

**POR UMA DIFERENCIAÇÃO DAS IMAGENS
NA REPÚBLICA DE PLATÃO**

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MINAS GERAIS

Reitor: Dijon Moraes Júnior

Vice-reitor: José Eustáquio de Brito

Chefe de Gabinete: Eduardo Andrade Santa Cecília

Pró-reitor de Planejamento, Gestão e Finanças: Adailton Vieira Pereira

Pró-reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Terezinha Abreu Gontijo

Pró-reitora de Ensino: Elizabeth Dias Munaier Lages

Pró-reitora de Extensão: Giselle Hissa Safar

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Dijon Moraes Junior

Dr^a. Flaviane de Magalhães Barros

Dr. Fuad Kyrillos Neto

Dr^a. Helena Lopes da Silva

Dr. José Eustáquio de Brito

Dr. José Márcio Pinto de Barros

Dr^a. Vera Lúcia de Carvalho Casa Nova

REVISÃO

Daniele Alves Ribeiro

Leandro Andrade

Thales Rodrigues dos Santos (estagiário)

EXPEDIENTE

Design: Laboratório de Design Gráfico / Escola de Design - UEMG

Coordenação: Mariana Misk

Orientação do projeto: Iara Mol, Mariana Misk e Simone Souza

Aluno responsável: Raphael Araújo da Silva

M586p Mesti, Diogo Norberto.

Por uma diferenciação das imagens na república de Platão /
Diogo Norberto Mesti. - Belo Horizonte : EdUEMG, 2017.
145 p.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-62578-85-4

1. Filosofia. 2. Perspectiva (Filosofia). I. Mesti, Diogo Norberto.
II. Título.

CDU 101.1

Ficha catalográfica: Valdenicia Guimarães Rezende CRB-6/3099.

Direitos desta edição reservados à

EdUEMG – Editora da Universidade do Estado de Minas Gerais

Rodovia Papa João Paulo II, 4143 – Ed. Minas – 8º andar – Cidade Administrativa

Presidente Tancredo Neves – Bairro Serra Verde – Belo Horizonte – MG

CEP: 31.630 – 900

Tel.: (31) 3916 – 9080

<http://eduemg.uemg.br>

e-mail: editora@uemg.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
PREFÁCIO	10
1 A QUESTÃO DAS IMAGENS	16
2 O MOVIMENTO DA ALMA	34
3 AS IMAGENS NO SONHO	54
4 O ÍCONE E O PARADIGMA DO BEM	80
CONCLUSÃO	108
REFERÊNCIAS	120

*Ao mestre mais socrático dentre os dialéticos,
que se foi sem esgotar o saber do que não sabia!*

[(desfoco)]

CORPO DE LAMA / Chico Science & Nação Zumbi

Este corpo de lama que tu vê, é apenas a imagem que sou.
Este corpo de lama que tu vê, é apenas a imagem que é tu.

Que o sol não segue os pensamentos, mas a chuva mude os sentimentos.

Se o asfalto é meu amigo eu caminho, como aquele grupo de caranguejos, ouvindo a música dos trovões.

Essa chuva de longe que tu vê, é apenas a imagem que sou.
Esse sol bem longe que tu vê, é apenas a imagem que é tu.

Fiquei apenas pensando, que seu rosto parece com minhas ideias.

Fiquei lembrando que há muitas garotas sorrindo em ruas distantes.

Há muitos meninos correndo em mangues distantes.

5

Essa rua de longe que tu vê, é apenas a imagem que sou.
Esse mangues de longe que tu vê, é apenas a imagem que é tu.

Se o asfalto é meu amigo eu caminho como aquele grupo de caranguejos ouvindo a música dos trovões

(Deixar que os fatos sejam fatos naturalmente, sem que sejam forjados para acontecer.

Deixar que os olhos vejam pequenos detalhes lentamente.
Deixar que as coisas que lhe circundam estejam sempre inertes, como móveis inofensivos, pra lhe servir quando for preciso, e nunca lhe causar danos morais, físicos ou psicológicos).

APRESENTAÇÃO

Apontarei nesse livro para os indícios colhidos ao longo de minha pesquisa de doutorado sobre as imagens na *República* de Platão, indicando para a necessidade de uma diferenciação dos conceitos gregos para imagem (como ídolo = *eidōlon*, ícone = *eikōn*, simulacro = *phántasma* e paradigma = *parádeigma*). Isso será feito com o intuito de melhorar nossa compreensão sobre a relação entre a alma, as formas e as imagens dos valores.

7

O estudo da diferenciação das imagens na *República* foi em parte desenvolvido durante o meu doutorado em Filosofia Antiga na UFMG, sob orientação de Marcelo Pimenta Marques (*In Memoriam*), que com seu livro *Platão, pensador da diferença* me auxiliou a ter uma visão estrutural da alteridade no pensamento platônico e durante o meu estágio doutoral na Sorbonne (Paris-IV) sob orientação de Anca Vasiliu, que com seu livro *Dire et Voir: la parole*

visible du Sophiste me mostrou a abrangência conceitual e histórica da imagem na antiguidade.

Depois de mais de 10 anos mergulhado nos detalhes da *República*, volto à superfície para apresentar o problema psicológico das imagens da justiça e do bem. Minha maior expectativa é que *Por uma diferenciação das imagens na República de Platão* possa evidenciar a urgência de uma reflexão mais detalhada sobre as imagens não somente na República, mas também em todo o pensamento de Platão e que também possa fomentar pesquisas futuras sobre uma diferenciação dos conceitos de imagens na antiguidade.

8

Trata-se de um texto para os especialistas platônicos, pois apresenta inúmeras evidências que nos obrigam a uma análise mais detida das imagens no pensamento de Platão como um todo e, em especial, na *República*; bem como ao público em geral, porque evitei os detalhes argumentativos e as filigranas textuais das discussões sobre as imagens, na medida em que não levei os argumentos defendidos aqui até suas últimas consequências. Por isso, testar as possibilidades teóricas que podem ser retiradas daqui é um trabalho futuro (que caberá também ao leitor!).

Para o público em geral, destaco que sempre que aparecer ao longo do texto a referência da obra em uma parte com numeração romana para indicar os capítulos I ao X e outra arábica de 327 a 621, acrescidos das letras a até e, será para indicar a página do manuscrito ou da edição crítica no original grego, estaremos falando, quando não houver indicação em contrário, da *República*. Por fim, devo agradecer a oportunidade gerada pela

Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) ao lançar um edital abrindo concorrência para a publicação de livros, dentre os quais esse que segue.

PREFÁCIO

10

A *República* é uma das obras mais lidas de Platão. Seu título em grego é *Politeia*, que é uma palavra derivada de *pólis* e significa constituição. A noção latina de *res publica* ou coisa pública que dá título à obra platônica em todo o mundo ocidental corresponde a uma constituição que deve expressar os anseios públicos dos homens, fazendo com eles possam superar aquilo que estaria vinculado somente ao âmbito privado.

A noção de *politeia* aparece algumas vezes na obra em questão. Em um momento inicial, quando Sócrates está se perguntando sobre o caráter (*éthos*) da educação musical e depois quando a constituição será vista como o principal alvo de preocupação filosófica. Ao se preocupar com a constituição da cidade, começando pela educação musical, o filósofo deverá superar seus anseios e medos privados tornando-se útil também para a cidade em que

vive. A sua busca pelos conceitos de justiça e de bem no diálogo representa a tentativa dele se tornar um competente desenhista ou pintor de constituições (πολιτειῶν ζωγράφος, V 501c).

Estamos diante de quadro em que a própria atividade filosófica é vista como uma forma de arte e pode ser definida como uma *arte filosófica da reorientação do olhar*, com uma profusão de imagens, de ícones e de paradigmas em uma pintura sobre os valores.

O foco adequado para compreender isso está nos movimentos da alma através das imagens para atingir ou manifestar as formas. Poderíamos questionar se essas imagens já seriam uma forma de representação ou ainda estariam presas a uma objetividade arcaica, bem como se existe em Platão o conceito de imagem psíquica, como ele é gerado e como pode afetar a própria alma. As respostas para esses problemas variam em razão dos contextos da *República* em que os intérpretes se circunscrevem: o ético, o psicológico, o ontológico e o poético, bem como variam também em razão da combinação ou dissociação desses contextos entre si. Nesse sentido, pode-se dizer com relativa segurança que o estatuto das imagens na *República* tem sido recortado pelas interpretações: (i) Ética; (ii) Psicológica; (iii) Ontológica e (iv) Poética.

11

A interpretação Ética da *República* se concentra no caráter (*éthos*) gerado pela educação dos jovens e no desenvolvimento da vida do guardião, preocupando-se com os vícios e as virtudes que a poesia e a música geram na alma do jovem nos livros I, II e III. Essa discussão acontece por uma revisão crítica dos trechos de Homero e dos modos e das tonalidades musicais que enfraquec-

em ou enrijecem exageradamente a alma dos jovens, prejudicando o equilíbrio de suas virtudes.¹

A interpretação Psicológica da República, da qual estamos próximo, investiga as motivações dos homens tomando como critério a tripartição da alma (racional, intempestiva e desiderativa). Nos livros IV, VIII e IX, os desejos, as ambições e as vontades dessas partes ilustram a analogia entre os valores (como a justiça, a injustiça, o bem e o mal) presentes em certos tipos de homens e os valores que serão mantidos e desenvolvidos por certas formas de governo.²

12

A interpretação Ontológica investiga a vinculação da teoria das ideias com as afecções ou com os “estados da alma” como o entendimento, o pensamento, a crença e a representação, sem se deter muito em uma possível organização da diversidade de imagens nos livros centrais da *República*: V, VI e VII. O método dialético aparece como principal instrumento do filósofo e em seu exercício haveria um desinteresse pelas imagens, ainda que tudo isso seja exposto nesses livros por diversas e sucessivas imagens colocadas dentro de outras imagens.³

A interpretação Poética foca na produção da cama pelo artesão no livro X, afastando o pintor em três níveis da verdade enquanto produz suas imagens tomando como modelo a aparência que os artefatos das coisas possuem. Essa leitura concentra-se nas condições da representação artística e na crítica filosófica aos poetas.⁴ As imagens seriam um problema indesejado para a fi-

1. Estudos desse tipo podem ser encontrados em TEISSERENC (2005) e LEAR (2006).

2. Veja-se BRISSON (2005); SOLINAS (2005); GASTALDI (2005); REPELLINI (1998) e também a coletânea de ensaios organizada por WAGNER (2001).

3. Como fazem VEGETTI (2005) e CASERTANO (2005). Aqui pode ser incluída também a coletânea de ensaios de FINE (1992a).

4. O principal nome dessa corrente é HALLIWELL (2005)

losofia, como se todas fossem produtos poéticos rejeitados por estarem intransigentemente distanciados da verdade.

Em geral, esses comentadores não vislumbram um papel positivo para as imagens na *República* e mesmo quando o fazem não defendem uma diferenciação mínima entre elas. Isso causa espanto porque essa é a obra em que Platão mais utiliza imagens. O símile (ou a imagem icônica) da Caverna é paradigmático porque constrói imagens dentro de outras, como em uma sobreposição de transparências. Além disso, ele apresenta imagens dos seres dentro e fora da caverna (que seria o inteligível), enquanto fala das mais altas abstrações dialéticas a respeito do bem através de seu ícone, que é o sol.

É muito recorrente explicarem essas imagens na *República* por algo externo a ela. Existem algumas interpretações que esclarecem quais movimentos nos levam às ideias e se esses movimentos possuem alguma relação com as imagens, tendo em vista a leitura de trechos do livro VI e VII e incluindo a crítica aristotélica feita na *Metafísica*, na qual surge a dúvida sobre se a ideia é um paradigma e qual sua relação com um ícone.⁵

13

Além dessa interpretação, existem também pesquisas que conjugam o *Fedro*, o *Banquete* e a *República*, para compreenderem o movimento erótico da alma que parte das imagens belas até a beleza em si, unindo os elementos da ascese da alma no *Fedro* e no *Banquete* à busca pela ideia na *República*.⁶ Pode-se mencionar também o entrelaçamento entre linguagem e imagem apresentado no *Crátilo*, em que a referenciação que o nome e o discurso

5. FINE (2004) apresenta o debate entre Platão e Aristóteles com o intuito de discutir a crítica deste àquele e tendo como foco a discussão sobre transcendência e imanência das ideias nesses dois autores. A crítica de Aristóteles a Platão é bem conhecida e já muito estudada, sendo esse artigo um dos melhores resumos a esse respeito. Porém, julgamos que os problemas enfrentados pela discussão entre transcendência e imanência só podem ser resolvidos a partir de uma diferenciação das imagens, pois as imagens inclusive estão no centro do texto da crítica ou das dúvidas que Aristóteles levanta contra a teoria das ideias de Platão. Assim, sem qualquer proposta de diferenciação das imagens os debates clássicos sobre transcendência e imanência presentes nas críticas de Aristóteles ficam prejudicados.

(*logos*) produzem é explicada mediante a relação entre uma teoria das imagens e aquilo que é a realidade.⁷

Essas leituras são tentadoras, mas ao adotarmos algumas dessas perspectivas sem a devida diferenciação de imagens corremos o risco de perder de vista o complexo horizonte psicológico da discussão dos valores na própria *República*. Antes mesmo de sairmos da *República* buscando respostas para as imagens em outras obras do *corpus* é preciso propor uma diferenciação entre o ídolo (*eidōlon*), o ícone (*eikōn*), o simulacro (*phántasma*) e o paradigma (*parádeigma*), defendendo que a utilização dessas imagens, em determinados contextos, indica para um caráter inconfundível e próprio de cada uma. E isso só será possível por um aprofundamento da perspectiva psicológica.

14

Nesse sentido, o primeiro capítulo apresentará uma diferenciação das imagens em contraposição ao recorte das perspectivas ontológica e ética que atribuem um papel exagerado às ideias em si mesmas dos valores, das virtudes, da justiça e do bem, enquanto não vislumbram qualquer valor para as imagens em geral e nem mesmo procuram determinar suas especificidades.

No segundo capítulo, pretende-se discutir como se configuram os poderes dos movimentos da alma. Para cumprir essa tarefa, a alma será definida como algo que possui o poder de afetar a si mesma e gerar seu próprio movimento, sendo esperado que ela possua um movimento estável do mesmo tipo que encontramos em uma harmonia musical. Nessa discussão, será importante explicar como a imagem do pão se envolve em uma discussão

6. GONZALEZ, 2012.

7. TEISSERENC, 2010.

conceitual sobre o movimento, o repouso, a identidade e a alteridade psíquica do homem.

No terceiro capítulo, apresentaremos a discussão sobre as imagens na alma, em especial a imagem da justiça e do bem no sonho, aprofundando a discussão sobre como essas imagens devem ser vistas em relação a outros tipos de imagens como ícones, paradigmas e simulacros desses mesmos valores.

No quarto e último capítulo, apresentaremos os contrastes entre essas imagens da justiça e do bem com a imagem icônica da caverna, dentro da qual está um ícone do bem. Além disso, será explicado como o filósofo faz uso de um paradigma para aplicar aquilo que ele conhece da ideia do bem, em sua preocupação com a constituição da cidade.

Àqueles que insistem em exagerar o papel das ideias e do inteligível no pensamento platônico, enquanto não atribuem valor às imagens e às suas diferenças, só posso lembrá-los dos riscos percebidos pelo próprio Sócrates em relação àquele que acha que poderá viver eternamente no inteligível preocupando-se somente com seus problemas privados fora da caverna (VII 517c-d). O filósofo deverá superar essa vontade de isolamento e aplicar tudo aquilo que estudou com muito cuidado, pois na saída e na volta da caverna ele também será ofuscado pelas transições entre o escuro – o claro – o escuro, devendo estar atento às confusões entre as imagens e entre as próprias ideias.

1

A QUESTÃO DAS IMAGENS

16

Como se percebe na introdução, há uma profusão de imagens na *República* e alguns casos complexos de imagens dentro de imagens. Toda essa profusão envolvendo as imagens das ideias de justiça e do bem é prejudicada pela falta de uma diferenciação. Este será o principal argumento deste capítulo. Para cumprir com esse propósito, iremos primeiramente expor as limitações e os problemas de algumas posições que se recusam a diferenciar as imagens, para, em seguida, mostrar os ganhos de tal diferenciação, sendo este o tom de todo livro.

Falta de diferenciação das imagens

Uma perspectiva diversa da que será sistematicamente defendida neste livro é a da interpretação ontológica, cujo foco é a teoria das ideias. O problema dessa perspectiva não está em admitir

a centralidade da teoria das ideias, mas em analisar os diferentes tipos de imagens que se manifestam nos diversos momentos argumentativos da *República* tomando como base o movimento da alma sem imagens em direção às formas.

A perspectiva ontológica baseia suas teses no argumento de que o movimento da alma mais importante é aquele que percorre um caminho sem nada sensível e completamente sem imagem. Ele supostamente vai “da hipótese ao princípio não hipotético sem aquelas imagens, como no outro caso, produzindo sua investigação das próprias formas por meio delas mesmas” (510b) e “sem servir-se do que seja totalmente sensível” (511b-c).

Ao longo do último século, tanto em Adam (1902), um dos editores do texto grego da *República* com comentários em nota, quanto em Herrmann (2007), pode-se notar a essência da perspectiva chamada de ontológica, que teve muitos adeptos ao longo do século XX. Em resumo, para esses intérpretes, Platão teria superado o imanentismo das formas socráticas apresentado nos livros iniciais da *República* e isso teria sido feito pela separação da ideia nos livros centrais, de modo incorrigível. Isso os leva a sustentar que as *imagens em geral* não possuem relação com as formas dos valores como a justiça e o bem. Para essa interpretação, as imagens seriam dispensáveis para o verdadeiro entendimento que é afinal o desejo último do filósofo.

Ainda segundo essa interpretação ontológica, as imagens de *todos* os poetas não atingiriam a verdadeira ideia daquilo que eles pintam, porque eles estariam três graus afastados da realidade.

O pintor, por pintar as obras dos artesãos a partir do modo como elas aparecem, está afastado em três níveis da verdade (X 597e). Nenhuma arte poderia produzir imagens das formas ou das ideias que auxilie a alma, porque não se pode ter entendimento (*noésis*) das formas nem na infância, nem através da arte poética. Em outras palavras, para esses intérpretes não existiria algo que poderia ser classificado em Platão como uma *arte filosófica da reorientação*.

Em resumo, as teses de Adam (1902, p. 167-8) e Herrmann poderiam ser compreendidas assim: (i) ideia inteligível é *somente* o que é obtido em si e por si mesmo, sem imagens e sem qualquer aspecto sensível; (ii) as formas socráticas das virtudes no livro III e a forma da justiça no livro IV não são, propriamente, formas em si separadas, *porque* estão ligadas aos ícones, às imagens e às aparições e (iii) as imagens dos poetas não teriam como fonte as ideias inteligíveis porque nem mesmo os bons poetas conseguiriam imitá-las.

- 18 Essa interpretação tem um alvo bem específico: dizer que a forma tal como ela aparece nos livros iniciais através de um exemplo socrático seria imanente, enquanto a ideia platônica nos livros centrais, transcendente.⁸ Em resumo, a forma (nos livros I-IV) e a ideia (nos livros V-VII) seriam dois conceitos completamente diferentes porque a primeira estaria próxima das imagens e a libertação das imagens ocorreria somente com a ideia transcendente.

8. Ver as considerações de HERRMANN (2007, p. 207 et seq.).

9. HERRMANN, 2007, p. 215.

Aqui é preciso nos deter um pouco mais no significado de forma e de ideia na *República*. Para Herrmann, Platão fala do bem em si mesmo de um modo distinto do que ele fala da justiça, da temperança e das outras virtudes, utilizando ‘ideia’ para o bem e ‘forma’ para as virtudes.⁹ Ligado diretamente a isso, Adam não concede nem aos jovens, nem aos poetas, o poder de atingir a ideia por uma opinião ou uma imagem certa. Isso só seria possível se eles tivessem a compreensão última do que estaria reservado somente aos filósofos e ao seu método especial de investigação que é conhecido como dialética.

O paradoxo é claro. Como alguém que não foi instruído enquanto jovem na dialética poderia identificar ou reconhecer um tipo de conhecimento que só é obtido pela dialética? De acordo com essa interpretação, não se pode conceder nenhum poder gnosiológico aos jovens nos livros iniciais, quando estão se familiarizando com as formas das virtudes nos livros iniciais, como se elas fossem grandes letras pintadas e estivessem sendo refletidas acima do quadro negro na escola, como ainda se faz em geral com as letras do alfabeto (cf. *República*, 402 a-e).

19

Nesses casos, a tese da não utilização dos ícones ou de algo integralmente sensível é adotada como pressuposto para provar a *impossibilidade* de que as formas, nos livros iniciais, sejam inteligidas ou que qualquer arte imite alguma forma ou ideia inteligível. A relação privilegiada nesses casos ocorreria apenas entre os movimentos da alma e as formas, sem imagens, e isso justifica o poder político e o privilégio epistemológico dos filósofos. O problema é que o trecho acima, apesar de negar o uso daquilo

que é integralmente sensível para compreender a ideia em si e por si do bem, não nega o uso de todos os tipos de imagens para essa compreensão das ideias.

Será que não teríamos paradigmas adequados sobre o bem? Úteis para a compreensão dos filósofos e dos outros? Será que o bem, apresentado por um entrelaçamento de ícones, com imagens umas dentro das outras não indica que há no mínimo algum reconhecimento, familiarização ou conhecimento do bem, que não tenham ainda se consolidado como uma ciência? Não se trata de abandonar todas as imagens, mas as imagens de um tipo específico chamadas de ícones em um momento específico de contato com as ideias.

Por uma diferenciação das imagens

20

Diante desse quadro histórico, que permeia a tese que impede qualquer acesso *indireto* às formas, pela via educacional e artística, juvenil ou poética, qual é a melhor perspectiva que poderia romper com esse limite hermenêutico imposto e proporcionar uma leitura mais coerente das diversas imagens usadas nesses diversos contextos da *República*, contribuindo, inclusive, para uma releitura da relação entre formas, ideias e imagens nos livros centrais? Uma resposta para isso deverá aproximar imagens e ideia.

A melhor perspectiva para articular os contextos ético, ontológico e poético será analisá-los através da psicologia platônica, assumindo-a como pressuposto para uma diferenciação das imagens

na *República* e na obra de Platão. Com isso, os movimentos da alma podem ser o centro de uma produção e de uma recepção dos diversos tipos de imagens das formas e das ideias. Nesse sentido, pretende-se compreender como a diferenciação produtiva ou receptiva das imagens, nos diferentes contextos ético, ontológico e poético da *República*, pode ser vista como o resultado (ou até mesmo o motivo) dos movimentos da alma. Isso é possível porque o que torna esses movimentos da alma parecidos entre si, nesses diversos contextos, são as imagens e suas respectivas diferenças.

O limite hermenêutico imposto que impede o entrelaçamento dos diversos contextos da *República* não se funda somente no contraste entre o uso de forma nos livros iniciais e final e o uso de ideia nos livros centrais. Tal limite é entreposto, sobretudo, pela dificuldade de se estabelecer nesses diversos contextos quais seriam as diferenças ou as semelhanças entre as imagens (*eidōlon*, *eikōn*, *phántasma*) das formas e das ideias.

A falta de uma proposta de diferenciação das imagens, constatada nas traduções de *eidōlon* ou *eikōn* ou *phántasma* simplesmente por um termo indiferenciado e geral como imagem, gera desentendimentos evidentes. A grande justificativa para tentarmos reaproximar as formas e as ideias de suas imagens reside no fato de que o uso socrático das mais diversas imagens cresce exponencialmente justamente no contexto mais ontológico da *República*, nos livros V, VI e VII.

A princípio temos algumas dúvidas que são geradas pela falta de diferenciação das imagens: pode-se dizer que as imagens (*eikónes*, III 402) produzidas pelos poetas em conformidade com as regras do bom caráter e das virtudes no livro III serão recebidas pelos mesmos movimentos psíquicos daqueles jovens que recebem as imagens (*eídōla*, X 598-599) produzidas pelos poetas no livro X? Será que esses tipos de produtos são feitos pelos mesmos tipos de produtores e será que eles possuem o mesmo estatuto de não permitirem qualquer acesso ao inteligível? Será que esses produtos não podem ser diferenciados entre si? E se houver alguma diferença entre essas imagens, ela será uma diferença de produção ou de recepção?

Se estivermos diante de imagens diferentes entre si, então o acesso às formas e às ideias, bem como a relação que o movimento da alma estabelece com as formas das virtudes ou as ideias também serão diferentes nesses diferentes contextos.

