

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DIOGO NORBERTO MESTI DA SILVA

***Entre movimentos e imagens:
os poderes da alma na República de Platão***

BELO HORIZONTE
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

***Entre movimentos e imagens:
os poderes da alma na República de Platão***

Diogo Norberto Mesti da Silva

*Texto apresentado ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal de
Minas Gerais – Defesa de Tese de
Doutorado em Filosofia Antiga.*

Orientador: Prof. Dr. Marcelo P. Marques

BELO HORIZONTE
2014

100	Silva, Diogo Norberto Mesti da
S586e	Entre movimentos e imagens: [manuscrito] : os poderes
2014	da alma na República de Platão / Diogo Norberto Mesti da Silva Mesti. - 2014. 274 f. Orientador: Marcelo Pimenta Marques. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 1. Platão. 2. Filosofia – Teses. 3. Alma - Teses.4. Filosofia antiga - Teses. I. Marques, Marcelo Pimenta. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



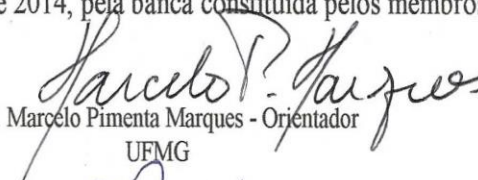
FOLHA DE APROVAÇÃO

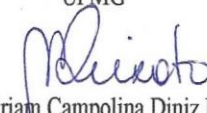
Entre movimentos e imagens: os poderes da alma na República de Platão

DIOGO NORBERTO MESTI DA SILVA

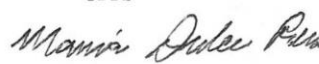
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa História da Filosofia.

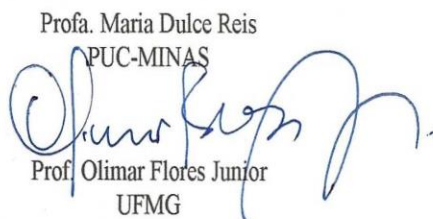
Aprovada em 02 de dezembro de 2014, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Marcelo Pimenta Marques - Orientador
UFMG


Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto
UFMG


Profa. Carolina Araújo
UFRJ


Profa. Maria Dulce Reis


Prof. Olimar Flores Junior
PUC-MINAS
UFMG

Belo Horizonte, 2 de dezembro de 2014.

Dedico esta tese a minha filha Helena por ser ela uma filósofa incondicional, em busca de sua própria compreensão desse mundo que nos espanta a todos!

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente à minha esposa Raquel que sempre me deu apoio incondicional para seguir os caminhos necessários para completar essa tarefa, mesmo que isso implicasse em sacrifícios mútuos. Meu eterno agradecimento fica aqui registrado em razão da companhia!

Agradeço aos meus pais Elias e Regina pela inspiração e incentivo.

Agradeço ao meu orientador Marcelo Marques, figura mineira rara nos estudos platônicos, pois sem a orientação da sua *visão* e não *visão* socráticas a perspectiva adotada aqui não seria possível. Agradeço também a todos os professores do Grupo de Filosofia Antiga da UFMG, pelos cursos de doutorado e pelas conversas. Destaco ainda a importância dos colegas e dos amigos que fiz no doutorado, com quem pude tomar vários cafés e discutir a filosofia para além do próprio Platão.

Destaco ainda a participação nos seminários do *Centre Léon Robin*, dirigidos pela minha generosa orientadora romena Anca Vasiliu, que me acolheu na Sorbonne (Paris-IV) e deu uma contribuição inigualável para enfrentar *avec courage* o problema das imagens em Platão.

Essa tese não teria sido realizada sem as músicas que marcaram o fluxo do meu texto, pois sem elas teria sido impossível ludibriar o cansaço físico e a exaustão mental inerentes à pesquisa doutoral. Escrevi, assim, em razão da música que ouvi, em especial, Mozart para Piano, Apocalyptica, RATM e Black Keys.

Agradeço também às bolsas de doutorado e de doutorado sanduíche da CAPES.

[(Desfoco)]

Parmênides: Coisas pintadas com a técnica da esquiagrafia, aparecendo, no conjunto, como *uma*, parecerão estar afetadas pelo mesmo, e ser semelhantes. Jovem Aristóteles: Perfeitamente. Parmênides: Mas para quem se aproxima, aparecerão como múltiplas e outras, e diferentes e dessemelhantes entre si, devido à aparição do diferente (φαντάσματι ἑτεροῖα, *Parmênides*, 165c-d)

Górgias: A retórica é uma imagem (εἶδωλον) de uma porção da política. (*Górgias*, 463e)

Estrangeiro: As maiores e mais valorosas coisas não possuem nenhuma imagem (εἶδωλον) distinta que poderíamos produzir para os homens. (*Político*, 285e-285a)

Sócrates: como a imagem (εἶδωλον) de Helena que por ignorância da verdade tornou-se objeto de disputa. (*República*, IX 586c)

Sócrates: Um pintor que, depois dos escritos, pinta os ícones desses discursos na alma. Protarco: Como se pode dizer que isso acontece, e quando? Sócrates: Quando alguém, afastado da visão ou de qualquer outra sensação, separa o que foi então opinado e dito e, de algum modo, vê, em si mesmo os ícones (εἰκόνας) das coisas que foram objeto da opinião e do discurso. Ou não é isso que acontece conosco? (*Filebo*, 39b-c)

Alcibíades: Para fazer o elogio de Sócrates, senhores, irei recorrer aos ícones (εἰκόνων). Ele pensará que é para fazer rir a suas custas, mas é para dizer a verdade e não para fazer rir que utilizarei o ícone (εἰκόν). (*Banquete*, 215a)

Sócrates: Não verias mais um ícone (εἰκόνα) do que estamos falando, mas a própria verdade, ao menos conforme ela me parece. (*República*, VII 533a)

RESUMO

O objetivo da tese é analisar a psicologia platônica apresentada no livro IV da *República*, tendo em vista as relações que os diferentes tipos de movimentos da alma estabelecem com as imagens das formas dos valores. Levamos em conta a relação entre as formas dos valores (das virtudes, da justiça e do bem) e suas imagens (εἰδωλα), ícones (εἰκόνες), aparições (φαντάσματα) e paradigmas (παραδείγματα). A diferenciação dessas imagens é uma etapa necessária para o esclarecimento das relações entre os movimentos da alma e as formas, porque só assim podemos compreender as diferentes maneiras da alma acessar aquilo que é em si mesmo um valor. Defendemos que, nos diversos contextos da argumentação na *República*, a utilização de diferentes tipos de imagens serve ao propósito de indicar as diferentes relações entre os movimentos da alma e as formas dos valores, como ocorre com os ícones das formas da virtude (livro III), a imagem da justiça (livro IV) e os diferentes tipos de imagens na divisão da linha e na caverna (livros VI-VII). Contra as tendências interpretativas que segmentam os momentos do diálogo, propomos uma visão integradora, que articule o uso de imagens nos livros iniciais à busca de conhecimento das formas, apoiando-nos nas pesquisas mais recentes sobre o papel das imagens no pensamento de Platão. Pretendemos demonstrar que os livros centrais da *República* não culminam em uma teoria das ideias independente das imagens utilizadas por todo o texto, mas sustentam a importância de uma familiarização progressiva com as imagens das formas dos valores, num processo reflexivo no qual fica clara a importância do movimento da alma na direção das formas.

PALAVRAS CHAVE - Imagens, Movimento, Alma, Formas.

RESUMÉE

L'objectif de la thèse est d'étudier la psychologie platonicienne présentée dans le livre IV de la *République*, en concentrant sur les rapports que les différents types de mouvement de l'âme établissent avec les images des formes des valeurs. Nous avons pris en compte les rapports entre les formes des valeurs (des vertus, de la justice et du bien) et ses images (εἰδωλα), icônes (εἰκόνες), apparitions (φαντάσματα) et paradigmes (παραδείγματα). La différenciation de ces images est une étape nécessaire pour éclaircir les rapports entre les mouvements de l'âme et les formes parce que c'est seulement de cette façon que nous pouvons comprendre les différentes manières de l'âme d'accéder à ce qui est en soi même une valeur. Nous soutenons que, dans les contextes divers de la *République*, l'utilisation de types dissemblables d'images a l'objectif d'indiquer les différents rapports entre les mouvements de l'âme et les formes des valeurs, comme dans le cas des icônes des formes des vertus (livre III), l'image de la justice (livre IV) et les différents types d'images dans la division de la ligne et dans la caverne (livres VI-VII). En contraposition aux tendances interprétatives qui ont segmenté les moments du dialogue, nous proposons une vision complète qui articule l'usage d'images dans les livres initiaux à la recherche de la connaissance des formes, avec le soutien des recherches les plus récentes à propos du rôle des images dans la pensée de Platon. Nous voulons démontrer que les livres centraux de la *République* ne culminent pas dans une théorie des idées indépendante des images qui ont été utilisées dans le texte tout entier. Pourtant, les textes centraux de la *République* maintiennent l'importance de se familiariser avec les images des formes des valeurs, dans un procès réflexif où il devient claire l'importance du mouvement de l'âme dans la direction des formes.

MOTS-CLÉS : Images, Mouvement, Âme, Formes

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to analyze Plato's psychology such as it is developed in book IV of the *Republic*, by pointing out the relations the different kinds of soul movement establish with the images of values. We focus on the relations between the forms of values (like virtues, justice, the good) and their images (*eidola*), icons (*eikones*), appearances (*phantasmata*) and paradigms (*paradeigmata*). Perceiving differences among these images is a necessary step towards the explanation of the relations between soul movements and forms, because only thus can one understand the different ways the soul has of reaching that which is a value in itself. We argue that, in the different dialectical moments in the *Republic*, the use of different types of images serves the purpose of pointing to different relations between soul movements and forms of values: the icons of the forms of virtue (book III), the image of justice (book IV) and the different kinds of images on the line and the cave (books VI-VII). Against the interpretation trends that isolate the different moments of the dialogue, we propose an integrating view, by articulating the use of images to the search for knowledge, based on the most recent research on the role of images in Plato's thought. We argue that the central books in the *Republic* do not target at a theory of ideas which would be independent from the images that have been used along its development, but, instead, sustain the importance of a progressive acquaintance with the images of forms of values, in a reflexive process in which the importance of the movement of the soul becomes clear in the direction of forms.

KEY WORDS - Images, Movement, Soul, Forms

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I. OS DINAMISMOS DA ALMA	33
Capítulo 1. Os movimentos da alma	42
1.1. Movimento e repouso	44
1.2. Identidade e fluxo	53
1.2.1. Movimento harmônico.....	64
Conclusão	69
Capítulo 2. O movimento e as partes	75
2.1. Tudo, todo e parte	88
2.2. Reorientação	99
2.3. Temporalidade	110
Conclusão	117
II. MANIFESTAÇÃO DAS FORMAS	126
Capítulo 3. Imagens indiscerníveis.....	134
3.1. Sonho em Homero	136
3.2. Sonho em Platão.....	143
3.3. As sombras.....	156
3.3.1 Reflexo e aparição (φάντασμα)	166
Conclusão	179
Capítulo 4. Imagens discerníveis	186
4.1. Espelhos, superfícies lisas e brilhantes	190
4.2. Afecções mais claras.....	202
4.3. Sonhos corretos	215
4.3.1. Opinião correta.....	227
Conclusão	235
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	244
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	257

INTRODUÇÃO

O ponto de partida desta tese é a psicologia platônica do livro IV da *República*, através da qual será explicado como os movimentos da alma, as imagens e as formas se relacionam em três níveis: o ético, apresentado nos livros iniciais, o ontológico, nos intermediários, e o poético, no livro final. Ao propor essa abordagem, a pesquisa desenvolvida nesta tese não chega a ser destoante da nossa dissertação de Mestrado,¹ tornando-se um aprofundamento da investigação *psicológica* sobre os efeitos que as imagens da arte poética e a da reorientação filosófica provocam na alma.

