. *Os sete contra Tebas*, 592: “οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ’ εἶναι θέλει”.

<sup>21</sup> PLATÃO. *República*, 473d-e: “Ἐὰν μὴ, ἦν δ’ ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δυνάμεις τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ’ ἐκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παύλα, ὧ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ’ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὐτῇ ἢ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν. ἀλλὰ τοῦτο ἔστιν ὃ ἐμοὶ παλαιὸν ὄκνον ἐντίθησι λέγειν, ὁρῶντι ὡς πολὺ παρὰ δόξαν ῥηθήσεται· χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ”.

<sup>22</sup> PLATÃO. *República*, 458b-c: “εἴπερ ἔσονται οἱ ἄρχοντες ἄξιοι τούτου τοῦ ὀνόματος, οἳ τε

tores de Sócrates não apresentam dificuldades quanto a este princípio, o espanto manifestado certamente se deve à proximidade aparente entre o regime utópico e a tirania. O que se coloca em questão vem a ser a própria noção de política, no centro da qual está o problema da legitimidade para o exercício do poder.

A coincidência entre o filósofo e o político em um só cidadão não é estranha à tradição grega. Entre os filósofos conhecidos como pré-socráticos, com exceção de Heráclito, foi comum a inserção na vida política<sup>23</sup>. Aristóteles foi o primeiro a teorizar sobre a diferença e a incompatibilidade entre o modo de vida do filósofo e o do político<sup>24</sup>. O que o texto da *República* parece estar dizendo é que o filósofo, e seu desejo de justiça, não vem a ser somente o fundador da cidade utópica, mas igualmente o único competente para dar um novo significado à política<sup>25</sup>. Cabe ao leitor perceber que a coalescência entre o filósofo e o político se materializa na obra que tem em mãos. A narrativa utópica não é o *érgon* do filósofo já em ação como político?

### *Como deve falar a filosofia?*

A passagem em destaque na abertura deste trabalho<sup>26</sup> é fonte de

---

τούτοις ἐπίκουροι κατὰ ταῦτά, τοὺς μὲν ἐθελήσειν ποιεῖν τὰ ἐπιταττόμενα, τοὺς δὲ ἐπιτάξειν, τὰ μὲν αὐτοὺς πειθομένους τοῖς νόμοις, τὰ δὲ καὶ μιμουμένους, ὅσα ἂν ἐκείνοις ἐπιτρέψωμεν.”

<sup>23</sup> Cf. o comentário de G. Colli (*Filósofos Sobrehumanos*. Edición de Enrico Colli. Traducción de M. Morey. Madrid: Siruela, 2011), p. 49, onde se lê: [refere-se ao dado biográfico de que Heráclito teria cedido a seu irmão as prerrogativas que lhe cabiam e se retirado à solidão, a qual jamais deixaria] “Esta renúncia da vida política ativa é única em toda filosofia grega até Aristóteles: o único paralelo que pode se encontrar é Demócrito, quem sem embargo se entrega ao isolamento por outros motivos.”

<sup>24</sup> Cf., p. ex., ARISTÓTELES. *Política*, VII, 2, 1324, 25 et seq. Pierre Pellegrin assinala que possivelmente Aristóteles se refere neste passo a Anaxágoras, em ARISTOTE. *Les politiques*. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 1993. Cf. p. 454, n. 4.

<sup>25</sup> Cito novamente palavras de COLLI, 2011, p. 31: “Quando em um estudo sobre os gregos se pretende falar de política, é preciso antes de tudo esclarecer o que se entende com esta expressão. Para o grego, a atividade política não é simplesmente ocupar-se de modo direto com as coisas do Estado, senão significa em um sentido muito amplo qualquer forma de expressão, qualquer exteriorização da própria personalidade na *pólis*. Político não é somente o homem que participa na administração pública, senão qualquer cidadão livre que de um modo ou de outro tem uma função própria na vida da *pólis*. [...]”

<sup>26</sup> Cf. nota 10 supra.

enorme discussão entre os especialistas. Platão deveria explicar então qual o *modo de falar* que convém à natureza filosófica e, mais amplamente, à filosofia como gênero. A pergunta que os estudiosos têm grande dificuldade em formular, e também em responder, é claro, consiste na indagação sobre qual *modo de falar* vem a ser específico da filosofia: o primeiro, que Platão chama de “narrativa simples”? O segundo, inteiramente mimético? O que se alterna em ambos? Se os estudiosos hesitam em tratar esta questão, o texto tampouco a esclarece, parecendo preferir induzir o leitor à ambiguidade.

A análise de Sócrates sobre a *diégesis* procede em dois níveis: o do discurso (*lógos*) e o do modo de falar (*léxis*). Desta maneira, o comentário de Sócrates incide sobre um segmento determinado do discurso, a que chama de *léxis* e que corresponde ao modo de expressão, ou se quisermos, ao *modo de falar*<sup>27</sup>. Brandão comenta que o texto elabora uma análise do discurso (*lógos*) através do método da diérese<sup>28</sup>. É interessante sublinhar que interessa peculiarmente a Sócrates o modo de narrar (*léxis*). Ele identifica a narrativa (*diégesis*) como o elemento contínuo entre a poesia e a utopia. Neste último gênero, todavia, a narrativa tem o propósito de dar origem à virtude. Assim sendo, na utopia o narrador deve abandonar o máximo possível tanto a *mimesis* em seu modo de falar (*léxis*), quanto a mentira em seu discurso (*lógos*).