22 Vamos então demarcar uma primeira diferença: as imagens do livro III são ícones (*eikónes*), estabelecidos nos limites da representação que fazem das formas das virtudes (da temperança, da coragem, da liberalidade e da magnanimidade) em um contexto voltado para a educação do caráter; enquanto as imagens do livro X são ídolos (*eídōla*) das virtudes reproduzidos propositalmente por uma distância do observador e com o intuito de enganar, além de tomarem como objeto de suas imitações a aparência das coisas.

As primeiras imagens estão ligadas àqueles que pretendem compreender e admitem que existem coisas em si e por si mesmas, enquanto as outras imagens estão ligadas a uma falta de compromisso com a verdade porque além de não admitirem que existem as coisas por si mesmas acabam confundido aquilo que é com aquilo que aparece, de modo intencional.

Segunda questão: será que a imagem (*eidōlon*, IV 443b-c) da justiça produzida no contexto da tripartição da alma no livro IV para investigar onde estaria a verdade a respeito da justiça pode ser vista como sendo do mesmo tipo que a imagem (*eikōn*, VI 509a-c) do bem que é gerada em um contexto epistemológico? Será que elas devem ser compreendidas como se desempenhassem a mesma função argumentativa em contextos tão distintos? Será que o movimento argumentativo e psíquico que levam Sócrates a acreditar que encontrou uma imagem divina da justiça pode ser aproximado do movimento que leva a alma até à imagem do bem, que constituirá também a famosa imagem da caverna pela comparação entre o papel do bem e do sol?

23

Aqui é preciso reforçar a primeira diferença já demarcada, tendo em vista que os efeitos que essas imagens podem gerar na alma não são uniformes. É preciso diferenciar nesse caso, o ídolo divino da justiça que será compreendido como uma definição incompleta da justiça, daquele ícone que pretende elaborar uma analogia mais precisa para compreender o bem através da função do sol.

Para Sócrates, a justiça deverá ser compreendida como uma ação interna da alma consigo e não como uma atividade ligada às ações externas. Assim, a distribuição de tarefas é mais apropriada à divisão das partes da alma do que à divisão das partes da cidade. Essa imagem da justiça não possui quase nenhuma conexão com o ícone que será apresentado posteriormente, pois a linguagem icônica de Sócrates parece aproximá-lo do uso que os próprios matemáticos fazem das imagens deste tipo quando estão desenhando. A imagem da justiça possui um caráter diferente do ícone do bem que é representado pelo sol e que posteriormente aparecerá dentro de outro ícone que representa a caverna e o movimento do prisioneiro até conseguir enxergar as coisas iluminadas pelo sol.

24

Diante do exposto, é possível conhecer algo da forma das virtudes e da ideia do bem por imagens? A resposta para isso depende de uma diferenciação das imagens e isso só é plausível se evitarmos a todo custo a suposição de que Platão utiliza os diversos conceitos de imagens (são quatro: ídolo = *éidōlon*, ícone = *eikōn*, simulacro = *phántasma* e paradigma = *parádeigma*) sem qualquer critério de diferenciação entre si, como se o uso de diferentes imagens em diferentes contextos fosse aleatório.

Ao contrário das conclusões de Herrmann (2007), que marcam uma distância profunda entre a filosofia e todas as outras artes,¹⁰ sustentamos que existe uma grande proximidade entre elas, porque grande parte do “imanentismo” dos ícones e das imagens das formas das virtudes (da temperança, da coragem, da magnanimidade, da liberalidade e da justiça) nos livros inici-

ais da *República* (I-IV) pode ser encontrado também em relação à ideia do bem (V-VII).

Existem exatamente os mesmos tipos de imagens tanto das formas das virtudes, quanto da ideia do bem: como os ícones das virtudes (III 402c) e o ícone do bem (VI 509a); a imagem da justiça (IV 443c) e a imagem do bem (VII 534c); o paradigma da justiça (V 472c) e o paradigma do bem (VII 540a). Diante dessas evidências, é inegável que precisamos diferenciar essas imagens. Por isso, qual é a relação existente entre o movimento da alma e as formas, sabendo que é possível incorporar esses diversos tipos de imagens para compreender tanto as formas das virtudes, quanto a ideia do bem?

Em pelo menos três contextos distintos, as imagens estão ligadas aos movimentos da alma, à medida que ela se dirige para as formas e para as ideias: no contexto ético, em que ocorre o uso de ícones das formas das virtudes e da imagem da forma da justiça; no contexto ontológico, em que ocorre o uso (ou não) de ícones na busca da alma pelas ideias, bem como a proliferação de imagens na caverna que é ela mesma um ícone ou um símile, e, no contexto poético, no livro final, onde são apresentados os efeitos que movimentam a alma a partir da produção de imagens poéticas.

25

A barreira que os intérpretes “separatistas” (das ideias) impõem ao movimento da alma mediado pelas imagens ocorre porque eles não diferenciam os tipos de imagens. Para eles, seria *impossível* fornecer uma explicação coerente para o uso de diferentes

imagens (*eidōlon*, *eikōn*, *phántasma*) nesses diversos contextos e então eles tratam todas elas com indistinção. Assim, para os “separatistas”, a recusa em utilizar ícones na última etapa da linha seria, na verdade, uma recusa em recorrer a qualquer tipo de imagem: *eidōlon*, *eikōn*, *phántasma* ou *parádeigma* para buscar, aplicar ou usar as ideias.

26 Talvez, seja plausível encontrar na tese de que nenhuma imagem pode sequer tocar a ideia, passar ao lado dela ou mimetizá-la, uma resistência em diferenciar de modo coerente os usos das imagens, impossibilitando também a conexão delas com os diferentes movimentos da alma em direção às formas ou às ideias. Levando essa tese ao extremo, ao traduzirmos todos os conceitos de imagem só por imagem teríamos alguns paradoxos na *República*: a imagem (*eikōn*) do bem seria um aprimoramento da imagem (*eidōlon*) da justiça; antes da imagem (*eikōn*) do bem, que é o sol, veríamos fora da caverna uma imagem (*phántasma*) do sol, que é o bem; as imagens (*eidōla*) das virtudes produzidas pelos poetas estão próximas da imagem (*eikōn*) utilizada pelos matemáticos e o esboço a respeito da imagem (*eidōlon*) da justiça teria o mesmo estatuto que a analogia com a imagem (*eikōn*) do bem.

É evidente que existe uma diferenciação entre os tipos de conceitos para imagens em grego e que os contextos se tornam completamente contraditórios entre si se tal diferenciação for ignorada, levando a própria interpretação da *República* ao colapso.

Desse modo, se for possível fornecer uma explicação coerente para o uso das diversas imagens, o resultado pode ser uma in-

terpretação que rompa com as barreiras que impediam uma explicação *coerente* entre os movimentos da alma, as imagens, as formas e as ideias na *República*.

Com isso, pode-se evitar a tese de um suposto abandono do sensível no centro da obra, como aqueles que defendem que Platão no livro VI estaria superando Sócrates do livro IV ao inventar a teoria das ideias ou que alguns livros da obra são espúrios pelas incongruências que geram em termos de produção de imagens, como dizem ser o caso do livro X. Assim, mediante essa diferenciação, será possível articular contextos vistos como inconciliáveis entre si.

Sendo possível pensar com imagens, ícones e paradigmas dos valores, então será possível encontrar similaridades entre os movimentos da alma que apreende as formas das virtudes nos livros iniciais e o que apreende a ideia do bem nos livros centrais, a partir do modo como as diferentes imagens são utilizadas, recebidas e produzidas pela alma.

Aprimorando a diferenciação

Para complementar o processo de diferenciação das relações éticas, ontológicas e poéticas, é preciso avançar em favor da diferenciação das imagens, confirmando essa hipótese através da demonstração de que é possível compreender de maneira razoável, fundamentada e coerente as relações que os diferentes movimentos da alma estabelecem com as diferentes imagens

e com as formas, nos diversos contextos argumentativos da *República*.

A discussão das relações entre o movimento, a imagem e a forma na ontologia dos livros centrais não pode estar dissociada da discussão dessas relações nos outros contextos argumentativos da *República*.

Por isso, antes de pensar em uma teoria das ideias em Platão, será preciso compreender o uso que ele faz das imagens, dos ícones e dos paradigmas nos diversos contextos em que o movimento da alma aparece ligado às formas e às ideias, destacando uma diferença, sobretudo, entre ídolo e ícone. Mas essa diferença também não poderá ser vista por uma perspectiva absoluta na qual o filósofo nunca utilizaria um ídolo.

Nessa perspectiva, as lacunas que acabam por criar um abismo entre as formas e as imagens, nesses contextos, pelo privilégio dado à teoria das ideias, sem valorizar a sensibilidade ou as imagens, poderão ser corrigidas.

28

Essa possibilidade de correção interpretativa parte da seguinte hipótese: a alma é capaz de *mover* a si mesma, em razão do *dinamismo* que lhe permite fabricar e ser afetada, ao mesmo tempo, por diferentes tipos de imagens das formas e das ideias, incluindo os ícones das formas das virtudes, a imagem da forma da justiça e o ícone da ideia do bem.

Em vez de dizer que as imagens são todas do mesmo tipo e abandoná-las, é preciso indicar as diferenças próprias de cada uma. É preciso acrescentar, além das diferenças semânticas entre os termos *eidōlon*, *eikōn*, *phántasma* e *parádeigma*, diferenças contextuais que demarquem a impossibilidade de se trocar com facilidade uma imagem determinada em um contexto por outra imagem em outro contexto, como se fosse possível trocar o *eidōlon* da justiça (IV 443c) pela *eikōn* do bem (VI 509b), sem maiores justificativas.

Como foi dito, é preciso evitar qualquer generalização apressada que crie um abismo entre ídolo e ícone. Seria um erro afirmar que Sócrates nunca utiliza ídolos (*eidōla*) ou atribuir *somente* aos filósofos o uso privilegiado de ícones (*eikónes*). Sócrates parece se sentir completamente livre para usar o tipo de imagem mais apropriado aos seus argumentos em função de certas necessidades, limites ou possibilidades momentâneas.

O ícone está presente em diversos argumentos de Sócrates na *República*. Para se concentrar nos principais, é preciso primeiramente retomar o momento em que ele fala da comparação entre os filósofos e o timoneiro (VI 487 *et seq.*). Isso aparece para indicar como o filósofo é visto na cidade em que habita. O exemplo utilizado é de um timoneiro fraco diante de marinheiros ambiciosos que disputam entre si mesmos para tomarem a conduta do navio, independente de saberem algo sobre arte de pilotar ou não. O verdadeiro navegador, como o filósofo na cidade, são vistos como observadores do céu, tagarelas e imprestáveis para a navegação ou para a cidade.

Ao indicar que a cidade tem a mesma disposição em relação ao filósofo que os marinheiros possuem em relação ao piloto do navio mais preparado, fica claro que em geral a multidão fará de tudo para destruir e tomar o governo daqueles que são sábios e que sabem como conduzir um navio.

Esse não é o primeiro ícone utilizado na *República*, ele é o primeiro dentre os ícones que defendem que o filósofo é o melhor para cuidar da constituição e formação da cidade. O seguinte será o ícone do sol (VI 506d *et seq.*), que tem como propósito apresentar a função e a finalidade do bem. Esse ícone do sol aparecerá depois no interior do ícone da caverna e mostra a analogia entre o sol, que pode ser visto e ao mesmo tempo nutre as coisas na natureza, com o bem, que é concebido como objeto e causa do desejo que nos leva ao seu conhecimento. A caverna apresentará o movimento da alma que se aproxima e se distancia do bem (visto como o sol), colocando ele em uma complexa transição do escuro para o claro e de volta para o escuro sendo sempre mediado por contatos distintos da alma com diferentes imagens.

30

O mais famoso de todos os ícones não é em geral visto ou analisado como se fosse um ícone. Trata-se daquilo que chamam equivocadamente de mito da caverna, mas que consiste em um estranho ícone dos prisioneiros na caverna (VII 515d *et seq.*), onde será apresentado um longo caminho dialético entre as imagens (visíveis ou confusas), que aparecem tanto no fundo da caverna, quanto fora dela. A caverna sintetiza e reúne as diversas imagens apresentadas em relação aos valores mais importantes

para a cidade, promovendo a convergência entre ídolos, ícones, simulacros e sombras para indicar o caminho correto pelo qual a alma deve transitar para ir da justiça até o bem.

Diante desses argumentos, até parece que a *eikón* é a única imagem usada pela filosofia socrático-platônica ou que ela toma como objeto somente as coisas inteligíveis. Mas não é correto concluir isso. Além disso, também seria um erro atribuir *somente* ao sofista o uso de *eidōla*, tendo como mote sua definição no *Sofista* como alguém que produz “imagens faladas de todas as coisas, fazendo parecer que essas coisas sejam verdadeiras e que o falante pareça o mais sábio dos homens” (234c). Isso é um erro porque o próprio Sócrates utiliza uma imagem da justiça, como foi exposto acima.

Sekimura parece ficar nessa oposição aparente entre uso socrático de ícones (que ele chama de imagens), como o do bem (do sol) e da caverna, e o uso poético e sofisticado de *eidōlon*, que ele chama de simulacro. Tese essa claramente oriunda do *Sofista* e que foi projetada na *República*. Segundo sua reflexão, há indícios de uma diferença entre *eikón* e *eidōlon* em razão de não aparecer, na crítica aos poetas no livro X, o termo *eikón*. No livro X, “utiliza-se outras palavras: *phántasma*, *eidōlon*, *mimèma*, enquanto nos outros livros desse diálogo se encontra o termo *eikón* em inúmeros momentos, bem como o termo *eikasía*”.

Sua perspectiva implica em examinar “as características comuns entre *República* X e o *Sofista*, a respeito da relação da aparência com seu produtor e com seu espectador” (2009, p. 47). Contudo,

isso o leva a aprisionar o simulacro (*eidōlon*) na enunciação dos sofistas, na medida em que Platão estaria mantendo a mesma posição sobre esse tipo de imagem: “essa breve análise nos permite supor que Platão defende nesses dois diálogos – um pertencente à maturidade, o outro à velhice – a mesma opinião reprovadora a respeito da produção de simulacros” (2009, p. 52), isto é, Platão estaria nesses dois diálogos reprovando o uso de ídolos ou simulacros (como ele traduz *eidōlon*).

O problema dessa oposição é não explicar o uso socrático do *eidōlon* da justiça visto como sonho (443b-c). A questão das imagens na *República* é muito mais complexa e devemos admitir logo de início que a diferenciação absoluta dos usos das imagens não é o caminho pelo qual seguiremos. As fronteiras são menores do que se imagina. Gonzalez, por exemplo, já notou a dificuldade dessa oposição, entre produção de aparências dos sofistas e produção de semelhanças dos filósofos, ao separarem filósofos de sofistas. Na verdade, “infelizmente, as coisas [que dizem respeito a essa divisão] não são tão simples assim” (2012, p. 175).

32

Como foi dito, as interpretações de Adam e Herrmann (2007) atribuem às diferentes imagens usadas nos diferentes contextos uma univocidade que pretendemos evitar, como se as imagens significassem um bloco de coisas sensíveis que deve ser descartado, quando o critério é entender dialeticamente as ideias. Mesmo Sekimura não se liberta desta interpretação ao estudar as imagens e vislumbrar um mesmo estatuto pejorativo para o *eidōlon* na *República* e no *Sofista*.

A questão não é atribuir ao sofista a falsidade da imagem, mas tentar compreender como o filósofo lida com o falso. A defesa de uma univocidade semântica na tradução dos diferentes termos sempre por “imagem” é um equívoco filológico com consequências conceituais diretas para a interpretação da filosofia platônica, pois não leva em conta a plurivocidade do próprio grego. É preciso saber o que fazer com a plurivocidade semântica de imagens em grego, no *corpus* e, principalmente, na *República*, para compreender que o filósofo também está compondo imagens e sendo comparado a um bom pintor quando pinta a constituição de um paradigma da cidade bela (V 472d) e faz uso de todos os tipos de imagens nesse quadro.

2

O MOVIMENTO DA ALMA

Todas as discussões que envolvem a necessidade de diferenciação entre as imagens, os ícones e os paradigmas da justiça e do bem dependem de uma apresentação do movimento da alma. Só assim será possível compreender melhor como essas imagens são apreendidas, usadas ou produzidas.

34

O objetivo deste capítulo é reconstruir os exemplos musicais utilizados por Platão para falar da alma na *República* e apresentar sua teoria da tripartição da alma, das relações dinâmicas das partes entre si e das relações que essas partes estabelecem com o todo do qual fazem parte. Diante disso, a intenção é provar como o fundador da Academia recorre ao dinamismo de ação e de afecção presente na música para sustentar que a alma possui um tipo de movimento estável que lembra a estabilidade de certas harmonias que ele elogia. Através da compreensão da alma

e do tipo de movimento que ela faz esperamos melhorar nossa compreensão a respeito dos valores.

Antes de explicar em detalhes as diferentes imagens e como elas aparecem na *República*, é preciso compreender a simultaneidade de movimentos entre as partes da alma: indicando como a alma pode sofrer e agir, *ao mesmo tempo*, segundo partes distintas de si mesma. Depois será possível compreender como ela é afetada pelas imagens que ela produz de si mesma e a partir dessas imagens será esclarecido como a alma lida com imagens dentro de si.

A alma e suas partes

A intenção da psicologia na *República* é compreender se agimos pelas mesmas formas de desejos e se temos o mesmo tipo de prazer quando aprendemos, sofremos irritação ou temos apetites. A tripartição da alma em Platão só chega a um resultado satisfatório quando o dinamismo de agir e de sofrer das partes entre si for esclarecido. É na alma que está conjugada, portanto, a questão inaugural sobre o poder de se mover ou de ficar em repouso:

35

S: Se, na verdade, alguém diz de um homem que ele está estático, mas movendo as mãos e a cabeça, e que é o mesmo que está estático e ao mesmo tempo se movimenta, não consideramos adequado falar necessariamente assim, mas sim que por um lado dele ele está estático e por outro se move. Não é assim? G: É assim. (PLATÃO, República, IV 436c-d).

Tanto no caso dos poderes da alma, quanto no caso de suas partes, Platão pretende encontrar o nome que se pode atribuir às diversas formas de manifestação do que é mesmo ou do que é outro, procurando os nomes apropriados para designar cada uma das partes da alma. O trabalho é em certo sentido arqueológico, pois só é possível determinar os agentes a partir de seus produtos, sendo preciso, portanto, identificar a origem, o poder ou a causa do que gerou ou produziu o efeito perante o qual nos encontramos.

O exemplo de um homem movendo seus braços não pode nos levar a afirmações sobre o homem “todo” estar parado ou se movendo. O movimento dele não pode ser visto através da totalidade do seu ser, é preciso diferenciação.

36

O termo *parte* surge aqui em inúmeras traduções, mas Platão ainda não utiliza esse vocabulário, indicando apenas um aspecto adversativo: *por um lado*, a coisa se move, *por outro*, está estática. O uso adversativo em questão indica a diferença da *origem* das ações, tal como aparece na partição da própria alma. Nesse sentido, estar movimentando uma parte não pode implicar que esse movimento seja atribuído ao todo ou às outras partes. É preciso exercitar a precisão em relação ao movimento e ao repouso no homem.

De um lado, se dependesse do argumento dos imobilistas, uma mesma coisa nunca poderia agir e sofrer em relação a partes ou coisas opostas; de outro lado, se dependesse do argumento dos mobilistas, nada no mundo, nem mesmo a alma, teria qualquer

coisa estável em si que pudesse ser chamada de idêntica ao longo das mudanças temporais ou alterações locais. Há algo que se move e algo que está estável sem se mover e essa dualidade constitui os traços fundamentais do cosmos e da alma do homem. Há um equilíbrio entre o movimento total ou o movimento parcial que ocorre quando temos o movimento em uma parte preservando algo estável em outras partes.

Em inúmeras obras, Platão resolve essa oposição entre identidade absoluta de algo que não muda e sua ausência sem incorrer nos exageros de ambos os extremos, ou seja, sem dizer que a alma é absolutamente idêntica a si mesma, mas também sem sustentar que a alma é sempre diferente de si mesma. Não é porque estamos desejando com a parte apetitiva que deixamos de movimentar o pensamento ou o ímpeto, mesmo que essas partes estejam indo para direções opostas.

A linguagem platônica está entre a tese de uma identidade absoluta e um fluxo contínuo,¹¹ bem como sua ontologia, que inclui movimento e repouso no ser,¹² além do mundo e da alma possuírem também uma espécie de movimento e repouso inerentes.¹³ Ele pretende encontrar a identidade das coisas por trás do fluxo ou o fluxo que existe na identidade e dialetizá-los pela participação ou comunhão que existe entre ambos.¹⁴

37

Mas qual é a relação disso com a alma? A principal questão é admitir que a alma pode estar em movimento e em repouso ao mesmo tempo, o que se percebe tanto na analogia com a imagem do pão que mantém seu eixo imóvel enquanto movimenta

11. *Crátilo*, 386d.

12. *Sofista*, 249c ss.

13. *Timeu*, 36e-37a; *Leis*, X 898a-b; *República*, IV 436c-e, X 617a.

14. Nas *Leis* (893c) e no *Sofista* (249c-d), ele afirma que se lhe perguntassem se o mundo está em movimento ou em repouso, ele diria que em algumas partes ele se move e em outras está em repouso.

as bordas, quanto nos exemplos musicais utilizados por Platão em sua teoria psicológica.

A busca de um movimento sem alteração

É através da música que será mais fácil compreender a dimensão estável desses movimentos. Rocha, no *Introdução à teoria musical na antiguidade clássica*, ilustra com clareza os detalhes dos significados de harmonia, notas e tons gregos, contrapondo-os a algumas notações e conceitos contemporâneos, além de fazer um levantamento detalhado dos instrumentos antigos, apoiando-se nos textos sobre a música grega de Aristoxeno (360 – 300 a. C.), discípulo de Aristóteles (384 – 322 a.C.), e Plutarco (46 – 120 d.C.). Seu artigo é a melhor introdução em língua portuguesa sobre o assunto, mas lhe falta explicar a música em Platão.

38

No décimo nono capítulo do *Problemas*, por exemplo, que é um texto grego de autoria duvidosa,¹⁵ aparecem os dinamismos dos sons e isso auxilia a compreender Platão pois ele também coloca como fio condutor de seus questionamentos a respeito do som, do tom e da harmonia grega, o conceito de poder (*dýnamis*).¹⁶

Esses problemas ou dúvidas emergem de uma experiência musical auditiva que envolve a produção e a recepção de sons harmônicos ou não. A relação entre esses movimentos de produção e de recepção pode ser adjetivada de harmônica porque é compreendida “tanto como uma escala musical, quanto um

15. A origem deste texto é incerta. Contudo, mesmo que Aristóteles não seja o autor, é muito provável que ele esteja ligado a um círculo aristotélico, dada as semelhanças com o tratamento das notas que se encontra em Aristoxeno, discípulo de Aristóteles. Além disso, ele poderia estar ligado também a um círculo platônico, pois Platão defendia um estudo da harmônica a partir de problemas (cf. *República*, VII 531c) que é justamente o título onde está o capítulo sobre os problemas da música. Há na *República* uma comparação da harmonia com a astronomia em que Platão critica aqueles que estudam a música somente pela audição e não com o pensamento: “nesses acordes que estão sendo ouvidos buscam os números, mas não ascendem aos problemas, isto é, não pretendem examinar que números são harmônicos e quais não são e também qual é a razão de uns serem e outros não (VII, 531c). Sobre a autoria, veja Sörbom, 1994.

modo privilegiado de certas regras de composição e inclusive a escolha de intervalos ou de registros”.¹⁷

Na *República*, a harmonia atravessa inúmeras discussões, começando pelo âmbito discursivo no livro III. Enquanto está preocupado com a educação do guardião, Sócrates procura esclarecer quais tipos de música os futuros filósofos deverão ouvir para se tornarem virtuosos. No mesmo momento em que admite a possibilidade de imagens icônicas do bom caráter como fundamentais para a formação dos jovens, ele também começa a se indagar sobre a educação desses guardiões pela *mousiké*, em um sentido de música que engloba tanto a poesia cantada nos festivais, quanto os instrumentos que a acompanha.

O contexto dessa discussão é a preocupação com a entonação adequada para os discursos. Diferentemente daquele que imita “as flautas, siringes¹⁸ e os instrumentos desse tipo” (397a), o bom retórico deverá imitar as coisas com seriedade e seu estilo admitirá “pequenas variações (*tàs metabolàs*) e, quando se dá a harmonia e o ritmo adequados à elocução, acontece que o bom intérprete fala de acordo com a mesma harmonia, com pequenas variações, e num ritmo também aproximadamente igual” (III 397b).