As interpretações da relação entre os movimentos da alma, as imagens e as formas, variam em razão do recorte feito a partir dos diferentes contextos em que tal relação aparece: o ético, o psicológico, o ontológico e o poético,² bem como variam também em razão da combinação ou dissociação desses contextos entre si. Essa variação ocorre na medida em que algumas interpretações adotam como ponto de partida de suas perspectivas alguns desses contextos em detrimento dos outros.³

¹A dissertação foi defendida na Universidade Federal de Santa Catarina, em 2008, na qual investigamos a relação entre educação e poesia nos livros III e X da *República*. Destacamos que esse trabalho será publicado pela Annablume, com apoio da Fapemig, em 2015.

²O uso das imagens na *Republica* tem sido recortado pelas interpretações: (i) ética; (ii) psicológica; (iii) ontológica e (iv) poética, de acordo com a ênfase dada aos grupos de livros desta obra. O foco da interpretação ética enfatiza os livros iniciais I, II e III: o estilo e o conteúdo da *mousiké* no contexto da discussão sobre o papel da poesia na educação. Estudos desse tipo podem ser encontrados em TEISSERENC (2005), LEAR (2006). O foco da segunda interpretação são os livros IV, VIII e IX. Essa tese se insere nessa linha de comentadores, na medida em que a relação entre as imagens e a alma permanece como algo que merece mais atenção nos estudos da *República*, veja-se BRISSON (2005); SOLINAS (2005); GASTALDI (2005); REPELLINI (1998) e também a coletânea de artigos organizadas por WAGNER (2001). O foco da terceira interpretação são os livros centrais: V, VI e VII, onde se analisam o papel e os limites das imagens para a compreensão das ideias, como fazem VEGETTI (2005) e CASERTANO (2005). Aqui pode ser incluída também a coletânea de ensaios de FINE (1992a). O foco da quarta interpretação é o livro X, no qual se discute a dimensão ontológica da produção que o artista faz de imagens, onde se examinam as condições da representação artística: HALLIWELL (2005).

³Pode-se ver uma ligação estreita entre ontologia e ética, relacionando-se a metafísica platônica quase que exclusivamente à forma do bem, na coletânea organizada por CAIRNS, HERRMANN e PENNER (2007) ou uma ligação estreita entre ética e psicologia na coletânea de FINE (1999b).

Outro fator de variação na interpretação é adotar uma perspectiva externa à *República*. Existem leituras que explicam quais movimentos nos levam às ideias e se esses movimentos possuem alguma relação com as imagens a partir da crítica aristotélica feita na *Metafísica*, sobre se a ideia é um paradigma e qual sua relação com um ícone;⁴ existe também aqueles que conjugam o *Fedro*, o *Banquete* e a *República*, para compreender o movimento erótico da alma na direção das coisas belas (como imagens belas) e da beleza em si;⁵ pode-se mencionar também aqueles que pensam na relação das imagens com o movimento inerente à referenciação da ideia feito pela linguagem, a partir da discussão sobre o fluxo no *Crátilo*, por exemplo.⁶

Em contraste com algumas dessas interpretações, o ponto de partida da perspectiva de leitura adotada aqui será a psicologia. Nesse sentido, o objetivo da primeira parte desta tese, intitulada **Dinamismos da alma**, será estudar como se configuram os poderes da alma na *República*. Para cumprir essa tarefa, o principal dinamismo apresentado será aquele que define a alma como algo que possui o poder de afetar a si mesma e gerar seu próprio movimento. Assim, no primeiro capítulo, será apresentada a contribuição que a imagem do pião oferece para a definição de alma no livro IV, colocando em discussão os conceitos de movimento, de repouso, de identidade e de alteridade na alma. No segundo capítulo, pretende-se aprofundar as características que definem o modo como a alma se comporta, a partir de uma discussão sobre três modalizações de seu movimento: a dinâmica existente entre o todo da alma e suas partes, a posição que a alma ocupa enquanto se movimenta de modo sensível ou inteligível e a simultaneidade existente nos juízos e nas afecções que a alma produz enquanto investiga algo, articulando os diversos contextos em que ela é confrontada com percepções confusas ou claras.

⁴FINE, 2004.

⁵GONZALEZ, 2012.

⁶TEISSERENC, 2010.

O objetivo da segunda parte, intitulada **Manifestação e formas**, é compreender qual dimensão nas imagens pode ser considerada como manifestação das formas, na medida em que as coisas que essas imagens representam participem das formas. Para investigar a relação que as imagens têm com as coisas que participam das formas, tendo como perspectiva a diferença estabelecida entre os tipos de movimento que a alma experimenta, será importante compreender, no terceiro capítulo, se há alguma dimensão de indiscernibilidade nesse processo. Por isso, será apresentado, no terceiro capítulo, o tipo de movimento que a alma enfrenta quando produz ou lida com imagens que se encaixam na definição do sonhar como a *confusão* entre o semelhante e o assemelhado, que acontece com alguém no *sono* ou na *vigília*. No quarto capítulo, serão investigados os modos possíveis de se discernir as imagens, tendo como instrumento a questão dos espelhos e dos reflexos no discurso (*lógos*). Nesse último capítulo, como no terceiro, também será sustentado que os movimentos da alma são determinantes para o modo como as coisas são compreendidas, seja através de uma afecção ou de uma imagem, permitindo o *discernimento* entre o semelhante e o assemelhado no *sono* ou na *vigília*.

Em resumo, pretende-se elaborar um comentário da *República* que englobe os aspectos éticos, ontológicos e poéticos da produção, da recepção e do uso das imagens feito pela alma quando ela deseja compreender as formas.⁷ O sucesso de tal estudo dependerá de uma visão unificada da *República*. Sem perder o foco da psicologia platônica apresentada no livro IV, serão investigados os momentos em que o movimento da alma lida com as imagens dos valores: seja em relação às virtudes, à justiça ou ao bem.⁸ O resultado imediato dessa explicação é mostrar a relação entre

⁷ Algumas referências importantes: ROBINSON (2007) e REIS (2009; 2010) que tratam do movimento; DESCLOS (2000), VERNANT (1975), SAÏD (1987) e CANTO (1985) que tratam das imagens.

⁸ NESCHKE-HENTSCHKE faz uma crítica ao livro (des)organizado que foi editado por O. Höffe sobre a *República*, que não tentou analisar a obra de modo coerente. Sua defesa de uma leitura da *República* como um conjunto é exatamente o que está sendo proposto aqui: “Por princípio, nós podemos, aliás, duvidar da legitimidade de comentadores que não pensam em compreender de modo coerente o conjunto com o qual trabalham. Diferentemente da *Política* de Aristóteles, a *República* de Platão é, com efeito, uma obra literária, em que as partes recebem seus sentidos impregnados pelo conjunto. A antiga regra

movimento e os tipos distintos de imagens em contraposição às perspectivas que assumem como pressuposto que o movimento adequado da alma é apenas o puro, próprio de uma teoria das formas separadas, adotado pela perspectiva que privilegia a ontologia platônica.

A agulha que pode costurar os três contextos da *República* está na alma e em seu movimento. Tanto na educação, quanto na divisão da linha e na discussão sobre a poesia, a questão que está sendo discutida é que tipo de movimento a alma experimenta 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. Os diferentes contextos em que os tipos de imagens dos valores são apresentados indicam que as imagens que representam questões éticas, poéticas e “ontológicas”, são resultantes de uma alma que as produz e as recebe, de modo que os diferentes tipos de imagens podem ser produtos ou causas de diferentes tipos de movimentos da alma.

O problema da interpretação que adota a perspectiva ontológica é o fato de admitir como tese de fundo a centralidade da teoria das ideias e analisar os diferentes tipos de imagens que aparecem nos diversos momentos argumentativos da *República*, tomando como base o movimento da alma sem imagens em direção às formas, apresentado nos livros centrais. Nessa perspectiva, o movimento da alma vai “da hipótese ao princípio não hipotético sem aqueles ícones, como no outro caso, produzindo sua investigação das próprias formas por meio delas mesmas” (510b)⁹ e “sem servir-se de nada que seja integralmente visível, mas apenas das próprias formas, por meio delas mesmas e na direção delas, termina nas formas” (511b-c).¹⁰

hermenêutica que impõe ler o detalhe no todo e inversamente deve ser exemplarmente aplicada nesta obra. Negligenciar a compreensão do todo implica uma perda do sentido: a justiça fica fragmentada em *disiecta miembra*, enquanto a autêntica forma de conjunto permanece ausente” (2005, p. 232).

⁹τὸ ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι’ αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.

¹⁰αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ’ εἶδεν αὐτοῖς δι’ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη. Durante a segunda metade do século XX, foram produzidos diversos livros sobre a evolução da teoria das ideias em Platão (KAHN, 1998), as metamorfoses da dialética (DIXSAUT, 2001) e a verdade

Tanto em Adam (1902), 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 apresentadas nos livros iniciais da *República* pela defesa da separação da ideia nos livros centrais. Isso os leva a sustentar que *as imagens em geral* não possuem relação com as formas dos valores, impossibilitando a ligação das formas das virtudes com seus ícones ou com suas imagens, nos livros iniciais. Ainda segundo essa interpretação, as imagens de *todos* os poetas não atingiriam a verdadeira ideia de algo que eles pintam, porque estão três graus afastadas da realidade. Em razão disso, nenhuma arte poderia produzir imagens das formas que auxiliasse o movimento da alma na sua direção, porque não se pode ter entendimento (νόησις) das formas na infância ou através da arte poética. 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 compreensíveis ou que a arte imite alguma forma inteligível. A relação privilegiada nesses casos ocorre apenas entre os movimentos da alma e as formas, sem imagens.

Em resumo, as teses de Adam (1902, p. 167-8) e Herrmann poderiam ser compreendidas assim: (i) é ideia inteligível *somente* aquilo que é obtido em si e por si mesmo, sem imagens e sem qualquer aspecto sensível; (ii) as formas 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.

(CASERTANO, 2010). Todos eles privilegiam a dialética e a teoria das ideias na *República*, sem compreender a real abrangência e dimensão desse abandono dos ícones e daquilo que é integralmente sensível para compreender as ideias, no final do livro VI. Destaco que ainda é necessária uma obra que tenha o mesmo propósito desses autores, mas que tome como tarefa acompanhar as imagens ao longo do *corpus*.

Em razão disso, é sustentado que a forma nos livros iniciais seria imanente, enquanto a ideia nos livros centrais, transcendente.¹¹ Em resumo, a forma (nos livros I-IV) e a ideia (nos livros V-VII) seriam dois conceitos diferentes. Aqui é preciso nos determos 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.¹² Ligado diretamente a isso, Adam não pode conceder nem aos jovens, nem aos poetas, o poder de atingir a ideia por uma opinião ou uma imagem certa, sem que eles tenham a compreensão última que estaria reservado aos filósofos. De acordo com essa interpretação, não se pode conceder esse poder epistemológico aos jovens dos livros iniciais ou aos poetas do livro final, sob o risco de não ser justificável o poder político ou o privilégio epistemológico dos filósofos.

Pode-se notar que a barreira que impede esse entrelaçamento não diz respeito somente ao estatuto da diferença ou semelhança do uso de forma nos livros iniciais e final, em contraste com o uso de ideia nos livros centrais.¹³ A barreira é entreposta, sobretudo, pela dificuldade de se estabelecer nesses diversos contextos quais seriam as diferenças ou as semelhanças entre as imagens (εἶδωλον, εἰκών, φάντασμα) e o modo

¹¹Ver as considerações de HERRMANN (2007, p. 207 *et seq.*).

