

POLITEÍA E UTOPIA: O CASO PLATÔNICO

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO

*Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

*Vi terras da minha terra.
Por outras terras andei.
Mas o que ficou marcado
No meu olhar fatigado
Foram terras que inventei.
Manuel Bandeira*

O tema de nosso Colóquio, em princípio, está centrado em uma aparente antinomia: *politeía* e *utopia*.

Não tenho nenhuma certeza se ‘antinomia’ é demasiado forte ou demasiado fraco para expressar tudo o que está em jogo na compreensão de cada um desses dois termos que compõem a conjuntiva antinômica, *politeía* e *utopia*, envolvendo, digamos, dois aspectos contudentes da história da filosofia política.

Por outro lado, e ainda que o substantivo certeza possa, algumas vezes, coadunar-se de modo esconso com o processo reflexivo, gostaria, também, de sublinhar de imediato que minha precária reflexão tem a temerosa pretensão de trazer tal ‘antinomia’ para o campo de um “estudo de caso”, como dizem os antropólogos, acerca do modo como das relações entre *politeía* e *utopia*, vistas na ótica da dialógica platônica, poderá advir uma forma constante da presença do pensamento político platônico, na compreensão de uma determinada espécie de vida comunitária, mesmo estando esta distante do mundo antigo.

Ou seja, o que estou sugerindo é que, tomando por base o que chamo aqui, um tanto ludicamente, de “caso platônico” – isto é, uma análise da permanência das ideias platônicas ao longo da tradição cultural ocidental –, tentarei rastrear os gêneros e os modos em que esse “caso” clarifica um determinado contexto ‘marginal’ (no sentido de estar sempre nas margens, mesmo que esse modo de ser possa estar atrelado ao poder político, por

exemplo), estendido aqui na reflexão política acerca do Brasil em toda uma gama de interpretações ‘marginais’ de nossa cultura.

Para tanto, vou apresentar meu argumento em três níveis: [i] os sentidos dos termos *politeia* e *utopia*; [ii] o pensamento político em Platão como *arkhé* desta conjuntiva, e [iii] como esse viés do platonismo está vigente nas ‘margens’ da reflexão de um certo modo de pensar desenvolvido ao longo de nossa formação; portanto, o que pretendo mostrar é como um certo ‘platonismo’ está presente na cultura brasileira, desde o final do século XVI até os nossos dias.

1. Os sentidos de *politeia* e *utopia*: *antinomia ou copertinência?*

O termo *politeia*, que dá título ao diálogo platônico homônimo, tem uma longa história na língua grega antiga, abrangendo desde seu valor coletivo – na indicação das diferentes espécies de formas de governo e de suas constituições políticas – à determinação específica, no caso platônico, de uma ‘forma constitucional’ justa, boa e reta, na qual tanto o conjunto das atribuições de cidadania, quanto sua ação especificada em cada um dos cidadãos, estão contidas em um mesmo vocábulo: a *politeia* que se expressa na figura do *polites*.

Por outro lado, o termo *politeia*¹, abrange um extenso campo de significações: ele diz respeito não só ao direito da *pólis*, à condição e aos direitos do cidadão, ao governo e administração da cidade, mas, também, à constituição de um estado, ao regime político e à ordem estabelecida², e não é usual na língua grega arcaica, sendo encontrado na prosa jônica-ática a partir

¹ *Politeia*, segundo Pierre Chantraine, pertence ao grupo de palavras formadas pelo sufixo *εία* (em ático) e *ήή* (em jônico), que se constituem a partir de conexões com os adjetivos em *-ειος*, com os substantivos em *-είς* e dos verbos em *-εύω*, acrescentando, ainda, que “le système est récent et ne semble pas attesté dans la langue homérique; il s’est développé en ionien-attique à partir d’Hérodote et dans la *κοινή*”, e que sua estreita relação com os verbos em *-εύω*, “a eu pour conséquence qu’ils concernent souvent une activité plus moins durable [...], une fonction”. Cf. CHANTRAINE, Pierre. *La formation des noms en grec ancien*. Paris: Champion, 1933. p. 88-90.

² Cf. LIDELL, H. J.; SCOTT, R.; JONES, S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1983. s. v. *πολιτεία*; CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984. v. 2, s. v. *πόλις*. Um outro aspecto da questão é assinalado por H. Joly ao aproximar a *politeia* da *paideia*; nesse sentido, a *politeia* significa a pesquisa teórica relativa a um programa de educação, visto que, para um grego, a educação é sempre pedagógica e política. JOLY, H. *Le renversement platonicien*. 2. ed. Paris: Vrin, 1986. p. 284.

da segunda metade do século V a.C., inicialmente nos textos dos historiadores e, depois, frequentemente, nos textos dos filósofos e oradores³.

Ademais, *politeía* é uma palavra de difícil tradução, cujo significado está interligado aos significados de *pólis* e *polítes*: se a *pólis* se constitui numa “comunidade de cidadãos”, a *politeía*, enquanto “modo de vida” do cidadão, só ganha sentido no interior da *pólis*⁴.

Portanto, a *politeía* se manifesta em dois aspectos vitais do pensamento político grego: o direito de cidadania e a *forma* de governo, o regime político. Enquanto direito de cidadania, a *politeía* determina os direitos políticos do cidadão e sua participação na estrutura geral da *pólis*, não como um ato meramente jurídico entre o indivíduo e o Estado, mas como um corpo vivo, onde cada cidadão participa (*metékehein*) da cidadania⁵.

³ Cf. EHRENBERG, Victor. *Lo stato dei greci*. Traduzione de Ervino Pocar. Firenze: La Nuova Italia, 1980. p. 44-77; MANVILLE, P. B. *The origins of citizenship in ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press, 1990; CATALDI, S. (Ed.). *Poleis e Politeiai: esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionale*. Attil del Convegno Internazionale di Storia Greca. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2004. Para uma análise do aparecimento e da difusão do termo *politeía*, veja-se BORDES, Jackeline. *Politeía dans la pensée grecque jusqu’à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982. p. 18-33.

⁴ O sufixo -της não se refere a um indivíduo isolado, mas a um indivíduo que é membro de uma comunidade: “a considérer les dérivés homériques (en -της), on constate qu’ils ne désignent jamais un individu isolé, mais toujours un individu membre d’une communauté. Ainsi -της est un suffixe catégorisant, classificateur”. REDARD, G. *Les noms grecs en -της, -τις et principalement en -της, -τις*. Paris: Klincksieck, 1949. p. 228. Sobre as relações entre a *pólis*, o *polítes* e a *politeía*, ver também, o livro III da *Política* de Aristóteles, onde, partindo do princípio de que a “*pólis* é uma maioria de cidadãos”, (ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλεῖθος ἐστίν, *Política*, III, 1274b42), o *polítes* será definido e analisado pelo estagirita em sua relação com as *póleis* e com as *politeiai*. Veja-se, sobretudo, os passos 1274b-1279a. Sublinhando a duplicidade de sentidos do termo *politeía*, T. A. Sinclair, ao traduzi-lo no passo 544d da *República*, acrescenta ao texto a expressão ‘way of life’ (“You know, I presume, that the number of possible characters of men is the same as the number of possible constitutions that is, way of life”), pois traduzi-la apenas por constituição seria apenas uma ‘half translation’. SINCLAIR, T. A. *A history of greek political thought*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957. p. 161. Cf. também EHRENBERG, 1980, p. 44-77; MOSSÉ, C. *La conception du citoyen dans la Politique d’Aristote*. *Eirene*, Praga, v. 6, p. 17-21, 1967; LÉVI, E. *Cité et citoyen dans la Politique d’Aristote*. *Ktéma*, Strasbourg, v. 5, p. 223-248, 1980; BORDES, J. *La place d’Aristote dans l’évolution de la notion de politeía*. *Ktéma*, Strasbourg, v. 5, p. 249-256, 1980; DAVIES, J. K. *The concept of ‘citizen’*. In: CATALDI, 2004, p. 19-30.

⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1274a32-1283a22; EHRENBERG, 1980, p. 58-77; JOLY, 1985, p. 283-4, e MOSSÉ, Claude. *La fin de la démocratie athénienne*. Paris: P. U. F., 1959. p. 158-64; MANVILLE, 1990, p. 3-54; FARRAR, C. *The origin of democratic thinking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 73-90. Para uma longa análise do uso de *politeía* associada ao verbo *metékehein*, ver BORDES, 1982, cap. 2 e 3.

A cidadania, nesse sentido, compreende um grande número de direitos e deveres que são essenciais em todas as cidades gregas, independentemente de sua forma de governo, e que estão vinculadas à ideia de *pólis* como uma comunidade territorial, religiosa e guerreira⁶, designando, assim, os diferentes níveis em que se ‘faz’ a política: [i] a política enquanto atividade do cidadão na *pólis*, [ii] a política no nível do governo e [iii] a política como atividade do indivíduo que participa de um determinado grupo cívico⁷.

Mas a participação do cidadão na *pólis* depende do regime político, embora participar da vida do regime político exija que se tenha o direito de cidadania. E aí chegamos à segunda acepção do termo *politeía*: ela designa, simultaneamente, tanto a ordem estabelecida entre os diferentes poderes quanto a forma de governo.

Enquanto ‘forma’ de governo, *politeía* designará nas cidades gregas os diferentes regimes políticos, a monarquia, a aristocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania, que serão classificados a partir de critérios quantitativos – quantos governam –, e qualitativos – como se governa⁸.

⁶ A *politeía* era dada pelo nascimento e implicava uma cidadania (assim, por exemplo, *athenaíōs* é sinônimo de *polítēs*). Todavia, a *politeía* podia não só ser concedida a um estrangeiro (veja-se, por exemplo, HERÓDOTO. *Histórias*, IX, 34), que passava a gozar do *status* de cidadão, mas, também, um cidadão pela *phýsis* poderia ser privado de seu direito de cidadania (*atimía*). Sobre a questão dos direitos políticos, ver BORDES, 1982, p. 79-112. Cf. também, ARISTÓTELES. *Política*, III, 1275b-1276a, e *Constituição dos Atenienses*, XLII.

⁷ Nesse sentido, vale observar que as duas ocorrências de *politeía* na língua dos poetas, em *Os cavaleiros* de Aristófanes, v. 220, e no fragmento 117 de Eupolis, o uso do termo parece inserir-se nos âmbitos denominados por Bordes de ‘valor coletivo’ e ‘valor individual’, onde a fronteira entre o individual e o coletivo é incerta. Na passagem mencionada de *Os Cavaleiros*, vv. 215-220, a indefinição de sentidos parece-nos sugerir a duplicidade de sentidos mencionada acima: “O Povo conquista-lo quando quiseres, com umas palavrinhas delicadoces, lá da tua especialidade. Tudo o mais necessário à demagogia tem-lo tu de sobra, voz de safado, baixa condição, ar de valdevinos. Tens tudo o que é preciso para a governação (ἔχεις ἅπαντα πρὸς πολιτεία ἃ δεῖ). Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985. Grifos nossos. Jackeline Bordes, na obra citada anteriormente, analisa cada um desses sentidos a partir dos textos de Isócrates, Andócides e Lísias, respectivamente.

⁸ As classificações dos regimes políticos apresentavam quase sempre uma forma tripartida (o primeiro a alterar esse modelo de classificação será Platão, seguido por Aristóteles), que evidenciavam basicamente um critério quantitativo, fundado no número de indivíduos que forma o governo, a *arkebē*: a monarquia, ou o governo de um indivíduo, a oligarquia, ou o governo de um grupo e a democracia, ou o governo do *dēmos*. Mas a insuficiência desse critério levará, sobretudo a filósofos, como Platão e Aristóteles, a buscarem um critério qualitativo, onde a questão dos diferentes *nómoi* surgirá como uma

Por sua vez, o substantivo ‘utopia’, advindo da junção de dois termos da língua grega clássica, o advérbio de negação ‘*ou*’ e o substantivo masculino ‘*tópos*’, formando o híbrido feminino, utopia, inventada em 1516 por Thomas More para nomear a ilha visitada por Rafael Hitlodeu, e daí derivando os utopianos como os habitantes da referida ilha.

Ora, se fizermos, também, uma rápida lapidada nos sentidos desses dois termos gregos, teremos já alguns dados que parecem contribuir na reflexão acerca do tema de nosso colóquio: antinomia ou copertinência?

O advérbio de negação ‘*οὐ*’, ‘*οὐκ*’, ‘*οὐχ*’ nos traz já um pequeno problema, talvez, bem menos pequeno, se pensarmos muito largamente, e sem entrarmos aqui em discussões específicas que envolvem a questão da ‘negação’ no grego antigo, e tomarmos por base as acepções de uso dicionarizadas, veremos que o advérbio ‘*οὐ*’ refere-se à negação de um ‘fato’, ou, como sublinha P. Chantraine, à “negação de nomes e frases, onde ‘*οὐ*’ funciona como negação objetiva, negando um fato”, opondo-se a ‘*μή*’ que é, ainda segundo Chantraine, uma “negação subjetiva”, ou segundo Liddel & Scott, uma “negação de desejos e pensamentos”¹⁰.

Nesse sentido, *οὐ* expressaria uma negação absoluta, enquanto *μή* uma negação hipotética, significando que o objeto acerca do qual se fala é incerto, conjectural ou inadmissível¹¹.

O substantivo masculino *τόπος*, por sua vez, significa, em sentido largo, ‘lugar’, ‘região’, e, dentre as diferentes acepções que o termo assume no grego antigo, três parecem contribuir para a compreensão da escolha moreana:

[i] o sentido geográfico e metafísico, isto é, a noção de lugar que se ocupa em um determinado espaço, que pode ser um terreno onde

medida essencial para a compreensão de *politeia* como regime político. Para uma análise da questão, veja-se, por exemplo, ROMILLY, Jackeline de. Le classement des constitutions d’Hérodote à Aristote. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 72, p. 81-99, 1959; BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo*. Tradução de Sérgio Barth. Brasília: Editora da UnB, 1980, p. 27-54; EHRENBERG, 1980, p. 65-77; BORDES, 1982, p. 231-484.

⁹ Cf. CHANTRAINE, 1990, v. 2, s.v. *οὐ*.

¹⁰ Cf. CHANTRAINE, 1990, v. 2, s.v. *οὐ* e LIDELL; SCOTT; JONES, 1983, s.v. *μή*.

¹¹ Cf. BAILLY, Antoine. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1950, s.v. *μή*. Sobre a negação no grego antigo, ver MOORHOUSE, A. C. *Studies in the greek negatives*. Cardiff: University of Wales Press, 1959 e a resenha de DOVER, K. J. Greek Negatives. *The Classical Review*, Cambridge, v. 10, n. 3, p. 241-243, Dec. 1960.

se constrói uma casa, uma edificação onde se faz um jardim, ou, ainda, o espaço no qual se situa um país, uma região, um território. Nesse sentido, *tópos* envolve não só uma obra, mas, também, o lugar, a posição que ela ocupa, a ocasião e oportunidade, o *kairós*, de se fazer algo, passando assim de um sentido geográfico para um sentido metafísico;

[ii] o sentido retórico e dialético, que nos remete não apenas aos principais pontos de uma demonstração, mas ao fundamento de um raciocínio e ao objeto ou matéria de um discurso, tal como sublinhado por Aristóteles em sua análise da estrutura lógica da retórica:

Λέγω δ' εἴδη μὲν τὰς καθ' ἕκαστον γένους ἰδίαις προτάσεις, τόπους δὲ τοὺς κοινούς ὁμοίως πάντων.

*Chamo espécies às premissas próprias de cada gênero e tópicos às que são comuns a todos*¹²;

e

[iii] o sentido médico, usado nos *Aforismas*, II, 46, do *Corpus Hippocraticum*, para referir-se ao lugar de um mal, à parte doente de um corpo:

Δύο πόνων ἅμα γινομένων μὴ κατὰ τὸν αὐτὸν τόπον, ὁ σφοδρότερος ἁμαυροῖ τὸν ἕτερον.

*Dois dores nascidas juntas, mas não no mesmo tópos, a mais veemente obscurece a outra*¹³.