39

O contrário disso será a utilização de todas as harmonias em conjunto, onde existirão “variações de todos os tipos, exigindo todas as harmonias e todos os ritmos para chegar ao modo de expressão que lhe é próprio” (397c). A oposição marca o elogio de um estilo retórico que mantém estável suas estruturas, como

16. Por exemplo: “por que a nota inferior contém o som da nota mais alta?” (*Problems*, XIX, §8) ou “por que a voz é mais alta quando retorna com o eco?” (§11) ou “por que um acompanhamento antifônico é mais agradável do que um acompanhamento sinfônico? Seria porque no último a consonância é mais óbvia do que quando acompanhada pelo canto que é sinfônico?” (§16).

17. Leroux, p. 576, n. 86.

18. Estes instrumentos são ambos de sopro, formados por caniços de movimento decrescente (*cf.* Padro, p. 133, n. 45). Para um estudo completo dos instrumentos mais importantes para os gregos como a cítara, a lira e o aulos, veja Landels, 2000.

uma espécie de pureza harmônica no discurso que deve ser imitada pelos jovens, recusando um estilo cheio de misturas tonais e variações harmônicas.

Alguns modos harmônicos, como os obtidos pelos instrumentos de muitas cordas, imitam a produção de inúmeros sons emitidos pela voz humana e pelo *aulos* (parecida com a flauta de fole). Esses modos serão recusados por Platão, pois, ao produzirem inúmeras harmonias, como o tipo de discurso recusado, produzem a variação e alteração de suas estruturas (cf. III 398c-399e). Como a alma de um homem choroso (*Leis*, 665a; 791e4) que segue alterada física e vocalmente ou como as alterações corporais que o riso provoca na alma.

40

Esses exemplos indicam o entrelaçamento entre movimentos corpóreos e psíquicos por algum tipo de instabilidade psíquica. O alvo em discussão é a imitação de um homem com bom caráter e discurso ritmado e a defesa que só se deve imitar homens inferiores por brincadeira. Por isso, a educação não serão utilizadas nem a harmonia lídia, nem suas derivadas como a mixolídia e sintonolídia, uma vez que esse “modo é aquele das elegias e dos cantos de morte, das queixas. Ora, na queixa, a voz se estende ao limite dos componentes rítmicos e métricos da música” (Wersinger, 2001, p. 65).

O recorte aqui é bem preciso e implica uma discussão sobre regras de composição e também de decomposição das notas. Mesmo recusando os estilos acima, Platão não parece abolir completamente a flauta da educação do guardião. As siringes (parecidas

com as flauta andinas) podem ser utilizadas pelos agricultores e, na educação do jovem guardião, a música da flauta pode ser usada com parcimônia para equilibrar sua impetuosidade.

Há dois casos que devem ser levados em conta, pelos excessos de rigidez ou de moleza. Por um lado, a flauta serviria para temperar o ímpeto de ferro de um homem agressivo, suavizando e tornando útil seus atos e falas; por outro lado, se ele não parar de ouvir essa música assim que ele conseguiu tal suavização, seu temperamento se tornará absolutamente frágil, quase exaurindo tudo que poderia restar de seu ímpeto. A imagem dessa fragilidade da alma é a de uma corda frouxa, sem base, estrutura e apoio que possa emitir algum som (III 411 a-b). Esses elementos são constitutivos das partes da alma que serão nutridas ou não.

Os limites são tênues, mas, no final das contas, as harmonias *frouxas* não são excluídas da cidade e da educação pois são extremamente úteis para temperar a ferocidade de homens que agem como leões famintos e que não conseguem recorrer às palavras ao tentarem resolver todas as suas divergências ou problemas pela força física. Aqueles que não possuem música (*amusós*: sem música) e que exageram na ginástica podem ter o seu aço temperado, mas não muito, porque do contrário a corda que existe em sua alma se tornará tão frouxa que nunca mais poderá impulsionar coisa alguma.

41

Em certa medida, quando pretende encontrar um movimento sem alteração e aplicá-lo à alma, Platão concebe isso como uma contraposição às *alterações* harmônicas das flautas valorizadas

pela chamada nova música daquela época (ROCHA, 2009, p. 152). Enfim, Platão não defende as harmonias dóricas e frígias somente por terem pequenas alterações, ele as defende porque a alma do guardião deve ter um tipo de movimento com poucas alterações e variações, nem rígido, nem frouxo, um tipo de movimento que mantenha seu eixo estável.

O exemplo perfeito para *um movimento sem alteração* é o de um pião que gira em torno de um eixo estável sem alterar o local em que se encontra (IV 436 *ss.*). A perda do equilíbrio do eixo em torno do qual o pião gira implicaria uma desestabilização do movimento de nossa identidade. Aparentemente, são esses os perigos de alguns tipos de prazeres, daqueles que estão sempre mudando o foco de seu movimento e de sua direção.

No mito fantástico das oito fusaiolas no livro final da *República*, que estão uma dentro da outra, as esferas dos movimentos dos astros celestes possuem uma escala musical: “no alto de cada círculo, estava postada uma sereia que com ele girava emitindo um único som sempre no mesmo tom. Do conjunto de suas vozes – eram oito – soava uma sinfonia harmônica única” (617b). Não é claro qual é o tipo de escala em discussão aqui, nem mesmo se esse som seria audível aos ouvidos comuns. Mas se sabe pelas palavras de Platão que a conjugação de oito tons, cada um diferente do outro, formava uma sinfonia harmônica que Er, o homem que voltou dos mortos para contar o que viu, acabou ouvindo.

No final do livro IX da *República*, em um contexto argumentativo em que Sócrates está se lembrando da necessidade do homem imitar com sua alma o paradigma estável do movimento que acontece com essas esferas celestes ele também sustenta que a boa disposição em geral não pode ser encontrada nos prazeres e movimentos irracionais do corpo porque estes em geral não se preocupam com a medida necessária à saúde, sendo necessário buscar “a harmonia de seu corpo para que não haja dissonância com a harmonia de sua alma”. Somente desse modo, o nosso guardião poderá ser considerado um “verdadeiro músico” (591 d), na medida em que for capaz de manter sua alma estável tendo como modelo músicas harmônicas.

Por isso, a boa educação será baseada na boa harmonia e no bom ritmo, que decorrem de uma vontade boa aliada ao conhecimento e entendimento (III 400 d-e). A intenção é proporcionar, com a harmonia, “um temperamento harmonioso, não uma ciência, e, com o ritmo, o senso do bom ritmo” (VII 522a). No caso do currículo que o filósofo deve aprender, o estudo da harmonia auxiliará o homem a ouvir “movimentos enarmônicos” (*enarmónion*¹⁹ *phoràn*, VII 530d7) que podem tornar o homem temperante porque manifestam a estabilidade do movimento sonoro.

43

A temperança é parecida com a música pelos movimentos sem alterações e funda a possibilidade da filosofia se tornar aquela música suprema e enunciar o seu canto mais belo: o canto da dialética. Tornar-se um músico verdadeiro, fazer da filosofia uma música suprema ou seguir pelos delírios musicais do céu

19. Esse movimento aparece também nas *Leis* (II 654a), onde Platão menciona isso quando fala de um tipo enarmônico inexistente no ritmo e nas atitudes dos animais ou dos jovens que nunca param quietos com seus corpos e línguas nas festas, pois só os homens possuem “a prazerosa sensação do ritmo e do enarmônico” que nos dão ordem no movimento.

são modos distintos de dizer que o céu percorre um movimento harmônico e sonoro que o homem deve imitar.

Tons e tripartição

Como salienta Leroux, Platão faz alusão a diversos conceitos da teoria musical: os sons, os intervalos, os sistemas (que tem como referência o tetracorde), os tipos (seja diatônico, cromático e enarmônico), os tons (chamados de modos pelos latinos) e as variações (como modalizações ou mudanças). Portanto, as partes da alma platônica são vistas a partir de tons, variações e intervalos intermediários (os quais poderiam até mesmo nos levar a pensar em mais do que três partes na alma). Além disso, em inúmeras circunstâncias os adjetivos da alma são musicais, como uma alma harmônica e sinfônica.

44

Esses laços entre alma e música são percebidos quando Sócrates se pergunta, a respeito das partes da alma racional e da impetuosa, se “a mistura feita de música e ginástica não as colocará em sinfonia”, de modo que a alma racional seja estimulada e nutrida “com belas palavras e belos ensinamentos”, enquanto a impetuosa “seja abrandada com seus conselhos e domesticada com harmonia e ritmo” (IV 441e-442a).

Diante disso, a temperança será compreendida como “uma sinfonia e uma harmonia” (IV 430e) da alma como um todo. É diante dessa comparação sinfônica que chegamos a uma com-

paração da tripartição da alma com os tons da escala musical, no caso de um homem que venha a ser

amigo de si mesmo e ponha em harmonia as três partes de sua alma, como se nada mais fossem que os termos de uma escala musical, o mais agudo, o mais grave e o médio e *todos os termos intermediários* que possam existir, e, ligando todos esses elementos, de múltiplo que era, torna-se uno, temperante e pleno de harmonia (443 d-e, grifo nosso).

A harmonia deve ser compreendida como algo que está para além do que o conjunto de suas partes consegue suprir, como algo que dá unidade às partes sem poder ser reduzido a cada uma delas. Ora, se temos as três partes da alma consideradas como os três tons, temos, além dos tons, semitons ($1/2$) e semi-semitons ($1/4$) que são a base da sua composição. Dependendo do arranjo, eles podem formar mais tons ou então partes intermediárias.

A própria multiplicidade das partes da alma, em certa medida indeterminada em razão de possíveis intermediários entre as partes estabelecidas, indica que a unidade da alma não pode ser dissociada de sua multiplicidade.

45

Se as ações como o movimento e repouso da alma (*República* IV 436c-d), ou o aprender, o irritar-se e o desejar estivessem na alma como um todo (IV 436a-b), o grande problema seria conceber uma totalidade que ainda fosse capaz de fazer ações opostas. Mas, se as ações ocorrem através de dimensões ou aspectos *diferentes* daquilo que é o *mesmo*, então, falar de uma alma como um todo e do ser humano *inteiro* implica em compreendê-los como

uma unidade complexa em que se preserva certa diferença e multiplicidade.

A alma toda é um tipo de movimento com algo estável, sendo que a racionalidade ou irracionalidade desse movimento será marcada pelo modo como as partes da alma se comportam na relação entre si. Além disso, é no contexto da definição da justiça, como sendo a função própria de cada uma das partes da alma, que surge a possibilidade de harmonia psíquica. A harmonia não pode ser confundida com a justiça, mas é como o ajuste e consonância das partes distintas.

O que foi exposto aqui é só uma pequena parte dos poderes da música e sua proximidade com as qualidades das partes e do todo da alma. O movimento enarmônico inaugura a possibilidade de manter a identidade em um fluxo, pois permite a consolidação de um movimento sem alteração que seja capaz de preservar a identidade psíquica.

- 46 O assunto da tripartição obviamente não se encerra aqui, já que a questão da música em Platão atravessa quase todos os seus diálogos. Vejamos outros aspectos dessa tripartição, como a utilização que Sócrates faz de exemplos da literatura épica para pensar na relação entre as virtudes na alma.

Temperança e justiça

A *República* começa a tripartição da alma em razão de uma investigação mais ampla sobre como surge a justiça na cidade. A proposta para a articulação entre as virtudes da alma e as qualidades presentes na cidade é feita por uma analogia em que se analisa primeiro o surgimento da justiça e de outras virtudes no menor (na alma dos indivíduos) para então ser possível compreender o maior (a organização da cidade).

Essa analogia mostra como as formas de governos são causadas pelas disposições dos habitantes de determinada cidade, numa comparação que leva em conta os valores e o modo de vida dos indivíduos como determinantes para a compreensão das formas de governo. Depois da analogia, a principal preocupação é sobre como educar os jovens, pois a melhoria nas formas de governo depende diretamente dos valores que os indivíduos recebem desde a infância através das imagens. Esses valores da educação antecipam os valores que serão estimulados pela forma de governo que a cidade irá adotar.

47

Por isso, a educação da alma e de suas partes pode ser visto como o eixo estrutural da justiça na *República*, já que a ação virtuosa dos indivíduos na cidade depende do modo como eles foram educados.

Antes de definir as virtudes da alma, Sócrates a divide em três: a parte racionante, a intempestiva ou impetuosa (que é uma parte intermediária ligada ao *thymós*) e a apetitiva ou desider-

ativa, atribuindo ao conjunto delas ou à relação entre elas duas virtudes distintas entre si.

Por um lado, pela comparação a “uma sinfonia e uma harmonia” (IV 430e) do conjunto das partes da alma como um todo é possível encontrar a temperança (*sōfrosynē*), que aparece como se fosse o *resultado* produzido pela conjugação sonora de diferentes notas.

Por outro lado, pela relação que essas partes estabelecem entre si é possível encontrar a justiça, na medida em que é preciso dar a cada uma das partes da alma uma função. A justiça é uma pré-condição da temperança, pois significa que cada uma das partes da alma cumprirá aquilo que lhe cabe, sem que o desejo mais forte consiga prevalecer na alma.

48

Nesse sentido, a temperança (ou o som harmônico) existe na medida em que a alma é justa (fazendo cada nota soar conforme o esperado). A totalidade temperante da alma está sendo disputada a todo o momento pela ambição de suas partes, quando umas estão extrapolando suas funções próprias e trazendo um desarranjo injusto das partes entre si.

A parte desejante, cuja insaciabilidade é comparada a um vaso furado que nunca pode ser preenchido, é de longe a mais forte (comparada a um monstro policéfalo) e se ela tiver o domínio da alma acabaria impedindo qualquer tipo de temperança e harmonia. Por isso, a parte raciocinante deve se aliar à parte intempestiva (o coração comparado a um leão) para guiarem o desejo, saciando-o na medida certa e apropriada, sem excessos.

A razão deve ter o mesmo tipo de cuidado ao se aliar ao ímpeto, de modo que a educação dessa parte também é de grande valor. Se o homem tomar todas as suas decisões em função da parte intermediária da alma, ele será movido pelo peito e pelo coração, que “ama as disputas e é impetuoso” (VIII 550b).

A educação desse homem impetuoso quando jovem se baseia em incentivos fundados nos benefícios que ele pode obter com suas ações. Ele até é encorajado a ser justo, mas não pelos motivos corretos. A crítica que Sócrates faz a esse tipo de educação já foi exposta no livro II, quando ele diz que não se deve educar os jovens pelas glórias que ele pode receber. Se tomarmos como exemplo os tipos de homens que geram os tipos de governo, esse jovem seria aquele aristocrata que quer ser justo apenas para obter a glória, a honra e as pompas.

A parte intermediária, se não estiver ligada à razão, será desenvolvida por um tipo de educação que criará um tipo de homem timocrático. Ele não é exatamente mau por natureza, mas acaba contrapondo-se à boa ponderação de seu pai por se deslumbrar com os homens que cuidam dos negócios públicos e recebem glórias, prêmios e troféus.

49

Diferente do homem timocrático, teremos o homem prudente, que tem controle de si e que torna o ímpeto um aliado da racionalidade, gozando das honras e saboreando-as de bom grado, “se julgar que elas o farão melhor” (VIII 592a).

Assim será o jovem guardião: ele não será justo apenas pelas honras, mas porque sabe o que é ser justo. É dessa justiça que surge a temperança das ações humanas, constituindo-se como o domínio justo e apropriado de certos prazeres e permitindo que todas as suas vozes interiores se manifestem em consonância.

Ao propor a tripartição, Sócrates defende a existência dessa parte intermediária que constitui o ímpeto citando e elogiando Homero, porque ele apresenta instâncias psíquicas dos heróis digladiando entre si. Isso é exemplificado pela narrativa do prudente Ulisses controlando sua raiva e sua sede de vingança ao bater no peito e repreendendo seu coração (*thymós*), tornando-o um aliado de suas intenções.

50

Sócrates ilustra a parte intermediária entre o desejo e a razão utilizando-se de um caso homérico clássico, que implica em instâncias distintas que motivam certas ações e não na crença sobre a existência de uma alma unitária em Homero. Sócrates diz: “isso deverá ser visto e ouvido, como por exemplo: ‘bateu no peito e repreendeu seu coração dizendo-lhe: Aguenta, coração! Sofrimento mais atroz já suportaste um dia...?’” (*Odisséia*, XX, v. 16-17).

Esse trecho foi retirado do momento em que Ulisses acabou de colocar os pés em Ítaca, sua terra natal, vestido de mendigo por Atena. Ele passeia por toda sua terra sem ser notado e planeja a vingança daqueles que estão dilapidando suas riquezas e cortejando sua esposa Penélope. Ao tentar dormir, antes do dia da vingança, ele não consegue parar de pensar intempestivamente

(*phronéōn eni thymōi*, 20, v. 05) com seu coração angustiado pela vingança. Sócrates insiste em dizer que Homero apresentou nessa cena, de modo muito claro: “duas partes distintas. Uma refletindo racionalmente sobre o que é melhor e o pior, que repreende a outra, que se mostra irracionalmente impetuosa” (IV 441b-c).

Na epopeia, a deusa Atena acaba sendo o freio da impetuosidade de Ulisses e de Aquiles. Do mesmo modo que ela auxilia Ulisses a conter sua raiva nesse momento da *Odisséia*, ela também contém o *thymós* de Aquiles em sua disputa com Agamenon no início da *Iliada*. A título de curiosidade, pode-se mencionar também que o *Timeu* (derivado de *thymós*) é um diálogo dramaticamente posto depois da *República* e inicia com um elogio à prudência de Atena.

Depois de se referir à condução do coração pela razão temperante, Sócrates começa a relatar então o que acontece quando alguém sofre injustiças, remetendo-se mais uma vez claramente a Ulisses para exemplificar como o controle do coração é uma das qualidades centrais do guardião na *República*.

51

No momento em que o guardião sofre injustiças

não sente o seu sangue ferver, não fica indignado? Não combate lado a lado com o que lhe prece justo e, resistindo à fome, ao frio e a outros sofrimentos semelhantes, vence e não desiste de seus nobres propósitos antes de levá-los a termo ou morra ou, como um cão chamado pelo pastor, seja aplacado pela razão que o chama de volta para ela (440c-d).

No Conto de Er, no fim da *República*, Ulisses também aparece como alguém que controla seu ímpeto. No conto platônico, que

Sócrates diz não ser um conto de Alcino (que é o rei dos Feácios que elogiou e ao mesmo tempo duvidou da veracidade da narrativa de Ulisses de que ele tinha ido ao Hades) há inúmeros elementos fantásticos.

Er, como Ulisses, voltou do Hades e lá pode ver Ulisses escolhendo, por último, o tipo de vida que ele espera ter ao reenagnar. Ao rememorar todos os sofrimentos pelos quais passou durante os vinte anos em que viveu fora de casa, dez lutando em Tróia e dez tentando retornar ao seu lar, ele escolhe a vida de um homem apenas com preocupações particulares (X 620d).

52

A necessidade de encontrar uma parte intermediária entre a razão e o apetite está ligada a uma dificuldade mesma de nomear essas partes, em termos de desejo ou de vontade. Sócrates assume que alguns confundiam a parte intempestiva com a parte apetitiva (que possui os desejos mais fortes e violentos), mas é preciso estabelecer uma diferença entre elas para compreender adequadamente a relação entre as partes da alma. Para Platão, todas as partes parecem possuir seu próprio desejo, havendo momentos em que até mesmo o desejo pela filosofia será algo que assume a direção da alma toda. Apenas por uma convenção a parte que mais deseja é a nomeada de desejante e desiderativa, mas a sua tradução por apetitiva pode nos liberar para compreender que o movimento da alma toda é afinal desejo.

Na investigação da tripartição da alma ficou evidente como Sócrates recorre a elementos musicais e literários para indicar sobretudo que a alma possui uma (ou talvez mais) parte(s) in-

intermediária(s) entre razão e desejo. O objetivo da tripartição é compreender os valores presentes nas partes (como a justiça) ou no todo (como a temperança) e avaliar como a alma deve se movimentar de um modo equilibrado. Feito isso, é preciso compreender agora como esses movimentos podem estar ligados à produção de imagens.

3

AS IMAGENS NOS SONHOS

54

No primeiro capítulo, apresentamos algumas das dificuldades geradas pela falta de uma diferenciação das imagens na *República* de Platão, apontando que a indiferença em relação ao estatuto das diversas imagens está no centro de alguns problemas que a teoria das ideias tenta evitar. O segundo capítulo foi feito como uma transição até o presente capítulo, na medida em que foi necessário encontrar nas características dos movimentos da alma para avaliar esses movimentos como o centro da produção e da recepção das imagens.

Nesse sentido, se realmente for possível uma diferenciação entre as imagens na *República*, ela não poderá ser apenas uma questão terminológica, devendo existir também uma diferença conceitual. E essa diferença conceitual só pode ser desenvolvida se existir uma alma que produz ou que é afetada por essas imagens: trata-se de uma diferenciação conceitual psicológica. Depois de

indicar a necessidade de diferenciação e compreender a relação entre movimento e repouso na alma, provaremos como as imagens se relacionam com esses movimentos.

Seguiremos pelo que é dito sobre o sonho para indicar como que as imagens na alma podem ser vistas em função de seus movimentos estáveis ou não. Por dependerem desses movimentos, talvez seja possível encontrar algo sobre a origem e o estatuto das imagens oníricas dos valores no sonho. Depois disso, pretendemos investigar a passagem da imagem onírica da justiça (*éidōlon tē dikaiośynēs*, IV 443c3-4) e avaliar qual é a conexão disso com a imagem do bem apresentada no final da imagem icônica da caverna, quando o liberto está voltando depois de vislumbrar as coisas em si.

O sonho e a diferença

A educação da visibilidade aparece metaforicamente como um despertar e não pode ser associada à inclusão de algum conteúdo ou poder em quem não os possui. Aquele que aprende não está vazio (em relação ao conteúdo) ou incapacitado (em relação ao poder), de modo que ensinar ou fazer o outro acordar não é colocar algo que o jovem não tem em sua alma.

Não se coloca nenhuma ciência na alma do outro, simplesmente porque a ciência não é um conteúdo, mas um poder que toda alma já possui. Educar consiste em *reorientar* o poder de compreensão que aquele que está sonhando não consegue utilizar. A

possibilidade de ver as coisas em si mesmas e o poder necessário para esse exercício estão disseminados em todos, mas acabam sendo subutilizados porque os “espectadores do teatro das aparências”, como os sonhadores, não enxergam no teatro uma (re)apresentação dos acontecimentos do mundo.

Além disso, a intenção de algumas formas de apresentação é incrementar as aparências de tal modo que as imagens confundam-se com aquilo de que elas são imagens. Mas como evitar tal confusão? Existe alguma vacina filosófica que pudesse prevenir esse desarranjo da atenção? Muitos defenderam que a melhor solução seria abandonar as aparências, como se todas fossem ruínas, sem compreender as qualidades e os defeitos das imagens. Porém, dessa crítica ao uso das aparências não se pode inferir uma crítica a todas as imagens nem mesmo que Sócrates esteja defendendo algum abandono completo delas porque algumas nos deixariam confusos.

56 É preciso, simplesmente, saber que a imagem é “*imagem de*”. Compreender a imagem enquanto tal serve para um despertar mínimo, como um antídoto que nos permite perceber suas propriedades intrínsecas e constatarmos a confusão presente nas visões do sono. Diante disso, o exercício filosófico requisitado aqui é o de sempre diferenciar as imagens das coisas em si, não como uma atividade especial que só ele pode fazer ou como algo que compete somente aos filósofos.

Isso é fundamental porque o homem que vive nesse estado de sonho insiste em não vislumbrar as coisas que deveria, mesmo

quando alguém de fora de seu sono tenta acordá-lo. Mesmo possuindo todas as capacidades psíquicas necessárias para conseguir diferenciar as coisas umas das outras, o sonhador age exatamente como o amante de espetáculos que não dirige adequadamente o poder de sua visão e que permanece acreditando que tudo que está diante de seus olhos é exatamente o mundo tal como ele é. É como as pessoas que passam a odiar um ator por representar o papel de algum vilão.

O filósofo não é o único capaz de perceber essas diferenças, mas é aquele que tem uma percepção justificada e motivada das diferenças e torna-se o oposto daquele sonhador que pode ser visto como uma espécie de preguiçoso, pois não usa e nem dirige bem o seu poder de diferenciar aquilo que ele julga ser o mesmo e idêntico. Nas palavras de Sócrates: “O sonhar outra coisa não é senão julgar, seja no sono ou acordado, que uma coisa semelhante a outra coisa não seja de fato semelhante, mas idêntica àquela à qual se assemelha” (V 476c). O sonhador aparece na *República* como alguém que insiste em permanecer em um estado mental que o impede de acreditar na existência de coisas em si mesmas que estejam além do que aparece. Ele é um ingênuo sensualista, que troca a sensação das imagens com as coisas de que elas são imagens.