¹²HERRMANN, 2007, p. 215.

¹³Um acompanhamento dos levantamentos feitos no início do século XX sobre o uso dos termos ideia e forma pode ser obtido em Else (1936). Apesar da data, esse levantamento ainda é importante para as discussões sobre a imanência ou a transcendência das formas. Seu objetivo é recusar o abandono que Ritter fez da transcendência das ideias, pensando que o problema não é escolher entre a transcendência ou a imanência, mas pensar a validade de ambas, em contextos determinados. Contudo, acredito que só será possível definir uma diferença entre ideia e forma se for feito um levantamento em conjunto das relações que elas possuem, em contextos determinados, com os diversos modos de visão, de afecção e de imagens no pensamento de Platão. Tendo em vista que isso não será possível aqui, utilizo ideia para o bem e forma para as virtudes, indicando a proximidade de ambas com as imagens, mas sem defender que a ideia seja algo como o aspecto puro de um conceito lógico, ou que a forma seja o aspecto na natureza desse conceito, como defende Else (1936, p. 24-28) e também Natorp (2012), na primeira edição do *Teoria das ideias de Platão* de 1921. A tarefa de encontrar a *diferenciação* entre forma e ideia só poderá ser feita depois que for exposta a *proximidade* que tanto as formas das virtudes, quanto a ideia do bem possuem com as imagens. Assim, a diferença entre elas ficará para outro momento, preservando-se por enquanto forma para as virtudes e ideia para o bem, sem necessariamente propor que as formas dos livros iniciais sejam imanentes e a ideia do bem transcendente.

como o movimento da alma se relaciona com cada uma delas enquanto deseja as formas.

Diante desse quadro histórico, que permeia a tese que impede qualquer acesso *indireto* às formas, pela via educacional e artística, qual é a melhor perspectiva que poderia romper com essa barreira e proporcionar uma leitura mais coerente das diversas imagens usadas nesses diversos contextos da *República*, contribuindo, inclusive, para uma releitura da relação entre formas e imagens nos livros centrais? A melhor alternativa parece ser tomar os movimentos da alma como o centro de uma produção e de uma recepção dos diversos tipos de imagens. 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 que são muito parecidos entre si. Para provar isso será preciso articular os contextos ético, ontológico e poético através da psicologia platônica que assuma como pressuposto uma diferenciação das imagens.

Em pelo menos três contextos distintos, as imagens estão ligadas aos movimentos da alma, à medida que ela se dirige para as formas: no contexto ético, nos livros iniciais, em que ocorre o uso de ícones das formas das virtudes e da imagem da forma da justiça; no contexto ontológico, nos livros intermediários, em que ocorre o uso (ou não) de ícones na direção da alma às formas, bem como a proliferação de imagens na caverna, e, no contexto poético, no livro final, onde são apresentados os efeitos que movimentam a alma a partir da produção de imagens poéticas ligadas às aparições. Será que adotar como *critério universal* o movimento da alma que ocorre por meio das formas elas mesmas, para se chegar a elas mesmas, não criaria uma barreira hermenêutica que impediria *a priori* o diálogo entre os contextos ontológico, ético e poético da *República*?

Talvez, seja plausível levantar a seguinte hipótese a respeito da construção dessa barreira hermenêutica. A barreira que impede a conjugação dos diversos contextos da *República* entre si, tendo em vista a relação entre os movimentos da alma, as imagens e as formas, ocorre em razão da *impossibilidade* de se fornecer uma explicação coerente para o uso de diferentes imagens (εἶδωλον, εἰκών, φάντασμα) e de suas respectivas ligações com diferentes movimentos da alma. Desse modo, se for possível fornecer uma explicação coerente para o uso das diversas imagens, o resultado pode ser uma interpretação que rompa com as barreiras que impediam a explicação da relação entre os movimentos da alma, as imagens e as formas, nos diversos. Assim, mediante essa diferenciação, será possível provar a *possibilidade* de articulação entre contextos que foram vistos como inconciliáveis ou independentes uns dos outros.

Grande parte do problema entreposto pela barreira que nos impede de articular os diversos contextos da *República*, indicando a proximidade ou diferença dos diferentes movimentos da alma nas relações que estabelecem com as imagens e as formas, ocorre porque os diferentes tipos de imagens são traduzidos, por quem privilegia a teoria das ideias, univocamente por *imagem*.¹⁴ Se todos os termos usados fossem sempre traduzidos simplesmente por 'imagem', teríamos alguns paradoxos na *República*: a imagem (εἰκών) do bem seria um aprimoramento da imagem (εἶδωλον) da justiça; antes da imagem (εἰκών) do bem, que é o sol, veríamos fora da caverna uma imagem (φάντασμα) do sol, que é o bem; as imagens (εἶδωλα) das virtudes produzidas pelos poetas estão próximas da imagem (εἰκών) utilizada pelos matemáticos e o esboço a respeito da imagem (εἶδωλον) da justiça teria o mesmo estatuto que a analogia com a imagem (εἰκών) do bem. Ora, nos parece evidente que existe alguma diferenciação entre

¹⁴Adotaremos, geralmente, a tradução francesa da *República* de Pierre Pachet (1993) com pequenas alterações, visando uma fidelidade ao grego. Tomamos como referências as traduções de Reeve (2004), Leroux (2004), Teixeira (2009) e Shorey (1934), utilizando a edição grega de Slings (2003). Para as outras obras de Platão, seguiremos as traduções da Coleção Flammarion com as exceções indicadas em nota de rodapé.

os tipos de imagens e que os contextos tornam-se contraditórios entre si, se tal diferenciação for ignorada.

Ao contrário das conclusões de Herrmann que marcam uma distância profunda entre a filosofia e todas as outras artes,¹⁵ 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 iniciais da *República* (I-IV) pode ser encontrado também a respeito da ideia do bem (V-VII). Isso pode ser provado porque existe exatamente os mesmos tipos de imagens tanto das formas das virtudes, quanto da ideia do bem: como os ícones das virtudes (III 402c), a imagem da justiça (IV 443c), o paradigma da justiça (V 472c), o ícone do bem (VI 509a), a imagem do bem (VII 534c) e o paradigma do bem (VII 540a). A possibilidade de atribuir esse “imanentismo” das imagens a todas as formas de todos os *valores* impõe a seguinte pergunta: 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?

Se for possível trabalhar com imagens, ícones e paradigmas dos valores, então será possível encontrar similitudes entre os movimentos da alma que apreende as formas das virtudes nos livros iniciais e a ideia do bem nos livros centrais, a partir do modo como as diferentes imagens são utilizadas pela alma. Ao longo do texto será preservado o termo 'forma' utilizado por Platão, para se referir às virtudes, e o termo 'ideia', para se referir ao bem, e, se alguma distinção conceitual puder ser feita entre eles, isso ocorrerá através do modo como as formas e as ideias se relacionam com suas imagens, o que acaba tornando esses conceitos muito próximos um do outro, do ponto de vista conceitual.

¹⁵Desde Adam (1902, p. 167-8).

Pretendemos mostrar que a discussão das relações entre o movimento, a imagem e a forma na ontologia dos livros centrais não pode ser dissociada da discussão dessas relações nos outros contextos. 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 imagem e ícone.

Sobre o movimento da alma, pode-se dizer que os jovens que recebem os ícones que os poetas produzem, no livro III, possuem os mesmos movimentos que acontecem nas almas dos jovens que recebem as imagens produzidas pelos poetas no livro X? Primeiro, eles são, afinal, os mesmos tipos de poetas? Em razão de os produtos serem diferentes, o acesso e a relação que o movimento da alma estabelece com as formas ou as ideias também serão diferentes? A mesma pergunta deve ser feita a respeito da imagem da justiça e do ícone do bem: será que elas são as mesmas imagens? Será que o movimento da alma que atinge o εἶδωλον da justiça pode ser idêntico ao movimento da alma que chega até o ícone do bem? É possível ou impossível conhecer a verdade através de uma imagem? Se for possível, essa possibilidade ocorre pelo uso das imagens,¹⁶ pelo seu caráter, pelo caráter daquele que as utiliza ou pelo caráter daquele que as recebe? Será que não há um modo de produzir imagens que mereça o nome de verdadeira filosofia e que seja capaz de produzir ícones e paradigmas das formas das virtudes e do bem, estando atento aos limites das imagens (εἶδωλα)?

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

¹⁶Não seria o uso das imagens o próprio saber dialético de bem utilizar os nomes, tal como é apresentado no *Crátilo* (390b-e)? Talvez seja no uso que se reencontram a dialética e todas essas imagens. Sobre a superioridade do utilizador sobre o fabricante, ver JOLY (1994, p. 163): “essa sabedoria técnica, que guia a construção pela utilização, supõe uma teoria implícita do valor como valor de uso e põe a questão do uso em termos de usuário. Tal é o verdadeiro sentido do utilitarismo grego: a questão não consiste em saber o que pretende a coisa e nem para o que ela é produzida, mas a quem e ao que ela serve. Assim se explica que, em Platão, as técnicas superiores são as técnicas do uso, de modo que é o uso que é capaz de atribuir valor às coisas”. Aplicando isso às imagens, pode-se dizer que o seu valor se encontra no uso que é feito de cada uma, em cada contexto.

sensibilidade ou as imagens, poderão ser corrigidas. 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, incluindo os ícones das formas das virtudes, a imagem da forma da justiça e o ícone da ideia do bem.¹⁷ A solução desenvolvida depende da consideração da alma sob uma perspectiva sincrônica: a alma sofre e age, *ao mesmo tempo*, segundo as imagens que ela mesma produz de si mesma, sendo que, assim, é possível refletir também sobre o modo como o movimento da alma se relaciona com as imagens das formas.

Diferenciação das imagens

Na seção acima, foi lançada a hipótese de que a barreira que os intérpretes “separatistas” (das ideias) impõem às diferentes relações que os movimentos da alma estabelecem com as imagens e as formas, nos diversos contextos da *República*, ocorre porque eles não diferenciam os tipos de imagens. Assim, para os “separatistas”, a recusa em utilizar ícones na última etapa da linha seria, na verdade, uma recusa em utilizar qualquer tipo de imagem: εἶδωλον, εἰκών, φάντασμα ou παράδειγμα para buscar ou aplicar as ideias. Para eles, seria *impossível* fornecer uma explicação coerente para o uso de diferentes imagens (εἶδωλον, εἰκών, φάντασμα), nesses diversos contextos. No momento, é preciso avançar em favor dessa diferenciação, 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

¹⁷Seguimos as mesmas pretensões de Sekimura: porque “a noção de imagem em Platão, que reenvia à unificação e à diferenciação, consiste necessariamente nessas duas características contrárias. Ela é inseparável do dinamismo do ser humano que se cerca de aparências” (2009, p. 15). Além disso, adotamos também as mesmas expectativas que o autor, quando ele sustenta que ao examinar “as questões que dizem respeito à recepção e à criação das imagens, tentamos resolver um enigma da imagem que comporta o nó da sensibilidade e da espiritualidade” (p. 18), ou, em outras palavras, o nó da visibilidade e da inteligibilidade.

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

Em vez de dizer que as imagens são todas do mesmo tipo, é preciso indicar as diferenças próprias de cada uma delas. É preciso acrescentar, além das diferenças semânticas entre os termos εἶδωλον, εἰκών, φάντασμα e παράδειγμα, 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 εἶδωλον da justiça (IV 443c) por εἰκών do bem (VI 509b), sem mais.