Platão descreve o narrador da República oscilando entre duas cate-

<sup>27</sup> Comenta Brandão: “No nível da *léxis* é que será possível então afirmar que ‘tudo quanto é dito por contadores de mitos e poetas’ é diegese, do mesmo modo que, na esfera do *lógos*, se afirmara que o *mythos* é, no todo, *pseudos* (mentira, falsidade, ficção) em que há algo de verdade. Assim, se do ponto de vista do discurso (*lógos*) a ‘literatura’ se define como ficção, da perspectiva da dicção (*léxis*) apresenta-se como diegese – e isso é o importante para entender-se a gênese da teoria dos gêneros”. BRANDÃO, Jacyntho Lins. A poesia como diégesis: a propósito de República 392. *Organon*, Porto Alegre, n. 49, p. 31-58, jul.-dez. 2010. Cf. p. 33.

<sup>28</sup> Todo este comentário tem como fundo a abertura de ensaio de Brandão, *A poesia como diégesis: a propósito de República 392d*, que reza: “Podemos sem dúvida considerar que o gesto inaugural da nossa teoria da literatura se encontra na República de Platão, quando Sócrates esclarece a Adimanto que não compreendera a distinção entre *lógos* e *léxis* proposta pelo primeiro na derradeira etapa do exercício de diérese voltado para estabelecer qual seria a educação dos guardiões, nesses termos: ‘porventura tudo quanto é dito por contadores de histórias (*mythológon*) ou poetas (*poietón*) não é diegese (*diégesis*) sobre coisas que foram, são ou serão (*è gegonónton è únton è mellónton*)?’ (República, 392 d)”. Cf. BRANDÃO, 2010. O método da diérese procede estabelecendo divisões e deve ser considerado como o método típico do gênero filosófico.

gorias: ele se autorregula tanto como inventor de mitos (*mythopoiós*), quanto como poeta produtor (*poietés*) de cidades<sup>29</sup>. Ao nível da *léxis* Sócrates sugere que sua narrativa deseja permanecer inalterada. O princípio que se aplica aqui é bem claro. Sócrates observa que tudo que é melhor está menos sujeito à alteração. Portanto, é natural que o discurso sobre a melhor cidade venha a se produzir em uma maneira de falar inalterável. Seja inventando um *mýthos*, seja dando *lógos* a algo que antes não o tinha, a *léxis* de Sócrates se encontra determinada pela simplicidade de suas primeiras palavras no diálogo.

Autores como K. A. Morgan enfatizam que a *República* é “enquadrada” (*framed*) pela narrativa de Sócrates sobre o que se passou na noite anterior. Em que medida este recurso dá ao leitor a chance de ler o todo do diálogo na mesma dimensão narracional do chamado mito de Er encrustado no último livro do diálogo e que serve como exemplo do que Sócrates chama de narrativa isenta de *mímesis* deveria ser objeto de discussão entre os intérpretes. Morgan afirma que a única conclusão segura que se pode tirar a partir do exame de diversos diálogos é que estes foram concebidos como narrativas. Embora sublinhe que a narrativa platônica se distancia em muito do ideal de isenção de *mímesis*, conforme Sócrates prescreve ao guardião, a conclusão de Morgan reconhece a importância que a narrativa simples desempenha na constituição da filosofia como gênero<sup>30</sup>.

Para encerrar a aproximação com o problema da determinação do modo de falar próprio da utopia, seria preciso estudar se Platão na *República* está ou não preocupado em fundar uma teoria dos gêneros. Torna-se necessário, em primeiro lugar, recuperar o sentido do verbo grego de *theorég* para podermos investigar de que maneira o ponto de vista dos teóricos da

<sup>29</sup> Neste campo, devemos acolher a opinião de Morgan, a qual afirma: “[...] narratologists are fond of quoting the Republic (392d2-394c5) for the distinction between pure narrative and mimesis. The same passage envisages the possibility that work might be ‘mixed,’ that is, combine mimesis and narrative (*diegesis*). This schema would allow us to classify Platonic dialogues either as drama (*mimesis*) or as ‘mixed’ pieces. This seems attractive, yet it is important to note that in this account of diction, Socrates states that everything written by poets is narrative. Sometimes narrative is pure, sometimes it is effected through mimesis, and sometimes through both (395d5-6). When a poet represents the voice of someone other than himself, he ‘composes his narrative through mimesis’. On this account, all poetic production is narrative; distinctions arise only when we ask about the means of effecting the narrative.” Cf. MORGAN, 2004, p. 357-358.

<sup>30</sup> Cf. MORGAN, 2004, p. 357-358.

literatura corresponde a intenção do diálogo<sup>31</sup>. A teoria tal como ela existe para os modernos não interessaria a Platão e a razão para isto é muito simples: a partir da modernidade a teoria divorciou-se da ação. Igualmente se coloca o problema, conforme salienta Brandão, de não haver na língua grega um termo que corresponda ao que hoje entendemos como “literatura”. Brandão observa que para um grego “tudo vem de Homero”, ele argumenta que de Homero chega-se ao teatro e igualmente à gênese do diálogo platônico.