57

Ele pode ser também uma espécie de distraído que apenas utiliza mal seus instrumentos, mas mantém o poder de sua visão, como o cego que não vê porque os meios adequados para o exercício de sua visão estão comprometidos (VII 518c). Sua distração pode ser notada quando ele vê identidade onde há diferença,

no sono ou na vigília, quando julgam que aquilo que é parecido (*hómoion*) a algo não é apenas parecido (*hómoion*), mas é a própria coisa à qual se assemelha (*eoíken*). Em resumo, ele percebe a imagem de algo como se fosse a própria coisa daquilo de que (a imagem) é apenas uma semelhança.

A incapacidade ou falta de vontade em diferenciar a imagem daquilo de que ela é imagem surge na alma do indivíduo quando ele tenta perceber o mundo ao seu redor. Além dessa confusão externa, existe também uma confusão que emerge da própria alma, a partir das relações que as partes da alma estabelecem entre si mesmas e com seus respectivos desejos, como no sonho que aparece no livro IX da *República*. Nesses dois casos, despertar do sonho significa ver as imagens das coisas com mais clareza, enquanto imagens que encarnam a diferença ou alteridade perceptível daquilo que elas refletem e que são oriundas de fora ou de dentro da alma.

58

No primeiro momento, o sonho foi utilizado para denunciar a incapacidade do indivíduo em perceber as diferenças externas; agora, o sonho será o produto de diferentes tipos de movimentos internos à alma, sendo ela a receptora daquilo que ela mesmo produz.

Uma questão emerge aqui: qual é a parte da alma que produz as imagens oníricas? Qual parte da alma é responsável pela confusão? Será que a parte raciocinante da alma criará discursos e imagens racionais ou estará fadada a criar imagens que satisfaçam as outras partes?

Para responder isso é preciso observar o modo como as partes da alma se relacionam entre si durante o dia e à noite, equilibrando-se entre o movimento e o repouso.

O sonho é um reflexo imagético do movimento que a alma faz enquanto ela pondera, fica indignada ou age para satisfazer alguma voracidade ou vontade. A origem dos sonhos angustiantes e violentos são atribuídos à parte desiderativa da alma, quando ela é aprisionada ou muito agitada durante o dia e depende por isso do modo como nos alimentamos e nos movimentamos:

Então, desse modo ele vai repousar, abrandando a impetuosidade na mesma medida em que não se irrita contra ninguém ao ir dormir, bem como não excita seu ímpeto movimentando-o, mas, aquietando as duas formas de desejo, enquanto ele movimenta a terceira, na qual nasce a reflexão. Você sabe bem que é em tal estado que ele pode ter mais contato com a verdade, e é por isso que poucas visões contrárias às leis se manifestam nos sonhos (IX 571d-572a-b).

Invariavelmente, no sono, a parte racional estará dormindo, mas nem por isso ela deixará de ser a responsável por produzir as imagens, pois é a parte ligada ao discurso. Porém, quando a parte racional estiver dormindo, ela poderá ser dominada pela parte intempestiva ou pela parte apetitiva, de modo que seu trabalho será utilizado para satisfazer as vontades da parte que está no comando.

Depois de falar dos diversos tipos de movimento da alma e termos defendido que a alma pode ter uma espécie de movimento harmônico, que seria o mais estável dentre todos, agora sabemos que uma das consequências desse tipo de movimento é gerar

certos tipos de sonhos. Nesse sentido, quando a alma mantém sua “identidade”, movimentando-se com poucas alterações, então seu sonho será com coisas nobres e poderá até mesmo se aproximar da verdade; mas se ela viveu o dia movimentando-se freneticamente, querendo obter tudo que desejou, sem discernimento, então a alma do glutão terá pesadelos e será perseguida por seus próprios sonhos e o mesmo acontecerá se ela não tiver o seu ímpeto acalmado e bem direcionado.

Ao contrário dessa alma que tem sonhos tranquilos, uma alma desequilibrada sonhará com a realização dos desejos mais profundos das partes que são insaciáveis. Platão chega a mencionar o sonho que o tirano tem de se vingar de todas as pessoas de quem ele tem medo e até mesmo a fantasia de se deitar com a própria mãe (IX 571c-d).

60

O sonho em si não tem nenhum significado se for compreendido sem as dimensões que constituem as partes do psiquismo humano. Se o movimento inaugurador que guia o sonho for a temperança, os sonhos que aparecerão serão bons, do contrário, desejaremos deitar com parentes, animais ou deuses, como o tirano faz, ou nos vingarmos de todos eles sempre com raiva e violência.

O sonho dos geômetras

Esse sonho que nos leva a confundir a aparência com o que é também inclui o conhecimento matemático, quando a confusão

onírica afeta a atividade dos geômetras que chegam a sonhar com aquilo que é, mas que ainda não atingiram o conhecimento completo do ser.

Antes de explicar em detalhes o significado do sonho para o geômetra, é preciso retornar ao problema do sonho e da diferença. No livro V, quando Sócrates fala da incapacidade dos amantes de espetáculos de se ligarem à ideia, ele sustenta que o pensamento deles será incapaz de se ligar afetivamente ao bem porque não percebem que ele é diferente de suas aparências. Nesse caso, logo depois de afirmar que sonha quem confunde imagem com a coisa, ele irá defender que o modo correto de pensar na relação entre ideia e aparência consiste em contemplar não só as coisas em si, mas as coisas que delas participam, sendo este o pensamento de alguém que conhece (476d).

No início dessa discussão está em jogo uma oposição entre conhecimento (oriundo de uma opinião correta que atinge o alvo, mas não apresenta a cartografia de seu caminho) e a opinião. Esse tipo de conhecimento, oposto à opinião, não pode ser chamado ainda de ciência porque implica apenas em um tipo de conhecimento sem consciência dialética. Ele está preso a um tipo de aparência um pouco mais elaborada do que aquela oriunda da sensação, sendo válida para se pensar nas coisas, mas não absolutamente precisa.

Conhecer a ideia subjacente ao fenômeno implica em assumi-la como ligada às coisas que aparecem e às coisas que pensamos, de modo que esse conhecimento é um reconhecimento ou uma familiarização da existência de uma ideia para além das

aparências, não constituindo-se ainda como um conhecimento detalhado e justificado da ideia como causa determinante das aparências.

O problema com o pensamento dos matemáticos é que eles, ao demonstram seus teoremas, não possuem pleno conhecimento do estatuto dos princípios de seus argumentos, confundindo-se sobre o início de seus raciocínios. Eles até acreditam nos objetos matemáticos em si mesmos, mas esses objetos ficam sem muita função na organização de suas demonstrações matemáticas.

A diferença entre o pensamento daquele que conhece e o entendimento daquele que faz ciência só ocorrerá efetivamente no final do livro VI, a partir da crítica que é dirigida ao modo como os matemáticos fazem uso do pensamento sem terem a intelecção necessária dos princípios últimos daquilo que estudam. Eles também estão perdidos, mesmo quando pensam.

62

É nesse momento que o conhecimento não somente assumirá a existência das ideias, mas deverá entender como utilizá-la no mapa de seus raciocínios. Se isso não acontecer, podemos chamar o sonho com o ser do geômetra uma espécie de sonho abstrato, pois ocorre através de uma capacidade de pensar no ser, mas que por ser incompleta não merece o nome de ciência.

Esse sonho faz com que os matemáticos confundam o princípio ou a origem de suas demonstrações (VI 511c-d). O centro de toda essa confusão que os matemáticos fazem reside no modo como eles compreendem e justificam suas hipóteses, que es-

tão no início de seus raciocínios. Essas hipóteses deveriam ser compreendidas como verdadeiros fundamentos de suas demonstrações, assumidas como os princípios mais importantes de seus raciocínios e, acima de tudo, deveriam ser explicadas enquanto tais. A crítica socrática se dirige especificamente à incapacidade de alguns geômetras de justificarem suas hipóteses, porque quando eles deixam de fazê-lo estão comprometendo todo o sentido científico existente em sua prática e se tornando meros calculadores ou desenhistas autômatos.

O contexto inicial dessa passagem sobre a prática dos geômetras no livro VII se refere a um processo metódico e ordenado que busca compreender o que cada coisa é em sua essência, definido como dialética. Mas, logo depois disso, Sócrates tece algumas ponderações a respeito das outras artes, que até se aproximam do ser, obtendo, inclusive, alguma verdade, mediante uma espécie de sonho, sem, contudo, serem capazes de justificar seus passos ou sem terem plena consciência de como chegaram ao nível de conhecimento em que se encontram.

63

A discussão nesse momento estabelece uma diferença entre, por um lado, artes ligadas às opiniões e aos desejos comuns e, por outro lado, artes ligadas a abstrações cuja ação é compreendida como tomar, receber ou atingir (*epilambánō*) algo do ser. O problema, como foi dito, é que os geômetras, mesmo sabendo como trabalhar com os princípios em suas demonstrações e sendo capazes de utilizá-los, não possuem o conhecimento dialético de seus próprios raciocínios.

O sonho envolvendo as artes desse tipo ocorre enquanto os artistas matemáticos estão pensando e de olhos bem abertos:

No tocante às artes restantes, refiro-me à geometria e as artes dela derivadas, ao afirmarmos que elas atingem alguma coisa do ser, vemos que não passam de sonhos a respeito do que é realmente, pois mesmo acordado lhes será impossível entrever, na medida em que mantiverem imóveis as hipóteses de que se servem e forem incapazes de fornecer suas explicações. Pois aquele que toma como ponto de partida alguma coisa que não sabe, e cujo ponto de chegada e etapas intermediárias estão interligadas a partir de algo que ele não conhece, como poderia ele, que recurso poderia fazer com que tal resultado atingido se torne ciência? (VII 533b-c)

A incapacidade do geômetra consiste em não conseguir vislumbrar nos seus princípios o fundamento último de sua atividade, de modo que ele ignora também qual é o estatuto do que é intermediário no interior de seus próprios argumentos.

64

Eles também pensam estar falando das coisas em si mesmas, quando se utilizam de alguns desenhos que refletem os objetos matemáticos em si, mas são incapazes de explicar o valor dialético intrínseco dos axiomas que utilizam. Fazem um uso inconsciente deles.

Em geral, sonhar significa não saber ou confundir as coisas aparentes, mas como foi dito, o sonho aqui diz respeito a uma confusão que não é criada pelas aparências ou pela percepção, mas pelo pensamento. Os geômetras sabem o quê e como fazer, mas não justificam o porquê fazem isso de um modo determinado e conectam-se à verdade do ser apenas como num sonho.

O que está em jogo é uma espécie de saber da diferença também, mas em nível epistemológico, não mais simplesmente conectado às sensações e às confusões geradas pela distância ou pela tentativa de engano. O engano em questão está ligado a uma confusão sobre a função hipotética do ponto de partida desse tipo de conhecimento. Esse engano só será corrigido quando algum tipo de conhecimento dialético puder elevar (*anairéō*) essas hipóteses, subsumindo as mesmas como verdadeiros pontos de partida e fundamentos de seus argumentos. É preciso uma reviravolta metodológica na atividade do geômetra para que ele adquira uma consciência dialética a respeito de suas hipóteses e assim passe a ter consciência dos limites ou dos poderes inerentes aos seus pressupostos.

O motivo do ponto cego na sua atividade não está ligado a alguma incapacidade demonstrativa, mas a uma incompletude, pois lhe falta uma competência dialética. Assim, a demonstração (*adialética*) que está na base de seus trabalhos não consegue justificar nem mesmo os ícones que eles utilizam e, por isso, alguns geômetras vivem sem compreender os motivos ou a direção das demonstrações que fazem.

65

O sonho com a imagem da justiça e do bem

O sonho percorre a política, a psicologia e a própria matemática, como vimos no caso da geometria. Suas características ora nos distanciam, como os sonhos confusos por falta de diferenciação, ora nos aproximam da verdade, permitindo sonhar com o ser.

Em ambos os casos, existe uma limitação, seja na percepção ou no pensamento, em razão da falta de consciência a respeito da diferença ou dos fundamentos de determinada arte. Tudo isso prova que o sonho e as imagens não devem ser abandonados como um simples estágio confuso, mas sim avaliados em função das circunstâncias em que aparecem.

O que está em jogo são os sonhos e as imagens que são produtos de artes que se preocupam apenas com desejos e opiniões, enquanto outros sonhos e imagens podem também se preocupar com o próprio ser. Em alguns casos, como no sonho do *Teeteto* (202e5) e no *Político* (277d), há uma conexão com um paradigma, enquanto nas *Leis*, o sonho é conectado a um ícone (εἰκών, X 969b9). Cada um desses contextos constitui um modo diferente de se considerar o sonho, a imagem e suas relações com a verdade.

O tipo de imagem onírica com o qual estamos lidando agora não é nem um paradigma, nem um ícone, mas um ídolo da justiça e do bem. Somente por meio do sonho será possível começar uma diferença entre essas imagens, procurando o que de racional e o que de irracional elas possuem. Como foi visto acima, a razão pode até conduzir a produção de sonhos, mas ela nem sempre estará produzindo sonhos que atende seus interesses. Em algumas circunstâncias, como no caso da imagem onírica da justiça e do bem, as imagens devem ser vistas em contraste com aquilo que consideramos ser algo verdadeiro.

Despertar do sonho significa ver as imagens das coisas com mais clareza, enquanto imagens, sem a pretensão de que elas sejam as coisas mesmas das quais elas são apenas uma alteridade múltipla e perceptível. Esse seria justamente o problema do *éidōlon*, pois ele promove certo entrelaçamento com as ideias tentando substituí-las pelo modo como aparecem.

Sem a devida consciência da diferença, seremos levados, pela distância ou pela perspectiva, a confundir o que é e o que aparece. Os *éidōla* perpassam três momentos da *República*: a educação inicial do imaginário dos jovens, a apresentação da imagem da justiça e da imagem do bem encontradas no sono e a crítica aos poetas no livro X. A passagem da imagem da justiça (*éidōlón tì tés dikaiosýnēs*, 443c3-4) não chega a ser adjetivada de falsa, como acontecerá com a crítica às imagens de alguns poetas, mas indica aspectos não muito claros do que acontece quando encontramos a justiça em um sonho.

Esse momento argumentativo é marcado por uma grande desconfiança e nebulosidade em relação aos resultados obtidos pelo diálogo:

67

S: Finalmente nossa visão durante o sonho foi realizada, aquela visão que dizíamos nos fez ter a esperança de que, com a ajuda de algum deus, tão logo começássemos a fundar a cidade, encontraríamos um princípio e um molde da justiça. G: Certamente, em cada detalhe. S: Então, ó Glaucon, isso é uma imagem da justiça e, por isso, foi também útil considerar que aquele que por uma qualidade natural é sapateiro, faça sapatos, e nenhuma outra coisa, e também que aquele que é construtor construa, e assim por diante. (IV 443b7-443c8)

O detalhamento dessa passagem indica as escolhas dos tradutores em ignorar a imagem (*eidōlon*) (indicando a subvalorização de todo o problema filosófico das imagens), enquanto enfatizam o papel da teoria das ideias.

Para alguns intérpretes, o *eidōlon* é interpretado como um mero detalhe e realmente estamos compreendendo uma forma da justiça aqui. Alguns defendem que se trata da definição *perfeita* que mostra a essência divina de uma justiça absoluta, sendo o uso de imagem só uma desatenção platônica ou um erro na defesa de uma justiça natural, que receberá ao longo da história da filosofia política o estatuto de *jusnatural*.

Contudo, esse texto indica menos do que o esperado pelos defensores de uma concepção forte de justiça que chegam a considerar Platão como o pai do *jusnaturalismo*. O termo usado por Platão é *enýpnion*, cujo significado é “algo visto no sonho” como uma visão. Diante desse aspecto da justiça que aparece nesse sonho divino, a mais importante definição da *República* para a cidade não deve ser vista como uma definição da justiça em si mesma, mas como uma imagem limitada da justiça que deve ser projetada na cidade com muita precaução.

Essa justiça apresenta a possibilidade de encontrarmos “um princípio e um molde de justiça” que sejam, no máximo, uma manifestação provisória e aparente de algo inacabado, insatisfatório e incompleto. O fato dessa concepção de justiça ter sido recebida de um deus, não a torna perfeita, pois o sonho divino

sobre essa justiça é apenas um esboço de como a justiça seria na cidade.

Essa imagem projetada na cidade, na verdade (e isso é textual: *alēthēs*, 443c8) diz respeito a uma concepção de justiça restrita à relação que as partes da alma são capazes de estabelecerem entre si.

Essa passagem sobre a imagem da justiça não pode ser compreendida como se estivesse apresentando um modelo ideal para o que deveria ser a justiça na cidade. Ela é apenas uma imagem limitada que foi obtida pelo diálogo investigativo dos interlocutores da *República*. É preciso reajustar o leme, parar e observar novamente o céu, pois essa imagem está longe de ser um modelo ou um paradigma inteligível, como pensaram aqueles que traduzem *týpon* por modelo (443c1).

Essa imagem é apenas um molde sensível marcado como resultado daquilo que eles estavam investigando. A tese de uma divisão das funções na cidade em que cada um que irá agir conforme sua própria natureza deve ser vista com ressalvas não pela definição que leva em conta uma divisão natural das funções, mas pela sua *aplicação* na cidade. É a *aplicação* da divisão de funções na cidade que é uma imagem onírica confusa. Essa definição deve ser aplicada na cidade com ressalvas, pois sua efetiva aplicação deve ser dirigida à alma (IV 443d-444a). A justiça como cada parte exercer sua função natural destina-se, verdadeiramente, à alma.

Diante de tal imagem, deve-se considerar como satisfeito o desejo de Glaucon que exigia no segundo livro da *República* que Sócrates não abandonasse o diálogo e prestasse mais esclarecimentos sobre o justo e o injusto e como eles podem ser compreendidos como poderes inerentes à alma humana.

A proposta de que era preciso tomar outro caminho para tentar corrigir a rota que os levou até aquela imagem onírica da justiça foi aceita e a direção foi corrigida, levemente. Com isso, completou-se a primeira correção da rota, que não foi tão grande e tratou apenas de ajustar aquilo ao que a definição de justiça como divisão das funções deve ser aplicada.

Agora, é preciso uma correção maior do caminho seguido, percorrendo uma volta maior para atingir a ideia do bem. Primeiramente, os interlocutores se depararam com uma imagem onírica para a cidade e agora a nova rota os levou a se perguntarem sobre a ideia do bem.

70

Seria possível tentar aprimorar aquela frágil aplicação da divisão de funções para a cidade através da ideia do bem? Poderia a ideia do bem servir de fundamento para compreendermos melhor o papel da justiça na cidade?

Na tentativa de responder a isso, Sócrates se entusiasma e começa a compor inúmeros ícones, um atrás do outro. Esse encadeamento de ícones acontece no final do livro VI e faz com que ele apresente, na imagem icônica da caverna, uma grande síntese dessa sua estranha produção de ícones para tentar com-

preender o que é o bem. A imagem icônica da caverna, no início do livro VII, apresenta alguns homens da cidade como se fossem prisioneiros em uma caverna, na qual eles não podem sequer girar o pescoço e assumem que as projeções no fundo da caverna sejam a realidade última de suas vidas. Acontece que alguém consegue se livrar dos grilhões e ultrapassa a entrada de acesso à caverna, vendo inúmeras pessoas passeando com estátuas. Esse liberto acaba percebendo um primeiro erro: as sombras no fundo eram apenas reflexos, projetadas por um fogo, dessas estátuas artificiais produzidas pelos artesões. O liberto continua e se depara com outro mundo, onde está o sol, as coisas vivas e toda a natureza. Esse ícone apresenta a relação que as pessoas na cidade estabelecem com os valores, iludindo-se com teses políticas defendidas por tiranos ou até mesmo pela multidão.

O enclausuramento dessas pessoas no fundo da caverna e sua aversão ao que não se parece com a sombra no fundo pode ser considerado como um confinamento psicológico no qual o real é o aparente, que se manifesta na tese disseminada de que é mais importante *parecer*, do que ser *justo*. Tal confinamento psicológico se apresenta como um reducionismo da forma da justiça e da ideia do bem às suas respectivas imagens, sendo um confinamento idêntico ao que nos aprisiona em um sonho interminável.

71

O mais importante aqui é destacar que dentro da imagem icônica da caverna está o ícone do sol, que é uma analogia encontrada por Sócrates para explicar qual é o poder específico do bem. O bem, como o brilho do sol, dificilmente é observado de modo direto, sendo mais frutífero observar seus efeitos, que

seriam como os reflexos (icônicos) gerados pelo sol. O bem é ao mesmo tempo objeto de nossa inteligência e causa do nosso conhecimento, como o sol que é objeto da visão e também alimento para a natureza que nos dá energia para sobreviver. Tudo isso compõe o que estamos compreendendo como a volta maior, a respeito da qual falaremos em mais detalhes adiante.

O ídolo onírico do bem, que se parece muito com o ídolo onírico da justiça aparece no fim dessa imagem icônica da caverna. No momento, é preciso indicar ainda como podemos estar presos às imagens sem compreender adequadamente o que o bem significa (ou sem podermos dar a volta maior na direção do bem, o que será explicado no próximo capítulo).

Além da imagem onírica da justiça no livro IV, temos, portanto, uma imagem onírica do bem (*eidōlon tinōs*, VII 534c5), em outro contexto. A passagem em questão indica um bem que não foi obtido por um procedimento dialético efetivo, mas pela opinião: “se tu apreendes um ídolo (*eidōlon*) do bem, é pela opinião que o apreende, não pela ciência, e a vida agora passa sonhando e cochilando, sem despertar antes de chegar ao Hades e lá dormir completamente” (VII 534b-d). Nesse sentido, a compreensão dialética que é esperada no caso do bem é muito parecida com aquela esperada dos matemáticos. Deve-se compreender como a ideia do bem pode ser vista enquanto fundamento e princípio de nossas ações justas, já que é o bem que torna as ações justas úteis para a cidade.

Ao voltar para a caverna, o filósofo enfrenta as concepções daqueles que nunca sequer viraram a cabeça, dentro da própria caverna. Isso ocorre em função de sua capacidade diferenciadora, notando as imagens e aquilo de que elas são imagens dentro e fora da caverna. É nesse momento que o filósofo poderá contar que viu o bem (ou o sol) para aqueles que possuem apenas imagens oníricas dele e talvez ele faça isso através de uma imagem mais apropriada. Mas qual seria essa imagem mais apropriada? O próprio ícone da caverna, que veicula a metáfora de sua própria apresentação. Nesse momento, o filósofo coloca sua vida em risco para defender a importância do bem, podendo ser chamado de louco. A lição é dramática e trágica: o liberto não pode ficar eternamente fora da caverna e ao voltar pode morrer.

Essa imagem icônica da caverna é também uma metáfora da vida de Sócrates e sua mensagem filosófica é que a tentativa de persuadir os outros sobre o conhecimento de que o bem é causa e objeto de nossas ações pode custar a sua própria vida.

Assim, se o homem não for capaz de definir a ideia do bem pela essência, ele se manterá em um estado de sonho, pois confundirá a imagem do bem com o próprio bem como se estivesse dormindo na vida presente. Ele não conhecerá o bem em si, nem qualquer outro bem e viverá sua vida como se estivesse sonhando no Hades (VII 534b-d), buscando e perseguindo bens equivocados.

Não se pode dizer exatamente que essas imagens sejam geradas pela dialética, mas é inevitável assumir que a dialética lida com

essas imagens ao procurar depurar algumas concepções equivocadas que as pessoas possuem da justiça, do bem ou do próprio ser. A imagem icônica da caverna, fundada na analogia entre e sol, apresenta o argumento de que o bem é causa e horizonte de nossas ações. A dialética deve ser capaz de descobrir e aprimorar nossa capacidade de reconhecer exatamente isso, de modo que o processo dialético deve nos deixar conscientes em relação ao limite de certas imagens, que podem nos impedir de saltar para a verdade, bem como deve trazer uma maior consciência em relação aos fundamentos e aos alvos de nosso desejo pelo saber. O bem aparece assim como o único valor que pode ser ao mesmo tempo objeto e motor de nosso conhecimento, pois é tudo aquilo em vista do que nos movimentamos e o que nos movimenta ao mesmo tempo.

O Hades e os sonhos homéricos

74

Sócrates, ao falar dessas imagens oníricas sempre faz referência ao Hades homérico, que é um deus do submundo que confina os espectros (*eidōla*) dos mortos que aparecem nos sonhos dos heróis na *Iliada* e na *Odisséia*. Através de uma retomada desses sonhos da epopeia espera-se consolidar as explicações fornecidas para os sonhos em Platão.