A respeito do uso das imagens na *República*, seria um erro atribuir *somente* a Sócrates o uso privilegiado de εἰκόνες. O uso que ele faz dessas imagens ocorre em diversos argumentos ligados à definição do filósofo: para falar do timoneiro (VI 487 *et seq.*), do sol (VI 506d *et seq.*), dos prisioneiros na caverna (VII 515d *et seq.*) e da alma (IX). Contudo, isso não significa que a εἰκών é a única imagem usada pela filosofia ou que ela toma como objeto somente as coisas inteligíveis. Além disso, também seria um erro atribuir *somente* aos sofistas o uso de εἶδωλα, tendo como mote a definição do sofista no *Sofista*, que é aquele 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).

Sekimura parece ficar nessa oposição aparente entre uso socrático de ícones, que ele chama de imagens, e o uso poético e sofístico de εἶδωλον, que ele chama de simulacro. Segundo sua reflexão, há indícios de que há uma diferença entre εἰκών e εἶδωλον em razão de não aparecer, na crítica aos poetas no livro X, o termo εἰκών. No livro X, “utiliza-se outras palavras: φάντασμα, εἶδωλον, *mimēma*, enquanto nos outros livros desse diálogo se encontra o termo εἰκών em inúmeros momentos, bem como o termo εἰκασία”. 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 (εἶδωλον) no âmbito 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).

O problema dessa oposição é não explicar o uso socrático do εἶδωλον da justiça visto no sono (443b-c), nem o não-uso socrático dos εἰκόνες na última etapa da linha (511b). A questão das imagens na *República* é muito mais complexa do que o simples uso socrático de εἰκών e o simples abandono do εἶδωλον. 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).

Ademais, essa oposição não explica o fato de que tanto o produtor de εἶδωλον, quanto o produtor de εἰκών são comparados aos pintores, pois tal comparação acompanha tanto o aspecto crítico em relação ao poeta e ao sofista no livro X, quanto o aspecto elogioso, no caso dos ícones socráticos, que também pintam a constituição de um paradigma da cidade bela (V 472d). Assim, não basta fazer uma oposição entre o teatro das sombras dos sofistas no fundo da caverna e o teatro que estaria sendo encenado nos diálogos platônicos, como se Platão estivesse “lutando contra o ilusionismo”, rivalizando o simulacro e a imagem (εἰκών) para “avançar e consolidar sua doutrina das ideias” nos diálogos de maturidade (SEKIMURA, 2009, p. 92).¹⁸

¹⁸Em certa medida, Palumbo também partilha dessas posições: “se existem imagens falsas, e se essas, poéticas e sofísticas, habitam uma tríplice distância da verdade, existem, porém, também imagens verdadeiras, (...) as filosóficas” (2012, p. 165).

Para criar problemas para essa divisão, é preciso lembrar também que, no fim da obra, Sócrates apresenta um ícone quimérico¹⁹ da tripartição da alma (IX 588b-c). A questão não é atribuir ao sofista a falsidade da imagem, mas tentar compreender como o filósofo lida com o falso de modo propositivo, sem o engano ou, talvez, com um engano filosoficamente justificado. Diante desse quadro, em que Sócrates parece herdar e ressignificar os usos das imagens já feitos pelos pensadores anteriores, “a questão que resta compreender é como o gênero comum da imagem pode englobar dois estados de discursos tão opostos” (Teisserenc, 2010, p. 8).

A defesa de uma univocidade semântica²⁰ na tradução dos diferentes termos sempre por “imagem” é um equívoco filológico de consequências conceituais diretas para a interpretação da filosofia platônica, pois não leva em conta a plurivocidade. É preciso saber o que fazer com a plurivocidade semântica de imagens em grego, no *corpus* e, principalmente, na *República*. Como foi dito, as interpretações de Adam e Herrmann atribuem às diferentes imagens usadas nos diferentes contextos tal univocidade, como se elas 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.

¹⁹Esse ícone quimérico da alma no fim da *República* refuta a generalização de que somente os εἰδωλα são falsos ou fantasiosos. Assim, mesmo que em geral os εἰκόνες sejam utilizados epistemologicamente, os próprios ícones exprimem também o caráter retórico e persuasivo do que se pretende científico. Discordamos do que defende Grasso, ao sustentar que, por um lado, “as imagens que podem possuir um valor epistemológico são os εἰκόνες e jamais o φάντασμα e nem o εἶδωλον” (2007, p. 24; 29-30); mas, por outro lado, “o estilo figurado da *eikonologia* dos oradores e dos poetas que aparece no *Fedro* (267c1, 269a7) ou as ‘imagens persuasivas’ do *Teeteto* (162e9) em nada diferem das imagens retóricas utilizadas por Sócrates no *corpus*” (2003, p. 128). Ou seja, o estudo epistemológico de ícones está ligado ao seu estatuto retórico. O uso do ícone no *Elogio de Helena*, em Górgias, e a iconologia no *Fedro* mostram como os recursos discursivos da filosofia e da retórica são muito próximos. Tendo em vista a conjugação entre os dois textos de Górgias, um sobre o limite da linguagem e o outro sobre a persuasão, pode-se dizer que há uma relação estreita entre a discussão de Górgias sobre a inefabilidade do ser e o uso que ele faz de ícones, e o uso que Sócrates faz de ícones na *República*, em contextos epistemológicos e fantásticos. Não digo que Platão e Górgias concordem, mas que há um ponto em comum entre eles que merece investigações futuras.

²⁰Um resumo dos diversos usos que Platão faz de εἶδωλον no *corpus* pode ser encontrado em Ambuel (2007, p. 72), sem qualquer tentativa de encontrar uma coerência nesse uso. Além disso, ele comete um equívoco que pretendemos evitar nessa tese: a indeterminação das imagens em geral, o que lhe permite tomar uma por outra indistintamente, como, por exemplo, quando diz: “na maioria das vezes, εἶδωλον e φάντασμα são intercambiáveis em Platão. Todos os sentidos ilustrados para εἶδωλον – aparição, reflexo, imagem e cópia – podem ser encontrados para φάντασμα também” (p. 73).

Para propor uma diferenciação das imagens, será estabelecida uma ponte entre os comentários semânticos e pragmáticos feitos a respeito delas. Por um lado, a *semântica das imagens* pretende estabelecer uma definição do que seja a imagem em si, pensando em uma imagem geral e em imagens derivadas, subsumindo universalmente umas imagens às outras. Por outro lado, a dimensão pragmática nos leva a pensar nas diferenças entre as imagens, a partir do contexto em que são utilizadas. Isso indica que o uso que Platão faz das diferentes imagens varia conforme o contexto em que elas são aplicadas e, se isso for feito na *República*, pode-se encontrar diferentes modalidades de movimento que a alma experimenta ao se relacionar com as ideias, em razão da imagem específica que é utilizada.

O resultado de uma união entre os níveis *semântico* e *pragmático*²¹ das imagens pretende explicitar, ao final da tese, a coerência no uso das diferentes imagens (do εἶδωλον, da εἰκών, do φάντασμα e do παράδειγμα), que só poderão ser descontextualizadas e aplicadas na explicação de outros contextos argumentativos com muito cuidado.

O que se deve esperar do uso das diferentes imagens nos diferentes contextos da *República* é uma coerência, mesmo diante da diferença semântica entre elas, indicando como essa *diferença conceitual* entre o εἶδωλον, a εἰκών, o φάντασμα e o παράδειγμα se repete inclusive com a mudança de perspectiva dos contextos em que os termos são usados, seja no ético, no ontológico ou no poético.²² Com isso, dois benefícios surgem

²¹Merece destaque o enorme trabalho da tese de doutorado de Grasso (2003). A autora obteve grande sucesso do ponto de vista lexical, analisando as diferenças, sobretudo, entre εἰκών e φάντασμα a partir de seus respectivos contextos argumentativos. Assim, a autora pensa em cinco sentidos para εἰκών no *corpus* platônico: (i) retórico ou literário; (ii) representação mental; (iii) reflexo físico ou ótico; (iv) reflexo sensível do inteligível e (v) artístico. No fundo, todos esses sentidos podem ser vistos como faces distintas da arte que produz os ícones geométricos. Ficou faltando o εἶδωλον para que o quadro das imagens ficasse completo.

²²Belfiore tem a intenção de fazer isso a propósito da imitação. Suas palavras são instrutivas nesse sentido: “Não foi mostrado que os livros III e X da *República* possuem uma teoria da imitação nas artes poéticas e visuais que é remarcavelmente *consistente* e detalhada em certos aspectos. Nesses livros Platão define explicitamente o motivo da relação entre inúmeras características de diferentes artes imitativas e variadas relações entre essas artes. Essa importante área de definições e relações nunca foi adequadamente investigada” (1984, p. 122). Eu diria, para complementar, que a diferenciação das

para a revisão crítica da interpretação da relação do movimento 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 da alma.

A falta de uma diferenciação dos tipos de imagens entre si pode levar a uma pergunta deslocada, como a que faz Smith depois de citar a crítica aos poetas que produzem imagens (εἰδωλα, X 605c); ele pergunta por que esse mesmo argumento crítico não se aplica aos geômetras, que produzem imagens (nesse caso, são εἰκόνες, VI 510e) e que não possuem o saber dialético; bem como, 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 se leva em conta o Sócrates do livro IV, que produz os mesmos εἰδωλα que os poetas produzem, levando em conta apenas o Sócrates que utiliza ícones como os matemáticos.

Assim, o uso que os geômetras fazem de εἰκόνες não tem relação com a crítica dirigida aos poetas que produzem εἰδωλα. Isso só pode ser mantido como uma tese significativa se for defendida uma diferenciação entre os tipos de imagens. 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), porque eles não usam a mesma imagem que está sendo criticada. A questão das imagens dos matemáticos é que, em alguns momentos, elas são utilizadas sem o saber dialético, e isso se relaciona com o uso ou não de ícones pelo saber dialético.

Ao fim de seu artigo, Smith fala de um saber que não utiliza imagens, como no topo da linha, concluindo que a *República* não faz isso (2007, p. 12). Na nota n. 6 de seu

imagens depende dessa investigação da consistência do uso de *mimesis* em Platão, de modo que a questão central sobre a consistência da *mimesis* em Platão está em esperar também um uso consistente de seus produtos, a saber, das imagens.

artigo, depois de mencionar o artigo de Belfiore (1984), que faz uma diferenciação das imagens na *República*, ele argumenta: “mas Platão compara os filósofos-legisladores aos artistas, no início da *República*, de um modo que incita o tipo de aproximação que faço aqui, então eu não estou inclinado a fazer muita reviravolta na terminologia das imagens, desde os livros iniciais até o livro X” (p. 14, n. 6). O mesmo problema da indiferenciação pode ser notado em Gonzalez: “é preciso notar que tanto a analogia do sol quanto a da linha dividida são εἰκόνες e que Sócrates no livro X critica os poetas pelo uso que eles fazem de imagens (ou imitação)” (1998, p. 219). Isso é um falso problema, porque as imagens são distintas; a imagem criticada aqui não é a mesma usada por Sócrates ou pelos matemáticos. Nesses casos, são confundidos os ícones com as imagens, mas se pode confundi-los também com os simulacros. Tendo isso em mente, destacando apenas a semântica das imagens, alguns consideram o φάντασμα como se fosse um εἶδωλον,²³ outras vezes como se fosse uma εἰκόν.²⁴

Como foi dito acima, a formulação da teoria das ideias não está dissociada da discussão sobre a relação das formas com as imagens, nos livros iniciais (I-IV). Isso pode ser percebido com mais destaque no caso da imagem da justiça. As confusões que aparecem quando uma imagem é tomada pela outra ocorrem em razão de algumas projeções que são feitas, tomando como ponto de partida contextos distintos no interior

²³Sobre isso, pode-se ver o artigo de Palumbo: “Quando o que pretende sublinhar é precisamente a diferença entre a imagem e a coisa mesma, Platão, como se vê nos exemplos que analisaremos a seguir, emprega o termo εἶδωλα, que é associado à ideia de reflexo, de irreabilidade e de ilusão; e, entre os εἶδωλα (VERNANT, 1978), em Platão, encontramos classificados os φαντάσματα (*Sofista*, 236c6-7), que são justamente as ilusões, cuja raiz está ligada ao verbo *phantázesthai*, que indica precisamente o mostrar-se, o aparecer, o comparecer de tais imagens” (2012, p. 144-45). Além de Palumbo, é preciso citar também Belfiore, que avança na diferenciação entre εἶδωλον e εἰκόν, criticando aqueles que confundem imagens e ícones, mas se restringe a mimese. Isso faz com que ela ignore o εἶδωλον da justiça na *República* e acabe defendendo a sinonímia entre *eídolon* e *phántasma* (1984, p. 130). Para uma crítica à consideração de que o εἶδωλον é o mesmo que o φάντασμα, ver o comentário de Simon (1988) a Mugler (1964).

