

O LUGAR DA UTOPIA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO: O MITO DA CAVERNA¹

THE PLACE OF UTOPIA IN PLATO'S REPUBLIC: THE MYTH OF THE CAVE

Marco Valério Classe COLONNELLI²

Resumo: A influência da *República* de Platão em autores posteriores, especialmente Agostinho e Morus, tem sido amplamente reconhecida. Após a publicação de “Utopia” de Morus, o próprio conceito de utopia ali desenvolvido tornou-se um dos adjetivos mais frequente para a definição do plano discursivo da *República* de Platão. Nesta comunicação, pretendemos demonstrar os limites dessa adjetivação, acompanhando três grandes linhas de argumentação no discurso de Sócrates na referida obra.

Palavras-chave: *República*. Platão. Utopia. Argumentação. Mito da caverna.

Abstract: The influence of the Republic of Plato in later authors, especially Augustine and Morus, has been widely recognized. After the publication of Morus' Utopia, the very concept of utopia there developed became one of the most frequent adjectives for defining the discursive plan of the Plato's Republic. In this communication, we intend to demonstrate the boundaries of this adjective, following three large lines of arguments in the Socrates' speech in the said work.

Keywords: *Republic*. Plato. Utopia. Argumentation. *Myth of the cave*.

1. O lugar da Utopia

Na Grécia do período clássico, a palavra utopia era desconhecida. Entretanto, parte dela era amplamente usada como um adjetivo que comportava várias significações. O substantivo τόπος (lugar em grego) era amplamente empregado pelos escritores não só com os matizes concretos de *lugar*, *posto*, *posição*, mas também com matizes mais abstratos tal como *argumento*, *proposição*, *lugar comum* em retórica. Deste substantivo, formaram-se duas outras palavras, ambas com o sentido privativo: o substantivo ἀτομία que significa *distância de um lugar* em sentido concreto e *estranheza*, *excentricidade* em sentido abstrato e o adjetivo ἄτοπος que possui sentidos mais abstratos do que o substantivo acima, tais como *extraordinário*, *insólito*, *paradoxal*, *anormal*, *absurdo*, *admirável*. O termo *utopia*, desenvolvido por Morus em sua obra *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, não é constituído, como frequentemente se diz, de τόπος, mas de τοπία sem o “α” privativo, o que nos transmite já uma

¹ Todas as traduções são de responsabilidade do autor. O texto grego da República foi extraído da edição de J. Burnet (1903).

² Professor Adjunto do Departamento de Línguas Clássicas e Vernáculas da Universidade Federal da Paraíba.

ideia mais abstrata do termo, sem mencionar a adição de um novo sufixo que poderia ser tanto o advérbio negativo οὐ (não) quanto o positivo εὖ (bem). Este último, particularmente associado com adjetivos ou substantivos, significa *abundância, prosperidade e facilidade*. Dainese nos alerta que, após a publicação da obra de Morus, *a palavra é vastamente conhecida, e o seu significado se ampliou e variou, mas também perdeu em precisão*.³ Em virtude dessa dificuldade, definiremos alguns sentidos correntes encontrados nos dicionários filosóficos.

Um dos sentidos mais difundidos é o de que a utopia seria um sistema que teria “*a tarefa de melhorar as instituições políticas e de desenvolver as ideias científicas*”; outro sentido, oposto ao primeiro, seria o da condenação, feita por Marx aos socialistas utópicos, de que a utopia é algo que não se realiza, é ideal ou desprovida de fundamento científico; o terceiro e último sentido que abordaremos aqui é o de utopia significar o contrário de ideologia, o primeiro destinado a se realizar, o segundo não. Essas três definições são extraídas respectivamente de Comte, Marx e Mannheim. Para simplificar, podemos classificar os três sentidos do seguinte modo: a) utopia como sistema de aprimoramento político; b) utopia como sistema idealista não realizável; c) utopia como sistema concreto realizável. Como esses sentidos podem ser atribuídos à *República* de Platão, se a pensarmos como uma utopia?

2. A construção do conceito justiça

Bom, em primeiro lugar, imensa é a tarefa de pensar sobre a natureza de um tratado tal como a *República*, em cujas páginas encontra-se cristalizado um ingente esforço de compreensão de um tema que não só implica vários outros como também os envolve completamente: o tema da Justiça. Partindo dessa temática, Sócrates é a personagem que, sem saber aonde nos encaminhar de antemão, nos guia pelos caminhos tortuosos até a compreensão do que é a justiça. Esse conceito é abordado, em uma acalorada discussão, de diversas formas logo no primeiro livro dos dez que constituem a obra toda. A justiça, a partir das três personagens debatedoras, é definida ali em vários níveis e, ao mesmo tempo também, é refutada por Sócrates, interlocutor dos três, que acaba por desconstruir as definições de seus debatedores. Retomemos então a argumentação na *República*.