A justificativa para retornar à epopeia é que o próprio Platão cita esses espectros logo no início da *República*, quando Sócrates retoma um trecho em que Aquiles aparece dizendo que existe alma e espectro (*eidōlon e psyché*) no Hades, mas eles não possuem

qualquer vitalidade (*phrén*) (cf. III, 386d; *Iliada* XXIII, 103-105). Nesse sentido, iremos apontar como o contato dos personagens da epopeia com esses espectros se parece com o contato que os personagens da caverna na *República* estabelecem com as imagens (*eidōla*).

Não é muito claro se esses espectros se dirigem até os heróis e os personagens da epopeia ou se os heróis vão se encontrar com eles, mas é claro o ambiente onírico do contato dos personagens com esses espectros. O contexto em questão da citação que Platão faz da *Iliada* é o da aparição de um espectro psíquico de Pátroclo, o fiel escudeiro e amigo de Aquiles que havia emprestado a armadura deste para incentivar os gregos na batalha, mas que acabou sendo morto por Heitor. A morte de Pátroclo foi determinante para Aquiles retornar à batalha, movido pela vingança de seu amigo depois de ter se recusado a lutar por uma disputa com Agamenon.

Depois de matar Heitor, no final da *Iliada*, Aquiles se depara com o espectro de Patróclo, o qual não consegue abraçar porque é pura fumaça e ilusão. O que o leva a concluir que o Hades está repleto de espectros, sem vitalidade, sem coração, sem algo que possa ser tocado ou abraçado.

Quando Ulisses reencontra sua mãe no Hades, o ambiente onírico é idêntico e Anticléia também aparece como intangível. Ulisses não sabia que sua mãe tinha morrido e seu encontro com ela ocorre quando ele desce ao Hades buscando as profecias de Tirésias, que o ajudariam a encontrar o caminho para casa. Ele

faz um ritual, chama Tirésias, mas quem aparece é o espectro de sua mãe:

Desejei aproximar-me / com ternura daquela que me deu a vida, abraçá-la. / Três vezes tentei estreitá-la nos braços, guiado pelo / coração (*thymòs*). Três vezes ela me escapou. Era só sombra (*skiēi*), / sonho (*oneirōi*). (*Odisseia*, XI vv. 204-207).

Muitos intérpretes e tradutores relutarão em admitir que aqui aparece uma percepção da diferença entre espectros e as próprias pessoas ou seus corpos. Mesmo que a percepção não aconteça nesses termos, que são claramente filosóficos, é inevitável admitir que Aquiles e Ulisses notam, se dão conta ou constata *alguma* diferença entre a pessoa viva e seu espectro. Os espectros de Anticléia e de Patróclo não possuem mais vitalidade (*phrèn*) e são diferentes de quando estavam vivos.

76

É claro que se trata de uma espécie de constatação a *posteriori* sobre a incorporeidade e intangibilidade desses espectros, notada depois de tentarem abraçar essas imagens. No primeiro caso, Aquiles é quem constata isso enquanto narra o sonho que teve e no segundo é a própria Anticléia que indica para Ulisses que ela não pode ser abraçada. Essa constatação arcaica da diferença entre corpo e espectro onírico tem consequências diretas para a discussão que estamos fazendo sobre o ídolo da justiça e do bem. Se por um lado os heróis da epopeia constata *alguma diferença concreta* entre os espectros e o corpo dos mortos, por outro lado Sócrates incita as pessoas a terem uma consciência plena a respeito da *diferença abstrata* entre as imagens (*eidōla*) oníricas da justiça e do bem e a própria justiça e o próprio bem.

A metáfora do sonho na *República* é utilizada por Sócrates com o intuito de apontar para aqueles que não conseguem perceber tal diferença de um ponto de vista *abstrato e conceitual*. É curioso notar que Aquiles e Ulisses pensam na diferença e estariam mais atentos do que aqueles que nunca acordam do sonho e acreditam que as imagens são as próprias coisas. Não se pode acreditar que os espectros do Hades fossem as próprias pessoas ou as próprias coisas, do mesmo modo que o prisioneiro na caverna acredita que as sombras no fundo sejam o ser real.

Em certa medida, espera-se do filósofo a mesma constatação feita por Aquiles e Ulisses depois de tentarem abraçar os espectros: notar a diferença! O filósofo não pode deixar seu coração enganá-lo ao tentar abraçar logo a primeira imagem da justiça ou do bem que encontrar, como os moralistas que sonham com um espectro (*eidōlon*) da justiça e do bem pensando que é a própria justiça e o próprio bem. A imagem onírica da justiça, enviada por um deus (assim como o espectro de Anticléia é enviado por Perséfone) deve ser vista como algo distinto daquilo que é a própria justiça.

77

A dialética deve ser capaz de ensinar alguma resistência ao nosso coração, evitando que ele seja seduzido pelas primeiras imagens aparentes com as quais nos deparamos ao longo de nossos exercícios reflexivos. Se o dialético não souber pensar a diferença, como ponto de partida de seu método, todo seu esforço em compreender os princípios de sua arte como verdadeiros fundamentos será ineficaz e desnortado.

Saber diferenciar uma imagem daquilo de que ela é imagem, diferenciar a imagem do conceito, diferenciar a imagem da ideia, é o ponto de partida para o dialético encontrar aquilo em que ele deve se concentrar. A ideia do bem, como alvo privilegiado da dialética, deve servir de alvo da busca filosófica e também de base para a disputa que o filósofo deve fazer ao retornar para o debate público. Pode-se dizer que é no enfrentamento contra as sombras (*skiamakhéō*, 520c) no “fundo da caverna” que o dialético disputará nos tribunais ou em qualquer outro lugar “a respeito das sombras (*skiôn*) da justiça ou a sombra (*skiatí*) das estátuas, lutando a respeito disso conforme as interpretações que lhes dão os que jamais contemplaram a própria justiça” (517d).

78

A luta mais importante que o dialético deve enfrentar é esta: combater a confusão entre imagem e aquilo de que ela é imagem. Essa também é a luta mais perigosa, pois foi por ter feito isso que Sócrates acabou morrendo ao denunciar as falsas imagens das ideias que ele encontrou ao conversar com as pessoas. Essas imagens não foram colocadas por Sócrates na boca de seus interlocutores, mas reveladas através do diálogo, de modo que a atitude maiêutica de parir ideias dos outros é indissociável da atitude dialética de se confrontar as imagens equivocadas que os outros possuem de suas próprias ideias. Nesse processo, meio maiêutico, meio dialético, algumas dessas ideias poderiam ser frágeis e deveriam ser abandonadas como imagens (*eídōla*) oriundas de uma concepção primária.

Foi dito acima, que era preciso corrigir a rota para compreender melhor o que é a justiça incluindo uma pesquisa mais longa sobre

a ideia do bem. Depois de passar superficialmente pela imagem icônica da caverna será preciso nos determos mais demoradamente na sequência de ícones que Sócrates apresenta a respeito do bem, pois já sabemos que esse é um modo de apresentá-lo pelo discurso e ir adiante para compreender também como se apresenta o paradigma do bem.

4

O ÍCONE E O PARADIGMA DO BEM

O *eidōlon* da justiça e do bem não foram compreendidos pelos comentadores como fazendo parte do rol de imagens oníricas no pensamento platônico, além de não terem sido incluídos em um quadro maior de diferenciação das imagens para que fosse investigado como essas imagens se aproximam ou se distanciam.

80

Como foi provado, a diferença conceitual entre as imagens é resultado de uma diferença psicológica dos movimentos que ocorrem entre as partes da alma, de agitação ou de estabilidade durante o sono ou de atenção e de desatenção durante a vigília. Isso foi crucial para compreender a possibilidade de dois tipos de sonhos, um ligado a um estado de indiferenciação das imagens com o ser e outro que até toca o ser, mas não entende muito bem os limites de suas imagens. As imagens oníricas da justiça e do bem são imagens do primeiro tipo e agora é importante aprofundar a diferença entre, por um lado, essas imagens e, por outro, o

ícone e o paradigma das virtudes e do bem, que parecem apontar para outro tipo de movimento psíquico.

Volta maior para o ícone do bem

Grande parte da confusão com a qual estamos lidando é uma confusão existente entre os modos de aparecer de determinado valor, mais especificamente, entre os instrumentos discursivos que o filósofo utiliza para apresentar e compreender valores distintos ou idênticos. Estamos nos concentrando aqui apenas em parte do problema que afeta um amplo espectro de assuntos no corpus platônico, parte essa que talvez seja a mais urgente.

Em específico, queremos diferenciar o ídolo e o ícone do bem, pois isso cabe no nosso escopo atual. Depois de indicarmos a proximidade entre os ídolos da justiça e do bem é importante distanciar ambos dos ícones do bem apresentados pela caverna para que seja possível detalhar como a ideia do bem é o horizonte dessas imagens tão distintas entre si. A oposição entre essas imagens parece indicar que o objetivo de Platão é compreender a verdadeira utilidade da justiça, abandonando bens aparentes que surgem apenas para satisfazer algum desejo ou prazer imediato. Por isso, ele se dedica à elaboração de imagens icônicas que sejam reflexivas e que se estruturam de modo metadiscursivo, onde a imagem icônica da caverna mostrará a apreensão de ícones e de outras imagens.

É inevitável lembrar que as formas do justo, do injusto, do bem e do mal “se manifestam (*phantazómena*) por toda parte por causa da comunhão que elas mantêm com as ações, com os corpos e entre si, e assim cada uma parece múltipla” (V 476a). Com esse jogo entre unidade e multiplicidade, Sócrates pretende superar um bem aparente, variado e múltiplo para encontrar um bem que seja único, real e verdadeiro. Mas será que esse bem real e verdadeiro não poderá também se manifestar quando estiver em comunhão, associação ou parceria (*koinōnía*, 505d) com as coisas?

O problema de aceitar um bem aparente está em assumir que o bem é como ele aparece para mim, sem a pressuposição de uma ideia em si mesma, que tenha mais valor do que qualquer outra coisa privada. O obstáculo existe quando nos satisfazemos com aspectos do bem sem investigarmos algo distinto da sua própria aparência, focando no imediatismo do primeiro bem que aparece, como nos casos em que se assume que o bem seja o prazer ou até prudência. Nenhum desses são verdadeiramente o bem em si “que toda alma busca e que é objeto de todas suas ações” (505e).

82

Já ficou claro que a definição de justiça como divisão de funções apresentada é uma verdade psicológica e não uma imagem onírica útil para a política. Por isso, a pesquisa sobre a justiça na cidade permanece em aberto, já que a tese de divisão de funções se aplica com propriedade à alma. Diante dessa lacuna a respeito de como definir a justiça na cidade, é preciso retomar a investigação sobre a real dimensão da divisão das funções e dos trabalhos na cidade, tendo em vista o conceito de bem.

Em outras palavras, é importante encontrar algo que possa tornar essa justiça psíquica útil para as pessoas na cidade. Retornando ao livro II, antes de avançar até o conceito de bem, percebe-se que Glaucon esperava que Sócrates defendesse “o que é a justiça e a injustiça e que atividade tem relação com elas no íntimo da alma” (II 358b). Isso era necessário porque ninguém jamais demonstrou nem em prosa ou em poesia como “a injustiça é o maior dos males que a alma tem dentro de si e a outra, a justiça, é o maior dos bens” (*dikaiosýnē dē mégiston agathón*, II 366e).

A justiça concebida por Sócrates é uma disposição interna da alma e não está ligada, a princípio, às ações externas do homem, defendendo que a justiça está entre os maiores bens que vale a pena possuir (*tōn megístōn agathōn éinai dikaiosýnēn*, II 367c), sendo comparado aos poderes e às atividades de ver, ouvir, ter saúde e ponderar. Assim, a justiça está incluída dentre os tipos bens que valem a pena possuir pelo que eles podem proporcionar e também porque possuem valor em si mesmos.

A tarefa que Sócrates se propõe a cumprir deverá revelar “qual é a verdade sobre a utilidade da justiça e da injustiça” (II 368c), investigando a justiça como se estivessem caçando animais escondidos em grutas obscuras (como no Hades ou na caverna) e em que é preciso seguir com atenção as pistas que aparecem. Assim, “o aspecto (*eídos*) da justiça” é aquilo que eles já disseram que os homens deveriam fazer o tempo todo: “cada um deveria ocupar-se com uma das tarefas relativas à cidade, aquela para qual sua natureza é a mais bem dotada” (433a).

Essa noção de justiça não é inovadora e parece ser uma opinião de muitos, pois “cumprir a tarefa que é a sua sem se meter em muitas atividades é justiça, isso ouvimos de muitos outros, e nós mesmos dissemos muitas vezes” (433b). Fica evidente que Sócrates não está inovando ao apresentar a tese da divisão das tarefas na cidade pela natureza de cada um, mas que ele está preocupado em restringir essa divisão às partes da alma enquanto o bem não for analisado em mais detalhes. Admitir o bem como horizonte da pesquisa sobre a justiça implica em conectar a justiça (e sua imagem) a uma pesquisa dialética. Nessa conexão será impossível evitar a relação entre a imagem da justiça e o ícone do bem.

Nos encontramos aqui diante de uma questão em que é muito difícil encontrar alguma coerência ou concordância entre os comentadores. A falta de discordância entre eles baseia-se na dificuldade de compreender de modo coerente qual o papel da imagem da justiça e sua relação com ícone do bem.

84

Do mesmo modo que faz com os valores, Platão também aponta para confusões existentes entre objetos matemáticos e o modo como eles aparecem em ídolos ou ícones. Há uma diferença que nem sempre é percebida pelos comentadores, o que podemos notar em Gonzalez. Ao se deparar com um caso desses, ele ignora a diferença entre o ídolo (*eídōlon*): fruto de impressão aparente que temos de um círculo na *Carta VII* e os ícones (*eikónes*): que os geômetras utilizam na *República* para pensarem nas ideias. Ele propõe que essas imagens sejam associadas e compreendidas como corretas e confiáveis.²⁰ Mesmo que sejam imagens do mes-

mo assunto, nada justifica que diferentes imagens de um mesmo contexto possuam o mesmo estatuto, sobretudo porque em grego elas não são as mesmas imagens.

Simon, como Gonzalez, também aceita que “*eidōlon* é frequentemente sinônimo de *eikōn*”, mas ao contrário de Gonzalez, que aceita essa identificação para salvar a imagem, Simon o faz para enfraquecer qualquer valor atribuído ao ícone, considerando-o como uma imagem ligada ao engano e à falsidade (1988, p. 41).

Como vemos, a aproximação entre imagens distintas, de contextos idênticos ou diferentes pode ser utilizada para defender teses diametralmente opostas, no sentido de valorizar o ídolo matemático (como Gonzalez faz) ou no sentido de enfraquecer o ícone matemático (como Simon faz). Uma das únicas comentaristas que se distancia dessa confusão e defende uma diferenciação entre ídolo e ícone é Belfiore, que denuncia o erro recorrente desses intérpretes que insistem em tomar o *eidōlon* (dos poetas ou dos matemáticos) como idêntico à *eikōn* dos matemáticos (1984, p. 129).

85

Sekimura, por exemplo, segue uma linha de raciocínio que aproxima imagens distintas de contextos distintos, ao defender uma aproximação do *eidōlon* e do *phántasma* retirados do *Sofista* para explicar a *República*. Ele sustenta que o uso que Platão faz desses termos diz respeito a uma “aparência ilusória e enganadora, sublinhando a ignorância do espectador que só vê a aparição sem se dar conta do modo da ação de produção” (2009, p. 34). Ao fazer isso, ele parece reduzir todos os ídolos aos sofistas

20. Gonzalez sustenta que é difícil vislumbrar a conexão entre o defeito de uma proposição e o defeito de uma imagem e defende que isso acaba quando olhamos para o uso que os geômetras fazem das imagens (1998, p. 255).

e se esquece de explicar o estatuto do ídolo da justiça no livro IV da *República*.

Uma das leituras mais importantes a respeito das imagens no pensamento de Platão, apresentada por Desclos (2000), procura explicar o estatuto da imagem da justiça por esse tratamento epistêmico dado à *eikón* da ideia do bem, como se a *eikón* e o *eidōlon* possuíssem um tipo de proximidade epistemológica pelo papel que desempenham no desenvolvimento da *República*.

Ao contrário dessa tese é preciso avaliar o *eidōlon* da justiça distanciando-o do caráter epistêmico da *eikón* do bem, porque o ícone seria um aprimoramento epistêmico da pesquisa que atingiu um esboço das virtudes no livro IV com a imagem da justiça. Assim, a investigação que atingiu o *eidōlon* da justiça está ligado a um estatuto mais onírico e menos científico e a investigação construída pelos ícones do timoneiro, do bem e da caverna pretendem ser mais próximos da ciência do que as imagens.

86

Em outras palavras, a procura pelo bem será feita por uma pesquisa mais longa e difícil em que os interlocutores deverão superar os esboços das virtudes (*hupográphō*, 504d) obtidos por algo incompleto, como no caso da imagem da justiça, procurando aumentar a exatidão e nitidez do que está sendo discutido. A diferença existente entre uma opinião da justiça e o conhecimento do bem não pode nos impedir de conectá-los em um projeto que procure superar em conjunto os limites da concepção de justiça defendida pelo senso comum.

E superar o senso comum ou combatê-lo não deixa de ser uma tarefa dialética, pois ela não deve tratar apenas dos mais altos níveis científicos do saber. É dever do dialético se envolver também com as opiniões disseminadas pelo senso comum, denunciando cada uma delas como ligadas somente às aparências ou desejos ou prazeres do que é bom.

É claro que podemos defender que o bem não se mistura com as coisas, corpos e ações, permanecendo intocável em seu reinado e superioridade sobre todas as coisas essenciais, sendo acessado somente por um tipo de conhecimento purificado e inteligível.

Mas se isso fosse desse modo, nunca conseguiríamos identificar um tipo de ação justa e boa, na medida em que o justo pode se relacionar com o bem e com as ações e os corpos também. Nesse sentido, podemos avançar até o ícone discursivo sobre o bem e apresentá-lo como o aspecto discursivo da participação, comunicação e associação entre ideias e coisas. O bem que aparece no ícone da caverna se manifesta em dois níveis, como em todo metadiscurso. No nível mais geral, temos um *ícone* geral da caverna que é uma analogia com a cidade; no nível mais específico, esse ícone contém dentro de si a analogia do *ícone* do sol com o bem que já havia sido apresentada, além de expor também a relação que a alma estabelece com outras imagens.

Como já foi apontado, o problema está em acreditar que a primeira impressão de algo bom ou agradável, seja “o” bem, e isso pode ocorrer quando as pessoas defendem que o prazer ou até mesmo a ponderação sejam “o” bem (VI 505b). A solução é

não se deixar levar pelas primeiras impressões do que é bom, nem pelas primeiras imagens do que é o maior bem. É preciso encontrar imagens mais nítidas e mais exatas desse bem, que apresentem então sua verdadeira comunhão com certas ações, eventualmente também justas, porque é através da ideia do bem que as ações justas se tornarão úteis e proveitosas (VI 505a). Por isso, a *eikón* do bem que é apresentada através do sol é um modo de indicar como o bem se manifesta em alguma imagem que não é exatamente uma imagem primária, mas uma imagem com o poder de servir como instrumento para uma metareferência.

Esse ícone do bem comparado ao sol que nos nutre e que pode ser visto é um artefato da razão humana, produzido a partir de uma observação do que há de mais verdadeiro. Depois de contemplar essas coisas com mais precisão, será possível aplicar isso também nas leis da cidade e evitar que o filósofo seja considerado inútil.

88

Somente essa capacidade de produzir os símiles icônicos do bem pode ser associada, finalmente, à atividade discursiva da produção de ícones na matemática, distanciando ambos da atividade meramente opinativa e consolidando a marca daquele que pretende mostrar por imagens icônicas as coisas em si mesmas que ele descobriu. O ícone será concebido como produtor de afecções mais nítidas pelo pensamento do homem enquanto ele procura pensar nas ideias, abandonando as afecções primárias e as marcas recebidas dos deuses ou os produtos internos involuntários da alma enquanto as pessoas estão dormindo. Só nesse momento é possível estabelecer alguma relação entre os ícones

do bem e dos matemáticos, distanciando-os da imagem, mas sem nos esquecermos de que os matemáticos também podem se confundir em um sonho.

Por isso, buscar ícones mais nítidos desses valores é uma tarefa exercida por alguém que possui uma consciência dialética, como aquela dos matemáticos que querem evitar a todo custo cometer equívocos em relação ao que é o princípio e o fundamento de seus raciocínios, como os equívocos que ocorrem quando eles sonham com o ser.

O bem deve ser considerado como aquilo “que toda alma busca e que é objeto de todas suas ações” (505e). Isso aparece também na conclusão da imagem icônica da caverna, em que o bem é considerado causa de tudo que é belo e correto e ao mesmo tempo objeto dessas ações, constituindo-se como um elemento incontornável a ser levado em conta se alguém quiser “agir com sabedoria na vida pública e privada” (VII 517c).

Diante desses argumentos, o filósofo não pode se esquecer de que o bem está no fundamento último de suas atitudes, pois se ele se esquecer disso provavelmente não terá conhecimento do bem e ficará preso a um pensamento que até sonha com o bem, mas que não o conhece. Não podemos nos esquecer do sol que pode ser visto e que também é causa do movimento e nutrição das coisas.

89

No início desse livro nos perguntávamos se os ícones das virtudes no livro III e as imagens enganosas dos poetas no livro X eram

produzidos e recebidos pelas mesmas afecções. Agora podemos responder que não. Quando os poetas são incitados a compor “ícones de caráter bom” no livro III, teremos uma versão prévia dos diversos ícones matemáticos e dos ícones do timoneiro, do sol e da caverna produzidos por Sócrates no livro VI e VII. O uso que Sócrates faz desses ícones, até chegar à imagem icônica da caverna gera um estranhamento profundo em seu principal interlocutor porque são imagens que procuram atingir a reflexão (*noéw*, 488a8).

O motivo da utilização do ícone do bem ser utilizado para superar a opinião é porque “para ninguém basta adquirir um bem pela opinião” (505d). O que está sendo discutido aqui é o que já sabemos, que não adianta ter a medida, sem conhecer o que é, como não adianta ter a opinião, sem o conhecimento, tal como não adianta ter a justiça, sem conhecer o bem, ou, por fim, não adianta ter um ídolo da justiça sem um ícone do bem. E essa estranha produção de ícones nos leva a retomar a perspectiva de uma arte *filosófica da reorientação*.

O uso do paradigma

Uma das confusões mais significativas que ocorre com as imagens (*eidōlon / eikōn*) consiste na tentativa de aproximá-las ou distanciá-las de um paradigma, que alguns comentadores compreendem *como se fosse* a ideia. Essa confusão nem sempre fica explícita, pois esses comentadores supõem que a ideia seja idêntica à noção de paradigma (*parádeigma*) e ao distanciarem o *eidōlon* e a

eikón do paradigma estão conectando ou distanciando essas imagens da noção de um modelo inteligível. O problema é que nem sempre o paradigma significa modelo inteligível no pensamento de Platão e nem sempre pode ser colocado em identidade com as ideias.

Por um lado, o problema está em opor completamente o *eidōlon* e a *eikón* em relação ao paradigma como se aqueles fossem completamente opostos à ideia. Isso pode ser percebido quando Ambuel afirma que “há uma oposição entre imagem (*eidōlon*) e original (*parádeigma*)” (2007, p. 72), confundindo paradigma com a ideia. As ideias seriam “os exemplares dos quais os participantes são cópias, e *eikón* não é um sinônimo de paradigma, mas seu oposto” (p. 8).

Por outro lado, Gordon pensará que a relação entre imagem e seu original acontece com a *eikón* em relação ao paradigma, quando afirma que “há uma relação entre imagem e seu original, entre *eikón* e *parádeigma*” (2007, p. 234, n. 2), indicando a possibilidade de que o ícone seja aproximado de seu paradigma e compreendendo o paradigma como ideia.

91

A confusão ocorre nesse estágio da reflexão a partir de uma questão sobre se a ideia pode ser considerada idêntica ao paradigma (a qual não pretendemos enfrentar aqui). Nesse momento, focaremos nessa confusão que consiste em opor ou aproximar aquelas imagens ao paradigma, como se estivessem opondo ou aproximando elas da própria ideia.

Isso acontece exatamente como no caso indicado acima, em que diferentes contextos ou contextos semelhantes são utilizados para justificar proximidades ou distâncias das mesmas imagens em relação ao seus respectivos estatutos. Agora, diferentes imagens foram utilizadas para defender alguma distância ou proximidade entre elas e o paradigma (que seria a própria ideia), usando os mesmos conceitos para justificarem estatutos opostos das imagens em relação ao que seria o original.