Vistos nessa ótica, a escolha dos termos moreanos, em princípio, já nos permite duas observações: a primeira diz respeito ao advérbio *οὐ*: por que não utilizou More o ‘μή’ ou o alfa privativo, em *atopía*, tal como usado no *Timeu* para referir-se à narrativa acerca da Atenas arcaica de Sólon/Crítias? E a segunda refere-se à demarcação da negação: o que é negado com a determinação de uma ilha sem lugar? E por que More não optou por *eutopía*?

Para já não vou me deter nessa discussão, mas, gostaria apenas de salientar que More parece estar ‘objetivamente’ marcando a negação dos três sentidos acima explicitados: Utopia não tem um lugar geográfico,

¹² Cf. ARISTÓTELES. *Retórica*, 1358a31-32.

¹³ Cf. HIPÓCRATES. *Aforismas*, II, 46.

nem metafísico – nem está no sensível, nem no inteligível –, não pode ser validada nem no nível da dialética, nem da retórica, e, finalmente, nega a parte doente de um corpo, explicitada na relação entre *ponería* e *tópos* no aforisma hipocrático, eludindo, portanto, a possibilidade da doença.

A resposta a essas questões, acredito, supõe a retomada de nosso tema, *politeía* e *utopia*, no contexto do pensamento político de Platão, e de sua fundamentação como *arkhé* da conjunção entre um termo antigo e um termo moderno, ‘*politeía* e *utopia*’.

2. *A copertinência entre lógos e érgon como base da politeía platônica*

Como bem esclareceu Aristóteles na *Política*¹⁴, Platão não foi o primeiro a escrever uma *politeía*, mas, anteriormente, Faleas de Calcedônia e Hipodamos de Mileto, haviam ‘projetado’ constituições políticas – Faleas teria sido o primeiro a declarar que as propriedades dos cidadãos deveriam ser iguais, e Hipodamos, o primeiro que, estrangeiro às questões de estado, propõe-se a traçar geometricamente o plano de uma reta ordem política¹⁵.

Entretanto, essa prática assinalada por Aristóteles como a ‘arte de inventar cidades’, e na qual ele inclui Platão, não é suficiente para explicitar uma larga prática entre os gregos, que era a da construção de narrativas acerca de modos de vida distintos daqueles que constitutivamente estão expressos na ordem política grega, ou seja, aqueles lugares que não se manifestam na concretude da história, mas que, apresentados como alteridade, ultrapassam a própria história para funcionar como fonte de reflexão e que são constantes na literatura grega, e que uma certa tradição convencionou chamar de ‘imaginários’, ‘utópicos’: a descrição do Olimpo, a terra dos Feaces e a ilha dos Ciclopes, na *Odisseia*; o mito das cinco idades nos *Trabalhos e Dias* de Hesíodo, ou a *kukópolis*, nas *Aves*, de Aristófanes, o tema foi gradativamente se constituindo.

¹⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Política*, 1260b-30; 1266a-30-35; 1267a-1267b-30.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Política*, 1267b-28-30: ...πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐξεχειρήσέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀριστῆς. “[Hipodamos] [...] o primeiro que, não sendo um estadista, tentou discorrer sobre a melhor politeía.” E aqui vale lembrar que, desde Tales até Protágoras, o tema foi lentamente adquirindo um conteúdo filosófico, e as críticas dos poetas cômicos, sobretudo as de Aristófanes, são fontes importantíssimas para a compreensão da apropriação filosófica dessa atividade, definida por Aristóteles como a tentativa de projetar a “melhor *politeía*”.

Inútil, então, querer excluir a filosofia dessa tradição reflexiva: Tales, o dito primeiro filósofo, parece conter em sua imagem toda a pluralidade do tema: não só teria escrito a *politeia* dos milésios, mas foi, também, o primeiro filósofo!

Valendo ainda lembrar que Protágoras não só teria escrito uma *politeia* (e estado em Túrios), como, segundo a acusação de Diógenes Laércio, que Platão a teria plagiado¹⁶.

Ora, resumindo, gostaria de sublinhar que Platão parece ser o ponto de chegada de uma já longa tradição reflexiva acerca da vida em comunidade, e, também, o primeiro a dar a essa tradição um estatuto específico: o de ser a base, o fundamento de sua concepção de filosofia.

Aqui, vou ser breve, mas incisiva ao afirmar que o tema da *politeia* em Platão é aquele que dá à filosofia o estatuto de gênero, um gênero do *lógos* que em sua estrutura busca determinar a filosofia como um modo de vida, ou seja, a filosofia, enquanto uma *tékhnē*, supõe a copertinência entre *lógos* e *érgon*, e é para demonstrar a importância dessa coalescência que, na *República*, o filósofo será definido como um “*politeiôn zográphos*”, um desenhador, um pintor de *politeia*¹⁷.

Ao desenhar a *politeia* no diálogo homônimo, Platão estabelecerá as bases dessa ‘arte’: [i] a interlocução absolutamente estreita e radical entre *politeia* e *dikaíosyne*; [ii] o princípio fundamental de que a justiça é um bem que vale em si e por suas consequências; [iii] que essa duplicidade da *dikaíosyne* só pode ser explicitada, primeiro em um forma reta e boa da *politeia* e em seguida em seu processo de geração e corrupção que se expressa não só nas diferentes espécies de *politeiai*, mas, também, nas espécies de *psykhai* que são e agem em consonância com essas constituições; [iv] que essa relação entre *politeia* e *psykhé* deve ser mediada por dois modos de subsistência: a *trophé* e a *paideia*; portanto, tanto o corpo quanto a alma necessitam de alimentos, e [v] que o *lógos*, enquanto substrato dessa arte, deve produzir um artefato, que seja também *lógos*, e capaz de permitir o conhecimento e a visão da *dikaíosyne* como o fundamento de qualquer *politeia*, à revelia de seu grau de corrupção, estabelecendo assim uma coalescência entre *lógos* e *érgon* que será,

¹⁶ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 37.

¹⁷ PLATÃO. *República*, 501c.

também, determinada pela justiça, agora como critério de verdade.

Será, pois, atento a essa interlocução que Platão atribuirá a essa reflexão um estatuto duplo, o de se constituir como diálogo, através dos diferentes níveis de interlocução, e, como método, através das diferentes atribuições da dialética. Portanto, ao desenhar constituições políticas, o trabalho do filósofo é, fundamentalmente, uma ação política!

Ao modelar com o *lógos* uma “*pólis lógo(i)*”, uma *pólis andrôn agathôn*, uma *orthê politeía*, o filósofo vai agindo de modo a concatenar conjunções: *nómos* e *phýsis*; *mýthos* e *lógos*, *érgon* e *lógos*, de tal modo que essa modelagem possa funcionar como um *parádeigma*:

*Οὐκ ἄρα, ἔφη, τά γε πολιτικά ἐθελήσει πράττειν, εἴανπερ τούτου κήδηται.
Νῆ τὸν κύνα, ἦν δ' ἐγώ, ἔν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μέντοι ἴσως ἔν γε
τῇ πατρίδι, εἰὰν μὴ θεία τις συμβῆ τύχη.
Μανθάνω, ἔφη, ἔν ἡ νῦν διηλθόμεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις
κειμένη, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι.
' Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄραῖν
καὶ ὄρωντι ἑαυτὸν κατοικίσειν. διαφέρει δὲ οὐδὲν εἶτε που ἔστιν εἶτε ἔσται·
τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.*

Εἰκός γ' , ἔφη.

Então, disse, não estará disposto a agir na vida política, desde que cuide destas questões.

Pelo cão, disse eu, estará e muito, na sua própria cidade, mas talvez não na sua pátria, a menos que concorra um acaso divino.

Compreendo, disse ele, referes-te à cidade que fundamos há pouco com palavras, àquela que repousa no lógos, pois não creio que exista em nenhuma parte da terra.

Mas, disse eu, no céu haja, talvez, um modelo para quem quiser vê-la e, vendo-a, fundar uma para si mesmo. De resto, não importa que ela exista ou venha a existir, porquanto é só por ela mesma que pantará a sua práxis, e pela de nenhuma outra.

É provável, disse ele¹⁸.

E aqui a modelagem e o produto dela resultante parecem se constituir no paradigma, que resulta, portanto, na condição de visão e de ação da *politeía*: seu estatuto paradigmático permite ver, pelo menos àqueles com natureza filosófica, as três grandes dificuldades do livro V: a semelhança

¹⁸ PLATÃO. *República*, 592a5-10-592b-1-7. Os grifos são nossos.

de natureza entre homem e mulher; a comunidade de bens e de mulheres e filhos; e o filósofo como governante.

Ora essa passagem nos parece chave para a compreensão da escolha de More pelo composto ‘ου-τόπος’, e, talvez, do seu engano acerca do entendimento do uso que faz Platão do advérbio de negação e de seus compostos usados na referida passagem: a dimensão essencialmente ativa desse paradigma como afirmação radical de seu modo de ser, em detrimento da negação topológica sugerida por Thomas More.

A leitura da *Utopia* de More não é simples e exige um trabalho muito detalhado, sobretudo no que tange às suas relações com os gregos e em especial com o texto platônico. Portanto, minhas conclusões não são definitivas, uma vez que comportam algumas incertezas. Entretanto, talvez elas já nos permitam esboçar uma possível resposta a nossa questão inicial.

O texto moreano é dividido em dois livros: o primeiro, no qual More situa as condições da narrativa, determina o seu τόπος – a polêmica entre Henrique VIII e Carlos de Castela e sua ida a Flandres para resolver a questão –, e o intervalo que lhe permite ir passear em Antuérpia enquanto aguarda as consultas dos enviados de Espanha ao Príncipe, contando como encontrou Peter Giles, “antuerpiense de grande integridade” e de como ele lhe fez conhecer o navegante português, Rafael Hitlodeu¹⁹, que havia navegado “como Ulisses e até mesmo como Platão”, que conhece bastante o latim e domina o grego com perfeição, tendo se devotado “exclusivamente

¹⁹ E aqui vale sublinhar não apenas a origem portuguesa do narrador da ilha de Utopia e suas relações com Américo Vespúcio, mas, sobretudo, a ambiguidade na formação grega de seu nome: Hitlodeu, vem do grego ἠθλέω, dizer tolices, tagarelar; ἠθλος, tagarelice, futilidade, e, também, dois usos platônicos que, certamente, poderiam estar na ótica de More: em *República*, 336d4-5: ὡς ἐγὼ οἶκ ἀποδέξομαι, εἰάν ἦθλος τοιούτους λέγῃς, quando Trasímaco, ao exigir a definição da justiça e do justo, diz a Sócrates que não aceitará uma definição ‘fútil’, ‘tagarela’, mas que ela seja clara e rigorosa (σαφῶς καὶ ἀκριβῶς), e no *Lísias*, 221d5-6: ὁ δὲ τὸ πρότερον ἐλέγομεν φίλον εἶναι, ἦθλος τις ἦν, ὥσπερ ποίημα μακρὸν συρκαίμενον; quando Sócrates afirma que a definição precedente de φίλος não passou de uma tagarelice, como um longo poema! Os grifos são nossos. Para as relações entre a *Utopia* de More e os diálogos platônicos, veja-se GUEGUEN, John A. Reading More’s *Utopia* as a criticism of Plato. *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Boone, v. 10, p. 43-54, 1978; ROMM, James. More’s strategy of naming in the *Utopia*. *The Sixteenth Century Journal*, Kirksville, v. 22, n. 2, p. 173-183, 1991; HEXTER, J. H. *More’s Utopia: The biography of an idea*. Westport: Greenwood, 1952; MILES, Leland. The platonic source of *Utopia*’s minimum religion. *Renaissance News*, San Diego, v. 9, n. 2, p. 83-90, 1956.

ao estudo da filosofia, cultivou a língua de Atenas de preferência à de Roma. E por isso, sobre assuntos de alguma importância, só vos citará passagens de Sêneca e de Cícero. Portugal é o seu país. Jovem ainda abandonou seus irmãos; e, devorado pela paixão de correr mundo, amarrou-se à pessoa e à fortuna de Américo Vespúcio. Não deixou por um só instante esse grande navegador durante as três das quatro últimas viagens, cuja narrativa se lê hoje em todo o mundo. Porém não voltou para a Europa com ele”. More acrescenta ainda que esse caráter aventureiro poderia ter-lhe sido fatal se a providência divina não lhe tivesse protegido, e foi assim que ele ficou nas novas terras espanholas, relacionou-se amigavelmente com os índios, granjeando-lhes a amizade a partir da afabilidade e de bons serviços, vivendo com eles em paz e na maior harmonia²⁰.

Nessa primeira narrativa More não lhe perguntou sobre monstros famosos, Cila, Selenos, Lestrigões, mas acerca daquilo que lhe parece raro: “uma sociedade sã e sabiamente organizada”, e Rafael teria notado “entre esses novos povos instituições tão ruins quanto as nossas”, tendo observado, entretanto, “um grande número de leis capazes de esclarecer, de regenerar as cidades, nações e reinos da velha Europa”.

Na continuidade, o Livro I da Utopia deixará de lado a descrição das viagens para retomar a discussão acerca do governante, da felicidade, da justiça e da injustiça, das relações comerciais e de trabalho, da guerra, do sistema penitenciário, para, apenas na última parte, retomar a narrativa de Rafael Hitlodeu acerca da ilha de Utopia, falando primeiro da ilha vizinha, situada em frente à Utopia, só para depois retomar sua narrativa, afirmando:

Agora, caro More, vou revelar-vos o fundo de minha alma e dizer-vos os meus pensamentos mais íntimos. Em toda parte onde a propriedade for um direito individual, onde todas as coisas se medirem pelo dinheiro, não se poderá jamais organizar nem a justiça nem a prosperidade social, a menos que denomineis justa a sociedade em que o que há de melhor é a partilha dos piores, e que considereis perfeitamente feliz o Estado

²⁰ Cf. LUPTON, J. H. *The Utopia of Sir Thomas More*. In latin from the edition of march 1518, and in english from the first edition of Ralph Robinson's translation in 1551, with additional translations, introduction and notes. Oxford: Oxford at Clarendon Press, 1884. As citações da *Utopia*, em português, foram feitas pela tradução de Luis de Andrade, Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.

*no qual a fortuna pública é a presa dum punhado de indivíduos insaciáveis de prazeres, enquanto a massa é devorada pela miséria*²¹.

E assim, passamos ao Livro II, que contém a narrativa acerca da ilha de Utopia e do modo de vida dos utopianos. E aqui vou ser muito sucinta, buscando assinalar alguns pontos platonizantes, sobretudo com a *epitomé* da *politeia* descrita no dia anterior, no *Timeu*, e com a sequência da narrativa de Timeu, acerca do nascimento do cosmo, e a narrativa inacabada de Crítias acerca da ilha dos Atlantes.

Utopia é uma ilha composta de 54 cidades espaçosas e magníficas, “a linguagem, os hábitos, as instituições, as leis são perfeitamente idênticas”. E suas cinquenta e quatro cidades “são edificadas sobre o mesmo plano e possuem os mesmos estabelecimentos e edifícios públicos, modificados segundo as exigências locais”²².

Ao descrever as cidades de Utopia e a capital Amaurota, More enfatizará a figura do rei Utopus, o planejador de suas cidades e de sua legislação, que morre antes de completar a sua obra; descreverá os aspectos urbanos e rurais, sublinhando que os utopianos aplicam o “princípio da posse comum”, tendo abolido a ideia de propriedade privada, atrelando esse princípio às artes e ofícios, à educação, e à “colonização” feita por Hitlodeu após sua chegada a partir da antiguidade clássica:

Antes da nossa chegada, os utopianos nunca tinham ouvido falar nesses filósofos tão famosos no nosso mundo, entretanto, fizeram as mesmas descobertas que nós, no terreno da música, da aritmética, da dialética, da geometria. [...] Durante a nossa estada na ilha tivemos ocasião de dizer algo aos seus habitantes das letras e ciências da Grécia. Era verdadeiramente curioso ver o ardor com que esses bons insulares suplicavam para interpretar-lhes os autores gregos; não lhes falamos dos latinos, pensando que não apreciariam desses últimos senão os historiadores e os poetas. Afinal foi forçoso ceder às suas súplicas e, confessar-vos-ei, foi de nossa parte um ato de pura complacência de que não esperávamos tirar grande proveito. Mas depois de algumas lições, tínhamos razão de nos felicitar pelo êxito do empreendimento. Ficamos maravilhados da facilidade com que nossos discípulos copiavam a forma das letras, da nitidez de sua pronúncia, da presteza de sua memória e da fidelidade de suas traduções [...].

