

À FORMAÇÃO DAS CIDADES GREGAS E A REFLEXÃO SOBRE A COMUNIDADE
POLÍTICA: ALGUMAS FONTES GREGAS DO GÊNERO LITERÁRIO UTOPIA¹

Ana Cláudia Romano RIBEIRO²

Resumo: A utopia como gênero literário se caracteriza por apresentar, em forma ficcional, uma discussão sobre a comunidade política do autor, conforme a definição de Carlos Berriel. Ela apresenta ao leitor uma descrição detalhada de todas as instâncias da vida social em um país imaginado, descoberto acidentalmente por um viajante, que se encarrega de legar à posteridade seu relato testemunhal. Ela nasce como gênero em 1516, ano de publicação da Utopia, porém, seus predecessores literários remontam a Homero. Com efeito, a representação de uma alteridade social feliz é uma das constantes da história do homem. Logo, podemos afirmar que a utopia como modo do imaginário social (utopismo) já existia bem antes da publicação do texto paradigmático de Thomas Morus, que cristaliza em forma literária uma tendência do pensamento. O presente artigo apresenta alguns dos antecedentes literários gregos da utopia, considerando que a herança da cultura grega antiga, que alimentou o pensamento de Morus e de outros utopistas, constitui uma parte importante da cultura humanista e pode fornecer chaves de leitura para a compreensão do imaginário político expresso no gênero utópico.

Palavras-chave: Utopia, fontes gregas, formação das cidades gregas

Abstract: *According to the definition of Carlos Berriel, utopia as a literary genre is characterized by presenting a discussion on the political community of the author in fictional form. It provides the reader a detailed description of all the instances of the social life of an imagined country accidentally discovered by a traveler who undertakes to pass his testifying account down to posterity. It was established as a genre in 1516, the year in which Thomas Morus published his Utopia, but its literary predecessors can be traced back to Homer. Indeed, the representation of a happy social alterity is a constant in human history. We may therefore affirm that utopia as a social imaginary mode (utopism) existed long*

¹ Este artigo apresenta uma parte do apêndice dedicado às fontes gregas da utopia, escrito em 2005, que consta na minha tese de doutorado intitulada “Sou do país superior. Utopia e alegoria na libertina Terra Austral conhecida (1676), de Gabriel de Foigny. Tradução e estudo”, orientada por Carlos E. O. Berriel no Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária do IEL/UNICAMP, financiada pela FAPESP e pela CAPES, e defendida em 2010.

² Junior Visiting Scholar na Università degli Studi di Milano, na Itália, no Progetto UniALA, financiado pela Fondazione CARIPLO. E-mail para contato: anaclaudiarr@hotmail.com.

before the publication of Thomas Morus' paradigmatic text, who crystallized a trend of thinking in a literary form. This article discusses some of the Greek literary sources of utopia, given the fact that the inheritance of the ancient Greek culture - which fed the thinking of Morus and of other utopists - greatly influenced the humanist culture and may supply reading keys for understanding of the political imaginary expressed by the utopian genre.

Keywords: *Utopia, Greek sources, formation of the Greek cities.*

A utopia nasce como gênero literário em 1516, porém seus predecessores literários remontam a Homero. É preciso, contudo, ressaltar a fundamental diferença entre a utopia e seus antecedentes. No século XVI, a realidade histórica somada a esse arcabouço de representações literárias e por eles potencializada, criou as condições culturais para que a utopia surgisse como gênero literário. Ela difere de suas fontes antigas em um ponto essencial: constituindo-se como substituto humano à perda do paraíso, ela é uma espécie de paraíso reconstruído pelo homem, essencialmente terrestre. Nasce de um sentimento trágico da história e de uma vontade de dirigir seu curso (Trousson, 1999: 21) e realiza literariamente todas as histórias possíveis que a História não realizou (Berriel, 2006: 96). A utopia é uma construção humana, “multiplicável e modificável”, que traz uma marca da modernidade: ela pensa a sociedade como *auto-instituída* (Baczko, 1985: 344), isto é, como um conjunto de indivíduos que não se deixam guiar por nenhuma ordem que não pertença ao mundo (divina, por exemplo), constituindo-se em uma comunidade que crê na possibilidade do autogoverno.

AS FONTES GREGAS DO GÊNERO LITERÁRIO UTOPIA

Nosso objetivo neste artigo é estudar algumas das fontes gregas da utopia, considerando que a herança da cultura grega antiga constitui uma parte importante da cultura humanista à qual Morus e os utopistas subsequentes tiveram acesso. O próprio Thomas Morus (que pertencia ao grupo dos “Gregos”, do qual faziam parte Erasmo e outros humanistas, oposto ao dos “Troianos”, ao qual pertenciam os escolásticos) declara, na

Utopia, sua preferência pela língua, literatura e filosofia gregas ao fazer de Rafael Hitlodeu um gregófilo, e ao referi-las numerosas vezes, implícita e explicitamente (não é inútil lembrar que Morus traduzia do grego e, especialmente, que traduziu diálogos e epigramas de Luciano).

Segundo Lewis Mumford (2007: 9), a *Utopia* de Thomas Morus “deu nome a uma série de anteriores tentativas para designar *commonwealths* ideais”, cujos mais antigos testemunhos escritos remontam à cultura grega. O autor da primeira *História das utopias* ressalta o fato de que o pensamento utópico tenha sido profundamente influenciado pelo pensamento grego. Convicção reformulada por Trousson, para quem as utopias não são apenas criações *ex nihilo*, mas representam “a ressurgência de um velho sonho do qual o gênio grego, dois milenares antes, já havia esboçado a forma e definido o conteúdo” (1999: 36). Além disso, fundamental para o entendimento de sua ficção paradigmática é compreender sua filiação ao conceito platônico de cidade ideal, citado em muitos modos na *Utopia* de Morus.

A partir disso, é preciso considerar ainda que o conjunto dos escritos gregos “utópicos”, que se constitui particularmente a partir do século IV a.C., é tão representativo que pode fornecer uma chave de leitura para a compreensão não apenas do imaginário político antigo (cf. Bertelli), mas também, por extensão, da própria utopia³.

