



Conhecimento, Conteúdo e Utopia

*Maria Angélica Cezario**

Resumo: O presente texto tem como objetivo expor uma visão sobre como o conhecimento, o conteúdo e a utopia são concebidos dentro das filosofias de Platão (2000; 2016) e Theodor Adorno (2009). Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, que busca articular as ideias dos autores mencionados por meio de um diálogo de considerações que passa, especialmente, pelas ideias platônicas de justiça e verdade, como também pelas ideias adornianas de contradição e não identidade. Este estudo compreende que tais conceitos são importantes para se conhecer verdadeiramente as coisas e, com isso, acessar os seus conteúdos inerentes, como é a perspectiva de uma educação crítica.

Palavras-chave: Conhecimento; Conteúdo; Utopia; Contradição; Verdade.

Knowledge, Contents and Utopia

Abstract: The aim of this text is to expose a view on how knowledge, content and utopia are planned within the philosophies of Plato (2000; 2016) and Theodor Adorno (2009). It is a bibliographical research, which seeks to articulate the ideas of the mentioned authors through a dialogue of considerations that passes, especially, through the platonic ideas of justice and truth, as well as the adornian ideas of contradiction and non-identity. This study understands that such concepts are important to truly know things and, with that, access their inherent contents, as is the perspective of a critical education.

Keywords: Knowledge; Contents; Utopia; Contradiction; Truth.

* Doutora em Educação pela Universidade Federal de Goiás. Professora do Instituto Federal de Goiás (IFG). E-mail: mangelicacezario@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3057230273399429>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6935-8671>.

Saber, Contenidos y Utopía

Resumen: El objetivo de este texto es exponer una mirada sobre cómo se planifican el conocimiento, el contenido y la utopía dentro de las filosofías de Platón (2000; 2016) y Theodor Adorno (2009). Se trata de una investigación bibliográfica que busca articular las ideas de los citados autores a través de un diálogo de consideraciones que transita, especialmente, por las ideas platónicas de justicia y verdad, así como las ideas adornianas de contradicción y no identidad. Este estudio entiende que tales conceptos son importantes para conocer verdaderamente las cosas y, con ello, acceder a sus contenidos inherentes, como es la perspectiva de una educación crítica.

Palabras clave: Conocimiento; Contenido; Utopía; Contradicción; Verdad.

Introdução

“Um conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia” – frase proferida por Theodor Adorno (2009, p. 138), na obra *Dialética Negativa*, de 1969. A última palavra desta frase está presente nas discussões filosóficas de muitas épocas, o que explica sua notoriedade e importância marcadas ao longo da história. Essa ampla temporalidade da ideia de utopia, até onde se pode identificar, teve origem na filosofia de Platão (2000; 2016) e, apesar da distância temporal, tem ressonância na filosofia de Adorno. É pela aproximação e pelo distanciamento dos dois autores que o texto pretende examinar, de maneira sumária, as diversas ocasiões em que a utopia vai assumindo funções.

A hipótese de leitura, neste trabalho, consiste em duas questões centrais. Primeiramente, em Platão (2000; 2016), o sentido de utopia aparece profundamente baseado nos princípios da justiça, os quais estão alocados na esfera inteligível, o lugar onde a verdade se encontra. A cidade ordenada pela justiça, tal como o filósofo a concebeu, teria seus fundamentos políticos constituídos por meio de referências a esse lugar. De

outro modo, para Adorno (2009) a utopia se relaciona com a verdade das coisas a partir da ideia de não identidade e não conceitualidade. Esses elementos concedem um lugar utópico como exigência para se chegar ao conhecimento, baseando-se na reorientação do sujeito para os próprios objetos, como ainda será mais bem mostrado.

Antes de se compreender o sentido e a função da utopia na perspectiva dos autores mencionados, uma metáfora de leitura é proposta neste texto. Sabe-se que metáforas sempre fizeram parte do ato de leitura e, mesmo que isso seja dito de passagem, um texto é também um caminho. Assim, para percorrer qualquer caminho é necessária uma predisposição indispensável: que seus leitores entrem em seus itinerários e explorem seus lugares e suas paisagens durante a sua estada, sem necessariamente estabelecer um ponto de parada. Mas, antes de se dar o primeiro passo, caso o caminhante queira viajar nas linhas que se seguem, é preciso compreender que toda paisagem é sempre mais ampla do que o observador pode contemplar, assim como este texto também possui restrições. Assumindo esses limites, o caminho, ou o texto, convida o leitor a se movimentar, na esperança de se chegar ao ponto almejado: a utopia do conhecimento. Ela dará sentido a esta viagem.

Sem lugar, sem imagem: a utopia em Platão

De acordo com Reinhart Koselleck (2020), em *História de conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social*, a palavra utopia foi incorporada à filosofia da história em um sentido específico na segunda metade do século XVIII, embora a mesma palavra já tivesse sido incorporada à filosofia da história. Contudo, segundo o mesmo autor, o termo já começava a ganhar relevância como conceito político e filosófico no século XVII, influenciado pela recepção e pelas releituras da obra *Utopia* (1516), de Thomas Morus (2004). A partir dessa recepção, o termo passou a impactar os debates sobre sociedade ideal e organização política, sendo cada vez mais presente nas discussões literárias

e acadêmicas, embora sua origem remonte ao título da obra de Morus (2004).

Em sentido figurado, o termo utopia deixou de se restringir à metáfora da ilha localizada ao longe do oceano Atlântico, como apresentada por Morus (2004), e passou a ser utilizado de forma mais ampla e politizada, acompanhando o desenvolvimento do conceito. Este, por sua vez, encontra-se inegavelmente vinculado ao próprio desenvolvimento histórico da sociedade, refletindo suas mudanças e desafios.

No entanto, é importante destacar que o conceito de utopia tem suas raízes em períodos anteriores ao mencionado no parágrafo anterior. Seu sentido já era explorado na Grécia Antiga (1200 a.C.–146 a.C.), particularmente no período clássico (século V-IV a.C.) na obra *A República*, de Platão (2000). Embora Platão (2000) não utilize o termo utopia em seus escritos, o ideal de uma sociedade justa e idealizada, como apresentado na obra, possui uma forte conexão com o conceito moderno.