²¹ MORE, 1992, p. 205.

²² MORE, 1992, p. 215-217.

Sou da opinião de que a grande facilidade com que aprenderam o grego prova que esta língua não lhes era inteiramente desconhecida. Creio que são gregos de origem e ainda que o seu idioma se aproxime muito do persa, nos das suas cidades e magistraturas encontram-se alguns traços da língua grega.

Quando da minha quarta viagem à Utopia, em lugar de mercadorias, embarquei uma lindíssima coleção de livros [...]. Ao deixar os utopianos, leguei-lhes minha biblioteca; ficaram assim, por meu intermédio, com quase todas obras de Platão, um grande número das de Aristóteles, o livro de Teofrasto, Acerca das Plantas.

Plutarco é o autor favorito deles; a jovialidade, a sedução de Luciano os encantam. Entre os poetas possuem Aristófanes, Homero, Eurípidés e Sófocles. Como historiadores, deixei-lhes Tucídides, Heródoto e Herodiano.

Da medicina, têm algumas obras de Hipócrates e o Microtechné de Galeno, que meu companheiro de viagem, Tricius Apinas, levara consigo²³.

Em Utopia tem escravos, o divórcio é raramente permitido, e, embora

abominem a guerra, também a praticam com ênfase, odeiam o ouro e a prata e têm no cidadão a sua maior riqueza, e as religiões se diferenciam nas diversas cidades, embora, os habitantes mais sábios reconheçam um Deus único, eterno, imenso, desconhecido, inexplicável, acima das percepções do espírito humano, enchendo o mundo inteiro com sua onipotência e não com sua vastidão corpórea²⁴.

Nessa rápida e incompleta seleção do contexto utopiano, talvez já possamos afirmar que, entre a compreensão platônica de *politeia* e a inovação *utópica* de More, os termos acarretam, necessariamente, um valor antinômico, e eu diria, mesmo, que, apesar da adjetivação platônica do texto moreano, ele é antiplatônico, exatamente porque retira da '*politeia*' o seu valor paradigmático, atribuindo, na negação topológica, não a sua função ativa, mas o aparato mediato de um processo modelar de colonização.

Por outro lado, a narrativa valorada pela assimilação dos dois termos gregos guarda para a tradição o valor imagético da alteridade, que para Platão era inerente ao processo reflexivo, como um modo exterior de construção do outro, como contraponto 'revolucionário' para pensar as

²³ MORE, 1992, p. 251-265.

²⁴ MORE, 1992, p. 236-237.

novas categorias políticas, e, nesse sentido, a equivocada leitura de Platão feita por More permitiu aos modernos o retorno aos antigos, como o único meio eficiente de compreensão dos diversos processos de colonização moderna do mundo ocidental, e aí a nossa antinomia pode tornar-se mais fraca e melhor compreendida.

3. *As variações ‘utópicas’ do platonismo no Brasil*

Quando trazemos nosso tema, *politeia e utopia*, para o âmbito da ‘cultura brasileira’, a avaliação feita por Oswald de Andrade, nos textos da *Marcha das Utopias*, continua demarcando parâmetros essenciais de reflexão:

Pode-se chamar de Ciclo das Utopias esse que se inicia nos primeiros anos do século XVI, com a divulgação das cartas de Vespúcio, e se encerra com o Manifesto Comunista de Karl Marx e Friedrich Engels, em 1848, documento esse que liquida o chamado Socialismo Utópico, aberto com a obra de Morus [...].

Os pontos altos do Ciclo das Utopias foram: no século XVI, a miscigenação trazida pelas descobertas; no século XVII, a nossa luta nacional contra a Holanda e o Tratado de Westfália [...]; no século XVIII, a Revolução Francesa, vindo terminar, como dissemos, no terremoto político de 48.

A importância da guerra holandesa foi ter prefigurado, face a face, duas concepções de vida – a da Reforma e a da Contra-Reforma. [...]

Na guerra holandesa vencida, evidentemente, uma compreensão lúdica e amável da vida, em face de um conceito utilitário e comerciante. O Brasil compusera-se de raças matriarcais que não estavam distantes das concepções libertárias de Platão e dos sonhos de Morus e Campanella. Era o ócio em face do negócio [...]. Quando falo em Contra-Reforma, o que eu quero é criar uma oposição imediata e firme ao conceito árido e desumano trazido pela Reforma e que teve como área cultural particularmente a Inglaterra, a Alemanha e os Estados Unidos da América. Ao contrário, nós brasileiros campeões da miscigenação da raça como da cultura, somos a Contra-Reforma, mesmo sem Deus ou culto. Somos a utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. Somos a caravela que ancorou no paraíso ou na desgraça da selva, somos a bandeira estacada na fazenda. O que precisamos é nos identificar e consolidar nossos contornos psíquicos, morais e históricos²⁵.

²⁵ ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. In: _____. *Obras Completas: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, INL, 1972. v. 6. Cf. p. 153, 184. Os grifos são nossos.

A contundência do texto oswaldiano, entretanto, e apesar de sua ótica renovadora, é já a parte final de uma imensa crítica que envolve, mais uma vez, o conflito entre os modernos e os “passadistas”, e que um levantamento da história do platonismo no Brasil permite perfeitamente tanto o seu delineamento de longo prazo, quanto a amostragem de seu valor ‘marginal’ às estruturas de poder fortemente estabelecidas.

Nesse sentido, um rápido recenseamento da presença dos diálogos platônicos no Brasil não apenas nos mostrará que no século XVII, e quicá no século XVI, já encontramos o veio platônico conformando uma certa forma metódica de compreender o Brasil, como, também, o quanto a repetida crítica na história cultural brasileira, muito pouco refletida no âmbito de nossas histórias política e intelectual, é hermeneuticamente deficitária, pois, ao ater-se à influência da tradição clássica em nosso processo de formação como atrelada à estrutura eclesiástica e, por isso, expressando um tratamento autoritário, ideologicamente colonizado e conservador – uma vez que buscavam ‘europeizar’ índios e mestiços pelo processo de cristianização e adoção de valores alienígenas –, ou ao “mau-gosto estético”, eivado de *retórica* e de um vocabulário pomposo, pedante, e vazio de elegância discursiva que, marcando o “gabinetismo” estético e político, acabou por nos deixar “perdidos como chineses na genealogia das ideias”²⁶, deixou de lado aspectos politicamente

²⁶ Cf. ANDRADE, Oswald de. Manifesto da Poesia Pau-Brasil. In: ANDRADE, 1972, v. 6, p. 6. Muitos seriam os exemplos, mas cito aqui apenas dois ícones da crítica radical à presença dos clássicos em nossa história intelectual e em momentos importantes de formação dessa literatura: a tão citada crítica de Sílvio Romero e Antônio Candido às traduções da *Eneida* de Virgílio, da *Iliada* e da *Odisseia* de Homero por Manuel Odoirico Mendes e o item 3, *Mau Gosto*, do capítulo VI, Formação da Rotina, da *Formação da Literatura Brasileira*, de Antônio Candido, v. 1, p. 201-205, distinguindo a reflexão política da produção poética e onde lemos: “Para quem ama a coerência histórica nas manifestações da cultura, deve parecer estranho o fato dessas gerações esteticamente apagadas, rotineiras ou vacilantes, serem as mesmas que, no terreno político e científico, mostraram decisão e senso *atual* da vida.” E, a seguir, estigmatizando os sentidos do juízo relativo ao “mau-gosto”, assim o descreverá: “Nestes versos [referindo-se aos versos de José Bonifácio: “As nítidas maminhas vacilantes/ Da sobre-humana Eulina,/ Se com fervidas mãos ousado toco, /Ah! que imprimem súbito/ Elétrico tremor que o corpo inteiro/ Em convulsões me abala!”], tudo é de uma falta de gosto exemplar, [...]. Cada qualificativo está por assim dizer fora de foco, obedecendo a uma lógica puramente gramatical, sem o menor senso poético. [...]. Outra ocorrência do “mau gosto” são os neologismos em que se fundem substantivo e adjetivo, sujeito e complementos. Com dificuldades de transpor ao português os versos densos e sintéticos do grego, José Bonifácio foi levado a recomendar este processo, na “Advertência” à tradução de uma das *Olímpicas*, incluída nas *Poesias Avulsas*: ‘Para podermos pois traduzir dignamente Píndaro, ser-nos-ia preciso enriquecer primeiro a língua com muitos vocábulos novos,

esclarecedores tanto de uma sempre renovada resistência política, quanto de seu veio estilístico e estético de cunho, quase sempre inovador²⁷.

A assertiva oswaldiana, demarcando o Brasil e a brasilidade como solo utópico, é algo que, acreditamos, está, de certo modo, alicerçado na tradição dos estudos clássicos trazida pela tradição jesuítica, e refundada em vários momentos de nossa história política, e, se formos buscar o primeiro registro documentado dos diálogos platônicos no Brasil, iremos encontrá-lo na *Crônica da Companhia de Jesus*, do Padre Simão de Vasconcelos e aí veremos não só quanto o contexto utópico e a *politeia* platônica estão presentes na narrativa do jesuíta, mas, também, como essa leitura platônica do Brasil ganha o estatuto de um mito de fundação.

3.1 *A arkhé do Novo Mundo e a “opinião de Platão”*

No Livro Primeiro das Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil de sua *Crônica da Companhia de Jesus*, o Padre Simão de Vasconcelos, remetendo a um suposto diálogo entre os portugueses e os índios encontrados no Brasil, e que abarcaria um conjunto de indagações que foram assim circunscritas pelo jesuíta:

E como a curiosidade do homem em procurar saber é tão natural, pretenderam (depois de adquirida mais notícia das línguas) tirar dos índios algumas respostas das dúvidas que tinham: e faziam-lhes as perguntas seguintes. Em que tempo entraram a povoar aquelas

principalmente compostos [...] e porque não faremos e adotaremos muitos outros, [...] como por exemplo: *Auricomada, Roxicomada, Boquiarubra*, [...], etc.'. Se bem disse ele, melhor fez Odorico Mendes, como se sabe, alastrando a tradução da *Iliada* de vocábulos e expressões que tocam as raias do bestialógico e a que Sílvio Romero já fez a devida justiça: *multimamante, olbiceríteia, albinitente*.". E, ainda, assinalando a terceira marca do “mau-gosto”, chamada de “mitologia decadente”, dirá Antonio Cândido: “Mau gosto e prosaísmo se manifestam ainda *no uso inferior da mitologia e, em geral, da tradição clássica*, já então pouco significativa, como se os poetas não fossem capazes de encontrar nela o correlativo adequado à emoção e ao pensamento.”. CANDÍDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. 5. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975. v. 1, p. 195; 201-203. Os grifos são nossos.

²⁷ Uma primeira revisão crítica dessa versão do “mau-gosto” e os clássicos entre nós foi empreendida por Haroldo de Campos, a partir da retomada da obra de Odorico Mendes, como pai da “tradução criativa”, e necessita não só ter sua continuidade distendida para outros níveis da vida cultural e política brasileira, como, também, o aporte de uma nova hermenêutica capaz de nuançar e melhor discriminar os diversos processos de adoção e constituição da vida cultural no Brasil colônia, no Brasil Reino Unido de Portugal e Algarves, no Brasil monárquico e nas diferentes fases do Brasil República.

suas terras os primeiros progenitores de suas gentes? De que parte do mundo vieram? De que nação eram? Por onde, e de que maneira passaram a terras tão remotas, sendo que não havia entre os antigos uso de embarcações muito mais capazes, que as de suas ordinárias canoas? Como não conservaram suas cores? Como não conservaram suas línguas? Como chegaram a degenerar de seus costumes e a estado tão grosseiro alguns dos seus, especialmente Tapuias, que pode duvidar-se deles, se nasceram de homens, ou são indivíduos da espécie humana? Que religião seguiam? E finalmente perguntavam-lhes, que bondades eram as desta sua terra, e as deste seu clima em que viviam? Estas e outras semelhantes perguntas iam fazendo os nossos portugueses exploradores aos índios, segundo as ocasiões que achavam [...],

assenta sua reflexão sobre as origens dos índios brasileiros a partir das respostas que teriam sido dadas por eles a três perguntas essenciais: “de que parte do mundo vieram: de que nação eram; por onde, e de que maneira passaram a estas terras remotas”²⁹.

As supostas respostas dadas pelos índios, em seu “modo tosco e gentílico”, descritas por Vasconcelos, remetem a uma tradição que os liga a “uma outra parte da terra”, que eram “brancos” e que haviam “chegado pelo mar”:

[...] respondiam que a tradição de seus antepassados era, que vieram da outra parte da terra, que eles não sabiam. Que era gente de cor branca: e que vieram em embarcações pelo mar, e aportaram em uma paragem, que eles por suas semelhanças descreviam, e os portugueses entenderam que vinha a ser a do Cabo Frio. E vindo a contar a história, diziam, que vieram a este seu Brasil lá da outra parte da terra dois irmãos com suas famílias, em tempos antiqüíssimos, antes que algum outro nascido entrasse nele, quando

²⁸ VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Introdução de Serafim Leite. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: INL, 1977. 2 v. (cf. v. 1, p. 79-80, §73). Simão de Vasconcelos nasceu no Porto, Portugal, em 1597, e vindo com a família, ainda menino, para o Brasil, aos 19 anos integrou-se à Companhia de Jesus. No Colégio das Artes, da Bahia, cursou os estudos de Humanidades, Filosofia e Teologia, ordenando-se sacerdote e obtendo o grau de Mestre em Artes. Participou com o Padre Antônio Vieira da Embaixada da Restauração, enviada a Portugal, em 1641, voltando à Bahia em 1642, vindo a ocupar quase todos os cargos da Companhia de Jesus no Brasil: foi Procurador da Província do Brasil, Reitor do Colégio das Artes, da Bahia e do Rio de Janeiro. Faleceu em 1671, no Rio de Janeiro. Cf. LEITE, Serafim. Simão de Vasconcelos: vida e obra. In: VASCONCELOS, 1977, v. 1, p. 13.

²⁹ A essas três perguntas Simão de Vasconcelos acrescenta, ainda, mais duas questões: como foi o processo de povoamento das terras e como a religião estabeleceu-se entre eles; e por que não conservaram as cores e as línguas originais. Cf. VASCONCELOS, 1977, v. 1, p. 81-96, §78-112.

ainda as matas estavam virgens, os campos bravios, e as feras, e aves viviam isentas de seus arcos, e que estes vinham fugindo das próprias pátrias, por causa de guerras que tiveram. E que chegaram a dar fundo suas embarcações em uma baía segura, e formosa, que depois se chamou do Cabo Frio. Aqui, chegados saltaram em terra, e começaram a fazer a diligência por várias partes divididos, em busca de gente com quem falassem, e de quem tomassem notícias donde estavam e do que deviam fazer: porém de balde, porque a terra ainda não tinha conhecido homem algum, e tudo achavam em suma solidão, e silêncio, senboreado somente das feras, das aves: mas como já a experiência lhes ia ensinando o que os homens não puderam; vendo a frescura, e fertilidade dos montes, dos campos, dos bosques, e rios, vieram a resolver entre si, que a fortuna os tinha conduzido a gozar de um achado grande, que mais puderam desejar para largueza, e abundância de suas famílias. E com efeito fundaram ali uma povoação³⁰, a primeira que viu o Brasil, e ainda a América; de que já se acabou a memória .