²⁴Segundo Ambuel, comentando a εἰκόν que aparece na água na *República*, “εἰκόν é usado aqui como sinônimo de φάντασμα” (2007, p. 75, n. 96). Não diria que se trata de um sinônimo, mas de um ícone que é visto sob a perspectiva dos reflexos. Como salienta Places, φάντασμα está próximo de εἰκόν na medida em que esse último significa imagem no sentido de reflexo, especificamente quando está na água (1964, p. 164). Existem aqueles, ainda como Mugler, que defendem que “εἰκόν é às vezes sinônimo de εἶδωλον, designando a imitação de um objeto pela arte ou pelos fenômenos ópticos” (1964, p. 120). O curioso é que Mugler, que estudou o vocabulário óptico e também geométrico grego, não destaca o aspecto geométrico da reflexão que Platão faz sobre esse tipo de imagem.

da própria *República* ou oriundos de outras obras. O εἶδωλον da justiça não parece ter recebido a atenção dos comentadores, a partir desses pressupostos semânticos e pragmáticos aqui adotados,²⁵ em razão da falta de uma diferenciação das imagens²⁶ na própria *República* e também no *corpus*. Alguns dos problemas na interpretação da imagem (εἶδωλον) da justiça ocorrem porque o estatuto da imagem (εἶδωλον) enquanto tal é confundido com o estatuto de alguma outra imagem, seja em relação ao φάντασμα, à εἰκών²⁷ ou até mesmo ao παράδειγμα.²⁸

²⁵Cornford deve ser incluído aqui como alguém que ignorou o εἶδωλον da justiça em 443, mesmo dedicando grande parte do seu estudo sobre a teoria do conhecimento ao εἶδωλον no *Sofista* e no *Teeteto* (1935). As suas conclusões sobre o aspecto absolutamente negativo do εἶδωλον é um tipo de conclusão que lê o livro X da *República*, junto com o *Sofista*, mas que ignora o livro IV da *República* e o εἶδωλον da justiça. Esse recorte precisa ser evitado. Alguns autores tentaram encontrar o lugar do εἶδωλον da justiça sem atribuir a ele um papel absolutamente negativo: COOPER, 1966; TANNER, 1970; SZE, 1977; GOSLING, 1968.

²⁶Smith fala duas vezes de imagens da justiça, mas sem fazer referência direta à passagem 443c da *República* na qual a imagem é proposta. Mesmo sem fazer uma diferenciação das imagens, o que o leva ao deslocamento de alguns problemas, concordo com suas palavras quando ele fala da imagem da justiça na *República*. Em sentido geral, ele afirma: “as imagens da justiça que Platão apresenta, eu defendendo, têm a intenção de servir como ‘provocações’ metodológicas, cujo uso apropriado deve tomá-las seriamente como imagens, sendo como uma aproximação defeituosa e provocativa de nosso alvo intelectual real, mais do que como guias imperfeitos tomados neles e por eles mesmos” (2007, p. 12). Porém, termina por generalizar isso para as imagens em geral, sem diferenciá-las: as imagens “não devem ser tomadas tão a sério de modo que nos esqueçamos da distorção inerente a elas” (p. 13). No final das contas, um εἶδωλον não distorce e por isso/? é capaz de enganar.

²⁷Belfiore critica a falta de diferenciação das imagens e a confusão entre εἶδωλον e εἰκών: “Por exemplo, os εἶδωλα da *República* têm sido conectados com as imagens (εἰκόνες) da Linha Dividida (*República*, VI 509-11) por, dentre outros, Paton (1921-22), Rigbom (1965), Vernant (1975). Esse é um erro comum” (1984, p. 129). Esse erro é tão comum que leva também Gonzalez a confundir o εἶδωλον da *Carta VII* com as imagens do matemático, quando afirma, comentando o εἶδωλον da *Carta VII*: “é difícil vislumbrar a conexão entre o defeito de uma proposição e o defeito de uma imagem. Essa dificuldade desaparece, contudo, se retomarmos a conexão que a *República* faz entre o uso de hipóteses pelos geômetras e o uso de suas imagens” (1998, p. 255). No caso de Gonzalez, a confusão consiste em tomar o εἶδωλον da *Carta VII*, que se envolve com a primeira impressão que temos na definição de um círculo, como se ele fosse próximo do uso que os geômetras fazem de εἰκόνες na *República*. Além desses autores, é preciso considerar também as contribuições de Simon, que critica a consideração de que o εἶδωλον seja idêntico ao φάντασμα, mas aceita a ligação do εἶδωλον ao εἰκών: “εἶδωλον é frequentemente sinônimo de εἰκών: entre o polo do engodo, conotado por nosso ídolo, e aquele da efígie, evocado por nosso ícone, a imagem, que chamamos ainda *emphasis* (o que aparece em) se situa em um gênero de ser particular: sua visibilidade lhe confere uma existência, certamente fugaz e dominada, mas irreduzível a alguma outra. Compreendemos porque Platão pode classificar a imagem com as sombras nos primeiros gêneros do ser; o menos claro, aquele que produz crença em seus engodos, o outro gênero sendo aquele das coisas propriamente ditas (*República* VI 510a) (...)” (1988, p. 41). Sekimura, por exemplo, segue a linha de raciocínio que aproxima εἶδωλον de φάντασμα e apresenta a teoria do *Sofista* para explicar a *República*, sustentando que: “Platão emprega frequentemente εἶδωλον, bem como φάντασμα, enquanto aparência ilusória e enganadora, e sublinha a ignorância do espectador que só vê a aparição sem se dar conta do modo da ação de produção” (2009, p. 34). O autor escolhe traduzir εἶδωλον, no seu comentário à questão da recepção e da ação de imagens, por “aparência”, ficando a famosa frase do *Sofista*, por exemplo, sobre o modo de falar dos sofistas, como “aparências faladas” (εἶδωλα λεγόμενα, 234c6).

²⁸A confusão em relação ao paradigma é indireta, porque não consiste em confundir o paradigma com a imagem (εἶδωλον), mas em opor a imagem ao modelo-paradigma que seria a ideia. Assim, o problema está em opor o εἶδωλον à ideia como se o εἶδωλον fosse oposto ao paradigma. Isso pode ser percebido

Isso fez com que alguns intérpretes situassem o εἶδωλον da justiça, apresentado no livro IV, no plano da διάνοια, como se ele pudesse ser tomado exatamente como são tomados os εἰκόνες que os matemáticos utilizam.²⁹ Outros intérpretes pensam que o εἶδωλον da justiça deve ser compreendido exatamente como os ícones dos movimentos das coisas refletidos no discurso. O modelo dessa relação são os ícones discursivos da segunda navegação do *Fédon* (99e). O resultado dessa aproximação leva à confusão entre εἶδωλον e εἰκών na própria *República*, como se o εἶδωλον onírico da justiça no livro IV pudesse ser associado aos ícones dianoéticos dos matemáticos no livro VI, que também possuem, como os ícones da alma no *Fédon*, reflexo na água e em superfícies brilhantes.³⁰

quando Ambuel afirma que “há uma oposição entre imagem (εἶδωλον) e original (παράδειγμα)” (p. 72), confundindo paradigma com a ideia que seria o original da imagem, como quando afirma: “o uso mais comum em Platão, é o último, a saber, as formas são descritas como παραδείγματα (*República* X, 592b). Ideias são os exemplares dos quais os participantes são cópias, e εἰκών não é um sinônimo de paradigma, mas seu oposto” (p. 8), chegando a citar que Aristóteles “repete” essa oposição quando critica Platão. Contudo, eu diria que não é Aristóteles que repete essa oposição, mas os intérpretes que repetem a crítica de Aristóteles às ideias e ao paradigma platônico de modo *acrítico*, sem perceber que ligam algo que não está obrigatoriamente conectado em Platão. E é justamente por causa da leitura aristotélica, de que a ideia é o paradigma e de que eles não são opostos, que discordo da ausência de uma diferenciação platônica das imagens e também da confusão entre ideia e paradigma gerada pela crítica aristotélica. Gordon também pensa no original da εἰκών como sendo o paradigma quando afirma que “há uma relação entre imagem e seu original, entre εἰκών e παράδειγμα” (2007, p. 234, n. 2).

²⁹COOPER, 1966, p. 67.

³⁰Tanner adota a perspectiva do espelho “apontando que há um paralelo entre o uso de espelho no âmbito do real – nomeadamente εἶδωλόν τι ἐν λόγοις” (1970, p. 83), tendo em vista a reflexividade sensível e inteligível apresentada na *República*. Segundo sua posição: “fica difícil não levantar a tese de que a hipótese [usada pelos matemáticos] são os equivalentes intelectuais da reflexão visível. Quando vemos uma *reflexão* em um espelho nós reagimos como se víssemos o *objeto* refletido: quando conhecemos uma *hipótese*, reagimos como se conhecêssemos a *forma* que ela representa” (1970, p. 82). O problema é que a interpretação de Cooper sustenta isso equivocadamente, como se fosse um εἶδωλον que estivesse na segunda navegação do *Fédon*, quando, na verdade, é uma εἰκών. Assim, esse sintagma εἶδωλόν τι ἐν λόγοις não existe em Platão, de modo que o recurso (ou melhor, o refúgio ao *lógos* no argumento do *Fédon*) pertence à εἰκών e não ao εἶδωλον, não podendo ser utilizado para compreender o εἶδωλον da justiça. Tanner, em seu artigo “Διάνοια e a caverna de Platão”, se pergunta, tentando prosseguir nos avanços de Cooper feitos em “Διάνοια na teoria platônica das formas”, se os objetos da διάνοια são também as formas inteligíveis. Sua resposta é que os objetos da διάνοια são imagens, as imagens do tipo que estão presentes na anamnese tanto do *Fedro*, quanto do *Mênon*. Assim, em razão da ligação das imagens e das hipóteses é possível afirmar que: “do ponto de vista da psicologia do *Fedro* e da epistemologia do *Mênon* podemos sugerir que os segmentos *hipotéticos* do segmento B da linha dividida no livro VI da *República* [aquele da διάνοια] podem ser definidos como *imagens mentais implantadas na memória*” (1970, p. 84). Ou seja, ele une o caráter hipotético dos εἰκόνες presentes na *República* e o caráter rememorativo dos εἰκόνες no *Fedro*, tomando como intermediário o *Mênon*, que possui ao mesmo tempo a hipótese dessas imagens e a questão da anamnese, para sustentar a possibilidade de que o εἶδωλον da justiça seja compreendido por uma teoria da reminiscência. Como se pode perceber nas seguintes palavras: “é verdade que podemos usar uma laranja ou uma bola de tênis como modelo ou εἶδωλον quando discutimos uma esfera perfeita, mas para o propósito da discussão eles são vistos como formas modelo, não como uma laranja ou uma bola de tênis. Nos termos do *Fedro* de Platão, eles são

Outros procuraram ler o papel das imagens na *República* mediante a impossibilidade de haver imagens (εἰδωλα) das coisas mais importantes e nobres (*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).