O professor defende que não há na *República* propriamente uma teoria sobre o teatro e sim sobre a diegese em geral (o que ele entende como “literatura”)<sup>32</sup>, insistindo, desta maneira, que há na *República* uma teoria sobre os gêneros do discurso. Em contraponto, se coloca a posição mais radical de Halliwell que nega a existência de uma teoria dos gêneros ou de uma poética em Platão<sup>33</sup>. Para este último o texto mostra, antes de um esforço

<sup>31</sup> A tentativa de recuperar o sentido e o significado do verbo grego vem a ser o escopo da obra *Spectacles of truth in Classical Philosophy: Theoria in its cultural context*, de Andrea Nightingale (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); onde lemos na p. 73: “Scholars have generally treated Plato’s comparisons of philosophic “spectating” to “theoria” at panhellenic festivals (including the Eleusinian Festival of the Mysteries) as superficial metaphors. For this reason, they have not examined the vital link between philosophic theorizing and the traditional practice of *theoria*”.

<sup>32</sup> Escreve Brandão: “não se põe em dúvida que, também em Platão, a tragédia e a comédia exercem um papel importante na motivação e formulação da teoria, mas é equivocado entender que se trate de uma teoria sobre o teatro e não sobre a diegese (ou a ‘literatura’) em geral. A razão, que pareceria para um grego muito simples, poderia ser formulada assim: afinal, tudo provém de Homero. O modelo (problemático) a cujas questões se busca responder está, portanto, na epopéia, o que é absolutamente evidente quando a reescritura dos versos iniciais da *Ilíada* fornece o exemplo do que se entende por ‘simples diegese’”. Cf. BRANDÃO, 2010, p. 31.

<sup>33</sup> Escreve Halliwell: “[...] there is no fully integrated theory of narrative, let alone anything we can call ‘Plato’s theory’ of narrative, to be found at Republic 3.392c-8b, and that the difficulties we encounter in pursuing the implications of this stretch of the text are deepened when taken in conjunction with the larger critique of poetic (and more than poetic) discourse at 2.376e-3.392c. *If I am right, the interest of Plato for narratology, as well as for the history of poetics in general, consequently lies not in the possibility of systematising certain views expressed in the dialogues into a putatively authorial theory. It lies, rather, in the challenge of coming to terms with the counterpoint between possibilities of ‘theory’ and ‘practice’ in the fabric of the works themselves and with the unresolved puzzles to which this counterpoint gives rise.* Plato’s own writing, which is the only place where we can hope to find ‘Plato’ at all, embodies a cumulative recognition that the scope and operations of narrative, whether in a wider or narrower sense of that category, will always exceed and outrun any attempt to theorise them.”. Cf. HALLIWELL, 2009, p. 41. Grifos nossos.

concentrado em teorizar, uma tentativa de articular a prática discursiva segundo bases específicas do gênero filosófico. Se a filosofia não se dedica exatamente ao exercício teorizante, isto certamente se deve ao fato, como já mencionamos, de esta prática não interessar diretamente ao filósofo, que a todo custo procura intervir na *pólis*, procurando voltá-la em direção à virtude. Neste sentido, a elaboração teórica neste passo da *República* tem em vista a ação de transformar a relação entre o homem e a cidade, e não o estudo sistemático do que se convencionou chamar literatura, na qual a narrativa desempenha um valor fundamental.

A importância desta perspectiva de trabalho está justamente na discussão sobre a relação entre teoria e prática, categorias herdadas do marxismo<sup>34</sup>, mas que perdem seu sentido em uma leitura atenta do texto de Platão. Na hipótese levantada aqui, a narrativa utópica exclui o que se conhece hoje por revolução<sup>35</sup>, descarta por princípio o uso da violência. Desta maneira, não deve ser entendida como um meio para se chegar a um fim, uma forma de escapismo, de negação dos conflitos históricos ou muito menos de indiferença ou recusa à ação<sup>36</sup>. Pelo contrário, a utopia filosófica se articula precisamente na intenção de persuadir narrando o ser mesmo das coisas e integrando discurso à ação. Ela descreve um processo de conhecimento no qual o meio já é o fim. Em outras palavras, na utopia filosofar não é possível senão a partir de um modo de vida justo; desta forma, um modo de vida desde já melhor e distinto do modo de vida da cidade histórica.

<sup>34</sup> Para uma crítica à posição de Marx ver, p. ex., o que diz Eric Voegelin no capítulo dedicado a Karl Marx em VOEGELIN, Eric. *Estudos de Idéias Políticas*: de Erasmo a Nietzsche. Lisboa: Ática, 1996.

<sup>35</sup> Revolução (do latim *revolutio*, ónis: ato de revolver), segundo o Dicionário Houaiss (HOUAISS, A. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006), é datada do século XV e designa “grande transformação, mudança sensível de qualquer natureza, seja de modo progressivo, contínuo, seja de maneira repentina”; “movimento de revolta contra um poder estabelecido, e que visa promover mudanças profundas nas instituições políticas, econômicas, culturais e morais”. Ver também ARENDT, Ana. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d’Água, 2001. Sobre o conceito grego de stásis, cf. LORAUX, Nicole. *La tragédie d’Athènes: la politique entre l’ombre et l’utopie*. Paris: Seuil, 2005.

<sup>36</sup> Entre os filósofos conhecidos como “pré-socráticos”, Heráclito parece ter sido o único a decidir se colocar à margem das coisas da cidade.

*A relação com a verdade*

Dois temas fundamentais para se pensar a questão da relação entre utopia e verdade na *República* residem, por um lado, no problema da persuasão e, por outro, na noção de *phýsis*. O ponto de partida para esta reflexão, além destes dois fatores, deve compreender o fato de que a construção da *politeía* utópica é impulsionada por uma reflexão sobre a justiça (*dikaiosýnē*). Sócrates observa: “chegaremos a um acordo quanto ao que se deve dizer acerca dos homens, quando descobirmos que coisa é a justiça e se, por natureza, é útil a quem a possui.<sup>37</sup>”. Assim, o narrador consigna que o acordo sobre o ser da *dikaiosýnē* vem a ser o que garante a veracidade do discurso utópico acerca dos homens<sup>38</sup>.