Será nessa primeira povoação, acerca da qual “acabou a memória”, que Simão de Vasconcelos determinará a origem dos povoadores do Novo Mundo, e, elencando várias possibilidades sugeridas por outros intérpretes das possíveis origens dos *brasileiros* – a de terem sido judeus, troianos, fenícios, cartagineses –, acrescentará em seguida o problema que delas deriva: como chegaram a essas terras os grandes animais terrestres, tais como as onças, os tigres e outros semelhantes, “pois nem era possível nadarem por tão grande distância de mares, nem parece os trariam os homens consigo em suas naus, nem sabemos que houvesse para esse efeito uma segunda Arca de Noé, nem também que Deus fizesse deles segunda, e nova criação nesta terra”³¹. O problema assim enunciado, envolve, então, saber se esse Novo Mundo é terra firme ou uma ilha, de modo a que possamos determinar como os seus povoadores chegaram até ele.

Como as respostas são diversas e expressam uma “indeterminação dos pareceres”, a resolução da questão será, também, “condicional”, e

³⁰ VASCONCELOS, 1977, p. 81-82, §78. Grifo nosso.

³¹ Cf. VASCONCELOS, 1977, v. 1, p. 88-89. Cf. §97: “Do acima dito se tira também a resolução das outras três perguntas. Porque à segunda, de que parte do mundo vieram aqueles primeiros? Poderá responder cada um segunda a opinião que seguir, ou que de Judéia, ou que de Tróia, ou que de Cartago, ou que de Fenícia, etc. A terceira de que nação eram? Responderão uns, que dos índios, outros que dos judeus, outros que dos troianos, outros que dos cartagineses, outros que dos fenícios, etc. E finalmente à quarta pergunta: porque parte, e de que maneira passaram a estas partes? Dirão uns, que em naus a isso destinadas, outros que em naus desgarradas, outros por terra, ou breve estreito, etc. que tudo são opiniões, e poderá seguir cada um o que melhor lhe parecer”.

Vasconcelos optará, então, por uma solução à luz da influência platônica, pois, a “opinião de Platão” é a mais *fácil* e a mais *breve* das respostas às perguntas colocadas:

*Depois de todas as opiniões, e modos de responder acima deduzidos, me pareceu referir aqui a opinião de Platão, e de outros Filósofos seus antecessores: porque por meio desta (se é verdadeira) se responde com muito mais facilidade, e brevidade, a todas as quatro perguntas ventiladas. Diz pois Platão, e diziam aqueles gravíssimos Filósofos, que houve em tempos antiqüíssimos uma ilha prodigiosa, chamada de Atlante, que começando defronte da boca do mar Mediterrâneo, e das Colunas de Hércules, ia correndo por esse mar imenso, com extensão tão agigantada, que era maior que toda a África e Ásia. Porém que depois andados os séculos, toda esta terra foi subvertida, e inundada com as águas do Oceano, por ocasião de um grande terremoto, e aluvião de águas de um dia, e noite: e que ficou sendo mar navegável, a que chamamos hoje mar Atlântico, aparecendo nele somente algumas ilhas [...] por modo de ossos de defunto corpo que fora. As palavras de Platão são as seguintes: Tunc enim Pelagus illud inavigabile erat; insulam enim ante ostium habebat, quod uos Columnas Herculis appellatis: at insula illa, et Lybia, et Asia maior erta, etc. Posteriore vero tempore, terroe motibus, ac diluviis ingentibus obortis uno die, ac nocte gravi incumbente, et apud vos totum militare genus acervatim terra absorbuit, et Atlantis insula similiter in mari submersa disparuit*³².

A citação, em tradução latina, dos passos 24e e 25d, do *Timeu*, de Platão,

Τότε γὰρ πορεύσιμον ἦν τὸ ἐκεῖ πέλαγος; νῆσον γὰρ πρὸ τοῦ στόματος εἶχεν ὃ καλεῖτε, ὡς φατε, ἡμεῖς Ἑρακλέους στήλας, ἡ δὲ νῆσος ἅμα Λιβύης ἦν καὶ Ἀσίας μείζων,

Tunc enim Pelagus illud inavigabile erat; insulam enim ante ostium habebat, quod uos Columnas Herculis appellatis: at insula illa, et Lybia, et Asia maior erta, etc.

*Nesse tempo, o Oceano era navegável, pois havia uma ilha defronte do estreito chamado – segundo me informastes – Colunas de Hércules, maior, toda ela, do que a Líbia e a Ásia reunidas*³³.

³² Cf. VASCONCELOS, 1977, v. 1, p. 89-90, §98.

³³ PLATÃO. *Timeu*, 24e5-8.

‘Υστέρῳ δὲ χρόνῳ σεισμῶν ἑξαίσιων καὶ κατακλισμῶν γενομένων, μιᾶς ἡμέρας καὶ νυκτὸς χαλεπῆς ἐπελθούσης, τό τε παρ’ ἡμῖν μάχιμον πᾶν ἄθρόον ἔδω κατὰ γῆς, ἢ τε Ἰατλαντὶς νῆσος ὡσαύτως κατὰ τῆς θαλάττης δῦσα ἠφανίσθη;

Posteriore vero tempore, terroe motibus, ac diluviis ingentibus obortis uno die, ac nocte gravi incumbente, et apud vos totum militare genus acervatim terra absorbit, et Atlantis insula similiter in mari submersa disparuit.

*Posteriormente, houve uma fase de violentos tremores de terra e inundações, e no espaço de uma noite e um dia hostis, num abrir e fechar de olhos, todo o vosso poderio militar foi tragado pela terra, vindo também a Ilha Atlântida a desaparecer nos abismos do mar*³⁴.

serve, assim, para fundamentar a *opinião* de Vasconcelos de que os primeiros povoadores do Novo Mundo lá chegaram através da “ilha de Atlante”, uma vez que formavam “uma mesma terra, mais ou menos distante das Colunas de Hércules”³⁵.

E, partindo de informações contidas em outro diálogo platônico, o *Crítias*, afirmar-se-á que tudo isto ocorreu antes do reinado de Atlante, o primogênito do par mais velho dos cinco pares de gêmeos gerados e criados por Poseidon, que dividiu a Atlântida em dez porções, atribuindo ao primogênito do par mais velho o lote maior e de excelência comprovada, fazendo deste rei dos demais irmãos, e a estes governadores, dando um lote de terra para cada um. Ao gêmeo de Atlante, Gadiro, que nasceu em segundo lugar, “tocou por sorte, a porção extrema da ilha que olhava para as Colunas de Hércules e se defrontava com a região conhecida hoje pelo nome de Gadírica”³⁶, e, “como naquele tempo era um só o corpo desta América e ilha Atlântica, e este estava tão conjunto às Colunas de Hércules, terra de Europa, e pela Oriental à terra de África”³⁷, Vasconcelos dirá que os primeiros povoadores – quer tenham sido eles judeus, ou atenienses, ou africanos – passaram por esse caminho para chegarem ao que hoje chamamos de Novo Mundo.

³⁴ Cf. PLATÃO. *Timeu*, 25c6-d3.

³⁵ VASCONCELLOS, 1977, v. 1, p. 90, §100.

³⁶ PLATÃO. *Crítias*, 114b.

³⁷ VASCONCELOS, 1977, v. 1, p. 90, §100.

Desse modo, não só o Novo Mundo está incorporado ao Velho Mundo, seja ele a Europa ou a África, bem como a definição do acesso a ele a partir de sua forma geográfica – se por “terra firme”, isto é, através do continente, ou ilha, isto é, através do mar –, fica solucionada de modo “patente” pelas palavras de Platão:

E com a mesma facilidade se pode responder à terceira pergunta: de que nação eram? Segundo as mesmas. E ultimamente a quarta pergunta: de que maneira passaram a partes tão remotas? Fica patente: porque assim das Colunas de Hércules, terra de Europa, como da de África, fácil ficava o passar a ilha de Atlante, e a brevidade da distância mostra Platão em suas palavras: Insulam enim ante ostium habebat, quod uos Columnas Herculis appellatis. Aquelas palavras: Ante ostium habebat, não denotam grande distância³⁸.

A escolha da solução platônica, possibilitando a articulação entre a memória e o discurso, dá à narrativa acerca da *arkhé* do Novo Mundo o estatuto de um ‘mito fundador’³⁹, recolocando a “memória acabada” dos indígenas, não só no contexto político ocidental, mas explicitando suas origens através de uma fonte antiga que renasce sob a égide da ilha de Utopia e justifica a implantação, através do processo de colonização, de uma *politeía*⁴⁰.

³⁸ VASCONCELOS, 1977, v. 1, p. 90-91, §100. Ao lado da influência platônica, vale ainda observar que a leitura dos diálogos de Platão, sobretudo em sua tradução latina – tanto a de Marsílio Ficino, publicada em Veneza, por Aldo Manutio, em 1499 e reimpressa em 1551, por Hier. Frobenius e Nic. Episcopium; em 1581 por Hier. Scotum, e a de Jean de Serres, na edição 1578 de Henri Estienne –, presente em vários textos renascentistas, aparecerá em *A Nova Atlântida*, de Francis Bacon, publicada em latim, em 1633, onde a aproximação do Novo Mundo com a Atlântida platônica é a base da vida em Besalém, e que poderia, também, estar entre as fontes e leituras de Simão de Vasconcelos na elaboração de suas *Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessárias das Consas do Brasil*.

³⁹ Nesse sentido, a análise mais requintada e importante – que não só analisa a identificação do Novo Mundo com o Paraíso, feita por Simão de Vasconcelos, mas que recuperou os parágrafos 105-111, censurados na edição de 1663 –, acerca da localização do paraíso na América, continua sendo a de Sérgio Buarque de Hollanda, em *Visões do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 4. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1985. Cf. em especial as páginas 126-143; 179-238 e o Anexo, nas páginas 357-360, com a publicação dos §105-111.

⁴⁰ Para as relações entre a *Utopia* de Morus e o Brasil, veja-se a análise clássica de Afonso Arinos de Melo Franco, em *O índio brasileiro e a revolução francesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio; INL, 1976, p. 79-92.

3.2 O século XVIII: Frei Gaspar da Madre de Deus e a refutação do aristotelismo

Quando passamos para o século XVIII o veio platônico ganha um novo foro: as lides beneditinas no Rio de Janeiro, onde, em 1748, Frei Gaspar da Madre de Deus ministrará um curso sobre as ideias platônicas: *Philosophia Platonica seu cursus ratiōalem, naturalem et transnaturalem philosophiam sive logicam, physicam et metaphysicam complectens*⁴¹, dividido em três seções, a *Lógica*, a *Física* e a *Metafísica*⁴², no qual fará não somente a exposição dos princípios da filosofia platônica, mas, sobretudo, a defesa do filósofo ateniense frente às críticas formuladas por Aristóteles na *Metafísica*⁴².

⁴¹ Gaspar Teixeira de Azevedo, nasceu em Santos em 1715 e aí faleceu em 1800, estudou no Colégio da Companhia de Jesus, nesta mesma cidade, e, em 1731, postulou ao noviciado beneditino, foi noviço na Bahia, onde ordenou-se em 1732 e estudou Filosofia, História e Teologia, transferindo-se, depois, para o Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro, onde lecionou; em 1763 foi nomeado Abade do Rio de Janeiro e em 1766 assumiu o cargo de Abade Provincial da Ordem no Brasil, recolhendo-se, em 1769, ao Mosteiro de Santos, onde passou a dedicar-se exclusivamente aos estudos. A obra mais famosa de Frei Gaspar da Madre de Deus é *Memórias para a história da capitania de S. Vicente*, publicada em 1797, pela Academia Real das Ciências de Lisboa. No Manuscrito encontrado no Mosteiro de São Bento, em São Paulo, não consta a seção 3, *Metafísica*, embora isto não signifique, necessariamente, que Frei Gaspar não tenha ensinado Metafísica, como assinala Carlos Lopes de Mattos, na correção feita em 1972, na edição dos trechos da *Philosophia Platonica*, publicado na *Revista Brasileira de Filosofia*, em 1970: “Em seguida vem um ‘já’ em vez de ‘não’, na frase: ‘A única razão para se admitir que Frei Gaspar não lecionara Metafísica...’”. Isso porque se o autor lecionou dois anos (e não os três programados no proêmio) a filosofia, é bem possível que os dois volumes manuscritos contemham todo o seu ensino; mas se ‘duas vezes’ deve ser tomado ao pé da letra, não há razão para crer que ao menos uma vez não tenha tratado de Metafísica”. Cf. MATTOS, Carlos Lopes de. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 20, n. 78, p. 222-225, abr./maio, 1970 e _____. Trechos de Frei Gaspar da Madre de Deus. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 22, n. 85, p. 70-78, jan./mar. 1972, p. 70. Todas as citações em português e em latim são feitas a partir da leitura do original manuscrito e da tradução feita por Carlos Lopes de Mattos e publicada pela RBF, em março de 1972, em versão corrigida da edição de 1970.

⁴² O texto referente ao curso proferido no Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro, em 1748, em dois volumes manuscritos, foi recenseado por Taunay como *Lições de Philosophia* com várias incorreções que foram, posteriormente, estudadas, corrigidas, parcialmente traduzidas e editadas por Carlos Lopes de Mattos, que fez a correção relativa ao título, e, também, ao suposto “escotismo” que Taunay atribuiu ao texto de Frei Gaspar, partindo do sumário do texto: “Houve, porém, um lapso na transcrição do título da obra, que é: *Philosophia platonica seu cursus ratiōalem* etc. Só assim se torna compreensível o seu e o *complectens* do final. [...] Note-se que o índice fala da *distinctio scotica* e dos *gradus metaphysici*, mas Frei Gaspar não admite as opiniões de Scoto, como pensava fantasiosamente Taunay”. Cf. MATTOS, 1970, p. 222-223.

Nesse sentido, tal como observa Carlos Lopes de Mattos, há dois aspectos a serem sublinhados na obra filosófica de Frei Gaspar: [i] a exposição ‘escolástica’ das doutrinas ensinadas aos alunos (com elementos tipicamente jesuíticos, tais como; “a sentença ou opinião comum”, “dizem comumente os autores”, e a jesuítica preocupação da “sentença mais provável”), que, entretanto, apresenta já algo de moderno, uma vez que Frei Gaspar cita não só autores como o cisterciense João Caramuel (1606-1682), que teria adotado a física cartesiana e é tido como precursor da lógica dos predicados e da filosofia da linguagem, mas, também, outros que lhe são contemporâneos, como Eusébio Amort (cuja obra foi editada na Alemanha, em 1730) e A. Mayr (editado na Alemanha, em 1739 e da qual consta uma edição de 1746, na Biblioteca do Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro); e [ii] as indicações feitas pelo autor acerca de “um sistema” por ele seguido, de modo independente das “sentenças comuns” que ensina a seus alunos, e que já está nomeado no título de seu curso: a *philosophia platonica*, declarando-se no corpo do texto, “platônico” ou “acadêmico”:

Há vários autores que afirmam que Platão entendeu com o nome de ideias naturezas universais, imateriais, não geráveis, eternas, incorruptíveis, separadas das coisas singulares; destruídos, porém, estes, perdurariam sempre. Explicam esta doutrina com dois exemplos: como pela impressão de um sigilo em muitos escritos se fazem muitas figuras do sigilo, destruídas as quais permanece ainda o sigilo separado, e como de um só fogo se acendem muitas velas, apagadas as quais nem por isso se extingue aquele fogo; assim de uma natureza universal, como, por exemplo, do animal, são feitos muitos animais, destruídos os quais fica e permanece o animal.

A doutrina de Platão assim exposta é ensinada por Aristóteles no 1.º da Metafísica, capítulo 6 e 7.º livro, capítulo 8, texto 28. Se, porém, foi essa a verdadeira opinião de Platão ou uma impostura de Aristóteles, derivada da inveja, divergem os escritores. Dos filósofos, procuram livrar Platão desse parecer: Jâmblico, discípulo de Porfírio, nas Súmulas de Platão, Apuleio, Sobre os Dogmas de Platão; Entráquio (?); Besarion; o filósofo Sêneca; o divino Agostinho; Justino, o Mártir; o divino Tomás; Agostinho Euguvino; Durando; os Conimbricenses; Hurtado; e outros, como se vêem em Caramuel, na Metalógica, disput. 8.ª, sobre os universais no. 350, tomo 1.º, página 169. Destes, uns afirmam que Aristóteles não conheceu a fundo as idéias de Platão, outros que as explicou pessoalmente, com maldade e inveja. Seja o que for, agrada-nos a opinião de Platão⁴³.