Seguindo o propósito que nos orienta nesse livro, faremos uma análise de como o conceito de paradigma é utilizado em diversos contextos na *República* para diferenciarmos ele dessas imagens que são colocadas como próximas ou distantes dele, sem defendendo que ao fazer isso estaríamos aproximando ou distanciando as imagens das ideias.

92

O paradigma aparece em um contexto em que está sendo discutido o risco do filósofo se esquecer da cidade em que ele vive e se preocupar apenas com a justiça em relação a si mesmo, sendo crucial para a discussão sobre a utilidade da justiça e do próprio filósofo. As acusações de inutilidade dirigidas contra o filósofo parecem nos levar ao limite da própria noção de justiça, pois se esta for compreendida apenas como a relação estrutural que as partes da alma estabelecem entre si e que permitem a possibilidade da temperança na alma toda, então a justiça nunca se envolveria em ações externas e públicas nas cidades.

Mesmo o filósofo justo e temperante corre o risco de se tornar inútil ao se preocupar apenas com o cuidado de si. Se diante de

uma tormenta de injustiças na cidade, ele escolher se preocupar com problemas particulares, escondendo-se atrás de um muro porque não aprendeu como ser justo em relação aos outros e temendo provocar mais males do que bens aos seus concidadãos, ele pode ser visto como inútil.

A justiça e a temperança só terão consequências políticas na cidade com a aquisição do conhecimento do bem, que poderá tornar essa justiça útil e proveitosa. É o bem que faz o homem justo tomar a decisão de se preocupar também com a constituição da cidade. É nesse momento que a polêmica tese do filósofo como governante emerge como uma proposta que irá gerar uma enxurrada de argumentos contra Sócrates.

Se a única resposta plausível frente ao risco de inutilidade do filósofo estiver associada à defesa de que ele passe a se preocupar com a cidade e com sua constituição, tornando-se útil, que assim seja. Não se pode esquecer contudo que não se trata da defesa de um governo autoritário ou tirânico, sobretudo porque o filósofo carregará consigo a marca da inutilidade contra a qual ele luta e o maior temor de cometer injustiças contra os outros.

93

Mas como o filósofo poderá afinal aplicar o conhecimento que ele tem do bem, tornando a sua justiça útil para a cidade? A imagem psíquica mais importante que permite a aplicação desses valores à cidade é o paradigma, que cada um terá dentro de si. O paradigma é a consolidação do resultado de uma boa educação que o jovem recebe, baseada na familiarização com os ícones das

virtudes, com os ícones do bom caráter e com as manifestações do justo e do bem nas ações e nos discursos de algumas pessoas. Esse paradigma do bem pode ser compreendido como o horizonte da vida do filósofo depois dele ter adquirido todo aquele saber. Ele é o resultado dessas imagens incorporadas na mente filosófica, que sabe se guiar pelo bem que não está ligado nem ao prazer, nem somente à prudência, mas a uma busca pelo bem comum.

94

Em sua primeira menção, o paradigma aparece como algo que os jovens devem possuir dentro de sua própria alma para agirem de modo correto. O primeiro caso desse conceito na *República* aparece quando Sócrates está descrevendo que os homens injustos são assim porque possuem dentro de suas almas paradigmas ruins fundados em vícios, sendo importante que eles desenvolvam também modelos de pessoas boas e íntegras, obtidos pela companhia e convívio com pessoas desse tipo. Isso é crucial para um juiz, por exemplo, que deverá ter em sua mente ambos os conceitos para julgar com adequação, porque simplesmente não se pode ignorar a maldade, mesmo quando se defende a justiça (III 409 b-d). A procura por homens que sirvam de exemplos aos jovens ocorre para que eles manifestam em suas ações o justo, o bom e o belo, do melhor modo possível.

Isso não pode nos levar a defender que tais homens possam ser completamente justos ou perfeitos, como salienta Sócrates: “Ah! Porque queríamos ter um paradigma, procurávamos o que é própria justiça e o que seria o homem *completamente justo*, se existisse (...)” (V 472c). O motivo de algumas pessoas se tornarem

paradigmas de outras é que suas ações se aproximam ao *máximo* daquilo que é em si mesmo a justiça e o bem, mas não se confundem ou se identificam completamente com esses valores. Como admite o próprio Sócrates: “nossa intenção, porém, não era demonstrar que esses paradigmas possam existir” (V 472d).

Quando foi afirmado que o filósofo deverá se preocupar também em consolidar esses valores na cidade seguindo o paradigma divino, isso implica que ele poderá se inspirar na medida de estabilidade dos movimentos dos astros para aplicá-la à cidade (500a-501c). Nesse sentido, o filósofo também deverá ter seus próprios paradigmas e ser capaz de contemplar as ideias, para conseguir produzir algo de bom para a cidade com racionalidade. E aqui o contraste é estabelecido em relação àqueles que não possuem nenhum paradigma dentro de sua alma, porque são cegos:

Parece-te, então, que há alguma diferença entre os cegos e os que realmente estão privados do conhecimento de todo ser, porque os primeiros não têm em sua alma nenhum paradigma nítido e os outros não são capazes de olhar, como os pintores, para o que há de mais verdadeiro nem de voltar sempre os olhos para isso e contemplando-o com a maior precisão possível, estabelecer aqui as leis do belo, do justo e do bom, caso seja necessário e, mantendo-as sob guarda, preservar as que já existem? (PLATÃO, *República*, VI 484c).

95

Como no caso das imagens, o paradigma também lida com a questão da visibilidade. Nem o cego, que não possui nenhum paradigma em sua alma, nem aquele que não quer ver a ideia como ela é em si, estão aptos a tentar produzir as melhores leis na cidade levando em conta os maiores valores. Sem o conhe-

cimento das coisas em si mesmas, sem a ciência deste saber, o paradigma se torna apenas uma opinião que pode ser vista de modo errante porque não é diferenciada das coisas aparentes e nem das coisas em si. Aqui ainda está em jogo três atividades.

Primeiro, a cegueira de homens que não possuem nenhuma percepção do mundo que os cerca e não trabalham com imagens, ícones ou paradigmas internos.

Em segundo lugar, aquilo que não é considerado uma cegueira, mas uma confusão na visão, como no sonho, daquele que até pode ter imagens, opiniões ou paradigmas sobre os valores em sua alma, mas que por não serem nítidos ou claros são inúteis pois estão conectados a valores e virtudes aparentes e não às ideias.

Por fim, temos aqueles que não aparecem nessa passagem em específico da *República*, mas que possuem os ícones e os paradigmas mais nítidos em suas almas, justamente por serem capazes de olhar, como os pintores, para as ideias desses valores.

96

Esse último caso implica na transformação das preocupações dos filósofos, pois agora ele passa a se preocupar com a política e com aquilo que é público, tentando estabelecer as leis mais belas, justas e boas, tornando útil a justiça que possui e moldando não somente sua própria alma de modo justo, mas também as almas dos outros através da sua preocupação com as leis da cidade. O paradigma é o modo concreto que a ideia do bem aparece na alma dos indivíduos e pode ser compreendido como o resultado

de toda a investigação filosófica que desaguará em uma prática filosófica.

É com o paradigma que o filósofo poderá então decidir produzir “ações externas” que estejam vinculadas aos elementos cívicos, públicos e coletivos que estão conectados ao bem comum da pólis. Quando Platão diz que o filósofo deve se aliar ao poder político porque ele é quem melhor pode cuidar do governo, isso significa que sua “guarda” será relativa à boa constituição que ele pode ajudar a construir, sendo através dela que o filósofo poderá exercer sua maior influência política.

Com isso, finalmente é possível expandir a opinião que ele possui da justiça para a cidade, sendo imprescindível que o filósofo passe pelo bem nessa expansão e o utilize como paradigma. Nesse mesmo contexto argumentativo, de transição da esfera privada para uma vida pública, Sócrates pergunta então se Glaucon acredita que “ele virá a ser um mau artesão da temperança, da justiça e do conjunto das virtudes do cidadão?” (500d-e). A resposta de Glaucon ocorre defendendo a utilidade do filósofo: “jamais a cidade será feliz se não a desenharem pintores que sigam o paradigma divino” (500e).

97

Nesse momento, o filósofo passará a tentar assemelhar-se ao que é divino e também inserir aos poucos nos “hábitos humanos, privados ou públicos, o que vê lá e não apenas irá modelar a si próprio” (500e). Mas o que é esse paradigma divino? O que é o “lá”? Não se trata de outro mundo separado. O objetivo aqui é que o filósofo siga a mesma estabilidade que se vê nos

movimentos dos astros, procurando elaborar a constituição mais estável possível. Este é o modelo divino: o movimento estável dos astros que já foi incorporado pela alma na tentativa de ajustar a relação entre suas partes e que poderá servir também de modelo para compreender a estabilidade e a justiça na cidade, sendo um modelo que pode servir para a vida privada e para a vida pública.

O filósofo fará política através da constituição: primeiro as sombras frágeis e aparentes dos valores, segundo, a elaboração e representação do poder icônico do bem que causa e é objeto de nossa investigação e, por fim, a presença do paradigma que auxiliará os homens naquele combate dialético contra as imagens daqueles que nunca contemplaram a justiça.

98

O paradigma será obtido pela universalidade do bem, que deverá guiar “os esquemas da constituição” (501a). Com isso, o filósofo não pode se eximir de assumir cargos políticos, suportando isso como algo inevitável e crucial para a melhoria da cidade em que ele habita e isso ocorre porque “tendo visto o próprio bem, servindo-se dele como paradigma, deverá manter em ordem a cidade, os que a habitam e a si mesmo” (540b). Tudo isso é um desejo ou uma aspiração de Sócrates, penosa, mas possível!

As imagens e a dialética

Além da confusão que ocorre pela suposta sinonímia ou antonímia entre as imagens discutidas aqui, existe também uma

disputa sobre o *lócus* epistemológico e o uso dialético delas. Em alguns casos da confusão de imagens ficou clara a mistura de diversas obras do *corpus* platônico para justificar aproximações ou distanciamentos das imagens entre si, tendo ficado evidente também como elas foram utilizadas sem qualquer critério hermenêutico.

Algumas misturas conceituais e contextuais de imagens distintas serviram para justificarem que o *eidōlon* da justiça poderia ser situado no âmbito do pensamento (*diánoia*). Essa tese é consequência da associação que mais ocorre dentre os comentaristas: entre o ídolo poético e o ícone da matemática e implica na mesma confusão já encontrada acima: que a imagem (*eidōlon*) pode ser utilizado conforme as mesmas expectativas epistemológicas daqueles geômetras que utilizam os ícones (*eikónes*).²¹

Como foi visto, inúmeros comentaristas defendem que o *eidōlon* da justiça deve ser compreendido exatamente como os ícones. Alguns defendem isso retirando argumentos de outras obras, como ao compararem os ídolos às imagens de coisas refletidos no discurso, tomando como modelo os ícones discursivos da segunda navegação do *Fédon* (99c-e) em que, diante da dificuldade em compreender as coisas em si mesmas, efetua-se um desvio para projetá-las na linguagem.

99

Esse argumentado apresentado no *Fédon* quando se investiga a alma é muito próximo ao argumento apresentado na República a respeito do bem. Como sabemos, o bem é associado ao sol e todos aqueles que tentarem olhar para o bem em si estarão

21. cf. COOPER, 1966, p. 67

correndo o mesmo risco daqueles que olham diretamente para o sol, que é o ofuscamento ou até mesmo uma espécie de *cegueira inteligível*. Em ambos os casos, Sócrates pretende evitar o tipo de cegueira provocado em alguém que olha diretamente para o sol, desviando o olhar e tentando olhar antes para os reflexos ou para os ícones (*eikṓn*) que aparecem refletidos na água ou tentando olhar para o céu quando o sol tivesse se posto. Um exercício dialética apressado e impetuoso cega até mesmo os filósofos mais ilustres.

Como se pode ver, os contextos são semelhantes e próximos e até poderíamos defender uma associação entre os ícones envolvidos na discussão; mas não é possível tentar compreender o ícone apresentado como solução para a dificuldade de olhar diretamente para as coisas, que está próximo do ícone do bem que é o sol, com imagens de outro tipo como o ídolo.

100

Tanner é o principal defensor dessa tentativa de aproximar o ícone com o ídolo. Ele sustenta que todas as imagens são reflexos das coisas ao adotar a perspectiva do espelho “apontando que há um paralelo entre o uso de espelho no âmbito do real e o uso da *imagem no discurso (eidōlón tì en lógois)*” (1970, p. 83). Porém, ele substitui o termo grego da passagem original no *Fédon*, que é ícone (*eikṓn*), por ídolo-imagem (*eidōlón*), com o intuito de explicar a reflexividade sensível e inteligível apresentada na *República* que não é pautada por ídolos. O resultado dessa aproximação feita por Tanner nos leva à confusão entre eídōlon e *eikṓn* na própria *República*, como se o *eidōlon* onírico da justiça no livro IV pudesse

ser associado aos ícones dianoéticos (VI 510e; III 402b-d) que possuem reflexos na água e em superfícies brilhantes.

No fundo, o que está em discussão é se é possível um uso dialético de imagens, além do uso que a dialética faz das ideias. Já ficou provado que temos imagens, ícones, simulacros e paradigmas dos valores, dos objetos matemáticos e dos seres. Ainda diante dessas evidências, alguns procuraram ler o papel das imagens na *República* mediante a impossibilidade de haver imagens (*eidōla*) das coisas mais importantes e nobres, tal como é apresentado no *Político* (286a), como se isso estivesse diretamente ligado ao não uso de ícones na última etapa da linha na *República* (VI 510b; 511b).

Segundo essa interpretação, Sócrates “não exerce o método dialético a respeito do qual ele fala na *República*” (DIXSAUT, 2001, p. 110), pois essa obra estaria eivada de imagens e para as coisas nobres “não existem imagens [boas] de modo algum” (p. 282). Smith também pensa assim quando, ao fim de seu artigo, fala de um saber que não utiliza imagens, como no topo da linha, concluindo que a *República* não faz isso (2007, p. 12).

101

No final das contas, grande parte dos comentadores e mesmo aqueles dedicados à compreender às imagens acabam retornando ao problema paradoxal de uma dialética que não utilizaria imagens.

Mas que imagens não são utilizadas na última etapa da linha? Será que não é preciso, depois de tudo que foi exposto, pensar

em uma diferenciação também nesse caso para compreendermos o uso ou não uso de imagens na última etapa da linha?

Já não podemos retroceder em nossos argumentos e admitir como muitos fizeram, que a *República* defende um tipo de conhecimento dialético que ela mesma não exerce. Esse é um dos maiores paradoxos da *República*, pois Platão estaria defendendo uma dialética que não é aquela que ele mesmo coloca em prática quando utiliza-se de imagens, ícones e paradigmas. É como se a metadiscursividade da *República* denunciasses a sua própria contradição ao apresentar tantas e tão variadas imagens para falar de quase tudo que tem importância na moral e na ciência.

Ao contrário dessa posição, defenderemos que o uso de todas essas imagens faz parte da dialética, pois ela pode ser compreendida como um exercício que ocorre através das imagens, distinta de toda concepção que pretende compreender o exercício dialético como algo puro que está presente em um nível escondido ou inacessível ao discurso ou ao *lógos*.

102

O ponto de partida que adotaremos para compreender o que é a própria dialética consiste em apontar para a mesma dificuldade existente na compreensão de quais são os poderes específicos da justiça e do bem. Ocorre que Platão tem uma posição muito clara respeito da dificuldade inerente de definir, delimitar e compreender exatamente o que é um poder. Primeiro, não existe como sabermos *diretamente* o que é um poder enquanto estamos utilizando o mesmo. Isso ocorre com os poderes em geral e é corroborado pelo fato de que não existe possibilidade de um olho

olhar *diretamente* para si mesmo enquanto ele está olhando. É necessário que seja criado algum tipo de anteparo para refletirmos o exercício desse poder enquanto ele atua. Nesse sentido, já que não existe possibilidade de uma alma olhar *diretamente* para si mesma enquanto se movimenta, só podemos compreendê-la através de um ícone. Por isso o ícone da caverna é um modo de compreender os poderes da alma ao se aproximar das ideias e ao utilizar imagens. O problema de acesso direto aos poderes das coisas é um problema insolúvel, que nos permite apenas apreender essas coisas de modo *indireto* por algum reflexo discursivo e imagético a seu respeito. Em outras palavras, não tem como rompermos com a metadiscursividade do ícone da caverna.

Sendo a dialética um poder da alma, ela também não pode ser compreendida em si, mas somente pelos seus efeitos ou por aquilo que a causa. Devemos nos conformar em compreender as imagens que a dialética combate, as imagens que a descrevem nesse exercício contínuo de busca pelo que é em si mesmo e também as imagens geradas pelo seu próprio exercício. A caverna também é uma espécie de retrato do trajeto dialético da alma e do modo como a alma lida com o escuro – claro – escuro. Na compreensão da dialética não existe acesso direto ou repouso em um estado impassível de domínio da verdade. Por isso, esse livro se dedicou a mostrar a relação entre movimento da alma e os tipos de imagens por uma perspectiva diferente daquelas que assumem como pressuposto que o único movimento adequado da alma é apenas o puro.

Se dialética é um método, ela é um caminho e não um lugar ou um estado imóvel em que podemos estacionar nosso entendimento ou nosso pensamento. A dialética tal como Platão fala dela nos diálogos aponta para uma espécie de excelência em utilizar a linguagem e, por conseguinte, um bom dialético, será um bom usuário e conhecedor da diversidade de imagens (cf. *Crátilo* 390b-e). Método é processo e a dialética pode ser vista como o braço mais extenso do movimento da alma. Diante dos argumentos expostos é preciso reforçar que Sócrates faz uso de diversas imagens com uma consciência em relação aos seus poderes e limites próprios. Com isso, encontramos o saber que o dialético possui ao utilizar com primor a linguagem, porque ele sabe os valores das imagens e conhece as diferentes imagens dos valores.

104 É preciso compreender o significado que Sócrates fala no livro VI e VII sobre a dialética presente na última etapa da linha, dizendo que esse caminho será feito “sem o que foi dito a respeito daqueles ícones” (*áneu tón perì ekeíno eikónōn*, VI 510b), “sem servir-se do que seja totalmente visível” (*aisthētōi pantápasin oudeni proskhrómēnos*, VI 511b) e “sem algo sensível por completo, mas pelo discurso” (*áneu pasón tón aisthéseōn dià toú lógou*, VII 532b).

Em nenhum momento Sócrates utiliza o advérbio completamente (*pantápasí*) ou o adjetivo inteiro (*pās*) para excluir “tudo” aquilo que é imagem e quando os utiliza procura recusar a possibilidade de um contato com as ideias a partir de algo inteiramente ou totalmente sensível. Além disso, mesmo quando recusa algo totalmente sensível, o faz a partir de um contraste

do sensível com o discurso, que seria uma espécie de mola propulsora para que o filósofo atinja o inteligível.

Nesse sentido, Sócrates parece estar afirmando que o problema está em se utilizar *somente* de coisas sensíveis, onde *tudo* em seu raciocínio fosse limitado ou restrito ao sensível, exatamente como na crítica àqueles que estão aprisionados nas aparências. Assim, se nem *tudo* for sensível, então é possível incluir algo inteligível no sensível e nas imagens para compreender as ideias em si mesmas através de uma sensibilidade que salta para o inteligível. Por isso é preciso misturar esses aspectos e não excluir “todo o conjunto” do sensível presente nos raciocínios dialéticos, como se fosse um “mundo inteiro” abandonado pela intelectão da alma e então encontraremos concepções do sensível que não estejam aprisionadas e fechadas em si mesmas. Por fim, talvez seja importante compreender também que as imagens podem ser diferenciadas por aspectos sensíveis e inteligíveis.

Se isso for correto, então a dialética não se utilizaria de imagens icônicas que são demasiadamente sensíveis, como os ícones que os matemáticos se utilizam e que levam alguns a confusão com o ser. Nesse sentido, seria importante pensar em imagens mais inteligíveis. Vejamos as opções. No caso do ídolo, a diferença existe como um modo de denúncia pela confusão que ele geralmente provoca nos casos de desatenção. O mesmo ocorre em relação ao ícone do bem, utilizado para compreender o bem em si, mas que deve ser visto como uma analogia que marque a diferença com a ideia.

Mas e o paradigma? O paradigma é um tipo de imagem que poderíamos considerar como inteligível, sendo importante evitar confundi-lo com a ideia. Por um lado, a proximidade entre eles acontece porque o paradigma tenta se aproximar ao máximo da ideia, quando ele passa ao lado (*pará*) exibindo-a (*deiknymi*) quase como se fosse por um contraste. Por outro lado, ao mesmo tempo em que se aproxima da ideia, ele não pode ser confundido com ela, constituindo-se como algo que nunca atingirá por completo aquilo que é, se tomarmos como parâmetro o que é em si mesmo.

Essa dualidade de algo que passa ao lado, se aproximando ao máximo, tangenciando a ideia, ao mesmo tempo em que não gera produtos perfeitos, nos leva a pensar que o correto seria chamar a cidade que está sendo produzida na *República* como paradigmática na medida em que é um movimento de passagem e não de repouso, que se aproxima da ideia com a melhor disposição e estabilidade possível, mas que não repousa ou acaba nela. Não se trata de uma cidade ideal acabada (que muitos adjetivam como cidade perfeita).

106

A ideia de cópia pode ser utilizada aqui como parâmetro também, desde que tenhamos plena consciência de que nenhuma cópia é capaz de duplicar as coisas que são copiadas. O ícone do bem e o paradigma do bem devem ser vistos como cópias que ainda não são e nem podem ser idênticos à ideia em si.

CONCLUSÃO

Ainda sobre a confusão entre as imagens

108

Estamos ainda empenhados em provar de modo definitivo a necessidade de uma diferenciação das imagens na *República*. Por isso, retomaremos algumas tentativas de explicar o ídolo na *República* quando alguns comentadores o aproximam dos ícones das virtudes, dos matemáticos ou do bem, apontando o caos interpretativo que estamos querendo evitar quando os contextos poético, pedagógico, ontológico e científico são misturados.

As confusões que aparecem quando uma das imagens é tomada por outra (ídolo = *eidōlon*, ícone = *eikón*, simulacro = *phántasma* e paradigma = *parádeigma*) ocorrem pelas misturas de contextos distintos no interior da própria *República* ou oriundos de outras obras. Os comentadores confundem os ídolos, os ícones, os

simulacros e os paradigmas não só dos valores, mas também da poesia, da geometria ou da educação, porque não estabelecem critérios claros que possam permitir uma coerência mínima às diferenças, às semelhanças, às aproximações ou aos distanciamentos entre as imagens que eles propõem.

Na maior parte dos casos, os intérpretes ignoram o contexto das diferentes imagens para defenderem alguma possibilidade de associação entre elas. O problema em específico com o ídolo (*eidōlon*) da justiça e do bem ocorre porque seu estatuto enquanto tal é confundido com o estatuto de alguma outra imagem, seja com o ícone (*eikōn*), com o simulacro (*phántasma*) ou até mesmo com o paradigma (*parádeigma*), que são utilizados em contextos distintos.

Isso pode ser indicado quando percebemos que para um grupo de comentadores, algumas imagens (*eidōlon/eikōn*) de contextos semelhantes (falando só da poesia, só da educação, só dos valores ou só da ciência) são aproximadas entre si por serem consideradas confiáveis; enquanto para outro grupo de comentadores, as mesmas imagens (*eidōlon/eikōn*) de contextos agora distintos são novamente associadas por serem consideradas enganosas e, por fim, essa confusão se manifesta também quando notamos que para um terceiro grupo de comentadores, outras imagens (*eidōlon/phántasma*) de contextos também distintos são associadas para serem consideradas confiáveis ou enganosas.

Nessas discussões, a ausência de preocupação com a imagem da justiça é o sintoma de uma dificuldade difusa de lidar com

as imagens. Alguns comentários ignoram completamente essa imagem na *República*, mesmo investigando o estatuto do *eidōlon*,²² enquanto outros se concentram no ídolo da justiça, propondo explicações para ele coerentes com a que estamos defendendo aqui, mas que não são capazes de explicar seu estatuto partindo de uma diferenciação das imagens.

Smith é um bom exemplo disso quando vislumbra no ídolo da justiça em Platão uma espécie de provocação metodológica, “cujo uso apropriado deve tomar as imagens seriamente como imagens, sendo como uma aproximação defeituosa e provocativa de nosso alvo intelectual real” (2007, p. 12).

Porém, ele ignora qualquer diferenciação das imagens e termina por generalizar sua concepção a respeito delas dizendo que todas são “defeituosas e provocativas”. Sua tese parece admitir que as imagens não podem e nem devem ser levadas à sério em função “da distorção inerente a elas” (p. 13).