O tema da persuasão surge a partir da declaração de Sócrates, no início do segundo livro, de que seu intuito sempre foi persuadir de verdade (*pepeikénai has alethês*)<sup>39</sup> de que, segundo palavras de Gláucon, “de toda maneira [*bóti pantì trópw(i)*] é melhor ser justo do que injusto”<sup>40</sup>. O diálogo abre-se mostrando como o personagem foi forçado a permanecer por mais tempo no Pireu. Conta Sócrates que desejaria persuadir o grupo que o cercara a deixá-lo partir de volta a Atenas<sup>41</sup>, mas o grupo se nega a ouvi-lo. Na ausência desta condição para que pudesse persuadir, Sócrates diz que se viu forçado a acompanhar o grupo à casa de Céfalo, onde se iniciaria a conversa sobre a justiça. A abertura do Livro II retoma, portanto, um tema do início da narrativa. Este parece ser o modo como Platão sublinha que a fundação da cidade utópica está delimitada pela narrativa de Sócrates e tem o propósito de produzir persuasão verdadeira a respeito da justiça.

A declaração de Sócrates em 357a de que deseja convencer de verdade mostra que o narrador acredita no poder do discurso, e, portanto, de sua própria narrativa para persuadir seus companheiros sobre a superioridade do modo de viver justo, na condição de que estes o escutem. Gláucon

<sup>37</sup> PLATÃO. *República*, 392c: “Οἰκοῦν περὶ γε ἀνθρώπων ὅτι τοιούτους δεῖ λόγους λέγεσθαι, τότε διομολογησόμεθα, ὅταν εὐρωμεν οἷόν ἐστιν δικαιοσύνη καὶ ὡς φύσει λυσιτελοῦν τῷ ἔχοντι, εἴαντε δοκῆ εἴαντε μὴ τοιοῦτος εἶναι;”.

<sup>38</sup> O que equivale dizer que a *dikaiosýnē* vem a ser o fundamento do discurso utópico.

<sup>39</sup> PLATÃO. *República*, 357a: “πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πείσαι”.

<sup>40</sup> PLATÃO. *República*, 357a: “ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον;”.

<sup>41</sup> PLATÃO. *República*, 327c. Sócrates diz restar uma possibilidade, a de persuadir o grupo a deixá-lo partir: “ἔτι ἐν λείπεται, τὸ ἦν πείσωμεν ὑμᾶς ὡς χρὴ ἡμᾶς ἀφείναι;”.

desdobra o tema da persuasão em um segundo tópico, o qual consiste na diferença entre ser e aparência<sup>42</sup>. Sócrates conta que quis deixar claro que a persuasão que desejava produzir desde o princípio tinha a intenção de superar o simulacro de persuasão. Podemos dizer que seu desejo é produzir um tipo de alteração indelével e inamovível na opinião das pessoas sobre a vida justa, algo que, ele iria dizer em seguida, constitui um *érgon* dos mitos quando contados às crianças<sup>43</sup>. A narrativa sobre o que é uma persuasão verdadeira coincide inteiramente com o relato sobre a construção da cidade utópica desenvolvida a partir de então. Um relato que se vai revestindo de um princípio metafísico e que se dá no nível da *phýsis* e do *caráter*, e não no nível da aparência.

A persuasão verdadeira está sedimentada na observação de Sócrates de que o modo de expressão (*ho trópos tês léxeos*) e a palavra (*o lógos*) dependem do caráter da alma (*tês psykhês éthei*), seguido do comentário de que o modo de expressão depende tudo o mais (*té(i) dê léxei tà álla*)<sup>44</sup>. Sócrates complementa sua perspectiva lembrando ter afirmado na ocasião que a boa qualidade do discurso (*enlogía*) depende da qualidade do caráter (*hós enétheian*), mais especificamente, da inteligência (*diánoian*) que verdadeiramente (*hós alethós*) modela o caráter na bondade e na beleza (*eú te kai kalós tò étbos*)<sup>45</sup>.

O tipo de persuasão que Sócrates pretende produzir construindo uma utopia pode ser esclarecida estudando-se o que este diz ter declarado logo após escutar os argumentos dos irmãos de Platão, insatisfeitos com a persuasão sobre a superioridade da vida justa junto a Trasímaco. Nesta passagem, Sócrates diz ter a opinião de que Gláucon e Adimanto não estão

<sup>42</sup> Sobre a relação entre o visível e o invisível, cf. MORAES AUGUSTO, Maria das Graças de. Poder e persuasão: o visível e o invisível nos argumentos do Livro 2 da *República*. *Textos de Cultura Clássica*, Rio de Janeiro, ano 7, n. 19, p. 19-42, 1996.

<sup>43</sup> PLATÃO. *República*, 378d-e. Sócrates comenta que o jovem não sabe distinguir o que é do que não é. Observa então que o que se aprendeu jovem costuma ser indelével e inalterado: “ὁ γὰρ νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μὴ, ἀλλ’ ἂν πηλικούτος ὦν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκριντὰ τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι”.

<sup>44</sup> PLATÃO. *República*, 400c: “Τί δ’ οὖν τρόπος τῆς λέξεως, ἦν δ’ ἐγώ, καὶ ὁ λόγος; οὐ τῷ τῆς ψυχῆς ἦθει ἔπεται;”; “Τῷ δὲ λέξει τὰ ἄλλα;”.