Começa então livro I com Céfalo, o anfitrião rico que recebe Sócrates, respondendo a uma indagação daquele sobre o maior benefício que recebera de sua riqueza, ele afirma então que a riqueza, não para todos, apenas ao *temperante e ao moderado* (τῷ ἐπιεικεῖ καὶ κοσμίῳ,

³ (...) la parola si è variamente connotata, ha esteso e amplificato il suo significato ma ha anche perduto in precisione. (Dainese, 2017).

331b), é de grande vantagem por possibilitar a alguém passar pela vida sem “enganar e mentir a outro, nem contra vontade, nem, por sua vez, ficar devendo ou aos deuses sacrifícios ou aos homens dinheiro e, por conseguinte, não temer a passagem ao mundo de lá” (... μηδὲ ἄκοντά τινα ἐξαπατῆσαι ἢ ψεύσασθαι, μηδ' αὖ ὀφείλοντα ἢ θεῶν θυσίας τινὰς ἢ ἀνθρώπων χρήματα ἔπειτα ἐκεῖσε ἀπιέναι δεδιότα, 331b) e isso propriamente, segundo Céfalo, é ter vivido com justiça. Após essa afirmação, Sócrates interpela novamente: *logo então não é essa a definição de justiça: dizer a verdade e restituir as coisas que se toma emprestado* (Οὐκ ἄρα οὗτος ὅρος ἐστὶν δικαιοσύνης, ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι. 331d). A redução de Sócrates, resume essencialmente todo o discurso de Céfalo, que é caracterizado como um homem mais preocupado com a morte agora do que com a definição de justiça propriamente. A refutação de Sócrates incide sobre o argumento de que, sofrendo alguém de loucura, não seria justo, por exemplo, devolver uma arma a tal indivíduo e nem, mesmo desejando, dizer-lhe todas as verdades por se encontrar neste estado. Céfalo não só acede como também abandona a discussão, saindo para sacrificar aos deuses.

À saída de Céfalo, seu filho, Polemarco, assume a frente como herdeiro não só do pai, mas também da discussão. Entretanto, afasta-se um pouco do argumento daquele ao citar um verso de Simônides para a definição de justiça, resumindo-o assim: “*Justo é restituir para cada um as coisas que lhe são devidas*” (... τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι·, 331e). A essa máxima Sócrates tenta compreender, perguntando qual seria o real sentido dela. Tentando explicar por sua vez a Sócrates, Polemarco chega a uma nova e mais restrita definição que o filósofo, insistindo com o interlocutor, a resumirá assim: “*Logo, Simônides diz que a justiça é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos?*” (Τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει; 332d). Com isso, Polemarco, ainda não muito convicto, concorda. A sequência dos argumentos socráticos visa sobretudo a definição de amigo, de inimigo, de fazer bem e também de fazer mal. Assim uma vez definidos tais conceitos, Sócrates conclui que “*logo, não é obra do justo prejudicar, ó Polemarco, nem ao amigo nem a ninguém, mas é obra do seu contrário, do injusto*” (Οὐκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον, ὃ Πόλεμαρχε, οὔτε φίλον οὔτ' ἄλλον οὐδένα, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου, τοῦ ἀδίκου, 335d).

O terceiro arguidor é o sofista Trasímaco, que é caracterizado como alguém não só sedento por discussão, mas também cúvido de aplausos. Irrompendo na discussão, tenta desmoralizar Sócrates por causa de seu método dialético, em pergunta-resposta. Propõe então, para deixar Sócrates em dificuldade, uma inversão de papéis na qual ele passa a ser quem pergunta e Sócrates quem responde. Além disso, de antemão, proíbe a Sócrates de usar certas

definições de justiça por considerá-las banais, tais como: *dever* (τὸ δέον) *útil* (τὸ ὠφέλιμον) *conveniência* (τὸ λυσιτελοῦν) *vantagem* (τὸ κερδαλέον) e *interesse* (τὸ συμφέρον). Sócrates, por seu lado, objeta-lhe que ele deveria responder a sua maneira e ainda, por meio da reflexão, utilizar a definição que lhe parecesse verdadeira.

Imediatamente, Trasímaco, não esperando Sócrates lhe responder, dá a sua própria definição: “*eu digo que a justiça não é outra coisa senão o interesse* (συμφέρον) *do mais forte*” (φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. 338c). De início, Sócrates solicita uma melhor definição do que é *o mais forte* (τοῦ κρείττονος) e, depois que Trasímaco o define como o governo de cada cidade que promulga leis em interesse próprio, o filósofo demonstra-lhe a sua desonestidade argumentativa, ao se utilizar de uma definição que ele próprio havia proibido a Sócrates. Com essa definição de justiça, Sócrates continua a lhe pedir esclarecimentos acerca do termo *mais forte*. A partir das definições dadas por Trasímaco, *o interesse do mais forte* evolui para *o interesse do governo que promulga leis em seu favor*. Por conseguinte, Sócrates depois de analisar o que é próprio das ciências em geral como a medicina e a equitação, refuta Trasímaco, dizendo-lhe que o próprio de cada ciência é examinar ou ordenar o princípio que a norteia, ou seja, não o interesse do mais forte, mas o *do mais fraco e do comandado por ela* (τὸ τοῦ ἥττονός τε καὶ ἀρχομένου ὑπὸ ἑαυτῆς, 342d). Por fim, Sócrates inverte a definição do sofista para *a justiça é o interesse do governo em favor do mais fraco e do governado por ele*.