110 Poderíamos continuar esses casos, fazendo um jogo combinatório entre as imagens para indicar como que cada uma delas se associa às outras para serem consideradas como enganosas ou corretas, sem que cada imagem seja compreendida em si mesma em função do contexto específico em que ela aparece.’

Porém, já ficou notório que Platão compõe diversas imagens de diversas coisas: temos ídolos, simulacros, ícones e paradigmas das virtudes, da justiça, do bem, da poesia, da educação e da geometria. Também já ficou evidente que nosso alvo é a difer-

22. Cornford deve ser incluído aqui como alguém que ignorou o *eidōlon* da justiça em 443, mesmo dedicando grande parte do seu estudo sobre a teoria do conhecimento ao *eidōlon* no Sofista e no Teeteto (1935).

enciação entre as imagens dos valores, pois provamos que não se pode mais confundir o ídolo, o ícone e o paradigma da justiça e do bem, sendo crucial procurar o estatuto próprio de cada um nos contextos específicos em que eles aparecem.

Por isso, ídolos, simulacros, ícones e paradigmas dos valores só poderiam ser associados com as mesmas imagens nos mesmos contextos. Não se pode pegar o ídolo da justiça e associá-lo diretamente ao ídolo dos poetas e o mesmo pode ser dito a respeito dos ídolos, simulacros, ícones e paradigmas de contextos educacionais ou científicos.

Para romper com os casos em que imagens distintas de contextos distintos são aproximadas entre si é necessário tentar explicar cada uma das imagens a partir de seus conceitos em grego e dos contextos em que elas aparecem, sem qualquer julgamento prévio sobre o caráter positivo ou negativo das imagens em geral e evitando tratá-las pela ideia de que representam sinonímias ou antonímias absolutas.

111

Nesse sentido, deve ser evitado a todo custo traduzir as diferentes *imagens* sempre por algum conceito neutro e abrangente como imagem, como fazem algumas traduções que ignoram as diferenças terminológicas em grego. Essas traduções não são fontes confiáveis para a compreensão e defesa exclusiva de uma diferenciação entre as imagens. Além disso, é curioso que quase ninguém tome como foco de seus trabalhos a imagem da justiça, que talvez seja um dos conceitos platônicos mais ignorados recentemente porque traz inúmeros problemas para as interpre-

tações tradicionais. Por isso, chegou a hora de justificar como o filósofo está consciente do estatuto conceitual e contextual do ídolo, do ícone e do paradigma da justiça e do bem.

Estado atual da diferenciação das imagens

Como foi visto, a crítica e o uso das imagens em Platão são de uma sutileza enorme. A primeira lição que se pode retirar daqui é a necessidade de estarmos sempre atentos ao conceito grego utilizado para imagem. A segunda lição é ver o contexto de conceito, pois mesmo imagens frágeis podem ser usadas filosoficamente. Por fim, a terceira lição consiste em tentar relacionar as referidas imagens com outras imagens, tentando encontrar contextos semelhantes, mesmo em obras distintas. O problema de alguns comentários a respeito das imagens é que eles partem logo daquilo que estamos propondo aqui como a terceira lição e tentam compreender as imagens sem levar em conta o conceito e o contexto em que elas aparecem.

112

A defesa da necessidade de uma diferenciação foi feita com base nas consequências de um único argumento: sem a devida diferenciação entre ídolo = *eidōlon*, ícone = *eikōn*, simulacro = *phántasma* e paradigma = *parádeigma*, seria impossível compreender adequadamente a *República*, sendo importante começar pela diferenciação entre, por um lado, ídolo da justiça e do bem e, de outro, o ícone do bem, incluindo ao fim considerações sobre os paradigmas das virtudes e também do bem.

Diante do exposto, não se pode esperar um uso filosófico somente de ícones (que seriam as imagens mais próximas da ciência), como se os filósofos não utilizassem ídolos (que seriam as imagens mais próximas, mas não exclusivas, da poesia e da retórica). Na verdade, uma visão mais abrangente da cultura grega nos indica que inclusive os retóricos produziam seus discursos por uma espécie de iconologia (*Fedro: eikonología*, 267c; 269a). Nesse sentido, não se pode atribuir nenhuma exclusividade ou privilégio no uso dos ícones que o filósofo faz, porque seria impossível distanciar esse uso do ambiente retórico que ele habita e que o influencia.

Assim, nem os ícones, nem os ídolos ou os paradigmas, são privilégios de um saber filosófico. Todas essas imagens servem de recurso ao saber filosófico, marcadas por necessidades circunstanciais de certos problemas. A respeito do sonho, deve-se ter a mesma precaução, pois não se trata de criticá-lo com o intuito de abandoná-lo, mas de entender como ele pode ser utilizado filosoficamente. Mesmo com toda essa crítica aos ídolos e aos sonhos, ainda há imagens e sonhos bons para a boa reorientação filosófica.

113

Trilhar esses caminhos é crucial para tentar organizar de modo racional o próprio debate sobre as imagens em geral, pois mesmo aqueles que tentaram encontrar um papel positivo para elas acabaram percorrendo caminhos muito apressados ao pegaram imagens (*eidōla*) de um determinado contexto para explicar ícones (*eikónes*) de outros contextos. Ainda que os assuntos sejam

semelhantes, essa aproximação não pode ser feita de imediato, sobretudo se houver o mesmo contexto mas imagens diferentes. Como foi demonstrado, os comentadores se utilizam dos mesmos argumentos e de diferentes imagens para provarem teses absolutamente opostas. Diante disso, é preciso deixar bem claro quais foram os avanços obtidos aqui, para indicar que ainda resta muito para ser feito em termos de discussão das imagens na *República* e na obra platônica.

Depois de tudo que foi exposto, podemos explicar agora alguns critérios que foram adotados ao longo desse livro, para que alguns trabalhos continuem sendo feitos com a mesma intenção de diferenciar as imagens. Para qualquer pesquisa que tenha os mesmos propósitos que este livro, será crucial levar em conta aspectos semânticos e pragmáticos.

114

Por um lado, o foco na *semântica das imagens* permite estabelecer tanto uma definição do que seja a imagem em si, pensando em uma imagem geral, quanto uma definição de cada uma das imagens em sua especificidade: ídolos, ícones, simulacros e paradigmas, indicando como essas imagens se relacionam com espelhos, com a água, com as sombras e os reflexos. Isso deve impedir que diferentes imagens sejam, mesmo em contextos idênticos, apressadamente substituídas entre si, sendo isso permitido apenas quando se estiver falando de uma imagem geral.

Por outro lado, a dimensão *pragmática das imagens* deve servir como um aprimoramento da dimensão semântica, pois permitirá encontrar o sentido específico de cada uma das imagens a partir

do contexto argumentativo em que elas são utilizadas e tendo em vista o assunto ao qual se referem. Isso é crucial para que os comentadores e tradutores não sejam levados a compreender diferentes imagens de uma mesma coisa (como ídolos e ícones de objetos matemáticos ou valores) como se fossem as mesmas imagens. A expectativa é que com esses critérios a *diferenciação das imagens na República de Platão* possa ser aplicada no *corpus*.

O resultado de uma união entre os níveis *semântico e pragmático* das imagens explicitou também uma coerência maior no uso das diferentes imagens (do *eídolon*, da *eikón*, do *phántasma* e do *parádeigma*), que depois do exposto só poderão ser descontextualizadas para a explicação de outros contextos com muito cuidado.

O que se deve esperar do uso das diferentes imagens nos diferentes contextos da *República* é uma coerência maior, mesmo diante da diferença semântica entre elas. Provou-se como a *diferença conceitual* entre as imagens se repete inclusive com a mudança de perspectiva dos contextos em que os termos são usados, seja no ético, no ontológico ou no poético.

115

Com isso, dois benefícios surgem para a revisão crítica da interpretação da relação do movimento da alma com as imagens e as formas. O primeiro é impedir que diferentes tipos de movimentos da alma sejam confundidos, em razão de imagens diferentes serem consideradas como sinônimas uma da outra; o segundo é impedir que diferentes imagens sejam trazidas de contextos distintos (no interior e fora da *República*) para explicar certos movimentos distintos da alma.

Ao longo do livro, pelo entrelaçamento desses aspectos, foi possível explicar e demonstrar o uso que Platão faz das diferentes imagens, variando conforme o contexto em que elas são aplicadas.

Isso nos permitiu encontrar, na *República*, diferentes modalidades de movimento que a alma vivencia ao se relacionar com as ideias, em razão da imagem específica que é utilizada, sem esgotar todos os momentos em que as diversas imagens foram utilizadas nessa obra.

Uma reviravolta na terminologia das imagens

116

Vejam, pela última vez, as consequências de uma falta da diferenciação das imagens na medida em que sem essa diferenciação acabamos fazendo boas perguntas, mas completamente deslocadas. Smith, em seu texto “O livro platônico das imagens” (“*Plato’s book of Images*”), depois de citar a crítica aos poetas que produzem imagens (*eídōla*, X 605c), se pergunta por que esse mesmo argumento crítico não se aplica aos geômetras, que produzem imagens (mas nesse caso, são os *eikónes*, VI 510e) e que não possuem o saber dialético? Ele se indaga também por que a mesma crítica não se aplica ao próprio Sócrates, que utiliza inúmeras imagens na *República*?

A pergunta em si é boa, mas está deslocada, porque não leva em conta o Sócrates do livro IV, que produz os mesmos *eídōla* que os poetas do livro X, mas dentro de um contexto de depuração

filosófica, levando em conta apenas o Sócrates que utiliza ícones como os matemáticos. Assim, o uso que os geômetras fazem de *eikónes* não tem relação com a crítica aos *eídōla* dos poetas.

O mesmo problema da indiferenciação pode ser notado em Gonzalez quando avalia o uso socrático de ícones (e não o uso matemático de ícones), dizendo: “é preciso notar que tanto a analogia do sol quanto a da linha dividida são *eikónes* e que Sócrates no livro X critica os poetas pelo uso que eles fazem de imagens (ou imitação)” (1998, p. 219). Isso na verdade também é um falso problema, porque as imagens são distintas; a imagem criticada no livro X não é a mesma usada por Sócrates ou pelos matemáticos.

Se há algo que este livro pretendeu defender com toda força e que deveria ficar de pé mesmo com todas as críticas que ele possa sofrer no futuro é a tese de que o ídolo não pode ser confundido, de modo algum, com o ícone.

Nesse sentido, para resolver a crítica à imitação no livro X, não é preciso, como Smith pretende, investigar “a condição epistêmica que Platão atribui aos matemáticos” (2007, p. 5), ou como Gonzales o uso filosófico de ícones por Sócrates, porque eles não usam a mesma imagem que está sendo criticada no livro X.

117

Retomando Smith, poderíamos dizer que sua recusa em “fazer muita reviravolta na terminologia das imagens, desde os livros iniciais até o livro X” (2007, p. 14, n. 6), talvez seja o maior problema para sua interpretação e a maior solução para a nossa.

Nesse sentido, o único modo de compreender adequadamente o uso de imagens, evitando perguntas deslocadas desse tipo, seria através de uma *reviravolta ou revolução na terminologia das imagens* e a extensa bibliografia apresentada pode ajudar nessa direção. Esse livro pretendeu apresentar, como já foi dito, uma pequena contribuição para esse projeto que já conta com importantes representantes, sobretudo em língua francesa.²³

Destaco que é cada vez mais necessária uma obra que tenha o mesmo propósito daqueles autores que procuraram fazer grandes narrativas a respeito do *corpus* platônico. Está na hora de aparecer um livro que tome como tarefa acompanhar todas as imagens ao longo de todo o *corpus* platônico, estando atento aos métodos propostos acima e aos riscos inerentes a tal interpretação. Talvez com isso tenhamos uma compreensão mais apropriada da teoria das formas ou das ideias em Platão, pela via indireta das imagens.

A costura final

A agulha que costurou a relação entre essas imagens nos quatro contextos mais importantes da *República* foi a alma e seu movimento. Tanto na educação, quanto na divisão da linha e na discussão sobre a poesia, a questão diz respeito ao tipo de movimento que a alma vivencia ao receber ou lidar com os diferentes tipos de imagens educativas, gnosiológicas ou poéticas, na escolha que ela faz pela compreensão ou não das ideias.

23. Esse estudo dependeu diretamente dos comentários sobre a psicologia platônica. Pode-se afirmar que a pesquisa das formas e das ideias *através* das diversas manifestações dos valores, como as virtudes, a justiça e o bem é o modo mais coerente de compreender a *República*. Há muito ainda para ser explicado, tendo sido apresentado nesse livro apenas alguns aspectos éticos, ontológicos e poéticos da produção, da recepção e do uso das imagens dos valores pela alma quando ela deseja compreender as formas e as ideias: como ídolos, ícones, simulacros e paradigmas das virtudes, da justiça, do bem, de objetos matemáticos e de produtos poéticos. Destaco, ainda que as referências mais importantes para chegarmos a esse resultado foram, por um lado, Robinson (2007) e Reis (2009; 2010) que tratam do movimento e, por outro lado, Desclos (2000), Vernant (1975), Said (1987) e Canto (1985) que tratam das imagens.

Os diferentes contextos em que os tipos de imagens dos valores são apresentados indicam que os ídolos, os ícones, os simulacros e os paradigmas representam questões éticas, poéticas e ontológicas, sendo todos resultantes de uma alma que os produz e os recebe, de modo que os diferentes tipos de imagens são produtos ou causas de diferentes tipos de movimentos da alma.

Por isso, o diálogo platônico da *República* não é somente uma pesquisa da *forma e da essência em si da justiça* ou da *ideia única do bem*, mas uma pesquisa que pretende compreender como devemos agir ao nos depararmos filosoficamente com os *ícones, as imagens e os paradigmas das formas das virtudes, da justiça e da ideia do bem*, em nossa própria alma ou como resultados obtidos pelo contato recíproco com a alma de nossos interlocutores. Em certa medida, isso resgata o entrelaçamento entre a multiplicidade das coisas e o movimento que nos permite considerar a participação dessa multiplicidade de imagens naquilo que é uma ideia, sendo esse movimento em questão o exercício dialético.

Como ficou evidente, apresentamos problemas ainda sem solução e as teses aqui defendidas a respeito de Platão não são respostas universais sobre o que é (ou não é), mas vacilações inerentes à finitude que ama aquilo que ele afinal não possui. Em geral, o filósofo está tentando depurar a si mesmo, corrigir sua própria inutilidade e nesse processo a compreensão do ídolo da justiça é crucial para que seja possível encontrar respostas sobre como agir que não sejam prescrições exatas que trabalham com conceitos de modo absoluto.

REFERÊNCIAS:

Edições e traduções da República:

PLATONIS. *REMPVBLICAM*. Recognovit brevique adnotatione critica instrvxit S.R. Slings. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.

PLATO. *Republic*. In: Burnet, J. (Ed.) *Platonis opera*. Oxford: Oxford University Press, 1903.

PLATON. *La République*. In: Chambry, E. (Ed.) *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1931 (1996).

PLATO. *The Republic*. Trad. Paul Shorey. Vol I, II. Cambridge: Harvard University Press, 1930 (1934).

PLATO. *The Republic*. Trad. C. D. C. Reeve. Indiana: Hackett, 2004.

PLATO. *Laws*. Trad. Robert Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

PLATON. Collection GF-Flammarion, Paris. *Cratyle*, Trad. C. Dalimier, 1989; *Ion*, Trad. M. Canto, 1989; *Phédon*, Trad. M. Dixsaut, 1991; *Ménon*, Trad. M. Canto-Sperber ; *Sophiste*, trad. N.-L. Cordero, 1993; *Théétète*, trad. M. Narcy, 1994; *Timée, Critias*, trad. L. Brisson, 1997; *Phèdre*, trad. L. Brisson, 2000

PLATON. *La République*. Traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2004.

PLATON. *Republique (Livres VI e VII)*. Trad. M. Dixsaut. 2 Ed. Paris: Bordas, 1986.

PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura de M. Vegetti. Napoli: Bibliopolis, vol. I, libro I, 1998; vol. II, libro II, 1998; vol. III, libro III, 1998; vol. IV, libro V, 2001; vol. V, libri

VI e VII, 2003; Vol. VI, Livro VIII e IX, 2006; vol. VII Livro X, 2007.

PLATÃO. *Parmênides*. Trad., apresentação e notas Maura Ig-lésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC; São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. *A República*. Trad. Ana Lia A. Prado. São Paulo: Mar-tins Fontes, 2006.

PLATÃO. *A República*. Trad. Eleazar Magalhães Teixeira. For-taleza: Edições UFC, 2009.

JOWETT, B.; CAMPBELL, L. *Plato's Republic*. Vol. I, II e III. Oxford: Claredon Press, 1984.

JOWETT, B. *The Republic*. Oxford: Claredon Press, 1953.

PLATON. *La République*. Trad. Pachtet. Paris: Gallimard, 1993.

Fontes antigas:

ARISTÓTELES. *Complete Works of Aristotle*. Vol. 1 e 2. Ed. Jona-athan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

ARTEMIDORO. *Sobre a interpretação dos sonhos (Oneirocritica)*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

GÓRGIAS. *Tratado do não-ente – Elogio de Helena*. Trad. Maria Ce-cília M. N. Coelho. Cadernos de Tradição, n. 4, DF/USP, 1999.

GÓRGIAS. “*A Defesa de Palamedes*”. In: Martinez, J. T. *A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado do Não-ser de Górgias*. 2008. Tese (doutorado) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudo da Linguagem. Campinas, São Paulo.

HOMERO. *Iliada*. Vol I. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo : Arx, 2002.

HOMERO. *Iliada*. Vol II. Trad. Haroldo de Campos. São Pau-lo : Arx, 2003.

HOMERO. *Odisséia*. Vol 1, 2 e 3. Trad., introd. e análise Donaldo Schüler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2007.

Instrumentos filológicos:

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Abrégé. Paris : Hachette, 1901.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Tomo I e II. Paris : Les éditions Klincksieck, 1977.

LIDDELL, H. ; SCOTT, R. ; JONES, H. *Greek-English Lexicon*. Oxford, New Ninth Edition, 1996. Disponível em : <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>, acesso em 10 Ago. 2008.

MUGLER, C. *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*. Paris : Librairie C. Klincksieck, 1964.

_____. *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*. Paris : Librairie C. Klincksieck, 1958.

Bibliografia específica sobre República:

ADAM, J. *The Republic of Plato*. Vol I e II. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

122 DIXSAUT, M. (Org.). *Études sur la République de Platon – 1. De la justice*. Paris: Vrin, 2005.

DIXSAUT, M. (Org.). *Études sur la République de Platon – 2. De la justice*. Paris: Vrin, 2005.

FERRARI, G. F. R. *The cambridge companion to Plato's Republic*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.

McPHERRAN. (ed.) *Plato's Republic. A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SANTAS, G. (Ed.) *The blackwell guide to Plato's Republic*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2006

Bibliografia geral

AMBUEL, D. *Image and Paradigm in Plato's Sophist*. Las Vegas; Zurich; Athens: Parmenides Publishing, 2007.

ANAGNOSTOPOULOS, M. "The Divided Soul and the Desire for Good in Plato's *Republic*". In: SANTAS, G. (Ed.) *The blackwell guide to Plato's Republic*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2006, p. 166-188.

ARAÚJO, C. *O poder e o possível: a δύναμις na República de Platão*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

_____. *Da Arte: uma leitura do Górgias de Platão*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

ARCHER-HIND, R. D. On some difficulties in the platonic psychology, *Journal of Philology* (1882) 120-131.

BALLEW, L. Straight and Circular in *Permenides* and the "*Tímaeus*". *Phronesis*, 19, 3, 1974, p. 189-200.

BELFIORE, E. The role of the visual arts in Plato's ideal State, *Journal of the Theory and Criticism of Visual Arts*, 1 (1981) p. 115-127.

_____. A theory of imitation on Plato's Republic, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 114 (1984) p. 121-146.

BENSON, H. Socratic dynamic theory: a sketch, *Apeiron*, 30 (4), 1997, Dez., p. 79-93.

BERNER, C. "Image et idée. Cassirer et l'antinomie platonicienne". In: CURATOLO, B.; POIRIER, J. (éds.) *L'Imaginaire des philosophes*. Paris: LHarmattan, 1998, p. 225-247.

BORDES, J. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris : Belles Lettres, 1982.

BOSSI, B. *Saber Gozar*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

BOSSI, B.; ROBINSON, T. (eds.) *Plato's Sophist Revisited*. Berlin : Walter de Gruyter, 2013.

BOUVIER, D. Ulisses e o personagem do leitor na *República*: reflexões sobre a importância do mito de Er para a teoria da mimes. *Kléos*, 9/10, 2005/6. p. 9-37.

BRICKHOUSE, T; NICHOLAS, S. "The Socratic Paradoxes". In: BENSON, H. (Ed.) *A companion to Plato*. Australia / Oxford / Malden : Blackwell Publishing, 2006, p. 263-277.

BRICKHOUSE, T. C. The paradox of the philosopher's rule, *Apeiron*, 15 (1981) p. 1-9.

_____; SMITH, N. D. Justice and dishonesty in Plato's *Republic*, *Southern Journal of Philosophy*, 21 (1983) p. 79-96.

BRISSON, L. "Le parti mortali dell'anima o la morte come oblio del corpo". In: MIGLIORI, M. et al. (Org.) *Interiorità e anima. La psichè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 25-34.

_____. "Les poètes, responsables de la déchéance de la cité: aspects éthiques, politiques e ontologiques de la critique de Platon". In: Dixsaut, M. (Org.). *Études sur la République de Platon – 1. De la justice*. Paris: Vrin, 2005, p. 25-41.

_____. *Le mème et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Augustin: Academia Verlag, 1998.

BURNYEAT, M. F. The material and sources of Plato's Dream. *Phronesis* 15 (1) 1970, p. 101-122.

_____. *Eikos lógos, Rhizai* 2, 2005, 143-165. Reimpresso como *Forms and Knowledge*, 2007, p. 305-328.

_____. “Utopia and fantasy: the practicability of Plato’s Ideally just city”. FINE, G. (ed.) *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 297-308.

_____, “La vérité de la tripartition” In: Gwenaëlle Aubry; Frédérique Ildefonse (Org.). *Moi (Le) et l’intériorité*. Paris : Vrin, 2008, p. 37-56.

CANTO, M. Actes of Fake: The Icon in Platonic Thought. Trad. Besty Wing, *Representations*, 10 (1985) 124-145.

CASERTANO, G. “La caverne: entre analogie, image, connaissance et praxis”. In: DIXSAUT (Org.). *Études sur la République de Platon*. (vol. 2). Paris: Vrin, 2005, p. 39-70.

_____. *Paradigma da verdade em Platão*. São Paulo: Loyola, 2010.

CASSIRER, E. “Eidos et *eidōlon* : le problème du beau et de l’art dans les dialogues de Platon”, In : CASSIRER, C. et. al. *Écrits sur l’art*. Trad. Berner. Paris: Cerf, 1995, p. 27-52.

CATTANELI, E. “Las matemáticas em los libros centrales de la República de Platón”. In: GUTIÉRREZ, R. (Ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC / Fondo Editorial, 2003, p. 53-72.

COLLETE, B. Phantasia et phantasma chez Platon, *Les études philosophiques*, (76) 2006, p. 89-106.

COOPER, J. “Plato’s Theory of Human Motivation”. In: WAGNER, E. (Ed.) *Essays on Plato’s Psychology*. Landham: Lexington Books, 2001, p. 91-114.

COOPER, N. Between knowledge and ignorance, *Phronesis*, 31 (1986) 229-242.

_____. Dianoia in Plato’s Theory of Forms, *Classical Quarterly*, 15 (1966), 65-9.

CORNFORD, F. M. *Plato's theory of knowledge*. New York: Dover, 2003.

COULOUBARITSIS, L. Le paradoxe du philosophe dans la *République* de Platon *Revue de métaphysique et de morale*, 87 (1982) p. 60-81.

_____. Le caractère mythique de l' analogie du Bien dans *République* VI, *Diotima*, 12 (1984) p. 71-80.

_____. Le Cratyle de Platon. *Revue de philosophie ancienne*, n. 1-2, p. 1987.

DEMOS, R. Plato's Doctrine of the *psykhé* as a self-moving motion. *Journal of the History of Philosophy*, Berkeley, 6 (1968) p. 133-145.

DESCLOS, M.-L. Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (2000) p. 301-322.

_____. Une façon platonicienne d'être une image : le ' mimema', *Classica*, 13-14, 2000-2001, p. 205-217.

_____., Le vocabulaire de l'analyse psychologique chez les sophistes, *Études Platoniciennes* 4, 2007, p. 13-23.

126

DESPOTOPOULOS, C. Eléments de psychologie dans la *République* de Platon, *Philosophia*, 25-26 (1995-1996) p. 152-165.