Evidentemente, não há uma continuidade natural entre as utopias modernas e suas fontes antigas. É também necessário levar em consideração que a distinção entre imaginário irrealizável e teoria e prática política, que funda o julgamento historiográfico sobre os escritos clássicos, apesar de constar em alguns autores

3 Sobre as demais fontes da utopia (especialmente judaico-cristãs e medievais), ver as indicações bibliográficas contidas em, por exemplo, Manuel, F.E. & Manuel, F.P. (1979: 33-114), Franco Jr., H. (1992), Moneti, M. (1997: 15-46), Franco Jr., H. (1998), Trousson, R. (1999: 27-40) e Comparato (2005: 13-44).

antigos, é fundamentalmente moderna, isto é, encontrou sua plena afirmação no Renascimento⁴.

Comparado à relativa homogeneidade das utopias modernas, o material que restou da Antiguidade, excetuando-se os sistemas filosófico-políticos de Platão e de Aristóteles, é bastante disperso, fragmentário e episódico. Seria anacrônico chamar este material de “utopia”, porém, no decorrer deste trabalho faremos isso algumas vezes, por comodidade, seguindo o exemplo de Bertelli (1972), Moneti (1997), Trousson (1999) e Baldini (1994) que, ao tratarem das fontes antigas da utopia, referem-se ao sentido ampliado da palavra que corresponde, nos estudos sobre o gênero utópico, ao que se chama de utopismo.

A principal dificuldade com a qual o pesquisador se depara ao procurar testemunhos do pensamento utópico grego é o fato de as obras não terem se conservado, ou de termos apenas fragmentos ou ainda testemunhos indiretos. É o caso de Hipódamo de Mileto e de Fáleas da Calcedônia, dos quais trata Aristóteles em sua *Política*. Motivos variados determinaram a seleção e a conservação dos materiais concernentes às fontes antigas da utopia. Diodoro da Sicília (séc. I a.C.) resumiu o conteúdo geográfico de obras de Evêmero, Hecateu e Iâmbulo. Heliano de Preneste (175-235 d.C.) serviu-se das narrações de histórias fabulosas de Teopompo para escrever *Varia historia*, que ele comenta serem pouco críveis. Graças a Aristóteles, que elencou em sua *Política* os antecessores das constituições ideais, conhecemos alguns dos projetos políticos do século V a.C. Outros materiais, como as representações de lugares felizes em comédias atenienses e descrições de comunidades políticas na idade helenística, devem sua conservação a Ateneu de Náucrte (II-III séc. d.C.), colecionador de textos antigos que

⁴ Maquiavel, n' *O Príncipe*, cap. XV, distingue imaginário político e análise empírica da “verdade efetiva”: “Todavia, como é meu intento escrever coisa útil para os que se interessarem, pareceu-me mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas, do que pelo que delas se possa imaginar. E muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar [...]” (1973: 69).

nomeou o conjunto de sua coleção “A vida no tempo de Cronos”. Na maior parte dos textos resumidos pelos autores citados, principalmente por Diodoro da Sicília, nota-se a predominância das informações sobre os aspectos exóticos de povos, da paisagem, da fauna ou da flora em detrimento das relações entre os elementos fantásticos e das teorias políticas ou filosóficas da época ou dos novos modelos constitucionais.

Neste artigo identificaremos algumas das fontes antigas que inspiraram os autores de utopias a partir da idade moderna, elencando suas características e discutindo alguns de seus aspectos de modo a constituir uma parte do quadro referencial que imaginamos ter sido aquele que, ao menos hipoteticamente, utopistas e humanistas tiveram ao seu dispor⁵. Para isso, trataremos da formação das cidades gregas, das primeiras *Repúblicas*, dos projetos de cidades de Hipódamo de Mileto e Fáleas da Calcedônia (citados por Aristóteles na *Política*), bem como da *República* e das *Leis* platônicas.

A FORMAÇÃO DAS CIDADES GREGAS E OS PROJETOS DE CIDADES IDEAIS

Estreitamente vinculada à história das cidades gregas, a utopia foi certamente o ponto de chegada de séculos de urbanização e de reflexão sobre a melhor forma de se agrupar pessoas e regular os interesses relativos à vida coletiva e individual, ou seja, pela história da cidade, que é também história da política. Com efeito, a cidade é o produto da relação entre vontades históricas que se realizam em seu espaço geométrico concreto.

Data do século VIII a.C. a formação das cidades-estado gregas. Nos séculos VII e VI a.C. observa-se a lenta passagem de uma “história natural”, guiada pela tradição representada pela *themis* divina, a um “projeto racional” expresso no espaço concreto da

5 Conforme Trousson, a Antiguidade latina nada trouxe de utópico, provavelmente devido ao fato de o espírito romano tender à *vita activa*. A única exceção é narrada por Porfírio: o neo-platônico Plotino, no III século d.C., propôs ao imperador Galiano fundar, em uma cidade da Campânia, uma república platônica que se chamaria *Platonópolis* (1999: 36).

cidade. Essa evolução passou pelas etapas do desdobramento das cidades grandes em colônias, da descoberta da dimensão histórica e da necessidade de uma estruturação racional dos conflitos.

Da experiência colonial decorreu a necessidade de construir cidades a partir de critérios racionais que levassem em conta as exigências da comunidade como um todo, os problemas de gestão política, de relações sociais e econômicas, e a elaboração de leis. A necessidade de se levar em conta a totalidade da cidade, fundando-a *ex novo*, surgira, portanto, de experiências concretas. “Uma vez que era possível fundar novas cidades”, reflete Mumford, “havia ampla oportunidade para variar e experimentar, e os que sonhavam com uma ordem social mais generosa podiam lançar mãos à obra para começar melhor” (2007: 33).