Entretanto, depois do primeiro golpe desferido por Sócrates, a discussão ainda permanece viva. Trasímaco, visivelmente enfurecido, utiliza uma imagem para destruir a definição socrática: o pastor, ao cuidar de suas ovelhas, visa, entretanto, ao seu próprio interesse, ou seja, alimentar-se delas posteriormente. Essa imagem quase irrefutável Sócrates aceita, acrescentando, porém, que a arte do pastor não é propriamente desenvolvida com a necessidade de somente obter alimento, mas com a de criar, o melhor possível, suas ovelhas e a obtenção dos alimentos é apenas uma compensação, tal como um salário ao médico que cura algum paciente, ou seja, a arte da medicina visa à cura e não ao salário. Com isso, Sócrates reforça que o governo justo é em favor do mais fraco. O final do livro I da *República* abrigará ainda uma última discussão, se a justiça é uma virtude ou não, baseada numa afirmação secundária de Trasímaco, que alude ao fato do injusto ter uma vida mais feliz que a do justo e, em decorrência disso, a injustiça ser mais vantajosa do que a justiça. Sócrates apenas refuta parte da argumentação, afirmando que a justiça é virtude e sabedoria, depois de demonstrar que

o justo não quer obter vantagem sobre seu semelhante, mas apenas de seu contrário, enquanto que o injusto quer prevalecer sobre todos.

Essa longa discussão do livro I da *República* pode ser pensada como um proêmio do que virá em seguida. Além disso, ela revela algumas questões importantes aqui para nossa pesquisa. Os argumentos, por exemplo, refutados por Sócrates, todos se baseiam em premissas conformes a *considerações comuns* (τὰ νομιζόμενα, 348e), o que faz com que a discussão não avance em definições sobre o justo ou a justiça. Nesse sentido, as refutações de Sócrates somente afastam o senso comum da verdade das coisas. Os próximos interlocutores de Sócrates são os irmãos, Glauco e Adimanto, que retomam todos os argumentos anteriores definindo a justiça e a injustiça, com argumentos mais uma vez extraídos do senso comum, para que Sócrates explique de fato *o que é cada uma delas (a justiça e a injustiça) e qual a força de cada uma na alma* (... τί τ' ἔστιν ἐκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, 358b). Disso decorre que um novo e talvez o mais importante passo é dado na obra: superar o *senso comum* através de uma definição precisa.

3. A construção da cidade ideal, mas não irreal

A incumbência lançada pelos irmãos a Sócrates é uma tarefa tão árdua que o filósofo, ao iniciar sua arguição, pede aos interlocutores que aceitem seu procedimento de iniciar primeiro pelo conceito de justiça no tocante à sociedade, para depois examiná-lo no indivíduo, através de uma comparação do maior para o menor. Aceita a metodologia, Sócrates inicia: - *Vamos, dizia eu, criemos uma cidade desde seu início por meio da palavra.* (Ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· 369c). O procedimento de Sócrates, ao iniciar propriamente a construção ideal de sua cidade, é claramente prescindir de todos os argumentos empíricos usados no debate anterior sobre a justiça, debate esse que não avançou. Sua *criação* (ποίησις) tem por matéria a *palavra* (λόγος) e é constituída desde seu *início* (ἐξ ἀρχῆς). Entretanto, a cidade não é criada a esmo, mas é concebida pela *nossa necessidade* (ἡ ἡμετέρα χρεία). Basicamente, é este último elemento, real, que dirige toda a criação da cidade ideal. Tudo o que nela existir deve corresponder às nossas necessidades sociais que a geraram. O projeto não se afigura meramente ideal.

Dado esse passo inicial, o livro se desenvolve com questões amplamente reconhecidas como naturais para uma constituição de uma cidade. Mas, a partir do livro V, pontos polêmicos, porque não tão comuns, são tratados por Sócrates. Num desses momentos, Sócrates,

argumentando sobre a comunhão dos filhos pela cidade, fato que parece carecer de fundamento empírico e aceitação comum, adverte que:

Não é fácil, ó venturoso, dizia eu, expor. Pois, há ainda muitas coisas incríveis mais do que as coisas que anteriormente discorremos. Com efeito, como se diz coisas possíveis, poderia não se acreditar nelas, e mesmo se pudessem acontecer com máxima probabilidade, também não se acreditará nela como se elas fossem as melhores. Por isso também, existe um certo temor em ocupar-me delas: que o discurso não pareça ser uma aspiração, ó caro companheiro.⁴