⁴³ Cf. MATTOS, 1972, p. 85.

Por outro lado, a oposição enfática de Frei Gaspar aos “peripatéticos”, dentre os quais Aristóteles é tratado como “chefe”, parece já estar contida no ensino de outro beneditino, de quem Frei Gaspar se apresenta como ‘discípulo’, Frei Mateus da Encarnação Pina, que foi Abade do Rio de Janeiro e Provincial da Ordem, e que deixou um curso de Lógica manuscrito onde segue também a orientação platônica⁴⁴, sugerindo que, entre os beneditinos do Rio de Janeiro, já teríamos uma manifesta “tradição platônica”, que, de acordo com o manuscrito de Frei Gaspar, aponta para um oposição, em seus pontos fundamentais, aos “peripatéticos” ou “*nominales*”, aos tomistas, aos escotistas e à escola carmelita de João de Bacon, expressa, talvez, pela aversão sistemática que o historiador da capitania de São Vicente nutria pelos jesuítas. Daí a justa indagação de Lopes de Mattos, ao tentar compreender a origem do adjetivo ‘moderno’ atribuído ao nosso beneditino, se a modernidade estaria no conhecimento da bibliografia moderna e cartesiana, ou se estaria em seu reconhecido platonismo⁴⁵!

Vale observar, também, que Frei Gaspar enfatiza em seu curso, por um lado, a “consciência da liberdade” intelectual: “... *tu qui homo liber esse vis, nec ingenium captivate in obsequium alicujus scholarchae teneris, poteris eligere quam velis*” (p. 62); “*Si volueris, nega Aristotelem; quia in hoc nullum peccatum committes?*” e ainda, em outra passagem, da *Física*, p. 27: “*Ad aliquos textus D. Thomae ab adversariis adductos dici potest, nos non jurasse in verbis D. Thomae*”, e, por outro, a importância do estudo da Filosofia⁴⁶.

Mas esse traço marcado do platonismo ainda se manifestará no século XVIII, na figura de Manuel Ignácio da Silva Alvarenga, nascido em Vila Rica, que, após estudar no Seminário de Mariana, foi para Coimbra, onde se graduou em Filosofia, e, voltando ao Brasil, foi nomeado professor de retórica e poética, no Rio de Janeiro, onde participou da Sociedade Científica do Rio de Janeiro e fundou a Sociedade Literária do Rio de Janeiro, na qual buscou integrar a literatura à política, mesclando ao poeta o

⁴⁴ Cf. MATTOS, 1970, p. 222-225.

⁴⁵ Cf. MATTOS, 1970, p. 224-225.

⁴⁶ Sobre essa questão, veja-se o Relatório de seu provincialato, em 1768, enviado ao Capítulo Geral da Congregação, no qual solicitava que se cuidasse com empenho dos cursos professorais de Filosofia nos Colégios e se tirasse da província a faculdade de conferir o grau de doutor, devido aos abusos introduzidos. Cf. TAUNAY, 1920, p. 46 e _____. *História Antiga da Abadia de São Paulo*. São Paulo: Typographia Ideal, 1927, p. 225.

intelectual engajado que atua na vida política da cidade, reivindicando tanto a emancipação política, quanto a autonomia literária⁴⁷.

A Sociedade Literária, que estava localizada no andar térreo da casa do poeta e tinha por objetivo a troca de conhecimentos entre seus associados, teve alguns de seus membros, entre eles o próprio Silva Alvarenga, acusados, em 1794, pelo Conde de Resende de comungar ideias democráticas e republicanas, e de conspirar contra a Coroa portuguesa:

Devassa

*A que mandou proceder o Ilustríssimo e Excelentíssimo vice-rei do Estado do Brasil para se descobrirem por ele as pessoas que, com escandalosa liberdade, se atreviam a envolver em seus discursos matérias ofensivas da religião e a falar nos negócios públicos da Europa com louvor e aprovação do sistema atual da França, e para conhecer-se se entre as mesmas pessoas havia alguns que, além dos ditos escandalosos discursos, se adiantassem a formar ou insinuar algum plano de sedição.
Ano de 1794⁴⁸.*

A prisão de Silva Alvarenga durou dois anos e meio, entre 1794-1797, e depois de sua libertação ele publicou, em 1799, o volume de ‘poemas eróticos’, *Glaura*, composto de rondós e madrigais, nos quais a Arcádia aparece, revisitada, em metáforas veladas de um contexto político em ebulição, tal como sugerido em *Anacreonte*, rondó I:

*Neste bosque desgraçado
Mora o Ódio, e vil se nutre
Magra Inveja, negro Abutre
Esfaimado e tragador⁴⁹.*

⁴⁷ Sobre a função do intelectual como militante político, Antônio Candido dirá que Silva Alvarenga foi, provavelmente, “o primeiro escritor brasileiro que procurou harmonizar a criação com a militância intelectual, graças ao senso quase didático de seu papel”. CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 5. ed. revista. São Paulo: Editora Nacional, 1976, p. 78.

⁴⁸ Silva Alvarenga foi interrogado pelo juiz Antonio Diniz da Cruz e Silva (o mesmo da devassa da Inconfidência Mineira), e em sua biblioteca foram encontrados “livros suspeitos que a sã política detesta”. Cf. GALVÃO, Ramiz. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 59, p. 219-523, 1941.

⁴⁹ Cf. SILVA ALVARENGA, Manuel Ignácio da Silva. *Glaura*. Prefácio de Luiz Carlos Junqueira Maciel. Belo Horizonte: Crisálida, 2003, p. 17.

Embora não seja nosso objetivo aqui, a discussão acerca de livros e bibliotecas no Brasil do século XVIII – mas concordando com o argumento de Rubens Borba de Moraes de que “não é possível estudar-se a história das idéias, a divulgação de novas técnicas, a história da cultura brasileira enfim, sem saber quais os livros e periódicos que existiam à disposição dos brasileiros em diferentes épocas”⁵⁰ –, gostaria apenas de salientar que, após a morte de Silva Alvarenga, sua biblioteca foi vendida por sua herdeira e testamenteira, a preta Joaquina, ao livreiro e editor Joaquim da Silva Porto, e que dentre as várias obras da literatura grega e latina nela contidos, lá encontramos uma edição de diálogos platônicos.

O Catálogo dos livros de Silva Alvarenga, elaborado por Silva Porto, nos dá um total de 1576 livros, sendo 687 livros na área do direito e 889 de ‘obras gerais’⁵¹. Dentre as obras de autores clássicos, gregos e latinos, encontramos: os “Diálogos de Platão (em grego)”; os “Lucianii Coloquios”; o “Quintilianni Retoricus”; uma “Biblioteque de Romances Gregos em 12 falta 1”; as “Tragedies de Sophocles”, dentre outros. O que parece chamar nossa atenção é, não só a presença dos diálogos platônicos, mas suas edições em grego⁵²!

Portanto, no século XVIII parece fato que Platão seja lido por alguns poucos intelectuais, que, de algum modo, estão empenhados em uma revisão da liberdade intelectual e em uma visão política emancipadora.

3.3 *A constituição da politeia na tradição política do século XIX*

A importância do século XIX para a história da recepção dos clássicos gregos na vida política brasileira e as traduções que são elaboradas ao longo desse século é um fato inequívoco.

A publicação, no Rio de Janeiro, em 1814, pela Impressão Régia,

⁵⁰ MORAES, Rubens Borba de. *Livros e bibliotecas no Brasil colonial*. 2. ed. Brasília: Briguet de Lemos Livros, 2006, p. 1.

⁵¹ O Catálogo foi editado por Rubens Borba de Moraes, em 1979, na 1ª. edição de *Livros e Bibliotecas no Brasil colonial*, e na 2ª. ed., em 2006, o editor, Antonio Briquet de Lemos, cotejou a transcrição do catálogo na 1ª. edição com o manuscrito pertencente à FBN, e foram corrigidos “empastelamento de linhas e outras falhas tipográficas”, buscando, também, identificar as obras do catálogo que Borba de Moraes havia considerado de “identificação difícil”. Cf. MORAES, 2006, p. 37-40 e 195-222. Os livros de Silva Alvarenga foram, posteriormente, adquiridos pela Real Biblioteca.

⁵² Cf. MORAES, 2006, p. 209-222.

da tradução de Silvestre Pinheiro Ferreira das *Categorias* de Aristóteles – para servir de texto base para suas *Preleções Filosóficas*, ministradas entre abril de 1813 a 1817, no Real Colégio de São Joaquim –, marcará, definitivamente, a presença e a importância dos clássicos gregos na formação política brasileira no século XIX⁵³.

Ora, essa presença, circunscrevendo nosso interesse ao “caso platônico” e em suas variantes ao longo do século XIX, terá sua marca política assentada em dois homens que estão na base da constituição de uma *politeia* nos trópicos: José Bonifácio de Andrada e Silva e Pedro de Alcântara, segundo imperador do Brasil, cujo longo governo foi muito lucidamente descrito por Lídia Besouchet como o “século do romantismo”:

Os homens-tipo do século XIX brasileiro foram visivelmente marcados pelo romantismo político, literário, moral e cientificista. [...]

Pedro II se preparou com afinco, como Marco Aurélio, para o “ofício de rei”. [...] Os estudos dos clássicos gregos e latinos não fez senão estabelecer dentro dele um elo natural com essa espécie de panteísmo romântico que os poetas do século XIX foram buscar em Zenão. [...]

Mas outros elementos se juntaram à sua introspecção: Virgílio lhe trouxe a febre épica, o bucolismo das grandes paisagens do mundo. Tácito lhe deu resposta sobre o destino de Roma e de suas responsabilidades futuras. Horácio lhe indicou uma forma de ser, um estilo de vida, uma contemplação do cotidiano e uma observação do mundo de todos os dias. Lucrecio o libertou das angústias da morte, restituindo-lhe a alegria da natureza, reconhecendo no “homem o movimento de uma vida natural em incessante criação”. Heródoto facilitou sua convivência com o passado remoto, pois pode com justiça ser considerado o primeiro etnógrafo do mundo. Marco Aurélio, com o qual frequentemente foi comparado, demonstrou-lhe a sabedoria da meditação e os gostos da solidão entre os livros ... [...].

⁵³

Para uma análise das relações entre as *Preleções Filosóficas* e a tradução das *Categorias*, veja-se MORAES AUGUSTO, M. das G. de. A tradição da retórica clássica no Brasil: entre a filosofia e a poesia. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES JÚNIOR, Olimar; SANTOS, Marcos Martinho dos. *Ensaio de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010. p. 313-350. É interessante, ainda, lembrar que Silvestre Pinheiro Ferreira foi autor, a pedido de D. João VI, de um projeto de constituição para o Império do Brasil, que foi publicada em Paris, em 1835. Cf. FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *Observações sobre a constituição do Império do Brasil e sobre a Carta Constitucional do Reino de Portugal*. 2. ed. Argumentada com as observações do mesmo autor sobre a lei das reformas do Império do Brasil. Paris: Rey e Gravier; J. P. Aillaud, 1835.

Refratário igualmente ao titanismo de Gobineau, ao positivismo e ao niilismo de Nietzsche, [...].

Esse mesmo rigorismo tornou o Imperador refratário ao jesuitismo de Loyola, ao fanatismo dos milagres e à fórmula poética de São Francisco de Assis – “o amor de Deus me tem em fogo!” [...].

Platão contribuiu então com suas teorias de que a verdade, objeto da ciência, não reside nos fatos particulares e passageiros, mas nas idéias-tipo de cada grupo de ser. No alto da cadeia está a idéia do bem.

Assim, a idéia de Deus não lhe pareceu estar jamais em conflito, pois todas as imagens que os homens se dão de Deus ele as julgava necessárias. A conciliação buscada por Santo Agostinho entre o platonismo e o dogma da inteligência e da fé lhe parece igualmente aceitável. Aos poucos, as preocupações idealistas e metafísicas de Platão firmaram-se dentro do Imperador, dando às suas concepções políticas a necessária coerência. Se a encarnação da justiça é má, é porque ela está edificada sobre a aparência. A democracia, em vez de se fundar na igualdade de direitos, devia fundar-se na desigualdade natural dos indivíduos, isto é, na coexistência de três classes: trabalhadores; guardiães, funcionários e soldados; e magistrados, filósofos e reis ...”⁵⁴.

Por outro lado, a figura de José Bonifácio de Andrada e Silva, o “patriarca da independência” do Brasil, e toda a sua importância no processo de emancipação, e seus conflitos políticos que acabaram em diferentes exílios – em Bordeaux, após as grandes dissensões que levaram à dissolução da Constituinte, entre novembro de 1823 a julho de 1829; e em seu “Retiro filosófico de Paqueta”, onde após sua destituição da tutoria de D. Pedro II, em fevereiro de 1833, foi mantido preso pelo Governo até sua absolvição em 1835 – terá em suas escolhas políticas e reflexivas a impressão marcada da tradição clássica.

E aqui, embora não tenhamos tempo nesse pequeno ensaio para discutir a interseção dos clássicos nas atividades públicas de José Bonifácio, gostaria de salientar alguns elementos que não só fazem dele um classicista, mas corroboram a ‘marginalidade’ de suas escolhas políticas no âmbito da elaboração de nossa primeira Constituição, de suas posições acerca da escravidão e dos índios do Brasil, por exemplo⁵⁵.

⁵⁴ Cf. BESOUCHET, Lídia. *Pedro II e o século XIX*. 2. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993. p. 15-34.

⁵⁵ Cf. ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *Obras científicas, políticas e sociais*. Coligadas e reproduzidas por Edgar de Cerqueira Falcão. Santos: [s.l.], 1964. 3 v. Veja-se em especial o v. 2.

No ano de 1816, podemos encontrar dois episódios na vida de José Bonifácio que podem delinear uma conexão entre a tradição clássica e sua atividade política: [i] a petição de 26 de agosto de 1816 dirigida a D. João VI, enumerando todos os serviços por ele ao Estado, sua frágil condição de saúde e o seu pedido de aposentadoria e de retorno ao Brasil, e [ii] a publicação pela Imprensa Régia, em Lisboa, de sua tradução do idílio de Meleagro de Gadara, *A primavera*, em edição bilíngue, precedida de uma introdução onde o tradutor explicará quem foi Meleagro de Gadara e os critérios por ele utilizados na tradução, observando que buscou sempre a fidelidade ao texto original, não sendo, entretanto, “duro e ininteligível, como não raramente tem acontecido a algumas modernas versões portuguesas de antigos clássicos”⁵⁶.

A temática do poema de Meleagro de Gadara, relatando o renascimento do mundo com o emergir da primavera, pode ser vista como um tema recorrente e pastoril, mas, se atentarmos para sua dimensão política, pode ser a metáfora do fim de um regime político e o renascer de uma nova *politeia* em um contexto que não deixa de rastrear o veio utópico:

*Já do Ether fugio ventoso Inverno,
E da florida Primavera a hora
Purpurea rio: de verde herba mimosa
A Terra denegrida se corôa.
Bebem os prados já líquido orvalho,
Com que medrão as plantas, e festejão
Os abertos botões das novas rosas.
Com os ásperos sons da fruta rude
Folga o Serrano, o Pegureiro folga
Com os alvos recentes cabritinhos.*

⁵⁶ Cf. ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *A Primavera*. Lisboa: Imprensa Régia, 1816. p. 4. Se compararmos a tradução de 1814, de Silvestre Pinheiro Ferreira, publicada no Rio de Janeiro, veremos ali que na Advertência aos seus leitores o autor lamenta a impossibilidade de uma edição bilíngue de sua tradução, dada a impossibilidade de recursos em uma nação emergente: “Quisera eu que o texto grego aparecesse em frente desta tradução: tanto para excitar a Mocidade ao estudo da Língua Grega, que no meu conceito constitui o mais glorioso monumento da perfeição do Espírito humano; como também porque devendo esta tradução abundar em defeitos inevitáveis pelo pouco tempo em que sou obrigado a fazê-la e publicá-la; conviria muito, que a facilidade de a cotejarem com o texto oferecesse aos inteligentes o meio de corrigirem as faltas, que nela não pode deixar de haver em grande número, e muitas vezes de grande nota.