É relevante observar que a palavra utopia tem origem no grego, formada pela combinação do prefixo de negação οὐ (não) e o substantivo τόπος (lugar), resultando no termo οὐτόπος, que significa não-lugar. Essa explicação é corroborada pelo *Dicionário Greco-Português*, de Neves, Dezotti e Malhadas (2010, p. 135). Embora o termo em si tenha sido cunhado apenas no século XVI, sua raiz etimológica e filosófica remonta às ideias platônicas de uma sociedade ideal.

Nessa direção, a palavra τόπος *apresenta* quatro significações: 1. “lugar”; 2. “local”; 3. “localização”; 4. “terreno”; 5. “área” (NEVES, DEZOTTI; MALHADAS, 2010, p. 135). Se o termo τόπος for somado o prefixo de negação οὐ, resultando em οὐτόπος, o último passa a expressar a ideia de “não lugar”, terreno ou local que ainda não existe e, portanto, algo extraordinário. Diante disso, uma questão surge: se o termo utopia, exatamente, não é utilizado nos escritos de Platão (2016), como a ideia de utopia é contextualizada na perspectiva do filósofo?

Iniciando-se o percurso dessa resposta, é importante ressaltar que um dos temas percorridos em *A República*, de Platão (2000), é a possibilidade de existir uma sociedade baseada nos interesses coletivos.

Nesta deve predominar um princípio fundamental: a justiça, definida pelo autor como “conservar cada um o que é seu e fazer o que lhe compete” (PLATÃO, 2000, 434a, p. 206). Isso significa que o exercício da justiça é baseado na proporcionalidade das obrigações, ordem das coisas, atenção às necessidades e aos deveres das pessoas, sendo o oposto da injustiça. A última é explicada pelo filósofo com as seguintes palavras: “por injusto tenho em mente o que disse há pouco: quem sabe obter para si as maiores vantagens” (PLATÃO, 2000, 344a, p. 74). Logo, justiça é sinônimo de equilíbrio, proporção e equidade e injustiça de egoísmo, desequilíbrio e desordem. Mas quais elementos, propriamente, se equilibram no princípio da justiça?

A posição assumida por Platão (2000) é de que a cidade ideal, onde se condensa a justiça, deveria ser organizada hierarquicamente por três grupos sociais, cada um desenvolvendo suas aptidões de acordo com sua natureza, e não pela imposição de outrem. Isso ocorre porque nessa cidade não deve existir “homens múltiplos e duplos”, mas sim “cada pessoa apenas uma ocupação” (PLATÃO, 2000, 397d, p. 153). Assim, a sociedade vislumbrada se dividiria em: 1) lavradores, artesãos e comerciantes; 2) guardas e 3) governantes, como se explica a seguir.

O grupo dos lavradores, artesãos e comerciantes deve desenvolver a temperança, uma virtude que se manifesta pelo domínio próprio, pela moderação no acúmulo de bens e riquezas e capacidade de submissão ao grupo que o dirige. O grupo dos guardas deve ser caracterizado pela força, vigilância e coragem, aspectos necessários para o exercício da sua função na sociedade, além de mediar o primeiro ao último grupo. Por fim, o grupo dos governantes é aquele que reúne as virtudes dos outros dois, ou seja, a temperança e a coragem, e as eleva ao nível da sabedoria, praticando, assim, a justiça, como o trecho abaixo mostra:

E a cidade se nos afigurou justa quando as três classes que a compõem, diferentes por natureza, desempenham independentemente suas atividades: será temperante, corajosa e sábia, graças a certas disposições e qualidade correspondentes a essas

mesmas classes (PLATÃO, 2000, 435b, p. 208).

Vista desse ângulo, a cidade harmoniosa deve conjugar harmoniosamente as três classes e suas respectivas virtudes, funcionando como uma totalidade ordenada e equilibrada, de modo que cada função e ações se justifiquem. Para tanto, deve ser governada por dirigentes capacitados, aptos a realizar reflexões profundas, além de unir política e Filosofia, sendo verdadeiros reis ou dirigentes filósofos. Platão (2000, 486 c/d, p. 280-281) destaca que o filósofo é aquele que “aprende com facilidade”, não sendo “uma alma desprovida de memória” ou “almas inarmônicas”, mas sim “dotada de boa retentiva”. Além disso, deve possuir um “espírito moderado e gracioso por natureza e que se deixe guiar facilmente para a verdadeira essência de cada coisa” (PLATÃO, 2000, 486c/d, p. 281). Por isso, os dirigentes-filósofos não devem ser levados pelos interesses particulares, senão estarem atentos às necessidades de todos, praticando a justiça.

A não ser, prossegui, que os filósofos cheguem a reinar nas cidades ou que os denominamos reis e potentados se ponham a filosofar seriamente e em profundidade, vindo a unir-se, por conseguinte, o poder político e a Filosofia, e que sejam afastados à força os indivíduos que se dedicam em separado a cada uma dessas atividades [...] (PLATÃO, 2000, 473d, p. 264).

Em síntese, os governantes devem ser sábios e profundamente engajados com a cidade ideal em prol do bem da coletividade, desenvolvendo o que lhes compete. Os demais integrantes da sociedade, na mesma medida, devem obedecer aos governantes, respeitando as atribuições dos dirigentes da cidade ao mesmo tempo em que desenvolvem as suas tarefas, colaborando para que ela funcione em harmonia. Para Platão (2000, 474c, p. 265) “por natureza compete a uns poucos dedicar-lhes à Filosofia e governar a cidade, e a todo o resto abster-se daquele estudo e obedecer aos governantes”. Em outros termos, se a sociedade é dividida em grupos com funções específicas, uma sociedade justa buscaria cumprir justamente isso:

cada classe desenvolveria suas atribuições de acordo com a sua inclinação natural.

Ao cumprirem suas respectivas funções, os membros de cada grupo colaboram para a harmonia na cidade ideal, sendo desta maneira a justiça se efetiva nela. Indivíduo e sociedade, sob o princípio da justiça, trabalham em prol de um ideal comum: o bem. Este, na concepção de Platão (2000, 505a, p. 307), é explicado com as seguintes palavras: “a idéia do bem constitui o mais elevado conhecimento, e que na medida em que dela participam são úteis e vantajosas a justiça e as demais virtudes”. A educação, em razão de suas características constituintes, pode contribuir para a formação das virtudes nos homens, desde que esteja direcionada para o bem, pois, se almejar o contrário, poderá produzir o seguinte: “com uma educação viciosa as almas mais bem dotadas se tornam particularmente ruins” (PLATÃO, 2000, 491e, p. 288). A educação, nesse sentido, é importante processo que colabora para o aperfeiçoamento dessa sociedade, desde que esteja à altura destes ideais.