A tentativa de preservar uma coerência semântica, procurando o mesmo conceito de imagem em outros lugares, para verificar se há semelhança em seus respectivos contextos será o critério metodológico adotado por nós. O sucesso de tal estudo depende diretamente dos comentários sobre a psicologia platônica, sendo imprescindível trilhar os passos das pesquisas recentes³¹ sem deixar de corrigir, não obstante, a lacuna de uma diferenciação das imagens em alguns estudos, com o intuito de promover o entrelaçamento entre três grupos de comentários sobre a alma na *República*: a respeito de seus movimentos,³² de suas imagens³³ e de seu dinamismo.³⁴

expressões aproximadas da memória da esfera perfeita” (p. 83). Assim, ele chega a sustentar que “a rememoração é clarificada pela aplicação da διάνοια tanto ao εἰδωλον τι ἐν λόγοις ou para um diagrama atual ou modelo preparado para o propósito” (1970, p. 84). O problema disso não está nas explicações, que até nos parecem corretas, mas na falta de diferenciação das imagens.

³¹Destacamos o quanto esta tese é devedora do projeto de pesquisa de Marcelo P. Marques – *Sobre a teoria platônica da imagem: percepção, nomeação e valoração* (2010); tão devedora que será impossível assinalar em nota de rodapé quantas ideias aqui presentes já foram apresentadas por ele em suas aulas sobre a Contradição, sobre o *Crátilo*, o *Filebo* e em seus textos, especialmente aqueles sobre a *República*. Sem a sua pesquisa sobre o aparecer e as imagens, esta tese não seria possível.

³²Em língua portuguesa, destacam-se os livros de Reis (2009; 2010), em que a autora se preocupa com a questão da tripartição e dos movimentos em três diferentes obras de Platão: a *República*, o *Timeu* e as *Leis*; e ressaltamos os livros de Robinson (2007; 2010), sobre a psicologia platônica e sobre a concepção de alma nos gregos respectivamente.

³³Sobre as imagens, é possível destacar: Canto (1985), que apresenta um estudo coerente sobre o uso de diversos termos para imagem na filosofia platônica; Saïd (1987), que mostra a herança homérica da oposição entre *ídolo* e *ícone*; Desclos (2000), que apresenta uma explicação complexa que busca entrelaçar dialética e imagem; Teisserenc (2010), que pensa os diversos lugares do discurso no *corpus*; e Marques (2012), que mostra a fecundidade do estudo das imagens na antiguidade.

³⁴Sobre os dinamismos, é preciso mencionar quatro obras: Macé (2006), que faz uma leitura do agir e do sofrer em diversas obras de Platão, mas não se detém especificamente no problema do dinamismo da alma na *República*; Souilhé (1919a), que apresenta um catálogo sistemático das diversas ocorrências do termo *dýnamis* nos diálogos de Platão; Sekimura (2009), que procura explicar a recepção e a criação de imagens em Platão; e, por fim, Araújo (2005), que estuda a questão dos poderes políticos e

Além disso, ao introduzir nossa tese desse modo, propomos uma pesquisa das formas e das ideias *através* das diversas manifestações dos valores, como as virtudes, a justiça e o bem. Por isso, o diálogo platônico da *República* não é somente uma pesquisa *da forma e da essência em si da justiça em si* 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*.³⁵ 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. Essa tese a respeito de Platão não apresentará respostas universais sobre o que é (ou não é), em geral, ou prescrições exatas sobre o que devemos fazer (ou não), como as tendências que trabalham com conceitos de modo absoluto.

epistemológicos na *República*, sem ter como foco as imagens. Nosso trajeto aqui, já sendo devedor dessas obras, é de complementá-las com o estudo das imagens.

³⁵Concordo plenamente com o projeto do trabalho de Nevsky, que consiste em examinar “o esquema da imagem em Platão que possui hoje grande importância, pois mesmo se a ideia de imitação, ou mimesis, se tornou um lugar comum nos estudos platônicos, a lógica inerente ao funcionamento da imagem mimética ainda se encontra frequentemente negligenciada, seja porque ela é eclipsada pela importância que habitualmente damos à teoria metafísica das ideias-formas, seja porque ela é explicitamente rejeitada pelos pesquisadores, que tentam hoje superar a metafísica platônica ou, ao menos, atenuar o seu caráter intransigente, fundados/? sobre a diferença radical entre o paradigma inteligível e sua imagem sensível” (2011, p. 16).

I. OS DINAMISMOS DA ALMA

Na cultura anterior a Platão, a δύναμις aparece em contextos variados. Em Homero e Hesíodo pode significar a dimensão mais abstrata de uma possibilidade ainda não exercida ou também uma capacidade braçal.³⁶ Além desses sentidos, δύναμις também é utilizada na medicina, referindo-se, nesse caso, às propriedades e às qualidades dos alimentos e aos efeitos sofridos pelo corpo.³⁷ O sentido do seu uso em Platão emerge desse contexto, como quando ele se refere ao poder físico-magnético dos anéis que ligam os poetas aos deuses, no *Íon* (533d), ou ao poder abstrato da arte retórica de Górgias, no *Górgias* (456a), quando o discurso do retórico é associado a um φάρμακον, que pode ser veneno ou remédio.

Na *República*, a noção de δύναμις é utilizada para articular diversos argumentos, sobretudo aqueles que tratam dos poderes de ação e de afecção que ocorrem com a alma enquanto ela se movimenta. Mas como compreender e definir algo que o próprio Sócrates não explicitou de maneira definitiva? Sócrates só apresenta duas definições negativas de δύναμις, o que significa dizer que a δύναμις não pode ser definida em si mesma e nem mesmo encontrada diretamente. Podemos pressupor que ela pode ser compreendida a partir de dois desvios simultâneos: olhando para aquilo sobre o que o poder se detém e também para os efeitos que esse poder produz. O único acesso à δύναμις é limitado pelas marcas que aparecem nas coisas que sofreram os efeitos

³⁶Ver SOUILHÉ (1919a).

³⁷O vocabulário médico da δύναμις da alma é particularmente influente na questão da ação e da afecção em Platão, pois, já na medicina, a δύναμις indica as propriedades essenciais dos alimentos (como é o caso com as ocorrências de δύναμις no *Timeu*: 32e, 38d, 60a, 63e, 66a, 82e, 83d) e o modo como elas se manifestam no humor dos homens (SOUILHÉ, 1919a, p. 32-33, 36). Assim também indica Macé (2006, p. 8), ao sustentar que o agir e o sofrer em Platão são noções desenvolvidas sob a “influência dos escritos médicos” que indicam “um modo de conceber a natureza particular de cada coisa como o que se exprime através de um poder de produzir efeitos e de sofrê-los”.

produzidos pelo poder de sua realização, nas quais se pode encontrar as dimensões ativa e passiva de sua conformação.

As noções de δύναμις e de alma caminham juntas ao longo da argumentação da *República*, pois não se pode esperar uma investigação ou definição direta de seus detalhes.³⁸ A alma pode ser vista como agente de suas próprias afecções e dos movimentos corpóreos e é capaz de causar os movimentos das coisas e de si mesma, como quando pratica ou sofre injustiças, produz ou recebe os efeitos da arte e busca ou é afetada pelo conhecimento e pela visão.

Nesse sentido, inclusive, a definição abstrata da δύναμις estaria ligada à alma: “os dinamismos são gêneros de seres com os quais nós podemos o que nos é possível”³⁹ e o mesmo acontece com tudo que possa algo” (V 477c1-2).⁴⁰ Diante desse quadro de possibilidades, é imprescindível adotar a perspectiva do movimento contínuo da alma e pensar que deve haver alguma alteridade nela que define sua essência; ou seja, além do movimento natural da alma, será possível encontrar um movimento e um repouso que possivelmente dialogam entre si enquanto se conforma em ações e afecções possíveis.

O poder (δύναμις) da alma na filosofia platônica se desdobra em possibilidade e exercício de ato e de afecção, em um complexo *poder-sofrer-fazer* que marca as espécies de movimentos que a alma realiza.⁴¹ É certa a opção de Souilhé em traduzir δύναμις por atividade, em contextos psíquicos; mas escolhemos seguir Araújo e traduzi-

³⁸Macé (2006, p. 218) sustenta que o poder da alma é o que, em Platão, “põe em crise as fronteiras” das disciplinas que Aristóteles esforçou-se para tentar delimitar. O poder da alma é a base de constituição que entrelaça os diversos saberes no pensamento de Platão.

³⁹Sobre a relação entre δύνασθαι: poder e δυνάμεθα: ser possível, conforme ARAÚJO (2005, p. 18-19, 88 *et seq.*).

⁴⁰Δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται.

⁴¹Ver a preciosa nota de Brisson a respeito do método hipocrático: “Para Platão, é sua *dúnamis*, sua potência que revela a natureza (*phúsis*) de uma coisa, seu ser (*ousía*). [...] É de um lado uma atividade (*érgon*), princípio de ação ou de movimento, que descobrimos determinando sobre o que a coisa age (*poieín, drân*). Mas é também um estado (*páthos*), princípio de passividade e de resistência (*páskhein*), que é determinado pela interrogação sobre aquilo pelo que a coisa pode ser afetada” (*Phèdre*, p. 229, n. 400). Mas não é preciso ir até o *Fedro* para encontrar isso, pois já na *República* as formulações do princípio de que a alma não pode fazer ou sofrer o mesmo em relação a si mesmo ao mesmo tempo, que levará o argumento até as partes, já a apresentam como um poder: 436c.

la pelo verbo substantivado *poder*, para indicar o movimento e manter a ênfase na noção de processo e de possibilidade, presente no sufixo *-is*. Uma alternativa de tradução, que será adotada aqui, tendo como perspectiva o psiquismo, é utilizar *dinamismo*, enfatizando o poder que a alma tem de agir e de sofrer algo, sem destacar somente a temporalidade futura de algo possível (presente em capacidade, possibilidade, potência), mas enfatizando que a alma platônica é algo que está continuamente exercendo o poder de se movimentar. As únicas coisas que podem ser consideradas pela modalização do que é possível.⁴²

Assim, as questões que se pode levantar a respeito da δύναμις da alma dizem respeito àquilo sobre o que ela agiu e aos efeitos produzidos por ela. Investiga-se a δύναμις da alma quando se está disposto a encontrar qual a ação possível que gerou e produziu algum efeito diante do qual nos encontramos. Na verdade, a investigação do que possivelmente é a causa se produz através do efeito que foi gerado.

No contexto argumentativo da divisão entre os saberes, no livro V, existe uma continuidade da aplicação do princípio estabelecido no livro IV, para compreender se o mesmo se movimenta e está em repouso, ou se são partes diferentes de uma mesma coisa que se movimenta, enquanto outras permanecem em repouso. Isso só é possível em razão da utilização do mesmo critério: *descobrir se é o mesmo poder de agir ou de sofrer que está se relacionando ao mesmo, a respeito do mesmo e ao mesmo tempo*. Se os aspectos daquelas coisas sobre as quais essas forças se detêm forem diferentes, então será necessário utilizar nomes⁴³ diferentes para defini-las.⁴⁴ A discussão nos livros IV e

⁴²ARAÚJO, 2005, p. 19. Essa complexidade é tão profunda que é possível enxergá-la na variabilidade de traduções para δύναμις. Souilhé a traduz por poder, capacidade, faculdade, propriedade, característica e essência e prefere atividade em contextos psíquicos (1919a, p. 90 *et seq.*).