Os primeiros legisladores da história grega surgiram durante a época colonial (Zaleuco, Caronda), e as primeiras codificações escritas encontram-se em regiões periféricas do mundo grego, como Creta. Ao espaço político e ao espaço privado foram aplicados os mesmos critérios funcionais, e a cidade passou a ser pensada como lugar a ser usado para atividades em grupo, com espaços dedicados às funções políticas e privadas, com separação entre centro urbano e centro de atividade econômica. Segundo Bertelli, o conceito de polites como grupo homogêneo dotado de direitos políticos tem sua primeira aplicação nas colônias, onde a propriedade torna-se sinal de participação a uma classe política distinta dos não-cidadãos.

Durante o século VI a.C., os problemas relacionados à distribuição, fundada sobre critérios jurídicos positivos, da propriedade e dos direitos políticos encontram soluções baseadas em um critério de funcionalidade racional, com a criação de instrumentos políticos artificiais e racionais. Sólon inventa as classes censitárias, que regulam a participação no poder, e uma legislação agrária, a partir do antagonismo social. Clístenes, por sua vez, elabora um projeto racional para a estrutura social ática, fortemente geometrizado e matematizado, que remete ao pensamento dos pitagóricos.

É nessa época que a cultura grega sai de uma fase mística e entra numa fase de racionalidade; a reflexão filosófica trata da natureza; a reflexão histórica, da condição humana. A reflexão sobre a natureza diz que esta é um princípio unitário, imanente, e que, ao mesmo tempo, nela nada há de estável ou eterno, sendo o homem um produto de sua evolução. A primeira reflexão histórica, de Hecateu, divide o espaço geográfico em duas grandes zonas: as de intenso povoamento são civilizadas; as pouco habitadas são também pouco civilizadas. Estabelece, dessa forma, a primeira distinção entre barbárie e civilização, natureza e cultura.

O conceito de evolução elaborado na filosofia jônica e o contraste entre barbárie e civilização surgem a partir do século V a.C., quando se considera o homem como um ser que “evoluiu”, passando ao estado civilizado, capaz de criar arte e de fazer política. Ésquilo, Sófocles, Eurípedes, Protágoras, entre outros, estão na base dessa exaltação do homem inventor, auto-suficiente e capaz de explicar sua natureza e sua cidade. A pólis torna-se então “não somente o termo final da história humana, mas também o critério discriminante entre a condição de civilidade ou de humanidade e seus contrários: os povos bárbaros, sem história, versus o mundo da natureza dominado pelo homem por meio das técnicas” (Bertelli, 1993: 246). Não por acaso, localiza-se por volta do século V a.C. a reflexão sobre a organização política no mundo ocidental e, conforme Bertelli, “a tendência a projetar microcosmos políticos alternativos em relação à realidade”, da qual Fáleas da Calcedônia e Hipódamo de Mileto (c. 500 a.C.) são grandes expoentes. Segundo Bertelli, a utopia grega dessa época é um espelho que reflete imagens de cidades ideais concentrando “experiências políticas pregressas, transformadas em modelos sociológicos, e tendências em vigor em uma forma racional de pólis” (apud Baldini, 1994: 30).

Da certeza de ser possível, por meio da razão, construir a cidade, nasce o debate sobre a melhor forma constitucional, cujo testemunho mais antigo está em Heródoto (III, 80-82) – nascimento tardio, contemporâneo da crítica sofista. No entanto, para que sejam encontradas as raízes da comparação

das diferentes formas de governo é preciso recuar no tempo até os períodos de adaptações progressivas, em Atenas, quando a comunidade se revelava compósita, conflituosa e com tendências políticas diversas. Com efeito, entre Clístenes e a instauração da democracia em 462, Atenas passa por cerca de quarenta anos de um regime essencialmente oligárquico, dominado pela aristocracia das terras, a um regime de guerra, comandado pelo areópago (ainda oligárquico), e a uma forma de democracia de participação popular introduzida por Elfiates e por Péricles.

A realidade colonial e a experiência da fundação de novas comunidades políticas dentro do Império ateniense (Breia, Anfípolis etc.) foi, durante todo o período de Platão e de Aristóteles, fundamental. Ao planificarem e fundarem colônias, os arquitetos gregos haviam contribuído e contribuía de forma efetiva para o pensamento utópico, unindo a reflexão sobre a sociedade com sua realização material. Eles conceberam racionalmente novas cidades para onde o excedente populacional das grandes cidades gregas seria transferido, visando à expansão comercial e demográfica. Essas colônias – na Turquia, Itália e nas margens africanas – surgiram da necessidade de escoar a população excedente das cidades gregas. O único testemunho escrito que restou desses projetos e de seus autores foi deixado por Aristóteles no segundo livro de sua *Política*. Ele cita dois idealizadores, Fáleas da Calcedônia e Hipódamo de Mileto, cujos projetos fundadores estenderam-se também a outros planos da vida social: organização econômica, distribuição das classes sociais, da propriedade, e distinção entre vida pública e vida privada.

FÁLEAS DA CALCEDÔNIA E HIPÓDAMO DE MILETO: OS PRIMEIROS IDEALIZADORES DE CIDADES

Pouquíssimas são as indicações bibliográficas a respeito de Fáleas da Calcedônia. Ele foi, muito provavelmente, um sofista. Imaginou uma cidade onde, para que houvesse paz, vigorariam o comunismo no usufruto dos bens e um sistema educativo público, relativamente fáceis de se obter em Estados que ainda estavam se fundando. Projetou uma cidade onde as riquezas

advindas do campo seriam igualmente distribuídas, e onde todos os cidadãos possuiriam propriedades de igual tamanho. Tal ideia, segundo ele, poderia aplicar-se não apenas a uma cidade projetada, mas também a uma cidade já existente, mediante a adoção de procedimentos pragmáticos, como por exemplo, a obrigação de homens ricos desposarem mulheres sem dote e a não exigência de dote de pobres.