As vias favoráveis à cidade ordenada pelo bem se encaminham, agora, para a existência de uma organização educacional estruturada em dois níveis: o primário e o secundário. O nível primário seria destinado a todos os cidadãos, compondo-se de conhecimentos de ginástica e música, áreas favoráveis à formação do corpo e da alma, ou o homem por inteiro. Nos diálogos platônicos isto fica evidente: “XVII – Que educação lhes daremos? Será difícil achar outra melhor do que a que já foi encontrada no decurso do tempo, a saber: Ginástica para o corpo e Música para a alma” (PLATÃO, 2000, 376e, p. 122). O nível secundário seria destinado somente aos governantes, incluindo, neste nível de instrução, estudos sobre a dialética na busca pela verdade, como Platão (2000) descreve nos parágrafos 514a a 531c, do Livro VII.

Além do destaque que o filósofo grego dá à educação, existe outra passagem, em *A República*, que ilustra a função da educação na sociedade ideal: o mito da caverna. Este busca explicar de maneira alegórica como se diferem o mundo sensível e o mundo inteligível, além de mostrar a importância de se alcançar a verdade para conhecer verdadeiramente as

coisas. O autor inicia a descrição do mito destacando uma situação na qual os homens estão acorrentados em uma caverna, desde pequenos, de costas para a entrada do lugar. Em razão disso, eles apenas conhecem as sombras dos objetos do mundo real projetadas no fundo da caverna, uma vez que atrás deles há uma fogueira que parcialmente ilumina o ambiente. Isso representa a ignorância humana em sua condição inicial, decorrente da falta de instrução, da qual o homem precisa ser libertado. Contudo, sua própria natureza também carrega o potencial de alcançar a luz e a virtude proporcionadas pelo conhecimento. A passagem é a seguinte:

[...] compara nossa natureza, conforme seja ou não educada, com a seguinte situação: imagina homens em uma morada subterrânea em forma de caverna, provida de uma única entrada com vista para a luz em toda a sua largura. Encontram-se nesse lugar, desde pequenos, pernas e pescoço amarrados com cadeias, de forma que são forçados a ali permanecer e a olhar apenas para a frente, impossibilitados, como acham, pelas cadeias, de virar a cabeça. A luz de um fogo acesso a grande distância brilha no alto e por trás deles (PLATÃO, 2000, 514a, p. 319).

Com isso, os homens presos nunca viram as coisas iluminadas pela luz do dia, como realmente são fora da caverna; viram, antes, as formas das coisas deformadas pelas sombras projetadas. Mas, se um dia, um dos homens se soltasse de suas correntes e pudesse contemplar o mundo iluminado pela luz, e se contasse aos outros presos sobre suas descobertas, certamente eles não acreditariam nele. Por certo, para aquele que saiu da caverna, conheceu a luz e pode contemplar as coisas de maneira nítida, aconteceria o seguinte:

De início, perceberia mais facilmente as sombras; ao depois, as imagens dos homens e dos outros objetos refletidos na água; por último, os objetos e, no rastro deles, o que se encontra no céu e o próprio céu, porém sempre enxergando com mais facilidade durante a noite, à luz da lua e das estrelas, do que de dia ao sol

com todo o seu fulgor. [...]. Finalmente, segundo penso, também o sol, não na água ou sua imagem refletida em qualquer parte, mas no lugar certo, que ele poderia ver e contemplar tal como é mesmo (PLATÃO, 2000, 515a/b, p. 321).

Isso significa, de modo geral, que, se um dia o homem conseguisse se libertar de suas próprias correntes, saindo da escuridão e dos obscurantismos, ele veria as coisas como realmente são. Sairia, com esse traslado, do mundo das sombras, ou das imagens representadas, abandonando as correntes do que é lhe familiar: uma fuga da escuridão. Sobre isso, a citação abaixo é clara:

Sendo assim, imagina uma linha cortada em duas partes iguais, a qual dividirás, por tua vez, na mesma proporção: a do gênero visível e a do inteligível. Assim, de acordo com o grau de clareza ou obscuridade de cada uma, acharás que a primeira seção do domínio do visível consiste em imagens. Dou o nome de imagens, em primeiro lugar, às sombras; depois, aos simulacros formados na água e na superfície dos corpos opacos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais do mesmo gênero, se é que me compreendes (PLATÃO 2000, 510a, p. 314).

Ora, no mundo das sombras não se pode alcançar o conhecimento verdadeiro. No mundo obscurecido, enxergam-se apenas os reflexos, representações e aparências dos objetos, mas nunca suas formas reais. Platão (2000), nesse sentido, escreve:

Dirás, por conseguinte, continuei, que este sol é que eu denomino filho do bem, gerado pelo bem como sua própria imagem, e que no mundo visível está nas mesmas relações para a vista e as coisas vistas como o bem no mundo inteligível para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento (PLATÃO, 2000, 508c, p. 312).

Ou seja, o mundo inteligível é o mundo iluminado pelos raios do

bem. Quando a alma se move para fora da caverna ou se eleva da escuridão, ela pode conhecer a verdade, alcançando, no mundo inteligível, a essência das coisas, onde reside o bem. Embora os homens tenham nascido no mundo das aparências, uma dimensão na qual somente é possível produzir percepções distorcidas acerca das coisas, isso pode ser superado quando eles ascendem ao mundo das coisas verdadeiras ou ao mundo inteligível.

Vale acrescentar que o retorno à caverna é uma regressão, já que a caverna pertence a um plano inferior, onde as coisas permanecem obscurecidas e distantes da verdade. Dessa forma, poderia ocorrer um risco significativo: os homens que permaneceram na caverna, em razão de haver uma disputa entre eles, poderiam atrapalhar o retorno de quem conseguiu se libertar. Ademais, se também fossem libertos de suas correntes poderiam matar aquele que da caverna se libertou.