Compreendemos essa passagem do seguinte modo: Sócrates afirma expressamente estar falando de coisas possíveis (*δυνατὰ*), o que não garante totalmente que seus interlocutores venham a acreditar, acrescentando ainda que mesmo que tivessem grande possibilidade de acontecer, poderá ainda acontecer de não se acreditar que elas sejam as melhores. O argumento pode ser dividido em duas partes: das coisas possíveis e das coisas melhores. Quanto a essa segunda parte, Sócrates terá de argumentar para, de fato, saber se elas são ou não as melhores. Isso depende, de todo modo, de como a argumentação se fará. Mas em relação a primeira, ainda que se possa não crer e que ele mesmo as tenha definido como incríveis (*ἀπιστίας*), elas possuem uma possibilidade – atestada pela semântica do vocábulo *δυνατὰ*⁵ – real de acontecerem. Sem sombra de dúvida, é dessa potência de realização de seus argumentos que ele funda seu projeto de cidade ideal no tocante aos argumentos menos empíricos. Curiosamente, ao terminar a sua exposição, ele expressa a vontade de que seu discurso não se pareça com uma *promessa* ou uma *aspiração* (*εὐχή*) cuja realização dependa exclusivamente da vontade dos deuses.⁶

Em outra passagem, também no livro V, Sócrates aduz outro argumento, controverso à sociedade da época, e, ao que tudo indica, não empírico:

Portanto, não há, ó amigo, ocupação de mulher dentre as funções administrativas da cidade, porque se é mulher; nem de homem, porque se é homem; mas as naturezas são igualmente divididas em ambos os seres, e a mulher participa de todas as ocupações conforme sua natureza, e de todas também o homem, em tudo a mulher só tem menos força física do que o homem.⁷

⁴ Οὐ ῥάδιον, ὦ εὐδαιμον, ἦν δ' ἐγώ, διελθεῖν· πολλὰς γὰρ ἀπιστίας ἔχει ἔτι μᾶλλον τῶν ἔμπροσθεν ὧν διήλομεν. καὶ γὰρ ὡς δυνατὰ λέγεται, ἀπιστοῦτ' ἄν, καὶ εἰ ὅτι μάλιστα γένοιτο, ὡς ἄριστ' ἄν εἶη ταῦτα, καὶ ταύτη ἀπιστήσεται. διὸ δὴ καὶ ὄκνος τις αὐτῶν ἄπτεσθαι, μὴ εὐχὴ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος, ὃ φίλε ἑταῖρε. (República, 450c-d).

⁵ É um adjetivo verbal proveniente de *δύναμαι*: posso.

⁶ Há claramente uma recusa em seu discurso de que ele seja apenas um voto (*εὐχή*) direcionado aos deuses. Interessante notar também é que a segunda aceção de *εὐχή* é desejo ou aspiração, ambos por oposição ao real.

⁷ Οὐδὲν ἄρα ἐστίν, ὦ φίλε, ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ' ἀνδρὸς διότι ἀνὴρ, ἀλλ' ὁμοίως διεσπαρμέναί αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζώοις, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδεύματων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνὴρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός. República, 455e.

Ainda que o ponto seja controverso para a sociedade da época, Sócrates faz a sua defesa, não com argumentos tomados de modelos empíricos ou de opiniões em voga, mas através da reflexão em torno de um elemento básico, a *natureza* (φύσις). Entretanto, fazendo isso, o filósofo é obrigado também a antecipar qualquer crítica, proveniente de seus próprios contemporâneos, que viesse a ser feita à lei que impõe a igualdade entre os gêneros. A quem, então, responde de modo enfático: “*não legislávamos, portanto, nem coisas impossíveis nem semelhantes a promessas, se estabelecemos a lei conforme a natureza, mas, como me parece, as coisas que acontecem agora vêm a ser sobretudo contrárias à natureza e a essas (nossas).*”⁸

O argumento aqui fundamentado sobre a base de uma interpretação da natureza ganha força especialmente no tocante a crítica contrária que ela expõe: a desigualdade entre os gêneros. Provar a validade da tese, sem se apoiar em algum fato empírico social, mas somente natural, impõe ao pensador também certa habilidade para demonstrar como a própria natureza pode ser um axioma para as teses controversas. É dessa forma que Sócrates em grande parte da argumentação procede, ao partir desse axioma, reconhecido imediatamente por todos os interlocutores.