⁴³Todos os contextos em que o nome de uma coisa emerge como fundamental tentam evitar um uso erístico dos nomes: ver I 344b; II 387b; V 454b7; V 470b; VII 533d; VIII 545b. Para uma aproximação entre o nome na *República* e o nome no *Crátilo*, ver TEISSERENC (2010, p. 39). O primeiro argumento de Sócrates no *Crátilo* para se opor ao extremo de uma identidade universal das coisas, como pensaria Eutidemo (386d), sem recair em uma infinita variabilidade das coisas segundo a fantasia de cada um, consiste em relacionar a ação de falar com a capacidade de distinguir o que seria a essência de cada nome. Assim, a atitude de bem usar um nome pressupõe uma atividade diacrítica em relação tanto à essência,

V está diretamente ligada ao nosso tema. Como se argumentará ao longo dessa primeira parte, o conhecimento e a opinião da alma possuem diferentes poderes enquanto se movimentam. Assim, o uso do nosso termo contemporâneo *tipo* (englobando εἶδος, γένος e τρόπος, V 445 c 9-10), utilizado por Platão para falar da alma, auxilia na compreensão dos tipos de poderes que a alma possui de se movimentar ao fazer ciência ou opinar e ao produzir afecções resultantes dessas ações.

A noção de δύναμις na *República* é sempre dupla, condizente com o poder que a alma tem de *fazer* e de *sofrer* ações, tendo como alvo outra alma ou a si mesma. Por exemplo, se aplicada à justiça, ela indica a capacidade de fazer ou sofrer justiça e injustiças em relação a si mesma, quando nós mesmos cuidamos de nossa própria saúde psíquica e corpórea ou, em relação aos outros, quando fazemos algumas ações visando o que é mais vantajoso para o outro (II 358b5).⁴⁵

Isso ocorre também em relação às artes, quando Sócrates começa a *distinguir* (διορίζειν, I 346b3) as artes umas das outras, pelo poder que cada uma possui (τῷ ἐτέραν τὴν δύναμιν ἔχειν, 436a2); pois a arte consiste na capacidade de produzir ou de sofrer os efeitos da arte produzida em relação a nós mesmos, quando somos afetados

quanto ao poder, tentando buscar “a medida pela qual se reconhece o mesmo (mesmo nome, mesma essência, ou mesma propriedade, essencial ou necessária)” (DIXSAUT, 2001, p. 203). Essa é a base dialética da oposição estabelecida, na *República*, entre dividir segundo as espécies (εἶδη) ou se embrenhar na disputa ou nas controvérsias a respeito dos *nomes* e dos *poderes* de cada coisa. A oposição que aparece aqui, como indica Dixsaut, diz respeito à erística e à dialética, que seria “dividir segundo as espécies” (κατ’εἶδη διαπούμενοι, 454a6), pois, no caso das mulheres e dos homens, “só existe identidade e diferença relativamente, sob certa relação”, de modo que “a divisão tem, portanto, o poder de recusar as diferenças mais manifestas para atingir as verdadeiras e descobrir a identidade onde todos só veem diferenças (ou o inverso)” (DIXSAUT, 2001, p. 66-67). A respeito da diferença absoluta ou relativa entre homens e mulheres, baseando-se na formulação de três oposições: “parecer ser”, “parecer ser o mesmo” e “parecer diferir”, ver MARQUES (2010, p. 435, 438).

⁴⁴Moline (1978) afirma que só Aristóteles tratará das partes da alma como δύναμις. Mas essa afirmação de exclusividade não parece ser a melhor alternativa diante dos argumentos expostos a respeito de Platão. Nesse sentido, a investigação dos poderes da alma já está posta quando se investiga o poder que têm as partes da alma de se movimentarem ou se manterem em repouso, bem como os poderes do saber.

⁴⁵ Como salienta Macé, “no campo moral e político, Platão dá a palavra, sobretudo no *Criton* e na *República* (...) equacionando entre um sofrer (o que recebemos de bem ou de mal) e um agir em retribuição (retribuir um bem ou um mal)” (2006, p. 8). Isso se relaciona com o *Górgias* também, quando se afirma que: “Essas duas coisas, cometer a injustiça e sofrê-la, a primeira acreditamos ser um mal maior, enquanto a segunda, um menor, nos levam a indagar como podemos nos colocar em uma situação de não sofrer uma e não fazer a outra? Pelo poder ou pela vontade? Me explico: é o suficiente não querer sofrer a injustiça por estar ao abrigo das ações ou é preciso adquirir o poder necessário para evitá-lo? É preciso adquirir o poder necessário” (309d-310a).

pelos discursos ou imagens que produzimos, ou em relação ao outro, quando alguém é afetado pelas ações e discursos produzidos (IV 436a2).

Assim, além da justiça e da arte, a δύναμις aplica-se também à divisão dos saberes, quando Platão *distingue* (V 474b5) os filósofos dos não filósofos e segue pela *distinção* das δυνάμεις científica e doxástica da alma (V 477b), para *distinguir* qual é a natureza do filósofo (VI 499e3). Além disso, *distinguir* ocorre também quando Sócrates *divide* as coisas belas e as boas (VI 507b3), bem como quando *distingue* o conhecimento dialético do conhecimento das artes matemáticas (VI 511c4) e *delimita* o conhecimento dialético do bem (VII 534b9), a partir de uma explicação da δύναμις que o olho recebe do sol (VI 507 e) e da δύναμις do próprio sol (VI 509d), mostrando também, depois disso tudo, a δύναμις da dialética (VI 511d) e a da reorientação da alma (VII 518d). Nos casos dos olhos, do sol, da ciência e da opinião, investiga-se o produto ou a afecção gerada em relação a si mesmo, quando se vê ou se conhece algo ou, em relação ao outro, quando o outro passa a ver ou conhecer algo em razão do que lhe foi mostrado.⁴⁶

Diante disso, não parece exagero admitir, como ponto de partida para tentar definir o que seja δύναμις, que o horizonte especulativo decisivo das divisões dos diversos poderes dos *valores*, como a justiça e o bem, dos *saberes* como a ciência, o conhecimento e a opinião, que ocorrem na *República*, seja a própria alma. A divisão que levará à distinção entre as partes da alma, além de se basear no que é o mesmo ou outro nela, também utiliza como critério a busca pelo poder que a alma tem de se movimentar ou de estar em repouso.

⁴⁶ Como salienta Lodge, na oposição entre um bem individual e um bem mais amplo: “Na conversão cooperativa do fato em valor, cada indivíduo expressa o princípio que é a fonte de poder, e sua vida adquire um significado genuíno. Tomado universalmente, então, o poder é o princípio do bem, no processo de auto realização, e é então idêntico ao mais alto bem em relação ao universo que está no tempo. Em relação a tal universo, contudo, nenhum final pode ser atingido. O processo de tal poder-exercício é sem fim” (1927, p. 43). E talvez isso é o que permita que o bem seja o princípio e o fim de um movimento da alma, na medida em que é aquilo que permite o movimento e também é o alvo desse movimento.

Diante do exposto, nosso esforço é no sentido de avaliar se a δύναμις, compreendida como o poder de agir e de ser afetado, pode ser atribuída a todos os poderes que a alma possui. É preciso destacar que, no *Sofista*, a definição de δύναμις como agir e ser afetado, é negada ao ser como um todo.⁴⁷ Mas, pelo que foi afirmado a respeito do movimento, talvez essa definição possa ser atribuída à alma. Pois ela é quem possui o poder de agir e de ser afetada, como foi exposto.

Nesse sentido, sempre que a noção de δύναμις aparecer na *República*, ela está vinculada à alma e não deve ser vista como uma entidade autônoma e independente. Uma δύναμις é uma força, um movimento, que não se explica pela postulação de uma essência inteligível, ou seja, é um modo de ser que não se deixa apreender enquanto algo que é em si, mas enquanto algo que é relativo a alguma coisa.

É possível encontrar na análise da alma um ímpeto dialético, quando se promove uma investigação em conjunto dos *nomes*, das *divisões*, dos *tipos* e dos *dinamismos* próprios a ela, tendo em vista as categorias do mesmo, do outro, do movimento e do repouso, que no *Sofista* constituem os gêneros maiores. Devemos compreender a expressão “*dinamismos da alma*”, aqui, no sentido mais amplo possível. Por um lado, o deter-se sobre algo, próprio de uma δύναμις, é compreendido como uma ação ou prática (πράσσω) da alma, por outro lado, o seu produzir (ἀπεργάζομαι) é entendido como a afecção ou o efeito de sua ação.⁴⁸ A δύναμις, nos mais variados contextos da *República*, liga-se à oposição entre ações e afecções que sejam opostas entre si e que ocorram simultaneamente na alma.

⁴⁷ A definição do ser como *dýnamis* no *Sofista* parece referir-se a uma tese que Platão não está endossando, que na verdade poderia ser atribuída a Protágoras (*Teeteto*, 156a4-7; ver MACÉ, 2006, p. 121 *et seq.*). Como indica Macé, não é preciso defender que o ser é δύναμις para refutar os imobilistas, pois “os amigos das formas deverão aceitar que o fato de a alma entrar em uma relação com as formas supõe uma interação entre um agente e um paciente, sem portanto afirmar de novo que isso implica na definição do ser como δύναμις” (2006, p. 139). Na *República* é muito claro que a alma é considerada como um dinamismo, sobretudo pela definição dinâmica entre ações e afecções. Assim, a questão da participação deve ser compreendida principalmente pela relação dinâmica que a alma possui com o sensível e o inteligível. O ser não seria δύναμις, mas o modo de aprendê-lo sim.

⁴⁸ A ligação entre ambos pode ser feita em razão da duplicidade do sentido de ἐργον, que pode significar o produto de um artista ou a prática e o exercício de uma função (MACÉ, 2006, p. 58).

Dependendo do contexto argumentativo da *República*, temos diferentes critérios de divisão dialética. Em grande parte da investigação sobre a alma, pode-se dizer que o critério adotado para a discussão oscila entre os dois poderes que ela invariavelmente possui: seja de agir, seja de ser afetada.⁴⁹ A divisão dos tipos, gêneros e poderes da alma não é simples, pois se pode recortar mais ou menos do que se deveria, retirando uma parte maior das coisas diferentes ou uma menor das coisas semelhantes. Em várias circunstâncias, a noção de *δύναμις* pode ser vista como um dos critérios que serve às investigações de Sócrates. De certo modo, é por meio da semelhança ou diferença da atuação e dos efeitos dos poderes da alma que se pode decidir se estamos diante dos mesmos poderes de ação ou de afecção ou de poderes distintos. Em quase todos os casos em que há alguma divisão de aspectos, partes ou modos de ação e de afecção da alma, o que é dividido são os poderes que a alma possui de se movimentar.⁵⁰ Investigar o poder de agir e de sofrer pode ser considerado como o melhor caminho para se

⁴⁹Aqui é preciso fazer uma digressão a respeito da discussão sobre o método em Platão. Há reconhecidamente três tipos de métodos: o refutativo, o hipotético e o da divisão. A discussão entre os comentadores passa por uma separação entre eles, privilegiando a refutação nos diálogos socráticos, a hipótese nos intermediários e a divisão nos da maturidade, como faz Vlastos (2012). Uma postura distinta é pensar esses métodos como faces de um mesmo procedimento dialético, como faz Dixsaut (2012, 2001). Dixsaut (2001, p. 67-68) indica, por exemplo, que o critério da divisão não é um critério absoluto, de modo que “nenhuma divisão deve, por conseguinte, ser tomada em sentido absoluto, pois os princípios servindo à distinção são sempre escolhidos em função do problema a ser resolvido” e, na medida “em que esquecemos essa mediação necessária que atribui à divisão sua função de resposta a uma questão posta, nós a tornamos um procedimento técnico que viria no último Platão substituir o *dialeghestai* socrático”. Fazendo isso, teríamos, na divisão, um procedimento exclusivamente lógico, como ocorre na visão de Vlastos, que abandona o caráter interrogativo da dialética para atribuir-lhe um procedimento lógico que, na verdade, advém de Aristóteles. Dixsaut, ao contrário, mostra que a dialética deve ser situada entre a antilogia e a lógica aristotélica.