Para Fáleas, somente os proprietários de terras deveriam ser livres. Ele nada diz a respeito do rebanho ou do dinheiro, nem detalha a condição dos escravos, que seriam todos os trabalhadores. O Estado, ao mesmo tempo em que organizaria e dirigiria a produção, cuidaria de seu sustento, conseqüentemente, não haveria desocupados nem superprodução; os artesãos também deveriam tornar-se escravos públicos e não fariam parte do corpo dos cidadãos. Tal organização lembra a distribuição espartana das obrigações sociais baseada na escravidão pública dos artesãos.

Fáleas é tido como o mais antigo precursor do socialismo por ter sido o primeiro a pensar a “nacionalização” dos meios de produção, já que, segundo seus planos, a indústria seria propriedade do Estado e os trabalhadores, seus escravos. A utopia de Fáleas, segundo Poehlmann, ofereceria a ilusão de um igualitarismo socialista; em realidade, ela conteria um comportamento essencialmente antidemocrático. Moneti observa que um Estado como o de Fáleas teria necessariamente que ser pequeno. Seu projeto seria um hábil expediente político de propaganda dissimulada para assegurar o domínio de Calcedônia no momento difícil do final da guerra do Peloponeso.

A ideia de colocar os artesãos a serviço do Estado construindo para eles ateliês estatais retoma uma experiência real já tentada em algumas cidades gregas. Agindo assim, Fáleas pensava que se poria fim às desordens sociais, causadas pelo desejo de riquezas. Aristóteles contra-argumenta dizendo que a única maneira de se chegar à igualdade social é pelo controle demográfico, ou seja, fixando o número de filhos que cada família pode ter, pois uma família numerosa empobrecerá a cada geração, enquanto que

uma família com apenas um filho não teria que partilhar suas propriedades.

Hipódamo de Mileto era arquiteto e inventou um plano regulador de cidades. Era um tipo excêntrico, segundo a lenda – tinha cabelos longos e usava ornamentos caros. Viveu bastante em Atenas (pelo menos de 478 a 444), intervindo na renovação da cidade com a construção do porto do Pireu e participando das mudanças político-sociais como membro da corte de Simone. Aristóteles conta que ele havia inventado o traçado geométrico das cidades e que havia recortado o Pireu em quadrados. Com efeito, a geometrização da cidade impõe à organização social a racionalidade humana, organizando um urbanismo sistemático que condicionará o modo de vida nele implantado. Em 433, Péricles o chamou para que traçasse os planos da cidade de Turi, destinada a substituir a antiga Síbaris.

Esse arquiteto também projetou constituições, tendo como ponto de partida para suas elaborações a conjuntura da cidade implicada; Aristóteles conta que ele escreveu uma constituição perfeita (*ariste politeia*). Hipódamo organizou um projeto racional, que deveria ser aplicado globalmente à cidade real, guiado por critérios formais dos tipos constitucionais, como a justiça aristocrática, a magistratura eletiva e a capacidade eletiva democrática. Em sua cidade não haveria escravos, todos os cidadãos participariam igualmente da administração por meio da eleição de representantes e haveria um tribunal de segunda instância. Ele elaborou um sistema judiciário que se contrapunha à democracia instaurada havia pouco tempo, trocando os tribunais populares por uma forma de administração autoritária, com poucos juízes de idade avançada, e introduzindo um elemento inédito, a sentença escrita.

Sua cidade é uma colônia com uma divisão social tripartida: a população está dividida em três classes funcionais artificiais, repartidas em, no máximo, dez mil cidadãos divididos em religiosos, soldados e artesãos, postos juntamente com os agricultores. Os religiosos e os soldados nada possuíam e seriam sustentados pela terceira classe. A importância dada aos

soldados revela um Estado guerreiro baseado na agricultura, de tipo espartano, em contradição com a sugerida democracia (Trousson, 1999: 28). O território também seria dividido em três partes: sagrada, comum e privada. A primeira se destinaria a servir às funções religiosas; a segunda financiaria o exército, e a terceira seria dividida entre os agricultores. Também seriam três os tipos de crime considerados pelo sistema judiciário: ultraje, dano e homicídio. Além do tribunal, haveria uma corte suprema para julgar os casos controversos. O Estado distribuiria prêmios e pensões para quem inventasse coisas úteis e para os parentes de mortos em guerras.

Aristóteles critica vários itens do projeto de Hipódamo. Para ele, a divisão em três classes não é clara o bastante, pois Hipódamo não dizia quem cultivaria as terras sagradas e as comuns – seriam os agricultores os responsáveis pelo cultivo de todas as terras? Ele também contesta o fato de o exército ser formado por profissionais, e não por cidadãos interessados em defender a pátria. Os prêmios pelas invenções e inovações úteis, principalmente no campo das leis, deveriam, para ele, ser objeto de mais cautela. Ainda que admita mudanças para melhor nas leis, Aristóteles vê nisso um risco. A mudança frequente de legislação pode torná-la pouco respeitada e permitir que se instaure o hábito da desobediência aos magistrados (1982, 1269 a).

Na leitura de Lana, Hipódamo procurava conciliar, com suas propostas, democracia e oligarquia, regime conservador e progressista. Ele seria um antecessor das concepções modernas do direito político, pois os cidadãos de suas três classes gozam de direitos políticos e participam plenamente da vida da pólis. Hipódamo parece ter se desvinculado das ideias de seu tempo com mais facilidade que Platão ou Aristóteles, para os quais somente a primeira classe gozaria de direitos políticos (1973).

Em *As aves*, Aristófanes, zombou de Hipódamo de Mileto pondo na boca do personagem Metão a seguinte réplica:

... medirei com a régua reta,
para que o círculo se torne para você um quadrado e, no meio,
haja uma praça e sejam retos os caminhos

que levam a ela, direto para o centro dela.

Sendo ele circular, como o de uma estrela, retos raios brilharão de todos os lados (2000, v. 1004-1009).

Como assinala Trousson (1999), Hipódamo parece ter deixado sua marca nas descrições das cidades de Platão, Morus e Campanella.