E se tivesse de competir outra vez a respeito sombras com aqueles eternos prisioneiros, quando ainda se ressentisse da fraqueza da vista, por não se ter habituado com o escuro – o que não exigiria pouco tempo – não se tornaria objeto de galhofa dos outros e não diriam estes que o passeio lá por cima lhe estragara a vista e que não valia a pena sequer tentar aquela subida? E se porventura ele procurasse libertá-los e conduzi-los para cima, caso fosse possível aos outros fazer uso das mãos e matá-lo, não lhe tirariam a vida? Com toda a certeza respondeu (PLATÃO, 2020, 517a, p. 322).

Segundo Platão (2000, 515c, p. 320), “para semelhante gente a verdade consistiria na sombra dos objetos fabricados”, já que esses homens não tiveram a oportunidade de conhecer para além da caverna, permanecendo compreensões limitadas. Decorrer-se-ia daí uma grande diferença entre os homens que conseguiram de libertar da caverna dos que ainda vivem nas sombras. Por isso, a passagem entre esses dois mundos é de fundamental importância para a filosofia de Platão (2016) na construção da polis, da qual seu projeto de cidade prescinde. Nessa perspectiva, a educação prepara os homens para essa transição, como é mostrado na

passagem abaixo:

O ato de livrar-se das cadeias, continuei, o virar-se, bem como a subida desde a caverna até o sol, e a impossibilidade, nesse ponto, de contemplar diretamente os animais, as plantas e a claridade solar, mas apenas suas imagens na água e as sombras divinas das coisas, não mais a sombra das imagens projetadas por nova luz, que em confronto com a do sol se torna uma outra sombra: eis a faculdade que confere o estudo das artes como que nos ocupamos. Leva a parte mais nobre da alma à contemplação do mais excelente dos seres, tal como vimos antes com referência ao órgão mais claro no corpo que se eleva à contemplação do que há de mais lúcido no mundo material e visível (PLATÃO, 2000, 532 c/d, p. 344-345).

Dessa maneira, a educação pode colaborar para que a alma aceda ao mundo inteligível, onde se encontra o que há de mais claro e verdadeiro, a fim de direcioná-la para contemplar aquilo que manifesta a luz e o brilho do bem. Com isso, a alegoria da caverna não diz respeito somente à importância de os dirigentes da polis se libertarem das trevas e atingirem uma compreensão lúcida sobre as coisas, mas também aos cidadãos que nela habitam. Por certo, os homens não poderiam agir conjuntamente em prol da coletividade sem antes saírem da caverna. Decorrer-se-ia daí uma desigualdade de entendimento e compreensão sobre as coisas, o que não seria favorável à política da cidade vislumbrada. Por conseguinte, sair da caverna é de suma importância na perspectiva do filósofo.

Retornando à ideia da possibilidade de os homens irem além das inclinações corpóreas naturais, em *Fedro*, texto anterior a *A República*, Platão (2016; 2000) já tinha discorrido sobre como as almas se encarnaram em um corpo terreno após habitarem o mundo inteligível. Dessa forma, o autor mostra como as almas poderiam transcender o mundo sensível ao se elevarem novamente, entrando em contato com sua natureza divina e graciosa e transcendendo sua natureza terrena, como se mostra a seguir.

Platão (2016) explica que as almas, antes de chegarem ao mundo sensível, habitaram junto aos deuses a esfera supraceleste, onde estão as

ideias, que são essências perenes e verdadeiras. As almas, na esfera celeste, eram como carruagens conduzidas por um cocheiro e dois cavalos, postas cada uma em fileiras, lado a lado, convivendo em harmonia. Eram lideradas pelos deuses do Olimpo em suas carruagens divinas, dirigindo-se todos para o céu da perfeição. Todavia, um imprevisto aconteceu no caminho: uma das carruagens tinha um cavalo indomável que, ao seguir seus impulsos instintivos, se desgovernou, causando um grande tumulto. Ao descrever isso, Platão (2016) destaca que:

Esta a vida dos deuses; as outras almas, uma, a que melhor segue o deus e mais se lhe assemelha, alça para o lado de fora a cabeça do cocheiro e é carregada na circunvolução, pelos cavalos e perturbada e mal contemplando os seres; outra, ora alça, mergulha, mas, porque forçam os cavalos, umas coisas vê, outras não. Quanto às demais, almejando todas o alto, fazem o séquito, mas, não podendo atingi-lo, submergem na circunvolução, pisando-se e chocando-se mutuamente, uma [248b] tentando ficar frente à frente da outra (PLATÃO, 2016, 248a/b/c, p. 87).

Como narrado, a carruagem desgovernada perdeu o equilíbrio e, com isso, suas asas, por isso saiu da esfera celeste. O imprevisto também fez com que outras carruagens tivessem o mesmo destino: cair na terra e incorporar-se em corpos terrenos. Assim, a alma “que suas asas perdeu é levada até que de algum sólido se apossa, e pois que aí se instalou e assumiu um terreno corpo, que a si mesmo parece mover-se pelo poder dela, chamou-se vivo conjunto, alma e corpo ligados [...]” (PLATÃO, 2016, 246c, p. 83). Deste modo, as almas, ilustradas pelas carruagens, ao saírem da esfera inteligível, se esqueceram do que vivenciaram. No entanto, elas ainda podem recordar suas experiências caso ultrapassem o mundo sensível e podem novamente criar asas, impulsionadas pelo desejo filosófico ou pela razão do amor. Isso ocorre porque, enquanto as almas estiverem limitadas ao corpo, o amor será a força que as impulsiona para acederem novamente ao divino.

Na busca pela ascensão, convém advertir que “só cria asas a reflexão

do filósofo”, o que o faz alçar a imagem do passado, ou até mesmo a retornar ao lugar no qual todas as almas um dia estiveram. Estas, no mito precisam criar asas e aceder ao lugar mais elevado onde se encontram os deuses (PLATÃO, 2016, 249c, p. 91). Para isso ocorrer é necessário seguinte: “pois carece que homem entenda segundo o que se chama ideia, de muitas sensações indo [249c] à unidade, por raciocínio concebida; e isto é reminiscência daqueles seres que outrora viu nossa alma” (PLATÃO, 2016, 249b-c, p. 89-91). A reminiscência, assim, é um regresso ao mundo original, é um retorno ao mundo original, onde estão as ideias e a unidade.