DÍAZ, M. E.; LIVOV, G. R.; SPANGENBERG, P. "Uma introducción a la *phantasia* antigua". In: MARCOS, G. E.; DÍAZ, M. E. *El surgimento de la phantasia em la Grecia clásica*. Parecer y aparecer em Protágoras, Platón y Aristóteles. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, p. 27-40.

DIXSAUT, M. *Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

_____. *Le naturel philosophe – essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 1994.

_____. “Refutação e dialética”. In: DIXSAUT, M.; VLASTOS, G. *Refutações: Dixsaut e Vlastos*. Introd. e Trad. Janaína Mafra. São Paulo : Paulus, 2012, p. 36-59.

_____. *Platon et la question de l’âme*. Paris : Vrin, 2013.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

FEREJOHN, M. “Knowledge, Recollection, and the Forms in Republic VII”. In: SANTAS, G. (Ed.) *The blackwell guide to Plato’s Republic*. Malden; Oxford; Victoria: Blackwell Publishing, 2006, p. 214-233.

FERGUSON, A. S. Plato’s Simile of Light, Part I: The Simile of the Sun and the Line, *Classical Quartely*, XV (1921) p. 131-152.

_____. Plato’s Simile of Light, Part II: the Allegory of the Cave, *Classical Quartely*, XVI (1922) p. 15-28.

FERGUSON, J. Sun, Line and Cave again, *Classical Quartely*, XIII (1963) p. 188-193.

FINE, G. (ed.) *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999a.

FINE, G. (ed.) *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 1999b.

FINE, G. *On Ideas: Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

_____. Relational Entities. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (3) 1983, p. 225-49.

_____. Knowledge and Belief in Republic V. In: FINE, G. *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2003, p. 66-84.

_____. “Knowledge and Belief in *Republic* V-VII”. In: FINE, G. *Metaphysics and Epistemology*. Oxford: OUP, 1999a, p. 215-246.
 FOLLON J. *La notion de phantasia chez Platon*. In : D. Lories, L. Rizzerio (Org.) *De la phantasia à l’imagination*. Louvain-Namur-Paris-Dudley : MA, Peeters, 2003, p. 1-14.

FRANCIS, J. A. Living Icons: tracing a motif in verbal and visual representation from the second to fourth centuries C.E., *American Journal of Philology*, 124 (2003) p. 575-600.

FREUD. *A questão da análise leiga*. In : *Obras Completas Freud*. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 203-93.

FRONTEROTTA, F. “La réalite de l’âme: principe de vie, source de mouvement, sujet de connaissance”. In : BRISSON, L; FRONTEROTTA, F. (Dir.) *Lire Platon*. Paris: PUF, 2006, 155-164.

GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*. Trad. Flávio P. Meurer. Vol. I. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*. Trad. Flávio P. Meurer. Vol. II. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

GADAMER, H.-G. *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GALLOP, D. “Dreaming and Waking in Plato”. In: ANTON, J. P.; KUSTAS, G. L. (Ed.) *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, NY: Suny Press, 1971, p. 187-201.

_____. Image and reality in Plato’s *Republic*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLVII (1965) p. 113-131.

GASTALDI, S. “*Nomos* e legislazione”. In: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura de M. Vegetti. Vol. III, libro IV. Napoli: Bibliopolis, 1998, p. 159-176.

_____. “Sophrosyne”. In: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura de M. Vegetti. Vol. III, libro IV. Napoli: Bibliopolis, 1998, p. 205-237.

_____. “Mimesis e psyche nel libro X della Repubblica”. In: MIGLIORI, M *et al.* (Org.) *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 109-122.

GAZOLLA, R. Platão e a adivinhação a partir do *Timeu*. *Hypnos*, São Paulo, 29, Jul./Dez. 2012, p. 204-217.

GIOVANNANGELI, D. “Platon et le miroir de l’âme” In : DELRUELLE, E. ; PIRRENE-DELFORGE, V. (Ed.) *De la religion à la philosophie : mélanges offerts à André Motte*. Liège : Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique, 2001, p. 145-151.

GONZALEZ, F.J. *Dialectic and dialogue: plato’s practice of philosophical inquiry*. Illinois : Northwestern University Press, 1998.

_____. Wax tablets, aviaries or imaginary pregnancies? On the power in Theaetetus’ soul, *Études Platoniciennes* 4, 2007, p. 273-293.

_____. “Imagem e Transcendência: paradigma erótico vs. paradigma produtivo em Platão”. In: MARQUES, M. (Org.) *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 169-195.

GORDON, J. “In Plato’s Image”. In: SCOTT, G. A. (Ed.) *Philosophy in Dialogue. Plato’s Many Devices*. Illinois: Northwestern University Press, 2007, p. 212-237.

GOSLING, J. C. Δόξα and Δύναμις in Plato’s *Republic*, *Phronesis*, XIII, 1968, p. 119-130.

_____. *Plato*. London: Routledge and K. Paul, 1983.

- GRASSO, E. *Copie, simulacra et vérité chez Platon*. Tese (Doutorado). Unité de Formation et de Recherche “ Civilisations et Humanités ”, Universidade de Provence, Aix-Marseille I, 2003.
- _____. “ Platon ou l’aurore des idôles ”. In: SCHNELL, A. *L’Image*. Paris : Vrin, 2007, p. 9-30.
- GUTIÉRREZ, R. (Ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC / Fondo Editorial, 2003.
- HADDAD, A. “A visão sensível como imagem para a visão dos inteligíveis”. Colóquio *Politéia VI*. Trabalho apresentado, Itatiaia, Rio de Janeiro, 2011.
- HAMLYN, D. W. *Eikasia in Plato’s Republic, Philosophical Quarterly*, VIII (1958) p. 14-23.
- HARTE, V. *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. New York: Oxford University Press, 2002.
- HERRMANN, F.-T. “The idea of the good and the other forms in Plato’s Republic”. In: CAIRNS, D.; HERRMANN, F.-T.; PENNER, T. *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato’s Republic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- IRWIN, T. *Plato’s Moral Theory: the early and the middle dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- JANAWAY, C. *Images of Excellence: Plato’s Critique of the Arts*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- JOLY, H. *Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis*. Paris : Vrin, 1994.
- KALLIGAS, P. “From *eikasia* to dialectic: Plato’s sophistic legacy”. In: Ilias Tsimbidros (Org.) *Platon et Aristote. Dialectique e métaphysique*. Bruxelles : Ousia, 2004, p. 367-380.
- KAHN, C. Plato’s Theory of Desire, *Review of Metaphysics*, XLI (1987) p. 77-103.

_____. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Trad. Maura Iglesias et al., Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, PUC-RJ, 1997.

_____. *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KATONA, G. The evolution of the concept of psyche from Homero to Aristote. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 22 (1), 2002, p. 28-44.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.

KOSLICKI, K. *Review of Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. HARTE. New York: Oxford University Press, 2002. *The Journal of Philosophy*, 101 (9), Setembro 2004, p. 492-496.

KOZIAK, B. Homeric Thumos: The Early History of Gender, Emotion, and Politics, *The Journal of Politics*, 61 (4) Nov. 1999, p. 1068-191.

KRAUT, R. *Plato's Republic. Critical Essays*. London: Rowman & Littlefield, 1997.

KUNG, J. Why the Receptacle is not a Mirror. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70 (2) 1988, p. 167-178.

LAFRANCE, Y. *La théorie platonicienne de la doxa*. Montréal et Paris : Bellarmin e Les Belles Lettres, 1981.

LANDELS, J. *Music in ancient Greece & Rome*. New York: Routledge, 2000.

LEAR, J. "Inside and Outside the *Republic*". In: WAGNER, E. (Ed.) *Essays on Plato's Psychology*. Landham: Lexington Books, 2001, p. 169-202.

_____. "Allegory and Myth in Plato's *Republic*". In SANTAS, G. *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Massachusettes/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing, 2006.

LEE, E. N. On the metaphysics of the image in Plato's *Timaeus*, *The Monist*, L (1966) p. 341-368.

LEE, H. D. P. The aviary simile in the *Theaetetus*, *Classical Quarterly*, 33 (1939) p. 208-11.

LESHER, J. H. ΓΝΟΣΙΣ and ΕΠΙΣΤΗΜΗ in Socrates' Dream in the *Theaetetus*. *The Journal of Hellenic Studies*, 89 (1969) p. 72-78.

_____. "The meaning of "sapheneia" in Plato's Divided Line". In: McPHERRAN. (ed.) *Plato's Republic. A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LODGE, R. C. The Psychological Aspect of the Platonic Value-Judgment. *The Philosophical Review*, 31, 3 (May 1922), p. 237-256.

_____. The Genesis of the Moral Judgment in Plato, *International Journal of Ethics*, 33, 1, (Oct. 1922) p. 34-54.

_____. Soul, Body, Wealth, in Plato, *The Philosophical Review*, 33, 1, (Jan. 1924) p. 30-50.

_____. Mind in Platonism, *The Philosophical Review*, 35, 3 (May 1926) p. 201-220.

_____. Power in Platonism, *The Philosophical Review*, 36, 1 (Jan., 1927) p. 22-43.

_____. *Plato's theory of Art*. London: Routledge and Kegan Paul, 1953.

MACÉ, A. *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*. Sankt Augustin : Akademia Verlag, 2006.

_____. *La République de Platon: avec le texte intégral des livres VI (à partir de 507b) et VII*. Paris : Bréal, 2000.

MAIATSKY, M. *Platon, penseur du visuel*. Paris : L'Harmattan, 2005.

MALCOLM, J. The Cave Revisited, *Classical Quarterly*, 31, n. 1 (1981) p. 60-68.

MARCOS, G. E.; DÍAZ, M. E. *El surgimento de la phantasia em la Grecia clásica*. Parecer y aparecer em Protágoras, Platón y Aristóteles. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009

MARQUES, M. P. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. “La *phantasia* chez Platon”. In: VEGLERIS (Ed.) *Cosmos et psyche*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2005, p. 123-141.

_____. Phantasia em Platão. *Tópicos*, Cidade do México 28 (2005) p. 57-82.

_____. *Platão, pensador da diferença: Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

_____. “Mimesis no *Sofista* de Platão”. In: Duarte, R.; Figueiredo, V. *Mimeses e Expressão*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 169-173.

_____. “Aparecer e imagem no livro VI da *República*”. In: Marcelo Perine (Org.), *Estudos Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 137-165.

_____. Paradoxo e Natureza no livro V da *República*, *Kriterion*, Belo Horizonte, 122, Dez. 2010, p. 429-440.

MARQUES, M. P. Apparâtre et contrariété dans le livre IV de la *République*. In: BRANCACCI, Aldo; EL MURR, Dimitri; TAORMINA, Daniela P. (Dir.) AGLAÏA. *Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 2010, p.319-333. (Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie).

MARQUES, M. P. A encenação do poder tirânico. Sobre *República* IX. In: PALUMBO, Lidia (A cura di) *Lógon didónai. La filosofia*

come esercizio del render ragione. *Studi in onore di Giovanni Casertano*. Napoli: Loffredo Editore, 2011, p. 539-561.

_____. (Org.) *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. “Imagem e Prazer no *Filebo*”. In : _____. (Org.) *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 213-245.

McCALL, M. *Ancient rhetorical theories of simile and comparison*. Hardcover: Harvad University Press, 1970.

McNEILL D. *An image of the soul in speech: Plato and the problem of Socrates*. Univeristy Park: Pennsylvania State University Press, 2010.

MERKER, A. *La vision chez Platon et Aristote*. Sankt Augustin : Academia Verlag, 2003.

MESSER, W. *The Dream in Homer and Greek Tragedy*. New York: Columbia University Press, 1918.

MESTI, Diogo N. *As reorientações da alma em Platão: a audição, a visão e a hermenêutica*. São Paulo: Annablume, 2016.

MIGLIORI, M; et al. (Org.) *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007.

MIGLIORI, M., “Ma c’è “interiorità” nei dialoghi di Platone?” In: MIGLIORI, M. et al. (Org.) *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 123-164.

MOLINE, J. Plato on the complexity of the *psyche*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60 (1978) p. 1-26.

_____, J. Plato on Persuasion and Credibility, *Philosophy & Rhetoric*, XXI (1988) p. 260-278.

MONDZAIN, M.-J. *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l’imaginaires contemporaines*. Paris : Seuil, 1998.

- _____. *Le commerce des regards*. Paris : Seuil, 2003.
- MONTENEGRO, M. A. “Imagem da essência e essência da imagem no Crátilo de Platão”. In: MARQUES, M. (Org.) *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 197-212.
- MORAVCSIK, J. *Platão e Platonismo*. São Paulo: Loyola, 2006.
- MORRISON, K. F. Two unresolved difficulties in the line and cave, *Phronesis*, XXII (1977) 2120231.
- MOUTSOPOULOS, E., Les mouvements des sons, des corps et des âmes (Platon, Lois VII, 790e sq.), *Philosophia* 31, 2001, p. 104-109.
- _____. *La musique dans l'œuvre de Platon*. Paris : PUF, 1989.
- _____. Sur la notion d'*eidolon* chez Proclus. In : *Neoplatonisme*, melanges offerts à Jean Trouillard. Paris : ENS, 1981.
- MURPHY, N. R. *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford: Oxford UP, 1951.
- MURPHY. The ‘Simile of Light’ in Plato’s *Republic*, *Classical Quarterly*, XXVI (1932) p. 93-102.
- NATORP, P. *Teoria das ideias de Platão*. Trad. Euclides Calloni e Saulo Krieger. Vol I e II. São Paulo: Paulus, 2012.
- NERCAM, N . “Topos” en question dans l’introduction du *Sophiste* (216a1-217a1)”, *Plato*, 12, 2012a.
- NERCAM, N. ‘La Guerre d’Élée’ a-t-elle eu lieu ?, *Plato*, 12, 2012b.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A. “Justice socratique, justice platonicienne”. In: DIXSAUT, M. (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p. 227-246.
- NETTLESHIP, R. L. *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan & Co., 1961.

NEVSKY, A. *Voir le monde comme une image*. Le schème de l'image mimétique dans la philosophie de Platon (Cratyle, Sophiste, Timée). Berne : Peter Lang : 2011.

NIETZSCHE, F. *Preleções sobre Platão*. Trad. Ernani Chaves. *Arte-filosofia*, Ouro Preto, 13, p. 84-88, dezembro 2012.

NORRIS, C. *Platonism, Music and the Listener's Share*. New York: Continuum, 2006.

NOTOPOULOS, J. A. The meaning of *Eikasia* in the divided line of Plato's *Republic*, *Harvard Studies in Classical Philology*, XLIV (1933) p. 193-203.

_____. Movement in the divided line of Plato's *Republic*, *Harvard Studies in Classical Philology*, 47 (1936) p. 57-84.

_____. The symbolism of the sun and light in the *Republic* of Plato. (Part I) *Classical Philology*, 39 (1944) p. 163-172.

_____. The symbolism of the sun and light in the *Republic* of Plato. (Part II) *Classical Philology*, 39 (1944) p. 223-240.

_____. *Phántasma theia* 532c, *Classical Philology* XXXIII (1938), p. 99- 100.

_____. Socrates and the sun. *The Classical journal*, 37 (5) 1942, p. 260-275.

136

OLIVEIRA, C. “*Metade vale mais que tudo*”: *A Sabedoria Hesiódica na República de Platão*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2013.

OSBORNE, M. L. On the image of the soul as a stream in Plato's *Republic*, *Southern Journal of Philosophy*, 14 (1976) 359-63.

PALUMBO, L. “Sobre a semântica da imagem nos diálogos platônicos”. In: MARQUES, M. (Org.) *Teorias das imagens na antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 143-167.

- PATON, H. J. Plato's Theory of eikasia, *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXII (1921-22) p. 69-104.
- PATTERSON, R. *Philosophos Agonistes: Imagery and Moral Psychology in Plato's Republic*, *Journal of the History of Philosophy*, 35, 3, July, 1997, p. 327-354.
- PATTERSON, R. *Image and Reality in Plato's Metaphysics*. Indianapolis: Hackett, 1985.
- PEIXOTO, M.; MARQUES, M.; PUENTE, F. *O visível e o inteligível: Estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.
- PELOSI, F. *Platon on Music, Soul and Body*. Cambridge: C.U.P., 2010.
- PENDER, E. E. *Images of persons unseen*. Sankt Augustin, Germany: Academia Verlag, 2000.
- PRADEAU, J. Être quelque part, occuper une place. *Topos et chôra dans le Timée, Les Études philosophiques*, 3, 1995, p. 375-400.
- PRINCE, B. *Plato, Souls, and Motions*. Tese (Doutorado). Rice University, Houston, Texas, 2011. Disponível em <http://hdl.handle.net/1911/70396>, acessado em 21/12/2012.
- PRICE, A. W. *Mental Conflict*. London/New York: s/ed. , 1995.
- _____. Are Plato's soul-parts psychological subjects?, *Ancient Philosophy* 29, 2009, p. 1-16.
- RADEMAKER, A. *SOPHROSINE and the rhetoric of self-restraint: polysemy & persuasive use of an ancient greek value term*. Leiden-Boston: Brill, 2005.
- RANKIN, H. D. Dream-vision as philosophical modifier in Plato's *Republic*, *Eranos*, LXII (1964) p. 75-83.
- READY, J. *Character, narrator, and simile in the Iliad*. New York: Cambridge University Press, 2011.

- REIS, M. D. *Virtude e vício*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- _____. *Psicologia, Ética e Política*. São Paulo: Loyola, 2009.
- RENAUD, F. “La conoscenza de sé nell’ Alcibiade I e nel commento di Olimpiodoro.” In: MIGLIORI, M; et al. (Org.) *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 225-242.
- RENAUD, O. Les conflits de l’âme dans la République de Platon, *Études Platoniciennes* 4, 2007, 183-203.
- RINGBOM, S. Plato on images, *Theoria*, 31, 2, (2008), p. 86-109.
- ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *As origens da alma*. São Paulo: Annablume, 2010.
- _____. “Linajes epistemológicas en la República de Platón”. In: GUTIÉRREZ, R. (Ed.). *Los similes de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC / Fondo Editorial, 2003, p. 15-24.
- ROCHA, R. Uma introdução à teoria musical na antiguidade clássica. *Via Litterae*, Anápolis, 1 (1) Jul./Dez. 2009, p. 138-164.
- SAÏD, S. “Deux noms de l’image en grec ancien : idole et icône”. In : *Comptes-rendus des séances de l’année...* – Académie des inscriptions et belles-lettres, 131e année, n. 2, 1987, p. 309-330.
- SANDRONI, F. A. Música e harmonia: origens da escola “diatônica”, *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, 46 (2), outubro 2012, p. 347-370.
- SANTAS, G. “Methods of Reasoning about Justice in Plato’s Republic”. In: _____ (Ed.) *The blackwell guide to Plato’s Republic*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2006, p. 125-145.
- SASSI, M. M. “Eros come energia psichica. Platone e i flussi dell’anima” In: MIGLIORI, M; et al. (Org.) *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 275-293.

- _____, The self, the soul, and the individual in the city of the Laws, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35, 2008, p. 125-148.
- SEKIMURA, M. *Platon et la question des images*. Bruxelles : Ousia, 2009.
- SHIELDS, C. “Simple Souls”. In: WAGNER, E. (Ed.) *Essays on Plato’s Psychology*. Landham: Lexington Books, 2001, p. 137-156.
- SILVERMAN, A. Plato on *Phantasia*. *Classical Antiquity*, 10 (1) Abril, 1991, p. 123-47.
- SIMON, G. *Le regard, l’être et l’apparence dans l’Optique de l’Antiquité*. Paris : Editions du Seuil, 1998.
- _____. Derrière le miroir, *Le temps de la réflexion*, 2, Paris : Gallimard, 1982, p. 298-332.
- SINI, Carlo. *I segni dell’anima. Saggio sull’immagine*. Bari: Daterza, 1989.
- SMITH, N. D. An Argument for the definition of justice in the *Republic* (433e-434a), *Philosophical Studies*, 35 (1979) p. 373-383.
- _____. The objects of *dianoia* in Plato’s divided line, *Apeiron*, 15 (1981) p. 129-137.
- _____. “Plato’s Analogy of Soul and State”. In: WAGNER, E. (Ed.) *Essays on Plato’s Psychology*. Landham: Lexington Books, 2001, p. 115-136.
- _____. “Plato’s book of Images”. In: SCOTT, G. A. (Ed.) *Philosophy in Dialogue. Plato’s Many Devices*. Illinois: Northwestern University Press, 2007, p. 3-14.
- SNELL, B. *A descoberta do espírito*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SOBRINHO, R. G. *Platão e a imortalidade: morte e argumentação no Fédon*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

SOFISTAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Introdução Maria Pinto. Trad. Ana Alexandre Alves de Souza; Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

SOLINAS, M. *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*. Presentatione di Mario Vegetti, Firenze: Firenze University Press, 2008.

SOUILHÉ, J. *Étude sur le terme dynamis dans les dialogues de Platon*. Paris : Alcan, 1919a.

_____. *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*. Paris : Alcan, 1919b.

SVENBRO, J. *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*. Lund : Studentlitteratur, 1976.

SZE, C. P. Eikasia and pistis in Plato's cave allegory, *Classical Quarterly*, XXVII (1977) p. 127-138.

TEISSERENC, F. *Langage et image dans l'oeuvre de Platon*. Paris: Vrin, 2010.

_____. "Mimèsis narrative et formation du caractère". In: Dixsaut, M. (Org.). *Études sur la République de Platon – 1. De la justice*. Paris: Vrin, 2005, p. 65-87.

140 TANNER, R. G. DIANOIA and Plato's Cave. *Classical Quarterly*, 20 (01), 1970, p. 81-102.

TIGNER, S. S. Plato philosophical uses of the dream metaphor, *American Journal of Philology*, 91 (1970) p. 204-12.

VALDITARA, L. M. N. "Il sapere dell' anima. Platone e il problema della consapevolezza di sé" In: MIGLIORI, M; et al. (Org.) *Interiorità e anima. La psichè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 165-200.

VALDITARA, L. M. N. *Platone et le ragioni dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazione tra metafore e miti*. Milano: Vita e Pensiero, 2007.

VASILIU, A. “Parole e Image: deux “histoires” complémentaires”. In: ZARKA, Y. C. *Comment écrire la histoire de la philosophie?* França: PUF, 2001, p. 259-266.

_____. Dire l’image ou la parole visible chez Platon (sur le *Sophiste*, 216a-241e), *Dionysius N. S.* 19, 2001, p. 75-111.

_____. *Dire et voir. La parole visible du Sophiste.* Paris : Vrin, 2008.

VERNANT, J.-P. *Figures, idoles, masques.* Conférences, essais et leçons du Collège de France. Paris : Julliard, 1990.

_____. “Psykhé: duplo do corpo ou reflexo do divino?” In: _____. *Entre Mito e Política* (2 Ed.) Trad. Cíntia Muracho. São Paulo: Edusp, 2002, p. 427-434.

_____. Image et apparence dans la théorie platonicienne de la *mimesis*. *JPNP* 62 (1975) p. 133-160.

VILLELA-PETIT, M. “La question de l’image artistique dans le Sophiste”. In: AUBENQUE, P. (Org.). *Études sur le Sophiste de Platon.* Napoli: Bibliopolis, 1991, p. 53-90.

VUILLEMIN, J. Cinématique et dynamique chez Platon et Aristote, *Archives de Philosophie*, 2005/2, 68, p. 303-313.

VUILLEUMIER, P. Platon et le schème du miroir. *Revue de Philosophie Ancienne* 16 (2) 1998, p. 3-48.

WAGNER, E. *Essays on Plato’s psychology.* Landham: Lexington Books, 2001.

WATSON, G. *Phantasia in Classical Thought.* Galway: Galway University, Press, 1988.

WERSINGER, A. *Platon et la dysharmonie : recherches sur la forme musicale.* Paris : Vrin, 2001.

_____. “Pourquoi dans la *République* de Platon l’harmonique est-elle la science propédeutique la plus haute ?” In : PÉRILLIÉ, J.-L. (Dir.) *Platon et les Pythagoriciens.* Bruxelles: Ousia, 2008, p. 159-180.

Este livro foi elaborado no âmbito de projeto da Editora UEMG, publicado no edital nº 002/2017, no Laboratório de Design Gráfico da Escola de Design da UEMG.

O texto, a capa e aberturas de capítulo foram compostos em Baskerville.

A capa foi impressa em papel couchê fosco 300 g/m². O miolo foi impresso em papel offset 120 g/m². Sua impressão foi feita na Gráfica CS, em Presidente Prudente, SP, no ano de 2017. Tiragem de 300 cópias.