Por outro lado, se para alguns argumentos a natureza serve como axioma incontestado, para outros cuja tese baseia-se em questões histórico-sociais, há certa dificuldade em se partir de um axioma não prontamente aceito. Sócrates, ao apresentar a tese de que o melhor governante necessariamente teria de ser um filósofo, expõe, antes de provar a tese, essa dificuldade:

Na verdade, não é espantoso que muitos não acreditem nessas palavras, pois jamais viram acontecer o que é dito agora, mas viram sobretudo algumas frases que se conformam umas com as outras por arte, não porém de modo espontâneo como agora coincidem. E um homem à virtude simile e concorde, até a uma possível perfeição, em ato e palavra, reinando em outra cidade tal como a nossa, eles jamais viram, nem em uma nem em muitas.⁹

A tal antecipação soma-se ainda um eventual desdém a que Sócrates também alude: “*desse modo, pois, nós poderíamos ser justamente escarnecidos, dizendo em vão semelhantes coisas como meras aspirações*”¹⁰. O filósofo não se dá por vencido e mesmo que o argumento careça de fatos empíricos que lhe comprovem a exequibilidade, ele quer continuar a linha de

⁸ Οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπεὶτερ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον· ἀλλὰ τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γιγνόμενα παρὰ φύσιν μᾶλλον, ὡς ἔοικε, γίγνεται. República, 456c.

⁹ τὸ μέντοι μὴ πείθεσθαι τοῖς λεγομένοις τοὺς πολλοὺς θαῦμα οὐδέν· οὐ γὰρ πρόποτε εἶδον γενόμενον τὸ νῦν λεγόμενον, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τοιαῦτ' ἅττα ῥήματα ἐξεπίτηδες ἀλλήλοις ὁμοιωμένα, ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ὥσπερ νῦν συμπεσόντα. ἄνδρα δὲ ἀρετῇ παρισωμένον καὶ ὁμοιωμένον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τελέως ἔργω τε καὶ λόγῳ, δυναστεύοντα ἐν πόλει ἐτέρᾳ τοιαύτη, οὐ πρόποτε ἐωράκασιν, οὔτε ἓνα οὔτε πλείους. República, 498e.

¹⁰ (...) οὕτω γὰρ ἂν ἡμεῖς δικαίως καταγελώμεθα, ὡς ἄλλως εὐχαῖς ὅμοια λέγοντες. República, 499c.

argumentação, pois de fato não se trata de coisas que sejam impossíveis. É evidente que não se trata apenas de comprovar a veracidade do ponto de partida do argumento, mas também de sua possível execução prática. Sócrates, nesse sentido, não sabe se isso já ocorrera, mas é enfático quanto à sua possibilidade:

A respeito disso que nós estejamos prontos a lutar com o argumento de que a cidade proclamada existiu, existe e existirá, sempre que essa Musa (a filosofia) vier a ser a senhora da cidade, não é, pois, impossível de acontecer, nem nós conjecturamos coisas impossíveis, mas se reconhece também de nossa parte que são coisas difíceis.¹¹

A confiança exposta em sua argumentação é auferida não por meio de um axioma, prontamente reconhecível por parte dos interlocutores, mas precisamente por algo que não goza inclusive de muito prestígio frente ao senso comum, a filosofia. O filósofo que governa uma cidade está amparado por aquilo que o define. Necessariamente então, o filósofo terá apreço pela verdade, pois *dedicando-se ao divino e a ordem cósmica, o filósofo torna-se, o quanto é possível a um homem, ordenado e divino*.¹² Uma verdadeira apologia à filosofia faz-se então necessária. Não se trata mais de defender um ponto de vista, mas propriamente de definir o que é a filosofia de modo tão claro que até o senso comum possa se convencer da utilidade do governante filósofo. Com certeza, esse é o argumento mais delicado dentre as proposições na *República*, porque não parte de axiomas ou exemplos verificáveis e irrefutáveis. Talvez mesmo seja a tarefa mais elevada para Sócrates: demonstrar o que é a filosofia e, só então, por derivação atribuir ao filósofo a mais alta perfeição entre os homens.

4. Argumentação por imagem: o uso do *mito* em Platão

Uma das realizações mais importantes, na primeira parte da construção ideal da cidade, é, sem sombra de dúvida, a educação que ocupa boa parte dos livros II e III da *República*, mas tem ainda seu tema desenvolvido em outras, tal como no livro VII com a alegoria da caverna.

Sócrates, no livro II, inicia a discussão demonstrando a importância dos *mitos* na formação dos cidadãos contemporâneos. Autores como Sófocles, Ésquilo, Hesíodo e, sobretudo, Homero formam um verdadeiro programa, ainda que de modo não formal, de sistema educacional aos gregos do século V e IV. Pode-se dizer mesmo que os poetas são os educadores dos cidadãos que, desde tenra idade, estão em contato com essas narrativas.

¹¹ *περὶ τούτου ἔτοιμοι τῷ λόγῳ διαμάχεσθαι, ὡς γέγονεν ἡ εἰρημένη πολιτεία καὶ ἔστιν καὶ γενήσεται γε, ὅταν αὕτη ἡ Μοῦσα πόλεως ἐγκρατὴς γένηται. οὐ γὰρ ἀδύνατος γενέσθαι, οὐδ' ἡμεῖς ἀδύνατα λέγομεν· χαλεπὰ δὲ καὶ παρ' ἡμῶν ὁμολογεῖται.* República, 499d.