Dito de outra forma, a doutrina da reminiscência é explicada por meio do mito das almas que perderam as suas asas, condição de todos os humanos, e caíram na esfera terrena. Por isso, assumiram “um terreno corpo”, mas ainda podem criar asas e acessar seu lugar de origem (PLATÃO, 2016, 246d, p. 83). Desta maneira, a função das asas na viagem é esta: “levar o pesado para cima, alcançando-o até onde mora raça dos deuses e foi ela a que mais teve, das partes do corpo, comunhão com o divino; o divino é belo, sábio, com e tudo mais que é de tal ordem” (PLATÃO, 2016, 246c, p. 83). As almas podem ser comparadas a um carro puxado por bons cavalos, que, se forem equilibradamente dirigidos para o céu, “quando ao banquete e ao festim eles vão, até o ápice [247a] da abóboda infraceleste eles em ascensão caminham”, podendo ter comunhão com o divino, onde está a verdade das coisas (PLATÃO, 2016, 247a, p. 83).

Mas, de que forma, propriamente, os mundos sensível e inteligível, as almas e a doutrina da reminiscência se relacionam com a educação na cidade pensada por Platão (2000)? Essa questão é melhor respondida nas palavras do próprio autor:

[...] a educação não será mais do que a arte de fazer essa conversão, de encontrar a maneira mais fácil e eficiente de consegui-la; não é a arte de conferir vista à alma, pois vista ela já possui; mas, por estar mal dirigida e olhar para o que não deve, a educação promove aquela mudança de direção (PLATÃO, 2000, 324d, p. 518).

Nesse sentido, a educação é processo potencialmente favorável para conduzir as almas de volta ao seu lugar de origem, despertando aquilo que nelas já existia, mas que estava obliterado. No entanto, isso só será possível se, durante o seu curso, a educação não se desviar da direção onde está a verdade. A educação que busca a verdade, portanto, tem uma função importante na sociedade ideal: orientar os homens ao ponto que ela mesma mira. Logo, a cidade ideal prescinde dela.

Nesse decurso, por fim, é importante sinalizar que a criação dessa cidade, baseada no princípio da justiça, no bem e na possibilidade de alcançar o conhecimento verdadeiro, não é apenas uma idealização abstrata, como uma proposta fantasiosa sobre a vida social. Mais do que isso, trata-se de uma concepção sobre como a vida coletiva pode ser constituída por valores e virtudes, superando suas próprias dificuldades e contradições. É uma sociedade do devir, ou seja, essa “cidade é perfeita, uma vez que foi constituída como deveria ser” (PLATÃO, 2000, 427e, p. 197). Torna-se, com isso, uma necessidade, ou uma passagem por aquilo que ainda não ganhou materialidade na vida real, apresentando-se como um modelo social da mais alta aspiração. Os caminhos para a construção dessa cidade, na visão platônica, não são impossíveis, apenas ainda sem imagem ou lugar – οὐτόπος.

Não identidade e possibilidade: a utopia em Adorno

As pegadas deixadas nos caminhos percorridos por Platão (2000; 2016) formaram rastros que possibilitaram pensar na transcendência das condições imediatas para alcançar o verdadeiro conhecimento. Nestes, estaria o conhecimento genuíno das coisas, o qual não foi completamente representado no mundo terreno, por isso a verdade do conhecimento somente poderia ser alcançada de maneira utópica. Destarte, a visão platônica instaurou princípios determinados a cumprir uma função própria, mais tarde atribuídos aos caminhos e às paisagens da utopia.

Desde então, a filosofia passou a demonstrar uma tendência à

utopia, compartilhando interesses comuns com o conhecimento. Isto, de alguma forma, relaciona-se com a visão adorniana sobre a ideia de utopia, até mesmo porque, para o autor, **um conhecimento verdadeiro deve inclinar-se para a utopia**. Neste sentido, semelhante a Platão (2000; 2016), Adorno (2009) também concebe que o conhecimento está localizado em uma dimensão utópica como possibilidade, embora de forma distinta. Devido a isso, uma pergunta surge: de que forma o último autor relaciona o conhecimento com a utopia? Ou, ainda, seria possível afirmar que um conhecimento que quer o conteúdo também quer a utopia?

A visão adorniana muda a direção do sentido de utopia em Platão (2000; 2016). Diferentemente do filósofo grego, que concebia o mundo sensível como o mundo das imagens ou representações, enquanto o mundo verdadeiro, no qual as coisas correspondem à Ideia, estaria na esfera inteligível, Adorno (2009), em *Dialética Negativa*, não separa as esferas sensível e inteligível. Na verdade, para o último autor, a atividade do pensamento está profundamente marcada pela dimensão sensível do mundo material, entrelaçando-se com o inteligível. Por conseguinte, o pensamento intelectual e a realidade material se comunicam em sociedade.

Essa é uma das perspectivas centrais que Adorno (2009) compartilha na obra acima mencionada. Para ele, o pensamento é condicionado pelas relações da sociedade mercantil, o que o impede de ser um exercício puramente livre. Por essa razão é preciso deixar de se orientar para o horizonte que separa o sensível e o inteligível, já que “nenhuma teoria escapa mais ao mercado: cada uma é oferecida como possível dentre as opiniões concorrentes, tudo pode ser escolhido, tudo é absorvido” (ADORNO, 2009, p. 12). À vista disso, Adorno (2009) destaca que, em alguns programas filosóficos, o pensamento acabou produzindo uma aparência de identidade como correspondência imediata entre as coisas. Com efeito, a contradição não se restringe à realidade das coisas, mas é também um efeito do pensamento que busca reduzir o diverso à unidade. Dessa maneira, o princípio de identidade é inerente tanto ao pensamento quanto ao modo de produção capitalista da sociedade, fazendo com que a contradição seja uma característica do objeto e também do processo de

conceituá-lo.

Há se de compreender, portanto, que essa advertência sobre a identidade como unidade implica outras sinalizações importantes. Adorno (2009) salienta que, neste tipo de identidade, o conceito produzido pelo sujeito é hipostasiado ao atribuir determinações fixas ao objeto. Daí vem uma pista para o referido exagero: essa fixação não considera a realidade dinâmica do objeto nem seu desenvolvimento, como explica a passagem abaixo:

O conceito em si hipostasia, antes de todo conteúdo, a sua própria forma em face dos conteúdos. Com isso, porém, se hipostasia mesmo o princípio de identidade: a existência de um estado de coisas em si, enquanto algo fixo, constante, que é simplesmente postulado por uma certa prática de pensamento. O pensamento identificador objetiva por meio da identidade lógica do conceito. (ADORNO, 2009, p. 134).