Já sulcão *Nautas* estendidas ondas;
 E *Favonio* innocente as velas boja.
 As *Menades*, cubertas as cabeças
 Da flor d' herá, tres vezes enrolada,
 Do uifero *Baccho* *Orgias* celebrão:
 A geração bovina das abelhas
 Seus trabalhos completa; já produzem
 Formoso mel; nos favos repousadas
 Candida cera multiplicação. Cantão
 Por toda a parte as sonoras *Aves*;
 Nas ondas o *Alcyão*, em torno aos tectos
 Canta a *Andorinha*; canta o branco *Cysne*
 Na ribanceira, e o *Rouxinol* no bosque.
 Se pois as plantas ledas reverdecem;
 Florece a Terra; o *Guardador* a frauta
 Tange, e folga co'as maçans folbudas;
 Se *Aves* gorgeião; se as *Abelhas* crião;
 Navegão *Nautas*; *Baccho* guia os choros:
 Porque não cantarã também o *Vate*
 A risonha, a formosa *Primavera*?⁵⁷

Ao cantar *A Primavera* não estaria o tradutor fazendo menção ao projeto de emancipação política do Brasil no qual se engajaria?

A terra renascida, coberta de herá, de novos botões de rosas, de plantas que reverdecem; onde os cabritinhos pastam ao som da flauta dos camponeses e dos pastores, as abelhas completam seus trabalhos produzindo mel e cera; as aves que cantam em múltiplos lugares, o alcyão nas ondas do

Por maior porém que fosse este meu desejo, não me foi possível satisfaze-lo; já porque neste nascente *Estado* faltam os meios para se fazer uma correta edição de um texto grego; logo que exceda a certos e muitos acanhados limites: já porque a carestia excessiva dos materiais e da mão-de-obra tornaria inútil para a maior parte das pessoas, a cujo uso este meu trabalho é dirigido, uma obra, que tendo unicamente em vista a instrução da Mocidade, deve estar ao alcance até daqueles mesmos que não gozam de avultados bens da fortuna”. Cf. FERREIRA, S. P. *Categorias de Aristóteles*. Traduzidas do grego e ordenadas conforme a um novo plano por Silvestre Pinheiro Ferreira. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1814. f. 1-3. Os grifos são nossos. A colação do sentido de uma tradução bilíngue nos dois textos citados talvez nos permita afirmar que as diferenças políticas entre a metrópole e o ‘reino’ possam ser determinadas pelo horizonte da disposição cultural de suas estruturas, e, também, o quanto a conformação de uma nação supõe sua dimensão discursiva.

⁵⁷ ANDRADA E SILVA, 1816, p. 7.

mar; as andorinhas, nos telhados; os cisnes, nas ribanceiras; os rouxinóis, nos bosques; *os nautas que sulcam os mares com suas naus*, todos guiados por Dioniso que conduz as Mênades e os Coros, não é já a visão política da “terra nova” evocada na nostalgia do retorno?

O poeta, tal como o deus que renasce, não estaria pensando na condução política dos “sertões” do Brasil?⁵⁸

Se nos voltarmos para os livros que foram guardados em “10 caixões” e que estão listados na *Relação dos livros da Livraria de José Bonifácio de Andrada e Silva que se achão encaixotados*, no Manuscrito 65, 4, 001, n.004, da Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – possivelmente por ocasião da volta de José Bonifácio ao Brasil, em 1818, ou em seu “exílio filosófico” em Paquetá, para onde seus livros foram também transportados –, veremos que o número de obras de autores gregos e latinos é substancial, e no caixão 10, onde estão apenas obras relativas à Antiguidade Clássica, encontramos, dentre muitas outras obras importantes, a obra de Aristóteles, em 10 volumes, e 5 títulos referentes à obra de Platão – *Plato's Brief; Platonis Dialogi; Platon Republik; Platon G[ei?]st ...; Aus[...] Gesprache des Platon*, 3 v. – que podem servir de base para a identificação de muitos pontos de seu projeto para a nação brasileira.

No lastro platônico que L. Besouchet delineia em sua análise das relações de D. Pedro II com o século XIX, a obra de José Bonifácio, que foi seu tutor, também pode ser lida e refletida na mesma dimensão, e a experiência em seu “refúgio filosófico de Paquetá” nos remeterá diretamente ao texto platônico e à ‘marginalidade’ na política de formação da constituição do I reinado, repensado em sua leitura tanto da *República*, quanto na sua extensão ao tema da Atlântida, no *Timeu* e no *Crítias*:

Deixo aos platônicos velhos e novos o seu auto agatón, e procuro conhecer os homens e as coisas pelo lado do seu uso prático, para deles adquirir o conhecimento útil. Platão estabelece cinco formas de governo, de que a primeira é só a boa e sã; que é a aristocrática, ou o governo dos bons filósofos; ou seja, a monárquica, ou poliárquica. Esta forma degenera na segunda, que é a timocracia, ou governo dos ambiciosos de honras e mando; esta em oligarquia, esta em democracia, e esta por fim em tirania ou despotismo, pior de todos os governos.⁵⁹

⁵⁸ Cf. MORAES AUGUSTO, 2010, p. 340.

⁵⁹ ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *Projetos para o Brasil*. Textos reunidos e co-

Muitos têm por fabulosa a ilha Atlântida de Platão; mas pode-se defender-se com muita plausibilidade a sua existência, ainda que concedamos que Platão largou as rédeas à sua imaginação poética.

Em primeiro lugar notaremos as tradições constantes desde Solon, que refere Platão e se confirma por Diodoro (lib. 5, cap. 15), que não quis fazer uma apólogo aos atenienses. Demais vislumbram-se notícias da Atlântida em Homero, Hesíodo, Eurípides, Dionísio de Halicarnasso, Estrabão, Plínio, etc ... Em todos, figura o rei Atlas, sábio astrónomo. O nome do oceano Atlântico vem da mais remota antiguidade⁶⁰.

3.4 O platonismo anarquista: entre a politeia e a utopia

Nas três primeiras décadas do século XX o platonismo estará mais claramente demarcado no Brasil: serão publicadas as primeiras traduções dos diálogos platônicos, e seu valor ‘marginalizante’ reaparecerá em um contexto no qual sua dimensão utópica será acentuada, sobretudo na crítica ao *status quo* empreendida por dois pensadores anarquistas: Maria Lacerda de Moura, autora da primeira tradução publicada no Brasil da *Apologia de Sócrates*, e José Oiticica, filólogo e professor catedrático do Colégio Pedro II, que, ao lado da vida acadêmica e de um largo conhecimento humanístico, foi um de nossos mais persistentes e completos militantes anarquistas, defensor zeloso da tese da ‘ação direta’, porque só ela “abala tronos, ameaça tiaras, convolve mundos”, e, sobretudo, “educa e fortifica o povo espoliado, em sua luta milenar”, e será essa ação que “irá criar o novo mundo, a nova humanidade”, que, “livre das peias estatais e religiosas”, será “sempre ação, sempre energia, sempre ideal”⁶¹.

No mesmo período, vale ainda observar, teremos também a primeira edição brasileira do *Banquete* e da *República* de Platão, traduzidos por Albertino Pinheiro e publicados em São Paulo, pela Editora Cultura Brasileira. A Editora Cultura Brasileira S/A, propriedade do jornalista e escritor Galeão Coutinho, teve sua falência decretada em 1938, em função das apreensões feitas a partir da caça aos livros reconhecidos como “comunistas” pelo Estado Novo de Getúlio Vargas, que, sob o mesmo

mentados por M. Dolnikoff. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. p. 169.

⁶⁰ ANDRADA E SILVA apud AMARAL, Brenno Ferraz do. *José Bonifácio*. São Paulo: Martins Editora, 1968. p. 175.

⁶¹ OITICICA, José. *Ação Direta: meio século de pregação libertária*. Seleção, introdução e notas de Roberto das Neves. Rio de Janeiro: Germinal, 1970. p. 107.

argumento, também perseguiu Maria Lacerda de Moura e José Oiticica.

Nesse sentido, as relações dos anarquistas brasileiros com o platonismo parece ser emblemática desse *tópos* ‘libertário’ e ‘marginal’ manifesto ao longo de nossa tradição cultural, e a leitura dos clássicos gregos e latinos que será feita por eles não só virá corroborar essa condição, mas estará na base da dura crítica feita por José Oiticica ao modernismo de 22, e que Oswald de Andrade, tardiamente, retomará nos ensaios publicados em *O Estado de São Paulo*, e que viriam a compor, postumamente, o seu *A marcha das utopias*⁶².

3.4.1 Maria Lacerda de Moura e a utopia-anarquista de Guararema

“Sem pátria, sem fronteiras, sem família e sem religião, afirmando a Humanidade tenho que negar a Cidade”, e “fora da lei: recuso os direitos de cidadania”, é assim que Maria Lacerda de Moura, em 1933, se auto-descreve em seu famoso texto: *Serviço militar obrigatório para mulher? Recuso-me! Denúncio!*⁶³

Nascida em Manhuaçu, em Minas Gerais, em 1887, formada professora pela Escola Normal de Barbacena, fundadora da *Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher*, no Rio de Janeiro, em 1920, mudou-se em 1921 para São Paulo, onde conheceu José Oiticica, integrou-se a grupos operários anarquistas e comunistas, editou a revista *Renascença*, colaborou em jornais como *O Combate* e *A Plebe*, e entre 1928-1937 integrou-se à comunidade agrícola-anarquista de Guararema, nos arredores da cidade de São Paulo – formada por pacifistas italianos, franceses e espanhóis, desertores da I Guerra Mundial –, buscando isolar-se daqueles fatores que obstruíam a liberdade humana: a família, o estado, o capitalismo, a igreja católica, o fascismo, o clericalismo, as guerras, para viver uma vida simples e voltada para a natureza, onde liberdade e educação são formas de “ação coletiva”⁶⁴.

⁶² A edição póstuma dos ensaios foi feita pelo Ministério da Educação e Cultura, na coleção *Os cadernos de Cultura*, v. 139, no Rio de Janeiro, em 1966.

⁶³ MOURA, Maria Lacerda de. *Serviço militar obrigatório para a mulher? Recuso-me! Denúncio!* 3ª. reimpressão. Guarujá: Opúsculo Libertário, 1999. p. 15-17.

⁶⁴ Para uma visão do conjunto da obra de Maria Lacerda de Moura, veja-se LEITE, Miriam L. Moreira. *Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura*. São Paulo: Ática, 1984; _____. Utopias educacionais de Maria Lacerda de Moura. *Anais do XVII Simpósio Nacional de História*, São Paulo, jul. 1993, p. 65-70; PRADO, Antonio Arnoni (Org.).

Se atentarmos para a data aposta ao final do Apêndice contido em sua tradução da *Apologia de Sócrates* – Rio de Janeiro, ano de 1936 –, podemos supor que ela foi preparada ao longo de sua estada em Guararema, e que a presença da *politeia* platônica, claramente enunciada, pode ser rastreada desde 1928, em seus escritos sobre a função da educação e sua crítica às tiranias modernas, principalmente, em seu livro sobre o anarquista francês, Han Ryner, fortemente influenciado pela filosofia antiga⁶⁵.

Esta tradução da *Apologia de Sócrates*, de Platão, publicada pela primeira vez no Brasil, em São Paulo, provavelmente, entre 1938/1940, pela Atena Editora, na Coleção *Biblioteca Classica*, compondo o 5º volume (os quatro textos que antecedem a publicação são: *O Elogio da Loucura*, de Erasmo de Roterdã; *Discurso do Método*, de René Descartes; *A cidade do Sol*, de Campanella; e *Alexandre e César*, das *Vidas Paralelas*, de Plutarco), na qual serão também inseridas as traduções da *República* e do *Banquete* – que já haviam sido publicadas anteriormente pela Cultura Brasileira S/A –, não foi feita direto do grego, mas, possivelmente, a partir de uma tradução francesa. O texto contém pequenas notas que esclarecem ao leitor leigo acerca de elementos específicos da história e do pensamento grego, além de um apêndice em que Maria Lacerda traça, de modo muito peculiar, um histórico da filosofia grega, desde Tales de Mileto, cujo tom e conteúdo remetem diretamente à influência da obra de Han Ryner, em especial aos

Libertários no Brasil. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987; MIRANDA, J. V. A objeção de consciência e o combate à tirania nos escritos libertários de Maria Lacerda de Moura. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, São Paulo, jul. 2011, p. 1-13. Sobre a participação de Maria Lacerda na comunidade de Guararema, ver MARIA Lacerda de Moura: Trajetória de uma Rebelde. Direção: Ana Lúcia Ferraz e Miriam Moreira Leite. São Paulo: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da USP, 2003. 1 VHS. O documentário fornece um histórico resumido e belas imagens da vida comunitária em Guararema.

⁶⁵ Cf. MOURA, Maria Lacerda de. *Han Ryner e o amor plural*. São Paulo: Unitas, 1928. Veja-se, também, OITICICA, José. Voz Clamante. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 18 out. 1928, onde ele faz a defesa das teses de Maria Lacerda que, no jornal *A Esquerda*, havia criticado duramente o fascismo italiano – o jornal teve a redação assaltada e a tipografia empastelada por correligionários fascistas brasileiros. Em seu texto, Oiticica vai frisar exatamente os elementos gregos na força libertária de Maria Lacerda: “Lendo na ‘Esquerda’ do dia 11, aquelas palavras candentes, afigurava-se-me ver uma *Vitória de Samotrácia*, porém viva, a declarar aos homens ruins, aviltados pelo ouro, pela superstição, pelos preconceitos surdos, um *peã* novo, de confiança, calmo, seguro no seu ritmo e fascinante na sua solia”. Os grifos são nossos.

Les entretiens de Socrate, citado no texto⁶⁶.

Logo no primeiro parágrafo, é enfatizado que a filosofia nasceu na Jônia e que os primeiros “ensaios filosóficos levaram os sábios a formular as relações entre os indivíduos e a cidade”, donde resulta a conclusão de que “os primeiros filósofos gregos foram legisladores”, o que leva Maria Lacerda a inferir uma primeira e grave assertiva acerca da filosofia grega: “a filosofia era ação social”⁶⁷.

Depois de fazer uma exposição rápida da escola jônica e da escola eleata, a questão dos sofistas será introduzida, e nessa análise já podemos ver como Maria Lacerda assenta nos gregos a base de seus argumentos educacionais e políticos. Ao falar dos sofistas, dirá que alguns, tais como “Górgias e Hípias, Protágoras e Pródicos”, foram notáveis, além de “homens muito virtuosos”⁶⁸, criticando Platão e Xenofonte por terem tentando separar Sócrates dos Sofistas, e, embora reconhecendo que nem sempre os costumes entre eles fosse “puro”, Maria Lacerda irá sublinhar que a razão pela qual Sócrates foi por eles separado dos sofistas é a mesma que os aproxima:

*Sócrates achava com eles [os sofistas] que o homem só se deve preocupar com as coisas humanas. A mais alta arte devia ser a arte de ser homem e de fazer crescer e prosperar o que há de humano em cada um de nós. Sócrates foi o maior e o melhor dos sofistas*⁶⁹.

Entretanto, com o descrédito das especulações das escolas filosóficas, com o ceticismo, em um momento no qual era exigida uma aplicação prática do conhecimento em função da constituição dos governos democráticos e a ocupação de cargos mais altos da democracia, Maria Lacerda, trazendo à tona uma de suas críticas à política contemporânea, concluirá que os sofistas:

[...] tornaram-se os mestres dessa falsa cultura variada, brilhante, de palavras, eloquente,

⁶⁶ Cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Maria Lacerda de Moura, com um apêndice da tradutora sobre a filosofia socrática. 4. ed. São Paulo: Atena Editora, [1938-1940]. p. 83.