<sup>45</sup> PLATÃO. *República*, 400d-e: “Εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσηχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εἰηθεία ἀκολουθεῖ, οὐχ ἦν ἄνοιαν οὖσαν ὑποκοριζόμενοι καλοῦμεν [ὡς εἰηθειαν], ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὐ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν.”(grifos nossos).

persuadidos de verdade (*hōs alethōs ou pepeisthai*)<sup>46</sup> de que a injustiça seja preferível a justiça, a julgar pelo gênero de vida de cada um (*toū hymetērou trōpou*), uma vez que, escutando somente as palavras ditas por estes, permaneceria incrédulo (*epístoun*)<sup>47</sup>. Podemos depreender desta observação que a persuasão verdadeira ocorre não somente no nível do discurso, mas também se manifesta no nível das ações. Deve-se então concluir que é no *gênero de vida*, entendido como extensão do *caráter*, e não apenas no âmbito do discurso, que se conforma a espécie de persuasão que Sócrates procura construir.

Em reforço a este modo de compreender a verdade em relação à persuasão, chegado o momento de selecionar o tipo de discurso conveniente à educação dos guardiões da cidade construída em palavras, Sócrates destaca que existem duas espécies de discurso (*lógon... dittōn éidos*), uma verdadeira (*alethēs*) e outra falsa (*pseudos*)<sup>48</sup>. Ele analisa, em primeiro lugar, o tipo falso de discurso, tendo como ponto de partida a observação de que este se direciona às crianças, que não sabem distinguir o alegórico do não alegórico, somado ao fato de que as primeiras histórias costumam se tornar indelévels e inalteráveis na opinião (*en taís dóxais, dysékniptá te kai ametástata philēi gígnesthai*) de quem as escuta<sup>49</sup>. Sócrates observa que salientou a conveniência do princípio de que na cidade ideal os mitos dirigidos aos mais novos sejam orientados em direção a virtude (*prōs aretēn*)<sup>50</sup>. Ele diz ter chamado a atenção de Adimanto para o fato de que naquele momento nenhum dos dois é poeta (*ouk esmēn poietai*, diz), mas fundadores de uma cidade (*oikistai póleas*)<sup>51</sup>. Nesta função ele declara ser necessário conhecerem as matrizes (*tois týpous*)<sup>52</sup> segundo as quais devem os poetas produzir seus mitos.

<sup>46</sup> PLATÃO. *República*, 368a. Sócrates explica que o fato de não se persuadirem de que a injustiça é superior a justiça é sinal de algo divino em Gláucon e Adimanto: “πάνου γάρ θεῖον πεπόνθατε, εἰ μὴ πέπεισθε ἀδικίαν δικαιοσύνης ἄμεινον εἶναι οὕτω δυνάμενοι εἰπεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ”.

<sup>47</sup> PLATÃO. *República*, 368b: “δοκεῖτε δὴ μοι ὡς ἀληθῶς οὐ πεπεῖσθαι – τεκμαίρομαι δὲ ἐκ τοῦ ἄλλου τοῦ ἡμετέρου τρόπου, ἐπεὶ κατὰ γε αὐτοὺς τοὺς λόγους ἥπιστον ἂν ἡμῖν – ὅσω δὲ μᾶλλον πιστεύω, τοσοῦτῃ μᾶλλον ἀπορῶ ὅτι χρήσωμαι.”

<sup>48</sup> PLATÃO. *República*, 376e: “Λόγων δὲ διττῶν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον”.

<sup>49</sup> PLATÃO. *República*, 378e: “ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι.”

<sup>50</sup> PLATÃO. *República*, 378e: “πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.”

<sup>51</sup> PLATÃO. *República*, 379a: “οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως.”

<sup>52</sup> PLATÃO. *República*, 378e: “οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς”.

Sócrates observa que deuses e homens detestam a verdadeira mentira (*hōs alethōs pseúdos*)<sup>53</sup>, querendo com isto dizer que ninguém aceita, de livre vontade, ser enganado na parte principal de cada um e sobre os assuntos principais, mas receia, acima de tudo, que a mentira aí se instale<sup>54</sup>. Ele aponta então uma primeira matriz (*týpos*) a ser empregada para moldar a cidade utópica definindo a verdadeira mentira (*tà ónta pseúdesthai*) como “a ignorância (*amathía*) que existe na alma da pessoa enganada”<sup>55</sup>. Em contraposição a esta espécie de mentira, Sócrates menciona ter se referido a um discurso concebido o mais belamente possível (*ti kállista*), capaz de direcionar quem o escute em direção a virtude (*pròs aretēn*)<sup>56</sup>. Como fundamento da necessidade da reorientação do discurso dirigido aos jovens, Sócrates diz ter exposto que “em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo” (*arkhē pantōs érgou mégiston*), ainda mais quando se for novo e tenro (*néo(i) kai bapalō(i)*)<sup>57</sup>, pois “é sobretudo nesta altura que se é moldado [*pláttetai*], e se enterra a matriz [*endýetai týpos*] que alguém queira imprimir numa pessoa.”<sup>58</sup>”.