¹² *Θεῖῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὁ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ γίγνεται.* República, 500c.

Demonstrada essa forte influência, a crítica socrática se baseia na desconstrução tanto da forma quanto do conteúdo dos *mitos* tradicionais. Em relação ao conteúdo, Sócrates, demonstrando que todas as narrativas empregam personagens tal como deuses, heróis e homens cheios de vícios, ele argumenta que para a educação dos novos cidadãos essas narrativas seriam inapropriadas. O ponto central de sua crítica visa, sobretudo, o conteúdo moral por meio do qual as personagens agem e discursam nessas narrativas. Assim, os deuses e os heróis que deveriam ser os modelos (τύποι, 379a) de uma educação virtuosa, tal como se encontram nas narrativas desses poetas, não podem exercer esse papel. O procedimento de Sócrates então será demonstrar, em primeiro lugar, a impossibilidade de os deuses serem retratados como são nessas obras. As metamorfoses divinas, as paixões, os males causados por eles são refutados por predicados mais conformes a essência da divindade que possui *excelência em tudo* (πάντη ἄριστα, 381b), logo, é imutável por *simplesmente permanecer sempre em sua mesma forma* (μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ, 381c), desconstruindo assim a possibilidade das metamorfoses; é também *boa* (ἀγαθός, 379c), por isso não engana, nem por sonhos nem por discursos, não podendo também ser a origem do mal. O argumento em relação aos heróis também segue o mesmo raciocínio, já que eles são descendentes dos deuses e, por isso mesmo, é impossível de terem sido gerados imperfeitos por pais perfeitos, negando-lhes qualquer possibilidade de vício. Entretanto, quanto aos homens, que possuem natureza boa ou má, não há um único paradigma de representação, mas seria interdito ao poeta, que se apresentasse na cidade, representar homens maus para não corromper a juventude.

Todo argumento é construído não só com a ideia base de não se cometer na representação da divindade o crime de *impiedade* (ἀσεβεία), mas também para que as crianças não se acostumassem desde a infância a modelos não virtuosos. A intervenção nos *mitos* tradicionais é assinalada de forma radical, Sócrates não hesita em dizer que algumas fábulas, em trechos comprometedores, deveriam ser obliteradas (ἐξαλείψομεν: *obliteremos*, 386c) e até mesmo apagadas (ἄν διαγραφώμεν: *caso apaguemos*, 386d) conforme à necessidade. Aos *mitos*, não lhe serão sequer permitidos uma construção *em alegorias* (ἐν ὑπόνοιας, 378d), pois dificilmente o jovem ao qual essas fábulas são destinadas, poderia *julgar o que é alegoria e o que não é* (κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὃ μὴ, 378d).

A condenação dos *mitos* tradicionais por parte de Sócrates entra em contraste direto com a utilização de alguns mitos, criados ou tomados da tradição, que se encontram não só na *República*, mas também em outras obras. O mito de Gíges, por exemplo, é encontrado em

Heródoto e resumido, em Platão, para fins morais práticos na arguição de Glauco¹³. No mito, Gíges é um pastor que trabalha para um rei. Pastoreando um dia, encontra uma tumba na qual há um morto com um anel. Ele retira o anel e percebe que o artefato tem o poder sobrenatural de deixá-lo invisível. O poder que lhe foi conferido, o leva a trabalhar para o rei a quem posteriormente mata com a ajuda da rainha, tomando-lhe o trono.

Outra narrativa com teor um pouco maravilhoso é o *apólogo* (ἀπόλογον, 614b) de Er, narrado pelo próprio Sócrates, com a finalidade de responder à indagação sobre a vida dos justos e injustos após a morte. A temática em si mesma já é fantástica: Er, tendo morrido em combate, ressuscita depois de alguns dias, contando aos presentes como fora escolhido pelas divindades para ser o mensageiro do além-mundo aos homens. Narrando vários eventos, aponta principalmente a diferença de caminhos entre os justos e os injustos, aos quais aguardam recompensas e castigos, respectivamente.

Não nos deteremos na análise meticolosa dos dois mitos, mas observaremos algumas semelhanças com os mitos tradicionais: possui estado inicial, personagens nomeadas, caracterização, ação e epílogo do qual é extraída uma máxima moral. Ao aplicarmos as mesmas críticas que Platão sugere aos mitos tradicionais, podemos deduzir que o anel de Gíges e várias partes da narrativa de Er, principalmente sua ressurreição, são elementos fantásticos que não correspondem a nenhuma realidade mimética denotativa, ou seja, faz parte do elemento maravilhoso na narrativa. De resto, as personagens, suas emoções, seus atos são perfeitamente miméticos. Ao lembrarmos a crítica de Platão, é possível deduzir que os mitos tradicionais não erram pelo uso de elementos fantásticos e maravilhosos, mas por sua impossibilidade de passar um conteúdo moral preciso que no caso de Gíges é a sua incapacidade em seguir a lei, podendo se esquivar dela e no de Er é o julgamento pelo qual justos e injustos estão submetidos no além-mundo. Portanto, a diferença de fato entre os mitos, tradicionais e – se assim pudermos nomear – filosóficos, é o conteúdo, já que deste uma máxima é claramente expressa, mas não daquele outro.