AS REPÚBLICAS DE ANTÍSTENES E DE DIÓGENES

Antes da *República* de Platão foram escritas outras obras de mesmo teor. O cínico Antístenes (444 a.C.-365 a.C.) foi, segundo Diógenes Laércio, o autor de uma *República* baseada em um comportamento ascético e austero. Ele recusava a propriedade privada e preconizou um retorno a um Estado primitivo, bem distante das cidades corrompidas. Na sociedade imaginada por Antístenes não haveria distinção de classes sociais, de sexo, de nacionalidade; a união livre seria a regra.

Moneti (1997) qualifica de utópico o comportamento dos cínicos, pois contém elementos radicais e anticonformistas. Com efeito, o pensamento dos cínicos e dos estoicos pode ter inspirado os utopistas, pois, primeiramente, ambos propuseram o cosmopolitismo, fundado na ideia do Estado natural como Estado universal e na razão como atributo humano; em segundo lugar, ambos eram indiferentes às condições externas ao homem, valorizando sobretudo a sabedoria e a virtude interiores. Esses aspectos relacionavam-se diretamente com o fim da pólis e das liberdades gregas, e com o nascimento das grandes monarquias da era Alexandrina.

Há indícios de que um dos discípulos de Antístenes, Diógenes, tenha escrito uma *República* da qual, no entanto, restam apenas fragmentos. Ela teria, aparentemente, princípios semelhantes aos da obra de Antístenes. Diógenes recusava as leis, costumes e relações sociais da cidade. Não se preocupava com a opinião alheia, principalmente no que concernia ao pudor. Ele se orgulhava de possuir poucos bens, de não depender de relações de troca e, portanto, de ser livre. Andava quase nu e não

possuía casa. Recusava o tabu do incesto e qualquer outro tabu sexual. Masturbava-se em praça pública e, se alguém reclamasse, ele respondia dizendo que, uma vez que era permitido mostrar o rosto em público, seria inconcebível que não se pudesse mostrar também outra parte do corpo. Considerava as leis do Estado como uma imposição privada de todo fundamento racional. Diógenes considerava a si mesmo como um habitante do mundo, sem pátria e sem vínculos sociais.

PLATÃO

A doutrina platônica do Estado, primeiro projeto de legislação que chegou completo até nossa época, tornou-se o arquétipo de muitas utopias. Praticamente todos os utopistas referem-se à *República* como seu modelo principal, de Morus a Louis-Sebastien Mercier, entre outros. Ela caracteriza-se por quatro aspectos: 1) pela proposta da existência de um Estado perfeito único em comparação com o qual as outras formas de governo parecem degeneradas, imperfeitas; 2) pela ideia da política como ciência, isto é, composta de ordenamentos considerados ou verdadeiros ou falsos, e não expressões de pontos de vista; 3) pela convergência entre política e moral e, precisamente, pelo objetivo do Estado de fazer com que os cidadãos tornem-se virtuosos; 4) por propor um rei-filósofo não eleito, cuja tarefa ético-política é semelhante à de um líder religioso, em quem a comunidade pode depositar toda a sua confiança, já que ele teria a devida competência científica. Assim, conforme sintetiza Moneti, o Estado platônico é autoritário, aristocrático, paternalista e integralista, “pois cuida do bem dos homens e, acima de tudo, de sua virtude moral, e não de seu bem-estar material” (1997: 24). Elementos como o dirigismo, o eudemonismo coletivo, o institucionalismo, o ideal comunitário e o sistema público de educação serão constantes em obras utópicas posteriores.

PLATÃO E OS SOFISTAS

Em uma primeira fase, o pensamento de Platão se contrapõe ao dos sofistas.

Os sofistas inauguraram a relação mercantil no ensino da filosofia, em Atenas, causando surpresa e críticas, pois até então a relação entre professor e aluno era tida como uma das formas da amizade, sem qualquer vínculo pecuniário. Eles ensinavam técnicas oratórias de persuasão a jovens aristocratas que pretendiam seguir carreira política. Seu campo de ação era, sobretudo, a discussão pública política e judiciária. Fundamentalmente formal, a arte sofista da persuasão podia ser aplicada para a defesa de qualquer argumento ou grupo político, sem que se levasse em conta a crença pessoal do defensor. Na base da filosofia sofista estava o questionamento sobre a origem do poder político, das leis e da moral, e o combate das ideias tradicionais. Os sofistas foram chamados de “primeiros iluministas” da história do Ocidente por seu racionalismo usado para encontrar uma verdade despida de preconceitos.

As ideias dos sofistas foram expostas por seus críticos, sobretudo por Platão. Com base em Moneti, resumimos aqui as seis principais teses sofistas (1997: 19-21). A primeira consiste no relativismo advindo da variedade de leis aplicadas em diferentes Estados e em diferentes épocas. Como o conceito de justiça não é o mesmo em todos os lugares nem em todos os tempos, tal arbitrariedade pode levar, igualmente,; 1) a que se considere todas as leis verdadeiras; 2) a que se considere todas as leis falsas; ou ainda,3) que se conclua pela impossibilidade de se estabelecer a verdade ou a falsidade das leis sem cair em contradição. A segunda ideia trata da contraposição entre o que é justo por natureza e o que é justo por lei ou por convenção. As leis, criação do homem, são mutáveis, variadas e contraditórias, enquanto a natureza é imutável. Assim, as leis, por serem alteráveis e, portanto, falaciosas, não podem constituir um ponto de referência para o homem. Daí decorre a terceira ideia sofista: a origem e o fundamento do Estado baseiam-se na violência contra a natureza. A natureza

é regida pela lei do mais forte⁶. O Estado contraria a natureza, pois nasce da união dos fracos contra os mais fortes. O equilíbrio dessas forças desiguais é conseguido mediante a aplicação das leis, instrumento que assegura aos mais fracos a usurpação do poder, distorcendo a ordem natural. A quarta ideia concerne à religião, inventada sob os auspícios das leis e da ordem política. Criada à semelhança dos homens para ter sua credibilidade assegurada, a religião autoriza o poder e o protege, garantindo sua permanência. A quinta ideia é a de que no Estado prevalece quem tem lábia, ou seja, quem sabe inspirar confiança e persuadir, servindo-se da retórica, conhecimento mais fundamental do que a arte política, militar, náutica ou outras. Desse modo, desde que os fracos sejam mais preparados em retórica, é possível inverter o jogo de forças estabelecido pela natureza. Por fim, para os sofistas, felizes são os poderosos, que se sobrepoem aos outros usando sua superioridade natural ou construída no Estado. Se há Estado, o homem mais feliz só pode ser o tirano, superior a todas as leis e laços.