A mentira em palavras (*pseúdos en toís lógois*), diz, “é uma imitação [*mímema*] do que a alma experimenta e uma imagem [*eídolon*] que surge posteriormente”<sup>59</sup>. Ora, isto esclarece que a verdadeira mentira para os fundadores da cidade utópica é aquela que produz um *érgon*. Está em questão a espécie de mentira que se instala na alma de quem é enganado, produzindo a ignorância. A mentira em palavras, por sua vez, não sendo

<sup>53</sup> PLATÃO. *República*, 382a: “τό γε ὡς ἀληθῶς ψεῦδος, εἰ οἶόν τε τοῦτο εἰπεῖν, πάντες θεοί τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν;”.

<sup>54</sup> PLATÃO. *República*, 382b: “ἐγὼ δὲ λέγω ὅτι τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα ψεῦδεσθαί τε καὶ ἐψεῦσθαι καὶ ἀμαθῆ εἶναι καὶ ἐνταῦθα ἔχειν τε καὶ κεκτῆσθαι τὸ ψεῦδος πάντες ἥριστα ἂν δέξαιντο”.

<sup>55</sup> PLATÃO. *República*, 378e: “ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου”.

<sup>56</sup> PLATÃO. *República*, 378e. Exposta sua razão, Sócrates exprõe um cānon filosófico: “ὣν δὴ ἴσως ἕνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἃ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.”.

<sup>57</sup> PLATÃO. *República*, 377a-b: “ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε δὴ καὶ νέω καὶ ἀπαλῷ ὄψου;”.

<sup>58</sup> PLATÃO. *República*, 377a-b: “μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνημηνασθαι ἐκάστω”.

<sup>59</sup> PLATÃO. *República*, 382b-c: “ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου · ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος καὶ ὑστερον γερονὸς εἶδωλον”.

completamente isenta de mistura<sup>60</sup>, existindo somente em palavras, pode se tornar útil aos homens se empregada como um *phármakon*<sup>61</sup>. A mentira se torna útil quando, por exemplo, diz Sócrates, sem sabermos a verdade relativa ao passado, acomodamos o mais possível de verdade à mentira<sup>62</sup>.

A um deus, que é perfeitamente simples e verdadeiro em palavras e atos, diz ele, seria ridículo imputar alguma forma de ignorância em relação ao passado. Se a mentira em palavras é inútil aos deuses, ela pode ser útil aos homens sob a forma de um remédio (*phármakou eídei*) ou certo tipo de medicina quando empregada em benefício da cidade (*ep'aphelía(i) pólews*)<sup>63</sup>. No livro III, Sócrates consigna que na cidade utópica somente aos governantes (*toùs árkhontas*)<sup>64</sup>, os únicos que avançarão no processo de conhecimento, vem a ser permitido utilizar este recurso. A condição para a mentira em palavras é, seguindo este raciocínio, uma relação íntima com a verdade.

O argumento compara o emprego da mentira em palavras por parte dos não governantes ao que se passa quando um doente mente para o médico sobre seu estado, ou a navegantes que enganam o comandante de uma nau em causa própria. Sócrates sublinha que na cidade utópica esta prática deve ser considerada destrutiva. O fundamento desta classificação vem a ser a suposição de que às palavras seguem-se ações (*epí ge lógo(i) érga telētai*)<sup>65</sup>. Novamente aqui o que se enfoca com cuidado é o efeito danoso da verdadeira mentira, aquela que tem como *érgon* produzir a ignorância na alma.

### *A relação com a natureza*

No momento em que o narrador da *República* nota que a cidade

<sup>60</sup> PLATÃO. *República*. “ὁ πᾶν ἄκρατον ψεῦδος.”

<sup>61</sup> PLATÃO. *República*, 382c: “ὡς φάρμακον χρήσιμον γίγνεται;”

<sup>62</sup> PLATÃO. *República*, 382c-d: “διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπη τάληθές ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιούμεν;”

<sup>63</sup> PLATÃO. *República*, 389c: “ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει [...] ἐπ' ὠφελία τῆς πόλεως?”

<sup>64</sup> PLATÃO. *República*, 389c.

<sup>65</sup> PLATÃO. *República*, 389d: “ἐπὶ γε λόγῳ ἔργα τελῆται.”. Comentadores da *República*, como Adam a Shorey, estudam esta passagem como uma observação de Sócrates sobre a fundação em *érgon* da cidade utópica. No entanto, a linha talvez deva ser analisada como uma observação sobre a relação entre as palavras e as ações, melhor dizendo sobre a coalescência entre *lógos* e *érgon*.

utópica já está construída, Sócrates é chamado a dar conta de dizer como a *politeía* que acaba de ser descrita pode existir de outra maneira que não em palavras. Ele conta que seus interlocutores se mostraram incrédulos sobre a possibilidade de a *politeía* fundada no discurso ser exequível<sup>66</sup>. Ele conta como a defesa desta possibilidade lhe ocupou longamente e lembra que o ponto de partida de sua argumentação foi o fato de a cidade que descreveram estar ao nível da natureza (*katà phýsin*)<sup>67</sup>, o que, por si, resguarda a *dýnamis* de o artefato que acabam de moldar em palavras existir fora do discurso e também sua verossimilhança, seu poder de existir e sua utilidade<sup>68</sup>. A cidade utópica seria impossível (*adynatá*) ou um mero desejo (*eukhaîs*), segundo Sócrates, se o costume (*nómos*) da *politeía* que se descreveu tivesse sido estabelecido contra a natureza (*parà phýsin*), como observa ocorrer em todas outras constituições.