⁶⁷ MOURA, [1938-1940], p. 77.

⁶⁸ MOURA, [1938-1940], p. 80.

⁶⁹ MOURA, [1938-1940], p. 81.

fácil, eficaz, retórica, cultura de vencer pelo número de palavras e pela elegância do gesto, como pelo timbre da voz.⁷⁰

A leitura de Maria Lacerda da filosofia socrática, em uma versão muito próxima de Ryner, criticará Platão, Xenofonte, Ésquines e Antístenes, e, retomando sua crítica às ‘leis’, ao ‘estado’ e ao ‘princípio de cidadania’, concluirá que “a morte de Sócrates condena justamente a lei e a cidade”, e, com Ryner, afirmará que Sócrates “ensinava a ser homem e não a ser cidadão”⁷¹.

O Sócrates libertário que daí resulta será um pacifista radical, contrário a qualquer forma de guerra e violência, e, mesmo que assimile as críticas de Ryner aos discípulos de Sócrates, Maria Lacerda reconhecerá que:

Nada disso desmerece a beleza da obra de arte de Platão. A Apologia, de Platão, é um poema de aticismo, de sobriedade, de grandeza épica do heroísmo, de uma coragem rara em todos os séculos e que honra o gênero humano. Platão soube pintar com mão de mestre, a figura apolínea de virilidade moral desse gênio da Grécia que foi Sócrates.⁷²

Desse modo, quando passamos para análise feita por Maria Lacerda de Moura da filosofia platônica, veremos que ele será: o precursor das ideias anarquistas de Kropotkine, de Freud, e que *República* é um texto “ousado” porque “suprime a propriedade individual e a família, fonte de discórdias e hostilidade”, e a educação é o verdadeiro problema político, uma vez que “educar é selecionar os melhores para governar”:

Platão se perdeu em um emaranhado de cultura de doutrinas diversas que ele quis harmonizar em um todo platônico ... Daí que Antístenes o acuse de plágio. Tudo é contradição em Platão: o seu método, a psicologia, a moral, a metafísica. Na sua República suprime a propriedade individual e a família, fontes de discórdias e hostilidade. A propriedade é do Estado. Precursor do comunismo ... É uma utopia comunista a República de Platão.

Perdoamos a Platão não ser sincero muitas vezes, porque Platão teve ideias geniais. Pregou a vida simples, a volta à natureza, a limitação da natalidade. Foi malthusiano antes de Malthus. Foi anarquista antes de Réclus e Kropotkine. Criticou com muito

⁷⁰ MOURA, [1938-1940], p. 81.

⁷¹ MOURA, [1938-1940], p. 83.

⁷² MOURA, [1938-1940], p. 96.

talento, os demagogos, os salvadores das pátrias. [...]

Demais adotou as opiniões de Heráclito, adotou as de Pitágoras, aproveitou-se de Sófron e Epicarmo, poetas cômicos, aproveitou-se do que aprendeu com os padres do Egito e apresenta tudo como se fosse seu. Esteve na Sicília, na Magna Grécia, no Egito. Por toda parte saqueou ... [...]

A solução é tirar as crianças do seu meio pervertido: levá-las para o campo. Esperar o desabrochar dos talentos, educação generalizada, igual para todos. Se joeirmos nos diálogos de Platão, também descobrimos que foi ainda o precursor de Freud⁷³.

Assim posto, não será difícil de ver como o anarquismo platônico retoma temas centrais da *República*, e como a nossa antinomia ‘*politeia* e *utopia*’ ganha uma força vital, que a conclusão de Maria Lacerda de Moura, no Apêndice da *Apologia de Sócrates*, ratifica de modo enfaticamente radical:

Platão tratou de todos os problemas humanos. [...] Quando a gente acaba a leitura das páginas belíssimas da Apologia de Platão e se lembra do massacre dos abissínios, voltando ao mundo em que vivemos, tem-se a impressão de uma queda eterna no vácuo. Não! é a caverna de que fala Platão, na sua formosa alegoria.

Continuamos acorrentados, mesmo apesar da República de Platão, apesar do império de Marco Aurélio, o imperador-filósofo ...

Qual será o caminho para despedaçar as correntes e sair da caverna tenebrosa? É ainda a filosofia, é a arte que ainda embeleza a nossa vida ...

Sem Sócrates, sem Platão, que seria de nós?...⁷⁴

3.4.2 O Anarquismo ao alcance de todos: os clássicos como fonte libertária

Se a presença do platonismo na obra de Maria Lacerda de Moura está entrelaçada com suas experiências educacionais e com a vida comunitária em Guararema, em José Rodrigues Leite e Oiticica (1852-1957), filólogo, linguista, dramaturgo, poeta, professor catedrático de Língua e Literatura Portuguesa no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, e na Universidade de Hamburgo, entre 1929-1930⁷⁵, mas, também, um ativista político ímpar em

⁷³ MOURA, [1938-1940], p. 99.

⁷⁴ MOURA, [1938-1940], p. 107.

⁷⁵ Oiticica foi aprovado em primeiro lugar, dentre numerosos candidatos, no concurso aberto pelo governo alemão para o cargo de professor de Língua e Literatura Portuguesa na Universidade de Hamburgo, com um contrato de 5 anos. Entretanto, com a Revolução de 30, Oiticica foi obrigado pelo Ministério do Exterior a voltar ao Brasil. Para um histórico da questão cf. NEVES, Roberto das. Um anarquista exemplar e uma

nossa vida cultural: anarquista militante (mas sem descuidar da teoria e do anarquismo como filosofia), jornalista e anticlericalista convicto, a presença dos clássicos será duplamente uma fonte libertária e a marca de sua ação no mundo, expressa no soneto em que assinala a permanência do “problema ingrato e obscuro, que atormenta homens bons desde Platão”⁷⁶:

*Essa invisível Causa, que eu procuro
Nos meus tormentos de meditação,
Inda é o mesmo problema ingrato e obscuro,
Que atormenta homens bons desde Platão.*

*Esse maldito sonho, por ser puro,
– Apurado na dor – é sonho vão:
E irá semeando dores no futuro...
Pobres dos sonhadores que virão!*

*Ai de mim! Que entrevedo o atroz problema,
Me pus a refletir e a meditar,
Descobridor da solução suprema.*

*Fiquei na horrível noite deste mar,
Ouvindo a dupla voz do meu dilema,
Incapaz de afirmar e de negar.*

Essa variante do platonismo, como um tema duradouro e que afeta a ordem pública e a ordem privada, assume, no que diz respeito ao nosso tema, ‘*politeia e utopia*’, uma variante inusitada no contexto brasileiro dos anos 20/40:

Não aspiro à democratização dos aristocratas. Aspiro sim, à aristocratização dos democratas. O meu desejo é dar a estes a inteligência, a cultura, o amor da beleza eterna e da arte imperecível.

figura ímpar na História do Brasil. In: OITICICA, José. *Ação Direta*. Rio de Janeiro: Germinal, 1970. p. 12-13. José Oiticica também formou-se em Direito e estudou quatro anos de Medicina.

⁷⁶ OITICICA, José. *Sonetos*. 2ª. Série. Maceió: Linotypia da Casa Ramalho, 1919, p. 61 apud OITICICA, José. *Manual de estilo*. 8. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves; São Paulo: Paulo de Azevedo, 1959. p. 82-83. Os grifos são nossos.

*O fim do mais alto anarquismo é a elevação da plebe, dos verdadeiros produtores, a sentimentos e gostos aristocráticos, substituindo assim a democracia atual, calcada na ignorância e na pobreza, por uma aristocracia geral, humana*⁷⁷.

*Schopenhauer previu admiravelmente o pavoroso advento de futuristas dadaístas, livre metristas e mais hunos literários, autores desregrados de mau gosto plebeu e mascarados de um carnaval felizmente passageiro. O estudo das letras clássicas na fonte grega e latina é sobretudo escola de bom gosto, requinte, aristocracia mental e repouso estético, sem o qual a arte é fogo de vista, e arlequinada grotesca*⁷⁸.

Nesse sentido, o famoso descompasso entre o professor e filólogo, com seu rigor acadêmico e intelectual, e a veemência polêmica do militante anarquista, que se expressaria no mesmo homem parece não resistir a uma análise mais rigorosa de sua obra. Contudo, uma leitura atenta pode nos mostrar o quão fortemente o filólogo e o anarquista são expressões, sim, de um mesmo homem, no qual nossa antinomia *politeía* e utopia assume uma vigorosa palidez⁷⁹.

Em seu estudo sobre a dramaturgia de Oiticica, antecedendo sua crítica às peças *Açalan!*, *Pedra que rola* e *Não é crime*, A. Arnoni Prado fará uma longa análise das fichas de aulas por ele elaboradas acerca das comédias de Aristóфанes – “um maço de velhos manuscritos meticulosamente

⁷⁷ OITICICA, 1970, p. 249. Publicado originalmente no jornal *Ação Direta*, em novembro de 1956.

⁷⁸ OITICICA, 1959, p. 191.

⁷⁹ Roberto das Neves, em sua apresentação dos textos selecionados de *Ação Direta*, faz um recenseamento dos artigos necrológicos onde esse descompasso é muitas vezes assinalado. Uma análise mais apurada desse contexto biográfico é feita por Antonio Arnoni Prado, que, a partir de pesquisa historiográfica mais recente, admite: “O fato é que, depois que a investigação documental, apoiada em registros da época e louvada no testemunho pessoal de dezenas de participantes, reconstruiu a liderança e o papel decisivo de José Oiticica no levante anarquista de novembro de 1918, o que emerge do passado é a índole incendiária que torna quase inversossímil a figura do pacato professor que vai todas as manhãs ensinar empostação e prosódia aos meninos do Pedro II, com a batuta entre os dedos para acompanhar com precisão ora a leveza de um trecho de canto clássico, ora a escanção de algum verso esparso da tragédia grega ou da comédia latina”. Cf. PRADO, Antonio Arnoni. *Elucubrações dramáticas do professor Oiticica. Estudos Avançados*, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 267-297, 2000. Sobre a militância anarquista de José Oiticica, cf. DULLES, John W. Foster. *Anarchists and comunists in Brazil, 1900-1935*. Austin: University of Texas Press, 1973, para uma análise da obra de José Oiticica, veja-se VENTURA, Tereza. *Nem barbárie, nem civilização!* São Paulo: Anablume, 2006.

anotados a lápis com a remissão a peças, páginas, cenas, versos, atos e aparato bibliográfico” –, onde encontramos uma “saborosa marginália” na qual Oiticica vai travestindo o poeta grego em um “anarquista segundo um cuidadoso roteiro ilustrado com exemplos e falas não raro entrecortadas de comentários espirituosos e cheios de ironia”⁸⁰.

Se nos voltarmos para a sua obra clássica sobre o anarquismo, *A doutrina anarquista ao alcance de todos*, veremos que no âmago de sua proposta de uma “comunidade anarquista” está embutida uma clara concepção de utopia:

O anarquismo propõe aos homens de boa vontade uma solução racional da crise permanente em que vivemos. A solução, em si mesma, é facilíssima. A organização anárquica, prescindindo da complicada máquina de compressão, o Estado, é de singeleza admirável. Todavia a apreensão do funcionamento de uma sociedade anárquica é difícil para as pessoas afeitas ao regime capitalista. Estamos viciados a tudo comprar e vender e faz-nos confusão conceber a vida humana sem dinheiro. Vivemos, como dizia Eça de Queirós, achatados entre as páginas de um código; todos os nossos atos estão regulados pelo código civil, pelo código penal, pelo código comercial, pelas constituições federais e estaduais, por posturas municipais, por um acervo colossal de regras e regulamentos minuciosos. Há leis especiais para tudo e só admitimos a ordem com policiais, agentes, comissários, delegados, chefes de polícia, etc. Como ouvir falar então numa sociedade sem códigos, sem leis, sem parlamentos, sem polícia, em nenhuma dessas esmoladas apertadoras e movimentadas?

Por isso, muitas pessoas, aliás cultas, mas irrefletidas, dão de ombros, viram as costas e proferem as frases clássicas: isso é uma utopia e vocês estão malucos.

Também, há trinta anos, era utopia o aeroplano e mais que utopia o projeto de se falar a centenas de léguas, sem fios. Todas as formidáveis invenções modernas, o navio a vapor, a locomotiva, o gramofone, o telefone, o automóvel, o telégrafo, a radiotelegrafia, a eletricidade, os submarinos, etc., etc., são ex-quimeras realizadas em um século apenas. [...]

Por isso, dar de ombros a uma idéia por ser ou parecer utopia, é não ter senso. O homem assisado, longe disso, procura inteirar-se das idéias novas, assimilar a doutrina, meditar sobre a sua exequibilidade, pesar os prós e os contras, discutir, informar-se de tudo, analisar os argumentos, vantagens e desvantagens. Só depois terá bastante autoridade moral para repelir a solução proposta. [...] O leitor, nas suas locubrações, deve ter presente, sempre e sempre, a idéia de que, em sociedade anárquica, não há propriedade, não há dinheiro, não há venda nem troca. Insistindo em ter sempre em mira essa noção fundamental, pouco a pouco, lendo cada número desta segunda parte atentamente, certo

⁸⁰ PRADO, 2000, p. 273.

*estou de que logrará assenborear-se de toda a doutrina, alcançar-lhe a cativante beleza, podendo sentir o nobre orgulho de ser anarquista. Verá, então, que trabalhar para a anarquia é o mais glorioso empenho dos corações bem formados*⁸¹.

Desse modo, a utopia para Oiticica é também uma forma radical do princípio de ‘ação direta’, pois é ela que irá consubstanciar o “novo mundo”, a “nova humanidade”, como é dito no editorial da segunda fase do jornal *Ação Direta*, em 10 de abril de 1946.

*Ação direta é a voz única na história das reivindicações [...]. Só a ação direta abala tronos, ameaça tiaras, convolve mundos. Só ela, principalmente, educa e fortifica o povo espoliado, na sua luta milenar. Ação direta é a revolução, ela, a ação direta, irá criar o novo mundo, a nova humanidade, e será, livre das peias estatais e religiosas, sempre ação, sempre energia, sempre ideal*⁸².

Será, então, nessa ótica de ação que veremos a construção, em *A doutrina anarquista ao alcance de todos*, de um modelo comunitário de gestão, que guarda em suas bases os velhos temas platônicos da comunidade de bens, mulheres e filhos, e do governo gnosiológico; exposto em quatro partes: na primeira, apresentará os princípios do anarquismo e seus obstrutores; na segunda, determinará o “problema essencial” e as dificuldades de apreensão do anarquismo, sua condição utópica e seus adversários; na terceira, explicitará os modos de execução de uma comunidade anarquista, para, na quarta parte, fazer a crítica das diferentes correntes “comunistas” para operar a “transformação social” e obter uma “sociedade em que impossível seja a exploração dos não-possuidores”, mostrando que há divergências profundas entre aqueles e os anarquistas⁸³.

Ora, o que nos interessa aqui nesse pequeno estudo é mostrar os temas que nos parecem serem platônicos ao longo da ‘tradição utópica’

⁸¹ *A doutrina anarquista ao alcance de todos* foi publicada inicialmente no *Ação Direta*; em 1947 teve sua primeira edição, em São Paulo, lançada pelo Movimento Libertário, e, em 1954, pela Editora Germinal, no Rio de Janeiro. Nos anos 70 foi reeditada por Nelson Abrantes, da Editora Mundo Livre, no Rio de Janeiro. Cf. OITICICA, José. *A doutrina anarquista ao alcance de todos*. Rio de Janeiro: Editora Mundo Livre, [197-], p. 54-55. Todas as citações feitas aqui são retiradas da publicação da Editora Mundo Livre.

⁸² OITICICA, 1970, p. 107.

⁸³ OITICICA, [197-], p. 95, §112-120.

inaugurada por Thomas More, mas, como já vimos, renovando sempre os princípios políticos da *politeia* platônica.