Urge agora analisar o chamado “*mito da caverna*”, encontrado no livro VII da *República*. Em primeiro lugar, ainda que o plano discursivo da própria *República* seja visto como uma narrativa em forma de mito (ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες, 376d), em nossa opinião ele não pode ser visto nem como um mito tradicional nem filosófico. Talvez, o que esteja mais em jogo aqui seja mesmo o conceito de mito. Apesar de ser uma narrativa, algumas particularidades o distanciam dos outros mitos: a impessoalidade das personagens, com quase imperceptível

¹³ HERODOTO. Histórias, Livro I, 8-15.

caracterização, sem epílogo passível de máxima, mas com ação. É necessário, além disso, ressaltar que o próprio Platão não nomeia essa narrativa de mito, em parte alguma da *República*, mas de *imagem* (εἰκῶν).

A partir das próprias considerações de Platão na *República*, é possível traçar um caminho para a compreensão do uso da imagem no plano discursivo. Se em relação aos mitos tradicionais e a sua forma filosófica as personagens e as ações valem por si mesmas, nesta outra modalidade a imagem, com suas ações e agentes, corresponde à outra realidade que não a exposta na narrativa.

É interessante notar também que a justificativa do uso da imagem por parte de Sócrates advém de uma aporia na argumentação; ele mesmo a admite, quando responde a Adimanto sobre a relação entre o filósofo e o poder: - *Demandas a mim uma pergunta que necessita de uma resposta por meio de uma imagem falada* (Ἐρωτᾶς ...ἐρώτημα δεόμενον ἀποκρίσεως δι' εἰκόνοσ λεγομένης, 487e), ou seja, a dificuldade em expor claramente o assunto está em sua matéria abstrata que força o arguidor a recorrer a uma imagem para a explicação do conceito.

O procedimento para a construção da imagem é explicado através da semelhança com a arte dos pintores. Sócrates esclarece que: *é preciso, de variadas coisas, reuni-las numa mesma, que é representada em imagem e que discursa em defesa de outras, tal como os pintores, misturando também diversas coisas desse tipo, pintam um cervo-bode*.¹⁴ Nesta afirmação, a imagem estabelece um plano de relações que será usado para demonstrar outras relações, trata-se na verdade de uma analogia. Infelizmente, em nenhuma parte de sua obra, há uma definição clara da analogia. Entretanto, Sócrates, instado a definir o *bem* (τὸ ἀγαθόν), também nos dá uma pista do seu funcionamento, ao dizer que o sol é *quem o bem gerou análogo* (ἀνάλογον) *a si mesmo, o que exatamente este é na região inteligível em relação ao intelecto e às coisas intelectivas, aquele é na região visível, conforme a analogia, em relação a visão e as coisas visíveis*.¹⁵ A imagem, portanto, não é uma construção interna de um mito, cujas relações se esgotam entre os elementos que o compõem, mas uma construção que remete necessariamente a uma outra relação, sempre mais abstrata do que a imagem descreve. Além do mais, os elementos que compõem o quadro narrativo da imagem correspondem analogamente a termos exatos de sua relação, peça por peça.

¹⁴ δεῖ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συναγαγεῖν εἰκάζοντα καὶ ἀπολογούμενον ὑπὲρ αὐτῶν, οἷον οἱ γραφῆς τραγελάφους καὶ τὰ τοιαῦτα μειγνύντες γράφουσιν. *República*, 488a.

¹⁵ ... ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα. *República*, 508c.

A distância que a imagem analógica tem dos mitos tradicionais ou mesmo filosóficos não é estabelecida pelos elementos que a compõem, já que alguns elementos podem ser encontrados nesta imagem, tal como personagens e ações; mas sim pela correspondência da imagem a uma relação exterior ao mito, identificada, pelo próprio narrador, ou no epílogo ou durante a narração.

Neste sentido, o conhecido “*mito da caverna*” pode ser bem nomeado então como “*analogia da caverna*”. Nesta imagem, as personagens desempenham mais funções do que propriamente uma ação, ainda que haja uma série de eventos narrados; as personagens são impessoais, não caracterizadas, e sua atitude afetiva corresponde mais a um padrão natural do que a um padrão individual, personalizado. Falta nas imagens tanto *ethos* quanto *pathos*.