Ora, o conceito hipostasiado compreende o seu objeto a partir de uma lógica na qual o conjunto de qualidade e as características que ele porta são concebidos como estáveis. No entanto, mantido nessa posição, o objeto não comunica plenamente seus conteúdos ao sujeito que o conceitua, ao menos enquanto o sujeito buscar conhecê-lo pelo pensamento identificador. Essa constatação mostra que “o pensamento da identidade afasta-se tanto mais amplamente da identidade de seu objeto, quanto mais inescrupulosamente se abate sobre ele”, sacrificando aquilo que pertence à singularidade da coisa (ADORNO, 2009, p. 130). Com esse sacrifício, instaura-se o princípio da identidade, segundo o qual o que é particular no objeto – sua história, peculiaridades, diversidade, contrastes com outros objetos e seu desempenho – passa a ser reduzido ao conceito.

Esse caminho traz consigo a ideia de que o pensamento identificador explica o objeto a partir de padrões e ocorrências comuns, gerando, com essas explicações, leis universais. De todo modo, produzem-se, com essas leis, conceitos ordenados e aplicáveis às coisas, gerando uma conformação exacerbada do conceito com a coisa conceituada. Logo, o particular se dilui

no conceito universal, tornando-se submisso a ele, pois “o universal cuida para que o particular submetido a ele não seja melhor do que ele mesmo. Esse é o cerne de toda identidade produzida até hoje” (ADORNO, 2009, p. 259).

Ainda, em outro trecho, Adorno (2009) destaca que:

“Todavia, a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura. Pensar significa identificar. Satisfeita, a ordem conceitual coloca-se à frente daquilo que o pensamento quer conceber. Sua aparência e sua verdade se confundem (ADORNO, 2009, p. 12-13).

Na lógica da identidade, a aparência confunde-se com a verdade das coisas, sendo essa mistura absorvida pelo pensamento, que passa a corresponder-se imediatamente com a configuração exterior que o objeto assume. Por se encontrar limitado em suas funções, o pensamento imediato do sujeito não supera a dimensão ilusória da realidade, que o leva a encontrar a aparência da realidade. O pensamento identificador, ao absorver essa aparência, não consegue superar os efeitos dessa identificação enquanto suas operações permanecerem nesse modelo. Neste contexto, encontra-se subordinado ao princípio da identidade, no qual tudo o que é diverso e diferente não tem lugar.

Nessa direção, Adorno (2009) escreve:

“Aquilo que, no que há para conceber, escapa à identidade do conceito impele esse último à organização excessiva, de modo que não se levante absolutamente nenhuma dúvida quanto à inatacável exaustividade, à completude e à exatidão do produto do pensamento (ADORNO, 2009, p. 27).

Adorno (2009), ao destacar que o pensamento identificador determina um conceito conformado ao seu objeto, mostra que a identidade, enquanto unidade, oculta as condições e o movimento dinâmico do objeto. Pensando nessa limitação, Adorno (2009) redireciona a identidade enquanto univocidade, identificando no objeto um componente que nega o

ordenamento excessivo do conceito. Para o autor, “a dialética visa, segundo seu lado subjetivo, a pensar de tal modo que a forma do pensamento não mais torne seus objetos coisas inalteráveis que permanecem iguais a si mesmas” (ADORNO, 2009, p. 134). Essa análise é importante para considerar que há um movimento dialético no objeto que não é capturado pelo conceito fixo, e, ao retomar esse movimento, é possível estabelecer um problema crítico à formação da identidade entre pensamento e conceito.

Em síntese, quando Adorno (2009) ressalta que o pensamento identificador conforma seus objetos aos seus conceitos hipostasiados, aponta que a dialética do objeto foi negligenciada, confinando-se na inércia do conceito. Trata-se do surgimento de um problema que percorrerá duas vias: 1) a crítica à identidade como univocidade, que resulta na fixidez na compreensão do objeto; 2) a consideração de que a identidade do objeto deriva de sua multiplicidade, ou seja, de seu próprio movimento dialético. Isso porque as coisas possuem um desenvolvimento dialético e sempre portam aspectos diversos, diferenciados, ou, ainda, não idênticos.

Vale ressaltar, contudo, que a crítica adorniana à identidade como unidade não exclui a identidade particular da coisa, uma vez que “a identidade não desaparece por meio de sua crítica; ela se transforma qualitativamente” (ADORNO, 2009, p. 130). Isso significa que a transformação qualitativa da falsa identidade só fará sentido se esta for compreendida, antes de tudo, como oposta à realidade, e, por isso, a falsa identidade precisa ser questionada. Nesse ínterim, a aparência de identidade limita a possibilidade de acessar o conhecimento verdadeiro das coisas, que reside na não identidade, naquele lugar onde o pensamento identificador ainda não chegou. Esse ponto de vista, no entanto, não é externo às funções limitadas do pensar; ele aponta para um horizonte de possibilidade onde o pensamento pode reformular suas precárias predicções. Como, então, o pensar poderia alcançar tal feito?

Dos limites registrados pelas vias percorridas até aqui, a superação do pensamento imediato é imprescindível. Contudo, esses registros mostram também que a direção desse caminho tortuoso pode ser transgredida, implicando, prioritariamente, a consideração do elemento diferenciado na

coisa. Sobre ele, Adorno (2009) escreve:

O que é diferenciado aparece como divergente, dissonante, negativo, até o momento em que a consciência, segundo a sua própria formação, se vê impelida a impor unidade: até o momento em que ela passa a avaliar o que não lhe é idêntico a partir de sua pretensão de totalidade. Isso é o que a dialética apresenta à consciência como contraditório (ADORNO, 2009, p. 13).

Como mostrado, se o objeto pensado for concebido pelo pensamento como algo idêntico em todos os seus predicados, aquilo que é particular à coisa – sua unicidade e desenvolvimento – desaparece diante da identidade totalizante. Isso ocorre porque, na visão do autor, nenhum objeto existe sem uma multiplicidade que lhe é inerente; por isso, ele não pode ser pensado como dotado de um caráter unitário. Caso assim ocorresse, perder-se-ia de vista a riqueza dialética do objeto, uma vez que a multiplicidade que o constitui seria anulada pela primazia da unicidade, obscurecendo a realidade diversificada que o define. Por conseguinte, o caráter múltiplo do objeto – ou seja, a contradição dentro da coisa mesma, o elemento negativo e dissonante – constitui a própria realidade da coisa.