Platão escreve contra essas seis teses para afirmar a existência da objetividade, da eternidade da noção de justiça e para reabilitar o Estado. Ele não tecerá sua defesa do Estado a partir da tradição social, religiosa ou mítica, mas sim a partir do fundamento racional estabelecido pelos sofistas. Opondo-se a eles, Platão defenderá o argumento de que a justiça é um bem, logo, é melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la, e que, portanto, o tirano é o mais infeliz dos homens.

A REPÚBLICA

Deve-se lembrar que Platão nasce em 427 a.C., em meio à longa e desastrosa guerra de Atenas contra Esparta que terminou com a vitória dos espartanos em 404 a.C. Ele concebeu as reflexões contidas na *República* em tempos de incerteza e de crise profunda: entre 389 e 369 a.C., após a guerra do Peloponeso (concluída

6 Na primeira réplica de Trasímaco (a Sócrates) sobre esta ideia, ele diz: “Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (Platão, 1983, 338c: 23).

em 404). Portanto, deve-se ter em mente esta específica condição político-cultural para melhor se compreender sua obra. As cidades que haviam participado dela estavam enfraquecidas, divididas e desestruturadas. Platão propunha “ao espírito de independência regional e aos caprichos de uma democracia instável [...] a coesão e a solidez de um Estado homogêneo e forte, único capaz de proteger a cidade contra as agressões externas e, ao mesmo tempo, contra as agitações revolucionárias internas” (Trousson, 1999: 29). A *República* se baseia na experiência histórica pregressa – a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania se sucedem, segundo Platão, em uma progressão do nível de corrupção –, sendo considerada pelo filósofo a melhor forma de governo.

A *República* tem um papel importante entre as obras platônicas. Ela é fruto das reflexões expostas nos diálogos precedentes e, ao mesmo tempo, contém o germe das reflexões que serão desenvolvidas posteriormente.

Platão desenvolveu a mais completa teorização sobre a forma racionalmente perfeita da cidade, não somente construindo um modelo ideal, como também refletindo sobre os critérios para avaliar sua relação com o real. Construindo um modelo, Platão estabeleceu uma referência epistemológica que permitiria o julgamento da realidade empírica. A não realidade empírica da *República* não parece ser uma questão relevante, já que, conforme escreveu o filósofo no livro V, seu objetivo era criar um modelo de cidade ideal expresso em palavras, um termo de comparação ao qual toda cidade deveria referir-se. Ele evidencia, portanto, que “a ‘cidade dos discursos’ não está suspensa em um tempo e em um espaço imaginário, mas deve transformar-se no critério guia da construção do singular e de sua ação. [...] *A construção da ‘cidade ideal’ não é, portanto, um jogo da imaginação, mas uma refundação lógica do universo da política, que busca uma relação dialética com a esfera dos fenômenos empíricos*” (Bertelli, 1993: 229-230, itálico meu).

A *República* coloca duas questões fundamentais: de uma parte, a definição do que é justo para a cidade e para o homem, teorizando-se assim sobre a justiça e sobre o Estado ideal; de

outra, a compreensão do motivo pelo qual um Estado se degrada. Platão constrói a ideia de homem justo, estendendo-a em seguida à de Estado justo. Uma vez encontrada a origem da justiça, Platão descreve as condições para realizá-la. Segundo Platão, o melhor Estado é aquele que se assemelha ao indivíduo. Para construir a cidade justa, perfeita, é, portanto, necessário conhecer a alma do homem e seu lugar no universo. A alma do homem é tripartida: alma racional (à qual corresponde a virtude da sabedoria), alma irascível (à qual corresponde a virtude da coragem) e alma concupiscível (à qual corresponde a virtude da temperança).

Para Platão, a sociedade nasce para suprir a necessidade de solidariedade e de divisão do trabalho. A justiça, virtude do Estado perfeito, traduz-se no fato de que cada indivíduo e cada classe realiza aquilo que lhe é devido, sem almejar nada diferente disso: os reis-filósofos comandam, os guardiões ou soldados defendem o Estado, e os trabalhadores, classe mais numerosa, produzem todo o necessário à subsistência de todos. A cada classe corresponde, respectivamente, uma virtude específica: sabedoria, coragem e temperança (ou submissão aos superiores). Não fossem as novas necessidades, geradoras de corrupção, a sociedade permaneceria virtuosa.

No Estado racional platônico há, portanto, três classes com incumbências estritamente definidas: 1) A classe dos governantes ou reis filósofos, em que prevalece a alma racional. Eles são os chefes supremos, pessoas libertas da “opinião”, que conduz frequentemente ao erro, escolhidos entre os melhores guerreiros. Serão educados para que conheçam o Bem ideal, vivendo em total devoção ao Estado. 2) A classe dos soldados ou defensores guerreiros, dominados pela alma irascível, encarregados de proteger a cidade contra as comunidades vizinhas. 3) A classe dos trabalhadores – artesãos, camponeses e comerciantes – encarregados de sustentar a comunidade, governados por uma alma concupiscível. Eles são autorizados a possuir um pequeno patrimônio, vivendo em harmonia segundo o modelo do ascetismo, em uma sã pobreza. A verdadeira justiça repousa no fato de que cada um tem seu lugar e preenche a função que lhe é cabida, de acordo com suas inclinações

naturais. Se algum soldado tiver um filho imperfeito, este deverá ser relegado às classes inferiores, enquanto que, se alguém de classe superior tiver qualidades para ser soldado, poderá mudar de classe de modo a exercer a função que lhe indica sua inclinação natural. Para Platão, a cidade perfeita é aquela em que na primeira classe predomina a virtude da sapiência, na segunda a virtude da coragem, e na terceira a virtude da temperança.