Desta maneira, a defesa da justiça elaborada por Sócrates através da fundação de uma cidade utópica assinala que o filósofo, aquele que por natureza deseja a verdade, se centra em um discurso sobre a natureza da política. A prevalência do discurso explica-se pela noção de que para Platão às palavras seguem-se as ações<sup>69</sup>, o que é complementado pela observação de que as ações têm menos aderência à verdade do que o discurso<sup>70</sup>. A

<sup>66</sup> PLATÃO. *República*, 450 c-d: “διὸ δὴ καὶ ὅκνος τις αὐτῶν ἀπεισθαι, μὴ εὐχῆ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος, ὃ φίλε ἑταῖρε.”. Este passo mostra que Platão entende que necessita explicar a natureza do discurso sobre a cidade utópica. A fala seguinte de Gláucōn se reporta ao passo, informando que o grupo se tornou ouvinte e possui qualidades essenciais para a persuasão filosófica alcançar êxito. Cf. também 471c, onde se enfatiza que o grupo deseja saber como o projeto utópico é possível: “τὸ ὡς δυνατὴ αὕτη ἡ πολιτεία γενέσθαι καὶ τίνα τρόπον ποτὲ δυνατὴ”.

<sup>67</sup> PLATÃO. *República*, 456c: “Οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπεὶ περ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον.” (grifos nossos).

<sup>68</sup> A explicação remonta ao passo 457d, no qual se observa que a comunidade de mulheres e filhos fere estes três requisitos: “μεῖζον πρὸς ἀπιστίαν καὶ τοῦ δυνατοῦ πέρι καὶ τοῦ ὠφελίμου.”.

<sup>69</sup> PLATÃO. *República*, 389d.

<sup>70</sup> PLATÃO. *República*, 473a. Moraes Augusto comenta esta passagem afirmando: “[...] e é nesta proporção de aderência à verdade, que a saída e a volta, sobretudo a volta a caverna, constitui-se como movimento próprio da construção utópica. A utopia, nesse sentido, é a aderência possível do discurso político na ordem da verdade. [...] deste modo, a regra de conduta expressa pela justiça e manifesta pelo discurso utópico, ultrapassa assim, o nível da concretude da História, para habitar o âmago do indivíduo e aí introduzir uma prática da política que não se confunde com a desenvolvida nas cidades contemporâneas de Platão”. Cf. MORAES AUGUSTO, M. das Graças de. Discurso utópico e discurso

construção de uma cidade utópica, neste sentido, utilizando o discurso em um registro peculiar, entende que o *lógos* vem a ser o meio adequado à busca da verdade porque se encontra integrado ao *érgon*, de modo que as ações que o seguem, sendo parte integrante deste, são desde sua origem naturalmente voltadas à virtude.

A visão do ser da justiça e da injustiça proporcionada pelo esforço argumentativo de Sócrates deve ser considerada como origem da ação própria do homem justo e bom. Sendo uma instância de maior aderência à verdade, o *lógos* constitui por excelência o *tópos* da cidade verdadeira e justa. O que Platão direciona como um bem à cidade histórica e ao debate político vem a ser um discurso atrelado à ação. O discurso utópico tipifica um modo de fazer política diferenciado pelo conhecimento dialético, no qual a palavra é orientadora, mas não absoluta. Se, ao nível do indivíduo o discurso utópico se articula como uma resposta ao sentimento utopizante proveniente da constatação de que os homens não são felizes vivendo contra a natureza, ao nível da cidade, ele corresponde à necessidade de subverter a política.

### Conclusão

A modo de conclusão, desejaria apoiar-me no comentário de duas passagens distintas. No diálogo *Protágoras*, Platão faz com que o sofista, um expoente importante do gênero utópico não mencionado na abertura deste trabalho, diga que seu propósito vem a ser o de ensinar aos jovens, entre outras coisas, “como se tornar mais apto em ações e palavras em relação à cidade”<sup>71</sup>, uma frase inserida na ordem da história e que pode ser analisada como um reflexo das palavras que Tucídides dedica a Péricles<sup>72</sup>.

---

mítico: um paralelo entre a *República* e o *Timen*. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 91-104, 1988. Cf. p. 95.

<sup>71</sup> PLATÃO. *Protágoras*, 319a. O sofista menciona que se ocupa em ensinar a como escolher bem (εὐβουλία) em assuntos domésticos e, na cidade, tornar outros mais aptos (δυνατώτατος) em palavras e ações: “τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶσι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.”

<sup>72</sup> Cf. TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, I, 139.4.5; “Περικλῆς ὁ Ξανθίππου, ἄνθρωπος κατ’ ἐκείνον τὸν χρόνον πρῶτος Ἀθηναίων, λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος”. TRUELOVE, Scott Matthew. *Plato and Thucydides on Athenian Imperialism*. Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Aus-

De acordo com o que se acabou de expor, a intenção da narrativa utópica na *República* coincide com o ponto de partida do sofista, tornar os homens melhores em atos e palavras em relação à cidade. Neste sentido, vem a ser um anseio em comum entre a história e a utopia. No entanto, o discurso utópico aponta em uma direção distinta, ele se contrapõe ao princípio sofisticado de que de toda maneira o importante vem a ser manter a aparência de justo sendo-o ou não<sup>73</sup>. Ao contrário do que acontece na cidade histórica na qual a postura de Protágoras vem a ser regra, na cidade utópica se tornar melhor significa ser justo, sem que importe a aparência. Este princípio fundamenta a retomada pela filosofia do modelo utópico herdado dos poetas. A utopia filosófica articula uma noção de verdade que se confunde com a noção de justiça e também de natureza, o que distancia a filosofia da poesia e consolida o discurso utópico como gênero próprio da filosofia. Se interpretadas nesta direção, as observações de Sócrates sobre a *léxis* e a mentira útil nos livros iniciais da *República* podem ser consideradas como o momento fundacional do gênero utópico.