Ressalte-se, neste contexto, a força extraordinária da admissão da contradição dentro do objeto no exercício do pensamento. Pensá-lo, para Adorno (2009, p. 13), é pensar “o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade”. Ou seja, a contradição é aquilo que nega a unidade da coisa, uma negação que emerge das incoerências, heterogeneidades e divergências inerentes ao objeto.

Por outras palavras, a contradição também é:

A totalidade da contradição não é outra coisa senão a não-verdade da identificação total, tal como ela se manifesta nessa identificação. Contradição é não-identidade sob o encanto da lei que também afeta o não-idêntico (ADORNO, 2009, p. 13).

A contradição, quando subsumida pela totalidade da identidade uniforme, não consegue apreender a verdade das coisas. Para que elas sejam conhecidas verdadeiramente, é imprescindível que o sujeito reconheça como ocorrem as transformações e multiplicidades nos objetos, sem ignorar a identidade particular de cada um. Nesse sentido, a contradição representa o diverso, o heterogêneo e o não idêntico, que emergem da singularidade do objeto e desafiam sua redução à uniformidade. Assim, enquanto o não-idêntico corresponde à multiplicidade inerente à realidade do objeto, a contradição surge no esforço do pensamento de subsumir essa multiplicidade ao conceito. Em última análise, a contradição revela o modo de ser do objeto: um não idêntico que resiste à totalização.

Como dito, o não idêntico, enquanto modo de ser do objeto, é caracterizado por diversidade e heterogeneidade em suas funções reais, e, por isso, é sempre contraditório. No entanto, partindo dessa premissa, é necessário demonstrar como a contradição também se reflete no conceito, que é incapaz de abarcar completamente a coisa que conceitua. Todavia, o conceito é importante para determinar a coisa que se quer conhecer, pois sem ele não haveria um objeto-conceito para o sujeito que o pensa. Por certo, os objetos pensados precisam de uma dimensão inteligível, aspirada pelo conceito, ao mesmo tempo em que o objeto em si permanece independente. Por isso, aos conceitos as coisas não podem estar completamente conformadas. Dito de outro modo, “os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*” (ADORNO, 2009, p. 12). Assim, os conceitos precisam dos objetos para se constituírem, mas não o oposto: a coisa mesma não precisa dos conceitos para existir. Por isso, o conceito não consegue se encaixar inteiramente ao seu objeto.

Desse modo, o conceito é uma predicação produzida por um sujeito pensante, mas não apresenta os objetos como verdadeiramente são. Diante dessa impossibilidade, seria, então, o ato de conceituar incompatível com o programa da dialética negativa, já que conceituar o objeto é uma aspiração nunca plenamente realizada? Com certeza, não. O programa da dialética negativa valoriza o ato de conceituar como função central na busca do

conhecimento, embora não o faça à maneira dos conceitos totalizantes, pois “o conhecimento não possui nenhum de seus objetos completamente” (ADORNO, 2009, p. 20). Destarte, o elemento contraditório torna-se o princípio fundamental do conceito e, nas diretrizes da dialética negativa, uma referência essencial para todo ato de conceituar. O pensamento, portanto, deve ser orientado por esse eixo.

À sua maneira, semelhante ao objeto que conceitua, o conceito porta algo de não idêntico. O não conceitual, em suas operações sempre insuficientes, não é, contudo, algo enganosamente descartável. O conceito, por sua vez, ao buscar explicar um objeto não idêntico, também produz uma não identidade por meio de suas predicções. Entretanto, é importante destacar que não é apenas a limitação do conceito que permite a entrada do não idêntico, mas também sua não conformação completa com o objeto, reconhecendo os limites que o restringem. Dessa retomada é possível compreender o trajeto da perspectiva adorniana: “alterar essa direção da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira da dialética negativa” (ADORNO, 2009, p. 19).

A mudança de direção vislumbrada pela perspectiva adorniana, ou o problema crítico em geral, torna-se indispensável ao tratar dos desencontros entre conceito e coisa conceituada. Isso significa que os mecanismos dos conceitos sempre serão insuficientes em relação às suas funções de conceituar, porque não captam todas as dimensões do objeto; ainda assim, não perdem completamente a capacidade de determinar. Isto posto, nas considerações de Adorno (2009, p. 15), “para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa de ser um mero exemplar do conceito”. A proposta do programa da dialética negativa não é, portanto, despojar o ato de conceito devido às insuficiências deste, senão “ir além do conceito por meio do conceito”, concebendo a possibilidade de existir no conceito o elemento não idêntico, não conceitual (ADORNO, 2009, p. 22). Partindo dessa conjuntura, o conceito não consegue se aproximar dos objetos como se fossem identidades fixas, mas sim como portadores de não identidade, origem do não conceitual. Ao menos na visão de Adorno (2009), este é um

princípio de abertura que constitui todo ato de conceituar.

Como observado, o conceito e a coisa conceituada se desencontram na busca de identificação entre eles, já que “a totalidade do conhecimento que aí é equiparada tacitamente com a verdade seria a identidade entre sujeito e objeto” (ADORNO, 2009, p. 210). Contudo, Adorno (2009) destaca a possibilidade de reconciliação entre conceito e objeto, mas sem buscar harmonização, identificação ou totalidade. Trata-se de outro modo com que buscou o conceito totalitário se corresponder imediatamente ao seu objeto. Seria, portanto, um retorno ao conceito e ao objeto para a realização de um propósito: corrigir o que a falsa conciliação propôs.

A partir do momento em que essa correção é indicada, um novo sentido de caminho se inicia. Este novo caminho é marcado pela dialética e pela não identidade, profundamente marcadas por uma reconciliação negativa, como se mostra a seguir:

Essa reconciliação liberaria o não-idêntico, desprendendo-o por fim da compulsão intelectualizada; ela abriria pela primeira vez a pluralidade do diverso sobre o qual a dialética não teria mais poder algum. Reconciliação seria então a meditação sobre a multiplicidade que não se mostraria mais como hostil, algo como um anátema para a razão subjetiva. A dialética serve à reconciliação (ADORNO, 2009, p. 14).