Somente as duas primeiras classes, incumbidas de tarefas supremas do Estado, têm sua vida e educação descritas. Reis e soldados – filósofos e guerreiros – são totalmente dedicados à vida pública, sem qualquer interesse privado, vivendo em comunidade de bens, mulheres e filhos, sentando-se à mesma mesa e sem posse de ouro ou prata. O comunismo de mulheres nada tem de liberdade amorosa ou de satisfação individual, pois atende exclusivamente às necessidades de reprodução do Estado. Esta se dá segundo as inclinações individuais, porém devem ser orientadas por sábios que decidirão sobre o melhor resultado possível, de acordo com normas eugenísticas.

Os outros membros da sociedade, por sua vez, podem casar-se desde que o Estado decida que os cônjuges são perfeitamente combináveis. Os filhos de uniões não autorizadas, doentes ou fracos, são eliminados. Educadas juntas pelas mães, as crianças vivem, desde o seu nascimento, uma vida comunitária e sem favorecimentos: é essa a única maneira de salvarem-se a si mesmas e ao Estado da corrupção; como não há família, cada indivíduo sente-se diretamente vinculado à totalidade estatal. O comunismo dos bens, das mulheres e dos filhos levaria os homens a raciocinarem em termos do bem comum – posição, aliás, bastante diferente do comunismo moderno que privilegia a dimensão político-social, conforme observa Baldini (1994: 33). Inúmeras utopias trarão esse modelo de família.

Para Platão, para que a cidade seja perfeita, deve-se educar quem precisa de educação, ou seja, os homens e mulheres que pertencem à classe dos soldados e dos filósofos. A educação deve começar na mais tenra idade e deve se dar de modo homogêneo. Não precisariam delas os camponeses, os artesãos, ou os comerciantes,

sendo estes últimos os únicos a poderem lidar com o dinheiro e com as riquezas. A educação das duas classes dominantes, inspirada da educação espartana nos aspectos da ginástica e da educação do corpo, deveria contemplar a harmonia do corpo e da alma. Assim, aos sete anos, as crianças aprenderiam a ler, escrever e fazer contas; em seguida, estudariam música e ginástica; por fim, dedicar-se-iam à matemática. A saúde, para Platão, é, antes de tudo, um dever cívico: o cidadão pertence ao Estado, e o Estado deve ser mantido nas melhores condições possíveis. A educação correta, para Platão, é capaz de inclinar o indivíduo à lealdade, à fidelidade, ao domínio dos instintos e das tentações, à coragem e principalmente ao controle das pulsões parricidas e incestuosas, consideradas como as piores e as mais fortes.

Platão considera que apesar da música, da poesia e das demais artes plasmarem as emoções, são perigosas; por essa razão, alguns tipos de arte são totalmente banidos na república platônica, como a música excessivamente doce ou excessivamente excitante, a poesia que represente os deuses comportando-se vulgarmente, as narrações imorais, as representações teatrais em que homens se vistam de mulheres (como era o costume) ou imitem atos femininos, entre outras proibições. Platão também condena a arte figurativa, pois é imitação, engano, e porque representa a realidade, que não é mais do que mera cópia degradada do mundo verdadeiro, o das essências modelares imutáveis, eternas. Os hinos aos deuses e aos heróis seriam a única forma de poesia tolerada. Em consequência, a arte estaria sob estrito controle estatal. O Estado se encarregaria de censurar tudo aquilo que, em seu entendimento, não tendesse à verdade ou ao belo. Os governantes, para tal, deveriam ser os depositários do mais alto saber, a ciência das Ideias, pois conhecendo o verdadeiro, o belo, e o bom, seriam capazes de julgar adequadamente: deveriam ser filósofos e ter a exclusividade do poder político. Para tanto, os reis nunca cessariam de estudar, dedicando-se às ciências, à dialética, e passando quinze anos a serviço do Estado tanto no exército quanto em várias magistraturas. Aos cinquenta anos, o rei estaria finalmente pronto para o exercício do governo. Os guerreiros, por

sua vez, teriam uma formação bem mais curta, que se concluiria com o término do serviço militar.

O Estado ideal também não deveria ser extenso nem populoso demais (não ultrapassar 5040 lares), para que se possa evitar a tentação expansionista comercial, que poderia levar à corrupção das classes, como aconteceu em Atenas, onde a classe burguesa ascendeu ao senado, junto com a aristocracia.

Platão desenvolverá e nuançará suas concepções sobre a ontologia dos mundos sensível e inteligível, a separação entre ciência e opinião, a elaboração de um modelo ideal de Estado em oposição aos tipos de Estado existentes, e a crítica da democracia como a pior forma de Estado depois da tirania. Nas obras do último período, porém, Platão voltará às preocupações das suas obras iniciais, procurando resolver dificuldades teóricas e estabelecendo níveis intermediários entre diversos aspectos do real que, antes, ele havia separado mais radicalmente.

AS LEIS

Está presente em Platão a noção de Estado perfeito como lugar feliz (eutopia), e que se realizará mediante o controle exercido sobre a vida individual e o estabelecimento de leis justas. Em *As Leis*, obra inacabada do último período, Platão descreve detalhadamente o Estado ideal e suas leis, que regulam os aspectos públicos, privados, religiosos, jurídicos e comerciais da vida associada.