Por último, gostaria de dizer que Platão parece ser ciente de que o compromisso irrestrito com a verdade, com a justiça e a natureza implica um inevitável conflito com a cidade histórica. Ele retrata Sócrates hesitante e temeroso de expor uma doutrina tão paradoxal quanto a utopia<sup>74</sup>. A exposição ao ridículo é assumida como um risco a correr. Sócrates conta que, ao ouvir dele a apresentação sobre a necessidade da coalescência entre filosofia e política, Gláucon teria dito:

*Ó Sócrates, deixaste cair tais afirmações e palavras, que, depois de as teres proferido,*

---

tin in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2012. Disponível em: <<http://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/ETD-UT-2012-05-5001/TRUELOVE-DISSERTATION.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 19 fev. 2013. Cf. p. 115 - 116.

<sup>73</sup> PLATÃO. *Protágoras*, 323b: “*ἐν δὲ δικαιοσύνη καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ, εἴαν τινα καὶ εἰδῶσιν ὅτι ἀδικός ἐστιν, εἰάν οὗτος αὐτὸς καθ’ αὐτοῦ τάληθῆ λέγει ἑναντίον πολλῶν, ὃ ἐκεῖ σωφροσύνην ἠγοῦντο εἶναι, τάληθῆ λέγειν, ἐνταῦθα μανίαν, καὶ φασιν πάντα δεῖν φάναι εἶναι δικαίους, εἴαντε ὧσιν εἴαντε μή, ἢ μαίνεσθαι τὸν μὴ προσποιούμενον [δικαιοσύνην].*” (grifos nossos).

<sup>74</sup> PLATÃO. *República*, 472a: “*Καὶ ὅς, ὦ Σώκρατες, ἔφη, τοιοῦτον ἐκβέβηκας ῥήμα τε καὶ λόγον, ὃν εἰπὼν ἡγοῦ ἐπὶ σέ πάνυ πολλούς τε καὶ οὐ φαύλους νῦν οὕτως, ὅσον ῥίψαντας τὰ ἱμάτια, γυμνοὺς λαβόντας ὅτι ἐκάστῳ παρέτυχεν ὄπλον, θεῖν διατεταμένους ὡς θουμμάσαι ἐργασομένους· οὐδ’ εἰ μὴ ἄμυνῆ τῷ λόγῳ καὶ ἐκφεύξῃ, τῷ ὄντι τωθαζόμενος δώσεις δίκην.*”.

*bem deves pensar que muita gente, e não de somenos, vai já sem mais como que largar os mantos e pegar, mesmo nus, na arma que calhar e correr para ti com toda a força, preparando-se para fazer sabe-se lá que prodígios. Se não te defenderes deles pelo raciocínio [λόγος] e não lhes escapares, na realidade aprenderás à tua custa o que é a troça.*<sup>75</sup>

Se o riso se apresenta como uma primeira consequência do conflito gerado pela utopia, o *lógos* vem a ser um meio de salvação. O significado político de tornar-se objeto de riso, conforme nos conta Platão, Sócrates conheceu condenado à morte pela cidade, à qual procurou mostrar a direção da virtude. A consagração do modelo utópico como gênero filosófico pode ser seguramente considerado o fruto mais imediato da experiência vivida por este. Narrando uma cidade que só existe em palavras, Platão preserva um lugar onde a sabedoria de Sócrates se põe a salvo.

#### RESUMO

A narrativa utópica esteve arraigada no que hoje conhecemos como literatura grega e pode ser considerada um elo entre a poesia e a filosofia. Se Platão não foi propriamente o inventor do modelo utópico, ele foi certamente responsável por sua consagração como gênero do discurso. A intenção deste trabalho consiste em discutir o discurso utópico como o gênero próprio da filosofia. O argumento aqui exposto defende que este modelo de narrativa se caracteriza pela construção de um projeto de cidade, que devido a sua inexequibilidade deve ser avaliado como um projeto utópico. A filosofia procurou diferenciar-se dos projetos poéticos, afirmando características específicas originadas da relação irrestrita com as noções de justiça, verdade e natureza. Esta hipótese será discutida a partir da apresentação e análise de algumas peculiaridades do discurso filosófico. Devido ao espaço reduzido de que dispomos aqui, o estudo que ora proponho se concentrará na relação entre narrativa e verdade.

Palavras-chave: Platão. *República*. Utopia. Narrativa. Gênero. Justiça. Verdade. Natureza.

<sup>75</sup> PLATÃO. *República*, 476e-474a.

ABSTRACT

The utopian narrative was rooted in what we know as Greek literature and can be considered a link between poetry and philosophy. If Plato was not exactly the inventor of the utopian model, he was certainly responsible for its consecration as gender of discourse. The intention of this work is to discuss the utopian genre as the genre of discourse proper of philosophy. The argument here exposed argues that this narrative model is characterized by the construction of a city project, which due to its unenforceability should be evaluated as a utopian project. The philosophy sought to differentiate itself from poetic projects, stating specific features arising from unrestricted relationship with notions of justice, truth and nature. This hypothesis will be discussed from the presentation and analysis of some peculiarities of philosophical discourse. Due to the reduced space we have here the study now proposed will focus on the relationship between narrative and truth.

Key-words: Plato. *Republic*. Utopia. Narrative. Gender. Justice. Truth. Nature.