Nesse sentido, dentre os sete primeiros parágrafos da primeira parte, veremos que são determinados os princípios que fundamentam a doutrina anarquista: a noção de felicidade, de bem e mal, as energias universais, que podem ser favoráveis e desfavoráveis, e como elas podem ser aproveitadas de modo a permitir uma correta definição de bem e mal, podendo ser definidas a partir de cinco feições das energias humanas, que permitirão “obter da terra a maior soma de felicidade geral”⁸⁴.

A felicidade se coloca frente ao fato de que todos nós, ao longo de nossas vidas, “temos nosso quinhão de sofrimentos”, e, por isso, os homens procuram tenazmente minorar essas dores e alcançar o “máximo de felicidade”. Para tal, Oiticica, irá definir o *mal* como tudo que aumenta o sofrimento, e o *bem*, como tudo o que diminui ou evita o mal e aumenta a felicidade.

Em seguida, definindo o mundo como “um jorro de energias”, e o “corpo humano”, como qualquer ser vivo, submetido a um “equilíbrio de energias” entre as “energias universais”, favoráveis ou desfavoráveis, pois a natureza não é nem boa nem má, donde que a questão fundamental para os homens é a de saber como “aproveitar no mundo as energias favoráveis ao seu organismo e anular ou desviar as energias desfavoráveis”⁸⁵.

Nessas espécies de energias, Oiticica demarcará as cinco *feições* das energias humanas: as físicas, as mentais, as morais, as práticas, e as sociais, que serão discriminadas como: [i] vigor e saúde; [ii] inteligência e cultura; [iii] vontade e caráter; [iv] habilidade e vocação; e [v] altruísmo e sociabilidade. A obtenção da “maior soma de felicidade geral” nos é dada pela “ciência”, que permite que os homens superem o seu “malestar”, a sua “dor universal”, cujas causas são também naturais e artificiais⁸⁶.

⁸⁴ Cf. OITICICA, [197-], p. 7-8, §1-2.

⁸⁵ OITICICA, [197-], p. 8, §4-5.

⁸⁶ A concepção de “dor universal” utilizada por Oiticica é retirada da obra de Sébastian Faure, *La douleur universelle*, que afirma que “todos os homens sofrem, qualquer que seja a sua condição social, muito mais do que seria natural sofrerem”, e daí a origem do malestar humano, “essa perpétua crise social em todas as nações e cuja causa fundamental só a doutrina anarquista conseguiu revelar, analisar e resolver”. Cf. OITICICA, [197-], p. 8, §8.

As causas naturais são decorrentes dos fenômenos do cosmo – os terremotos, as erupções vulcânicas, as chuvas fortes, as secas, as ressacas marítimas, as inundações fluviais, as epidemias, as moléstia, etc. – e o homem não pode eliminá-las, mas pode, entretanto, minorar sua intensidade pelo avanço do conhecimento.

As causas artificiais são decorrentes da má organização social e política – a escravidão, o militarismo, o banditismo, a miséria, a prostituição, os vícios –, embora esses males sejam consequência do maior dos males que afeta aos homens: a propriedade privada, acrescida dos corolários que dela derivam, a autoridade, o Estado, a moeda, os impostos e a agiotagem⁸⁷.

Portanto, a dor humana tem uma causa maior: a propriedade privada, e, para que seja possível aos homens a conquista da felicidade, a pergunta fundamental a ser feita é aquela que busca saber como suprimir a propriedade privada, e que, aos olhos de Oiticica, deve ser conquistada com a adesão ao anarquismo, como a “doutrina social de uma organização da produção, distribuição e consumo das riquezas sem propriedade”⁸⁸.

A ‘*politeia* anarquista’ supõe, assim, a supressão de sua inexequibilidade, dado que ela tem uma função utópica; a supressão da autoridade e a supressão do Estado, substituindo-se o governo estatal pela “colaboração comunal”⁸⁹.

Depois de analisar minuciosamente os adversários do anarquismo, Oiticica dedicará a terceira parte de *A doutrina anarquista ao alcance de todos* à exposição da conformação do novo modelo de vida comum, e que terá por base o federalismo e o regime comunal:

Sendo fim do anarquismo passar imediatamente do capitalismo ao comunismo anárquico, o processo de arremimentação das massas proletárias não pode ter esse caráter de centralização disciplinada.

⁸⁷ OITICICA, [197-], p. 1-19, § 5-18, §14-25. A essas causas e aos seus corolários Oiticica vai alinhar um conjunto de seis *feições* que obstruem a felicidade humana – a *feição econômica*, expressa pela moeda, pelos bancos, pela agiotagem, pela Bolsa e pela inflação; a *feição política*, com suas formas de governo, o político profissional e o voto obrigatório; a *feição militar*, com seus modos de obediência e disciplina; a *feição jurídica*, manifesta no direito, nas leis e nos parlamentos; a *feição pedagógica*, explicitada pela “educação idólatra” e pela figura do mestre-escola; e a *feição religiosa*, representada pela religião e pela relação estabelecida entre esta e o Estado –, e que compõem o regime capitalista.

⁸⁸ OITICICA, [197-], p. 53, §66.

⁸⁹ OITICICA, [197-], p.76-80, §71-87.

Nosso sistema é o seguinte: nas numerosas zonas agrícolas ou industriais, os trabalhadores agrupam-se em sindicatos conforme as suas profissões ou ofícios. Esses sindicatos federam-se em certas regiões, mantendo entre si as ligações necessárias e todos dentro das mesmas idéias e com a mesma finalidade. Essas ligações são mantidas por delegados dos sindicatos em assembléias sancionadas ou não pelos sindicatos.

*Por sua vez, as federações dos diversos países ou das diferentes zonas formam entre si uma confederação sob os mesmos princípios, com seus congressos anuais*⁹⁰.

A comuna, entendida como o conjunto de associações profissionais, permitirá que “as terras, a usina, as casas, sejam da coletividade; não há dono, nem feitor, nem salário. Tudo é de todos; ninguém manda. Todo o serviço se executa por acordo mútuo e deliberações de cada sindicato”, conjugando-se em diferentes níveis – o município, constituído de múltiplas comunas perfeitamente relacionadas entre si; a federação, que é composta pelos municípios, permitindo o correlacionamento político e econômico entre eles; e as confederações, que reúnem várias federações –, que serão a base da organização anárquica⁹¹.

A organização interna das comunas será feita a partir do princípio de liberdade que se constitui como um “acordo mútuo” – uma vez que os homens são “desiguais” por natureza –, que permite o estabelecimento de uma “igualdade social” entre os homens:

*De modo que, na comuna anárquica, há de haver perfeita igualdade social. Note-se bem que digo social. Os anarquistas proclamam que os homens são todos desiguais. Basta ver que não há dois indivíduos no mundo com impressões digitais idênticas. Também podemos afirmar, com maior razão, que não há dois cérebros iguais; não há dois caracteres, desejos, idéias, vocações, tendências, inteligências, nem aptidões iguais. Quando falamos em igualdade, referimo-nos à igualdade de condições sociais para o desenvolvimento livre das desigualdades naturais. Sem essa igualdade, a liberdade, como a definimos, não se compreende*⁹².

Desse modo, a comuna está distribuída em “três classes distintas” de trabalhadores: [i] os rurais – constituídos pelos “plantadores,

⁹⁰ OITICICA, [197-], p. 75-76, §80-81.

⁹¹ OITICICA, [197-], p. 77, §82-85.

⁹² OITICICA, [197-], p. 79-80, §87.

limpadores, cortadores, carreiros, cambiteiros, aradeiros, etc.” –, [ii] os operários – compostos por “maquinistas, foguistas, mecânicos, turbineiros, carpinteiros, ferreiros, eletricitas, destiladores, pedreiros, faxineiros, arrumadores, cozinheiros, lavadores, etc.” –, e [iii] os anexos – integrados por “médicos, enfermeiros, dentistas, professores, artistas, farmacêuticos, etc.” –, que estão distribuídos a partir de uma “hierarquia funcional” que consiste no encaminhamento do trabalho “conforme a *capacidade de superintendência* de cada trabalhador, firmando o acordo para a execução de um serviço”, e empenhando-se em cumprir “sua tarefa com a maior eficiência”⁹³.

A educação, fundada nos mesmos princípios, deverá tornar o homem capaz de aproveitar o mais que lhe seja possível, e do melhor modo, as energias física, mental, moral, prática e social, e que assim serão definidas por Oiticica:

Educação física é o cultivo da robustez – não da força, – da saúde, da agilidade. Educação mental é a formação da inteligência, seu desenvolvimento racional e harmônico – erudição, cultura, arte. Educação moral é o cultivo da vontade, sua direção na realização do bem-estar comum. Educação prática é o treino da habilidade técnica ou vocação profissional. Educação social é o aperfeiçoamento da solidariedade como multiplicador de energias⁹⁴.

E esse modelo de educação será possível, uma vez que, desprovida das noções burguesa e capitalista – de família, lei, religião, casamento e de qualquer outra espécie de autoridade civil –, “a criança, desde o nascimento, será guiada pela associação de educadores, composta de médicos, higienistas e pedagogos especializados”, vivendo em “educandários comunais”, de

⁹³ OITICICA, [197-], p. 82, §90. O exemplo dado por Oiticica para explicitar o que é a ‘hierarquia funcional’ em uma “associação tipicamente anarquista” é, platonicamente, a do teatro: “Um clube dramático de amadores dar-nos-á bem o padrão da hierarquia funcional anárquica. Escolhe-se um diretor geral, o mais entendido em arte cênica e todos seguem seus conselhos, distribuição de papéis, marcação, concorrendo cada qual para o êxito da representação. O diretor não pode castigar ninguém, expulsar o sócio, suspendê-lo das funções, etc. Todavia, todos se submetem à disciplina funcional. Assim, não se vê um cômico pretender o papel de galã, uma ingênua exigir o lugar de um centro dramático, ou o contra-regras intervir na marcação do ensaiador. Nenhuma das figuras modifica a seu talante as marvas e todas atendem às chamadas do contra-regra”.

⁹⁴ OITICICA, [197-], p. 88, §103.

modo que o “individualismo” possa desenvolver-se em oposição à vida doméstica (cuja representação mais obstrutiva da felicidade é a família).

Fechando esse levantamento das velhas teses republicanas da *politeia* platônica remodeladas pelo veio anarquista de José Oiticica, não poderemos deixar de retomar a questão central da justiça, que será compreendida como “um dos pontos de mais difícil compreensão para os estudiosos do anarquismo”, pois questiona diretamente a repressão da criminalidade na sociedade anárquica: “não havendo autoridade com seus soldados, prisões, juízes, como reprimir os crimes?”⁹⁵

A resposta de Oiticica, evidentemente, virá pautada na função da educação e no princípio de *koinonía* que funda a sociedade anárquica: “em sociedade anárquica não se reprimem crimes; evitam-se”. E isto porque, não havendo nem propriedade privada, nem dinheiro, as maiores fontes dos crimes desaparecem – “roubos, estelionatos, falências fraudulentas, incêndios comerciais, etc., etc.” –, e, sendo também o ‘amor livre’, a satisfação dos desejos sexuais será muito fácil, extinguindo-se “a irritação romântica, autora de crimes passionais”, e tudo isso será fomentado pela “educação anárquica para todos”, que, combatendo no indivíduo todos os preconceitos, “inclusive os de família e sexo”, permitirá a redução “do ciúme ao mínimo” ou a sua extinção, pois a educação anárquica levará o indivíduo, “desde criança, a refrear seus ímpetos de cólera”. Portanto, a justiça, tão necessária na sociedade burguesa e capitalista, deverá permitir a arbitragem das raras situações em que o crime ocorrer, expresso como quebra do acordo que funda a comuna, no sentido de julgar se essa quebra deve ou não ser relevada: se as explicações do faltoso forem aceitas, ele retornará à vida comunitária, se não, será forçado a retirar-se e a isolar-se da comuna⁹⁶.

Assim, se nos pautarmos na necessidade prescrita por Oswald de Andrade, a de “identificar e consolidar nossos contornos psíquicos, morais e históricos”⁹⁷, e que ele mesmo já havia assentado em ‘solo utópico’, talvez não seja difícil reconhecer nesses *contornos* a antinômica conjuntiva “*politeia e utopia*” como matriz ativa de um paradigma que permite, tal como

⁹⁵ OITICICA, [197-], p. 91, §108.

⁹⁶ OITICICA, [197-], p. 91, §108.

⁹⁷ Cf. ANDRADE, 1972, p. 184.

enunciado no texto platônico, a afirmação radical de um “modo de ser”, e que, à revelia das vicissitudes da história, resguarda a condição reflexiva, renovada pela “invisível causa”, que, como diz o soneto de José Oiticica, “atormenta homens bons desde Platão”.

E, para concluir esse já longo caminho das relações entre “*politeía* e *utopia*”, não seria inoportuno recordar que entre a antinomia moreana e a coalescência platônica para a compreensão do que une e separa a “*politeía*” da “*utopia*”, pensar e repensar as formas de recepção de heranças – em suas diferentes espécies de partição, de bens, de sabedoria, de males, por exemplo, – é um modo de resguardar a ‘ação política’ da contingência e da vulnerabilidade da história, possibilitando que ela esteja sempre entre as “ideias” e as “ações”.

Nesse sentido, o nosso “caso platônico” brasileiro parece perfeitamente exemplificar essa função ativa, embora sempre à margem, das utopias em face das *politeíai*.

RESUMO

Os gregos antigos, embora não tenham sido os inventores do termo ‘utopia’ utilizaram largamente o gênero e o modo utópicos para expressarem suas ideias sobre a ordem social. Desde Hipodamos de Mileto e Faleas de Calcedônia, possivelmente inspirados em Pitágoras e nos primeiros pitagóricos, até os sofistas e Aristófanes, o tema foi lentamente adquirindo conteúdo filosófico, atingindo a maturidade no texto platônico. A reflexão de Platão sobre as relações entre a justiça (*dikaíosynē*) e a constituição política (*politeía*), tal como apresentada, por exemplo, na *Sétima Carta*, nas *Leis*, no *Timeu* e no *Crítias*, possibilitam mostrar que a *República*, enquanto construção utópica, se constitui, não em um ‘Estado ideal’ (no sentido de irrealizável e por oposição aos ‘Estados reais’), nem num pastiche histórico de modelos políticos (notadamente Esparta), mas na forma possível da *ação política* do filósofo nas diferentes formas de *politeía*. Pois, se o filósofo não pode prescindir de agir de modo justo, o recurso da “escultura” da “*politeía* reta e bela” constitui-se em uma efetiva ‘ação política’. Será, pois, este contexto definicional da ‘utopia’, como tema recorrente da reflexão política, que buscaremos analisar através de um ‘estudo de caso’, a presen-

ça platônica na conformação da cultura e da reflexão política brasileiras. Palavras-Chave: *Politeia* e utopia. Platão-*República*. Thomas More. *Utopia*. Platonismo e Tradição Clássica no Brasil.

ABSTRACT

Although the ancient Greeks have not been the inventors of the term “utopia”, they have widely used the utopic genre and mode to express their ideas about social order. From Hippodamus of Miletus and Phaleas of Chalcedon, possibly inspired by Pythagoras and the early Pythagoreans, to the sophists and Aristotle, the theme slowly acquired philosophical content, reaching its maturity in the Platonic text. Plato’s reflection on the relationship between justice (*dikaioσύνη*) and the political constitution (*politeia*), as presented, for instance, in the *Seventh Letter*, in *Laws*, *Timaus* and *Critias*, allows us to show that the *Republic*, as an utopian construction, is built not as an ideal state (in the sense of an unattainable one in opposition to the “real states”) or a historical pastiche of political models (notably Sparta), but as the possible form of the political action of the philosopher in the different forms of *politeia*. For, if the philosopher cannot ignore to act justly, the appeal to the “sculpture” of the “straight and beautiful *politeia*” constitutes an effective political action. It is this definitional context of “utopia”, as a recurrent theme of political reflection, that we will seek to examine by means of a “case study”: the platonic presence in the shaping of the culture and the political reflection of Brazil.

Key-words: *Politeia* and utopia. Plato-*Republic*. Thomas More. *Utopia*. Platonism and Classical Tradition in Brazil.