Trata-se de um diálogo mais denso e mais técnico. Nele, como na *República*, Platão define sua teoria política e as coordenadas gerais de sua formulação, que chamamos de utópicas: a realidade histórica motiva a formulação de um ideal, que, por sua vez, estimula o aperfeiçoamento do funcionamento do real, pois “a arte do político é mimese, imitação, observação e reprodução da Ideia na realidade” (Moneti, 1997: 25). A legislação racional proposta nesta obra serve de exemplo teórico que deveria subjazer à fundação de uma nova cidade. Trata-se de um modelo legislativo a ser adaptado a uma situação histórica e geográfica concreta. O

pretexto da discussão a respeito das leis é a elaboração de uma legislação para uma nova colônia, baseada na fundação da colônia dos Magneti, em Creta. A questão do Estado ideal, nesta obra, é posta de maneira diferente. Seus limites devem protegê-lo dos comerciantes e empreendedores, sendo a localização distante do mar uma proteção. O solo não deve ser excessivamente fértil, o que estimularia a produção de excedentes, a exportação, o comércio e o conseqüente afluxo de ouro e de bens supérfluos.

Platão não toca no problema da separação em três classes nem dos reis-filósofos, no entanto, detalha outros aspectos: a cidade deve manter constante seu número de habitantes, deve localizar-se e permanecer distante e isolada de outros Estados, deve ser autárquica; as refeições devem ser tomadas coletivamente, como em Esparta, os bens, comuns; ninguém deve possuir ouro ou prata e não deve haver troca monetária de nenhuma espécie. O legislador será responsável pelos casamentos; os apetites, inclusive os sexuais, serão orientados mediante uma educação justa, que terá como objetivo atingir a perfeição do corpo e da alma, idêntica para homens e para mulheres. A legislação criminal punirá e prevenirá todo tipo de delito. O ateísmo será considerado opinião ilegítima e os ateus permanecerão fechados durante cinco anos em uma casa de reeducação, onde os sábios da cidade deverão convencê-los do erro de seu pensamento.

O território será dividido pelo número de famílias, o número de habitantes devendo permanecer estável. Cada pai poderá legar seu patrimônio a um só herdeiro e poderá multiplicar seus bens em até quatro vezes. Todo excesso será doado ao Estado. Pouco dinheiro estará em circulação, e ele terá valor apenas no país. A propriedade privada, abolida na *República*, está restabelecida nas *Leis*.

O casamento é obrigatório, e os maiores de trinta e cinco anos solteiros devem pagar uma multa. Para que jovens de ambos os sexos se conheçam, o Estado organizará coros e danças. Os homens se casarão entre vinte e cinco e trinta e cinco anos, e as moças, entre dezesseis e vinte anos. Mesmo casados, os homens manterão o hábito de comerem juntos.

A natureza do governo também é diferente. Ele terá 37 funcionários responsáveis pela observância das leis, 3 gerais responsáveis pela conduta das operações militares, 360 membros do Senado, eleitos pelo voto censitário uma vez ao ano, 5 agoranomos (vigias dos mercados) e 3 astínomos ou urbanistas. O Estado controlará as opiniões religiosas, a literatura e a educação pública. Com seis anos, as meninas serão iniciadas na dança coral e na música para que se desenvolvam no físico e na alma de maneira harmoniosa. Os alunos mais bem dotados acederão aos estudos superiores. Homens e mulheres participarão igualmente do exército e do governo.

Segundo Bertelli, a teoria desenvolvida na *República* e nas *Leis* encontrará sua dramatização no *Timeo* e no *Critias*, e na descrição da Atlântida. Mas este é um tema para outro artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓFANES. *As aves*. Tradução, introdução, notas e glossário de Adriane da S. Duarte. São Paulo: Hucitec, 2000.
- ARISTOTE. *La Politique*. Nouvelle trad. avec intr., notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1982.
- BACZKO, B. “Utopia”. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5. RJ: I. N./C. da M., 1985.
- BALDINI, M. *La storia delle utopie*. Roma: Armando, 1994.
- BERRIEL, C. E. O. “Utopie, distopie et histoire”. In: *Morus – Utopia e Renascimento*, 3, 2006.
- BERTELLI, L. “L’utopia greca”. In: AA.VV. *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I. A cura di L. Firpo. Torino: UTET, 1972: 463-581.
- BERTELLI, L. “Genesi e vicenda dell’utopia greca”. In: COLOMBO, Arrigo (org.). *Utopia e distopia*. Bari: Dedalo, 1993.
- CIORANESCU, A. *L’avenir du passé: utopie et littérature*. Paris: Gallimard, 1972.

- COMPARATO, Vittor Ivo. *Utopia*. Bologna: Mulino: 2005.
- DELCOURT, Marie. Traduction avec notes. In: MORE, T. *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*. Paris: Flammarion, 1987.
- DORSCH, T. S. "Sir Tomas More and Lucian: an interpretation of *Utopia*". In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, CCIII, 1967, p. 349-363.
- FRANCO JR., H. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- FRANCO JR., H. *Cocanha*. Cotia: Ateliê, 1998.
- LAERTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. M. da G. Kury. Brasília: UNB, 1997.
- LANA, I. "L'utopista di Ippodamo di Mileto". In: *Studi dul pensiero politico classico*. Napoli: Guida: 1973.
- LANA, I. "Le teorie egualitarie di Fáleas di Calcedone". In: *Studi dul pensiero politico classico*. Napoli: Guida: 1973.
- LUCIANO. *Diálogo dos mortos*. Org. e trad. H. G. Muracho. SP: Palas Athena/ Edusp, 1996.
- MANUEL, F. E. & MANUEL, F. P. *Utopian thought in the Western World*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
- MAQUIAVEL. *O Príncipe. Escritos políticos*. Trad. L. Xavier. São Paulo: Abril, 1973.
- MONETI, M. *Utopia*. Firenze: La Nuova Italia, 1997.
- MUMFORD, L. *História das utopias*. Trad. de I. D. Botto. Lisboa: Antígona, 2007.
- PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de M. H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PLATÃO. *As Leis (incluindo Epinomis)*. Prefácio de D. de A. Dallari. Trad., notas e intr. de Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.

QUARTA, C. *L'utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo*. Milano: Franco Angeli, 1985.

TROUSSON, R. *Voyages au Pays de Nulle Part. Histoire littéraire de la pensée utopique*. Bruxelles: Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1999.