A reconciliação, para Adorno (2009), não é uma tentativa de adequação imediata entre conceito e objeto; ao contrário, permite a entrada do não idêntico, o diverso e o contraditório. Essa postura revela uma diferença entre o conceito que quer dominar o objeto e o não idêntico, que denuncia a impossibilidade de tal dominação. Assim, a reconciliação possui um duplo caráter: de um lado, “a ideia de reconciliação impede o seu estabelecimento positivo no conceito”, mostrando suas restrições (ADORNO, 2009, p. 127); de outro, aponta para um horizonte onde se encontra sua ultrapassagem: o reconhecimento do diverso como algo necessário ao conceito. Neste ponto do caminho, é possível reencontrar a

contradição entre conceito e coisa conceituada como uma reconciliação negativa. É nesse contexto que a utopia encontra seu lugar.

Nas palavras de Adorno (2009, p. 17), “a utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos”. Neste contexto, o não conceitual consiste naquilo que o conceito totalizante não captou em relação às suas predicções, mas que, paradoxalmente, inicia a reflexão sobre o que o conceito verdadeiramente poderia ser: um não idêntico à coisa conceituada. Logo, se o conhecimento for comprometido com a busca pela verdade, ele indubitavelmente depende do elemento não idêntico, encaminhando-se para uma de suas possibilidades utópicas.

Se, para Platão (2000), no mundo inteligível as coisas são iluminadas e, por isso, podem ser vistas como realmente são, na utopia de Adorno (2009), os objetos reluzem mais do que os olhos do sujeito conseguem identificar. Isso porque o sujeito que conceitua as coisas não capta todos os espectros do objeto; por isso, não é possível apreendê-lo em sua totalidade. Nesta ótica, a filosofia adorniana é um modo de ver ou considerar isso, já que, pelo trabalho do negativo, sua “filosofia é o prisma que capta suas cores” (ADORNO, 2009, p. 56). Assim, vale elucidar que essas cores somente são capturadas como nuances do não conceitual no objeto e, a partir disso, Adorno (2009) salienta:

Um conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia. Essa, a consciência da possibilidade, se atém ao concreto como a algo não desfigurado. Ele é o possível, nunca o imediatamente real e efetivo que obstrui a utopia; é por isso que, em meio ao subsistente, ele aparece como abstrato (ADORNO, 2009, p. 138).

Aparentemente, a utopia, por ser um princípio a respeito do que ainda pode ser admitido ou efetivado, pode parecer abstrata por sugerir incerteza, já que ainda não foi conceitualizada. Mas se a utopia é uma possibilidade ainda não explorada pelo conceito totalizante, isso não significa, propriamente, que ela seja abstrata. Justamente ao pensar os objetos concretos do mundo material em suas contradições, a utopia

encontra seu lugar. Contudo, ela não se configura como algo distante do horizonte material. A utopia é uma condição concreta e admissível de existência.

Em se tratando da utopia do conhecimento, o conceitual não está determinado pela totalidade da identidade. Na verdade, o não conceitual não é um elemento impossível de alcançar; ele representa o que ainda não foi integrado à representação do conceito, permanecendo como possibilidade para o conhecimento, carregando algo utópico. Vale destacar que a utopia, regida pela não identidade e pela diversidade, pode abrir novos possíveis, ampliando o conceito, pois “a utopia estaria acima da identidade e acima da contradição, uma conjunção do diverso” (ADORNO, 2009, p. 131). Esta é uma de suas dimensões mais importantes.

Considerações finais

A procura da verdade sobre as coisas e a tentativa de acessar onde o conhecimento verdadeiro se encontra sempre ocuparam lugar central nos estudos filosóficos. Desde o surgimento de seu sentido em Platão (2000; 2016) até o seu conceito formulado na *Dialética Negativa de Adorno* (2009), a utopia ocupou esse lugar e, como todo lugar, é limitada por determinadas fronteiras. Pode-se dizer que a filosofia esteve em busca do território da utopia? Certamente, sim, mas não de forma isolada. Os homens, indubitavelmente, procuraram refúgio onde pudessem localizar as certezas da verdade, mas acabaram produzindo predicções exageradas sobre onde ela poderia estar ou se esconder.

Dessa maneira, as fronteiras limitantes dos lugares pelos quais os sujeitos passaram fizeram com que a verdade fosse aspirada, mas não garantida, levando-os em direção à utopia. A utopia, ao entrar nessa direção, estabeleceu uma relação entre o τόπος e o ουτόπος, entre o conhecido e o desconhecido, ou, ainda, entre as insuficiências do existente e as alternativas do possível. À luz da utopia, em especial a destacada por Adorno (2009), a não identidade é uma dessas vicissitudes postuladas por um conhecimento

que quer verdadeiramente o conteúdo. No trabalho da crítica, há uma predisposição para isto, já que esta busca reconhecer o que emerge dos objetos quando estes se desprendem da identidade uniforme, lugar onde os conceitos totalizantes os confinaram. Com isso, o autor parece mostrar os resultados desses exageros, como também apontar que a verdade sobre as coisas estaria em outro lugar.

Por fim, um caminho curioso percorre Adorno (2009), ao finalizar a apresentação do seu programa, na “Introdução” da obra *Dialética Negativa*. Nos últimos versos, ele faz referência à utopia, sugerindo que os caminhos escolhidos para sua escrita revelam algo significativo: na utopia, ele parece ter se inspirado não apenas como ponto de partida, mas também como ponto de chegada. Acidental ou propositalmente, o autor parece mostrar, logo de início, que o objetivo final do programa é estimular o conhecimento àquele local onde ele ainda não encontrou lugar, algures, onde ainda é possibilidade, não identidade. Há, aqui, uma viagem inacabada e, em seus meandros, ecoa-se um apelo utópico.

Referências

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Trad. de Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

HOUAISS, Antônio de Villar; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. *História de Conceitos: Estudos Sobre a Semântica e a Pragmática da Linguagem Política e Social*. Contribuições de Ulrike Spree e Willibald Steinmetz. Trad. de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

MORUS, Thomas. *Utopia*. Trad. Anah de Melo Franco. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004.

NEVES, Maria Helena de Moura; DEZOTTI, Maria Celeste C., MALHADAS, Daisi. *Dicionário Grego-Português*. v. 5. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. de José Cavalcanti de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia Pagã e Antiga*. Volume 1. São Paulo: Paulus, 2003.

Data de registro: 31/03/2022

Data de aceite: 13/12/2022