A imagem é a seguinte: homens estão presos no fundo de uma caverna com correntes que os tornam impossibilitados de se virarem para trás, estão sempre olhando para frente. Atrás deles há um caminho pelo qual passam homens carregando diversas imagens que, por sua vez, tem suas sombras projetadas no fundo da caverna, por causa de uma pira que ilumina esses mesmos objetos. Um desses homens acorrentados é libertado por outro que o impele a subir para fora da caverna. O recém libertado passa a ver as próprias coisas da qual via a projeção. A sua atitude é ainda relutante, pois a luz fere sua vista, fazendo com que ele não veja bem os objetos projetados. Mas o libertador, arrastando-o para cima, o impele para fora da caverna em direção à verdadeira luz, a luz do sol. O libertado, irritado por ser lançado para fora da caverna, demora algum tempo para se acostumar com a visão dos objetos reais, tendo de se acostumar primeiro com as sombras dos objetos, em seguida com os seus reflexos na água e por último com o próprio objeto iluminado pelo sol. Posteriormente, depois de descobrir a verdade das coisas, voltaria com dificuldade para a caverna, visto que acostumado à luz, teria de adaptar-se novamente às sombras. Lá seria considerado louco e poderia até ser vítima de uma fúria assassina.

Um fato relevante, durante a exposição dessa imagem por Sócrates, é que, logo no início de sua construção, Glauco objeta-lhe que a situação e os homens descritos nela são *estranhos* (ἀτόπους, 515a), diante do que Sócrates lhe responde *semelhantes a nós* (ὁμοίους ἡμῖν, 515a), continuando por sua vez a exposição. Não há dúvida de que a estranheza de Glauco apresentasse em decorrência de não se ter um fato como esse para comparação, ou seja, da imagem mesma ser estranha, *sem lugar* (ἄτοπος). A objeção de fato parece ser colocada em relação à *mimésis* da imagem para o real. Entretanto, Sócrates, seguro do poder imagético dessa narrativa, continua sem maiores problemas e assegura a similitude de sua imagem com seus termos

correspondentes: ... *a sede que percebe por causa da visão é comparada com a morada da prisão, já a luz do fogo nela com a potência do sol; e a subida e a contemplação das coisas lá em cima com o caminho para a região inteligível da alma (...)*.¹⁶ Essa comparação já vem desde o livro V, onde a região visível é comparada à região inteligível, sendo a alegoria da caverna a última e mais extensa dentre elas.

É inegável o poder que a imagem exerce na argumentação, entretanto poderíamos argumentar que é a relação entre os termos de comparação a parte de maior eficácia da imagem argumentativa. A imagem pode ser constantemente retomada, podendo-se inclusive trocar os termos comparativos por outros, sem que a imagem se desvaneça.

4. Conclusão

A *República* é uma obra que emprega vários recursos argumentativos como lógicos, consensuais, concretos, etc. Dentre essa gama de recursos três tipos foram destacados em momentos diferentes na obra que podemos relacionar com os sentidos de utopia aludidos no início dessa comunicação. Os momentos diferentes na argumentação mudam o caráter da obra. A primeira e a segunda linha de arguição, ou seja, a crítica ao senso comum e o estabelecimento de novas diretrizes políticas, claramente se coadunam como uma única fase de desenvolvimento da obra, aproximando-a da noção de utopia como sistema de aprimoramento político. Quanto à terceira forma de arguição, o uso dos mitos e da analogia parece desenvolver uma nova etapa argumentativa, interna à obra. De qualquer forma, o termo utopia pode ser bem empregado quando se referir ao projeto político inovador e como sistema concreto realizável, mas não a um projeto apenas idealizado sem possibilidades de realização. De fato, a analogia da caverna ocupa um lugar central na obra no tocante à argumentação, pois a sua imagem pode ser amplamente ressignificada, funcionando como o lugar por excelência da *utopia* na obra. Não seria, portanto, exagerado afirmar que a analogia da caverna é o τόπος por excelência da *utopia*.

5. Referências

DAINESE, Alberto. *Il concetto di utopia*. Disponível em: <http://web.tiscali.it/icaria/concetto/concetto.htm>. Acessado em 15 de maio de 2017.

¹⁶ (...) τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἔδραν τῆ τοῦ δεσμοτηρίου οἰκῆσει ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῆ τοῦ ἡλίου δυνάμει· τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεῶν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδὸν (...) (República, 517b).

HERÓDOTO. *História*. Livros I-II. Introd. Francisco R. Adrados. Trad. y notas Carlos Schrader. 2ª Ed. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

PLATÃO. *A República (ou: sobre a justiça. Gênero Político)*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Revisada. Belém: Editora Universitária U.F.P.A, 2000.

LATO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: University Press, 1903.

PLATONE. *Repubblica*. Traduzione di Giovanni Caccia. 2ª Edizione. Roma: Grandei Tascabili Economici Newton, 2011.

REALE, Giovanni. *Platone: Alla ricerca della sapienza segreta*. 3º ed. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2008.

VEGETTI, Mario. *Guida alla lettura della REPUBBLICA di PLATONE*. 5ª Edizione. Roma-Bari: Editoti Laterza, 2011.

Recebido em 15/06/2017

Aceito para publicação em 30/06/2017