⁵⁰No *Fedro*, essa imagem de alguém dividindo adequadamente a essência de algo é apresentada como uma tarefa dialética, na medida em que o dialético é capaz de dividir segundo as essências “a unidade natural de uma multiplicidade” (266b). Essa dialética tem como objetivo a divisão da loucura e acaba por diferenciar tipos de almas. Na sequência, para compreender a arte retórica, é curioso notar como a discussão terá múltiplos focos, pois, em resumo, trata-se do uso retórico feito por Trasímaco de um procedimento hipocrático que investiga aquilo que tem o poder de agir sobre o quê e aquilo que tem o poder de sofrer pelo que sofre o efeito, tendo como objeto saber se a alma age ou sofre como uma coisa una e homogênea ou como uma coisa multiforme. Ou seja, a utilização retórica da discussão sobre os poderes de agir e afetar culmina em uma dialética dos tipos ou gêneros de alma. Diante disso, os requisitos para a arte retórica no *Fedro* agem exatamente como Sócrates na *República*: “depois de estabelecer uma boa classificação dos gêneros de alma e de discurso e de suas respectivas afecções, ele passará em revista todas as relações causais, estabelecendo uma correspondência de cada gênero com cada gênero e ensinando por qual causa, para uma alma de tal tipo e para um tal discurso, uma alma é persuadida enquanto a outra não é” (271b). Sob, essa perspectiva, a dialética na *República* não pode prescindir de uma reflexão retórica a respeito do que causa a persuasão e nem de uma reflexão médica a respeito de quais são os efeitos causados pelos poderes de ação e afecção da alma.

compreender os movimentos da alma, já que um dos objetivos da investigação é justamente saber se a alma inteira tem o poder de mover ou de ficar estática em relação a si mesma (436c).

Sustentar que a alma é o horizonte de inúmeras divisões de poderes significa dizer que, a cada vez que esses poderes são divididos, a alma ou aparece imediatamente na discussão ou se chegará a ela como resultado. Isso ocorre porque é na alma que estão esses poderes e dividi-los implica em dividir também aspectos, formas e modalizações das realizações das ações e dos efeitos que a alma pode gerar ou sofrer.

É na alma que está conjugada, portanto, a questão inaugural sobre o poder de se mover ou de ficar em repouso. Sócrates procurará “entrar em um acordo ainda mais preciso” (ἀκριβέστερον ὁμολογησώμεθα) a respeito da designação correta que permita evitar controvérsias (ἀμφισβητέω) ou o ataque de ambos os lados:

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. (IV 436c-d).⁵¹

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, tentando encontrar os nomes aptos a nomear cada um. 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, produziu ou praticou o efeito perante o qual nos encontramos. Diante do uso adversativo de μέν e δὲ ao fim da passagem acima, os tradutores, em geral, inserem o termo *parte*,⁵² ainda que Platão não utilize o vocabulário aqui: *por um lado*, a coisa se

⁵¹Εἰ γάρ τις λέγοι ἄνθρωπον ἐστηκότα, κινουῦντα δὲ τὰς χειράς τε καὶ τὴν κεφαλὴν, ὅτι ὁ αὐτὸς ἔστηκεν τε καὶ κινεῖται ἅμα, οὐκ ἂν οἶμαι ἀξιοῖμεν οὕτω λέγειν δεῖν, ἀλλ' ὅτι τὸ μὲν τι αὐτοῦ ἔστηκεν, τὸ δὲ κινεῖται. οὐχ οὕτω; οὕτω.

⁵²Conforme as traduções de Prado (2006, *ad loc.*), Teixeira (2009, *ad loc.*) e Shorey (1934, *ad loc.*). Reeve não insere parte: “but rather that *in one respect* the person is standing still, while *in another* he is

move, *por outro*, está estática. O uso adversativo em questão indica a diferença da origem das ações, tal como aparece adiante na partição da própria alma, mas, por enquanto, aparecem apenas os indícios dessa determinação.⁵³

Essa mesma indeterminação relativa se encontra nas ocorrências substantivadas dos adjetivos *mesmo*, *outro* e *diferente*, inaugurando uma reciprocidade entre aspectos abstratos da alma, sem a sua consolidação como partes. Ainda assim, há algum avanço em termos de clareza, em relação à abordagem de que a alma toda ou o homem todo estariam se movimentando ou em repouso.⁵⁴

Mas já fica difícil saber se realizamos cada uma dessas ações em razão do mesmo ou, sendo três, se realizamos algo com outro, isto é, se aprendemos com um diferente, irritamo-nos com outro que está em nós e ainda por um terceiro desejamos os prazeres da comida e da geração de filhos e tudo mais que tem afinidade com esses atos, ou se cada um desses atos fazemos conforme a alma inteira, quando nos impulsionamos. Será trabalho árduo distinguir isso de maneira aceitável. (IV 436a-b).⁵⁵

Se as ações como movimento e repouso lembrados acima, ou o aprender, o irritar-se e o desejar nessa passagem envolvessem a alma como um todo, o grande problema seria conceber uma totalidade indiferenciada, compacta e 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

moving” (2004, *ad loc.*, grifo nosso). Os franceses Pachet (1993, *ad loc.*), Leroux (2004, *ad loc.*) e Chambry (1996, *ad loc.*) jogam com a duplicidade de *part*.

⁵³O αὐτός varia do nominativo, indicando o sujeito da questão no início, para um αὐτοῦ no genitivo, indicando justamente a pergunta pela origem da ação de se mover ou de estar estático. Assim, em relação a um aspecto *do mesmo*, há movimento, mas, por outro lado *do mesmo*, ou *dele*, há repouso.

⁵⁴Isso ocorre em dois casos: no caso dos poderes, quando Sócrates procura fornecer a correta denominação do que é ciência e do que é opinião, em que “cada uma delas não tem naturalmente um poder, uma sobre uma coisa, outra sobre outra?” (Ἐφ' ἐτέρῳ ἄρα ἕτερόν τι δυναμένη ἑκατέρα αὐτῶν πέφυκεν; tradução Eleazar modificada, V 478a); e quando Sócrates usa o pronome substantivado: “O que está relacionado com o mesmo e que produz o mesmo eu chamo pelo mesmo, mas o que se relaciona com algo diferente e produz algo diferente, chamo diferentemente (καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἐτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην). E tu então? Como farias?” (V 477c-d).

⁵⁵Τόδε δὲ ἤδη χαλεπὸν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλω· μανθάνομεν μὲν ἐτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλω τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, ἢ ὅλη τῇ ψυχῇ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὀρμήσωμεν. ταῦτ' ἔσται τὰ χαλεπὰ διορίσασθαι ἀξίως λόγου.

ser humano *inteiro* passa a exigir a compreensão da alma como uma unidade complexa, cuja totalidade não exclui diferenciações de instâncias. A alma toda é movimento, sendo que a racionalidade ou irracionalidade do mesmo será algo intermediado pelo modo como as partes da alma comportam na relação entre si mesmas.

As perguntas sobre as *partes distintas da alma* (IV 436 *et seq.*) e os *poderes distintos da alma* (V 477c-d) são próximas. Porém, na primeira, o objeto é o mesmo e na segunda aquilo sobre o que cada poder se detém será diferente. Mais adiante, será preciso investigar o que significa essa diferença. Por enquanto, no caso da alma, é importante questionar se é correto chamar pelo mesmo nome os tipos de ações e de afecções ligadas a resultados opostos, como o movimento e repouso; no caso da divisão dos poderes de conhecer e de opinar da alma, será importante investigar se é o mesmo tipo de relação que o movimento e o repouso estabelecem entre si, quando a alma se detém sobre aspectos diferentes das coisas, bem como em que medida essa disposição influencia os resultados que a alma que conhece ou opina pode produzir.⁵⁶ Por isso, o dinamismo de se movimentar ou estar em repouso pode ser considerado como se “a mesma atividade pudesse ser descrita de modos variados. Podendo ser considerada como a marca (*token*) de uma variedade de tipos”.⁵⁷

Capítulo 1. Os movimentos da alma

⁵⁶Araújo indica que é sobre o visível que a visão existe, ou seja, ela se detém sobre o visível e, sem se confundir com ele, estabelece uma relação estreita que permite o exercício de seu poderio. Por isso, a comentadora afirma que “é a realização que distingue poderes e a indagação socrática ao ‘sobre o quê’ revela-se como uma categoria outra pela qual medir identidades e diferenças, mas como um indicativo do caráter circular dessa estrutura. Identidade e diferença são as possíveis relações entre poderes, pautadas pela sua realização, determinando, portanto, identidade e diferença daquilo sobre o que atuam” (2005, p. 94).

⁵⁷BENSON (1997, p. 82)

Na *República*, ao percorrer os diversos sentidos de mudança e de alteração, dando atenção especial à alma, não é possível encontrar nenhum argumento explícito acerca do auto movimento ou do movimento contínuo da alma. Mas será que a ideia de automovimento está ausente desta obra?

Ao contrário do que se poderia pensar, a temática do movimento (κίνησις), da mudança (μεταβολή) e da alteração (ἄλλοιός) está diretamente conjugada aos efeitos sofridos pelos diversos tipos de poderes da alma. A alma é o centro desse dinamismo que perpassa os movimentos, as alterações e as mudanças de aspectos de nossa composição formal,⁵⁸ cosmológica e moral.⁵⁹ Inclusive, as alterações e mudanças que ocorrem na política partem da alma.⁶⁰

Por um lado, é preciso pensar, primeiramente, na alma resistente à mudança. Pode-se indagar por que “não seria a alma a mais valente e sensata aquela a que muitíssimo pouco uma afecção vinda do exterior perturbaria e alteraria?” (II 381a).⁶¹ Nesses casos imperturbáveis, quase não haveria mudança no caráter das pessoas

⁵⁸Para Platão, os deuses “não ficam alterando suas formas em muitos aspectos” (ἀλλάττοντα τὸ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς, II 389d). Por isso, é possível afirmar que esse sentido de movimento (380e4) está ligado à alteração (ἀλλάσσω) de uma afecção provocada por outro (ἄλλος), de modo que “se algo deixa a forma que é a sua, não necessariamente se transforma ou por si mesmo ou por outrem?” (380d-e).

⁵⁹As alterações (ἀλλοίωσις, VIII 559b8) que os corpos e as almas sofrem pelo alimento acontecerão a partir de movimentos desejados ou indesejados que se assemelham aos efeitos provocados pelos modos musicais, os quais podem alterar até as constituições da cidade (μεταβάλλειν, IV 424c; ἀλλοίους, VII 536b3). O mesmo ocorre no âmbito sonoro, em que pode haver mudança nos tons utilizados pelos retóricos (μεταβολὴν, III 397c5). Além da música e da retórica, ocorre algo parecido com as constituições, pois pode haver mudanças entre os regimes, da oligarquia à democracia (μεταβολῆς, VIII 559e2) e mudança para a tirania (μεταβολήν, VIII 563e10, 565d5). Contudo, mesmo vivendo sob um regime ruim, os governantes incentivam seus cidadãos a não “removerem (κινεῖν, IV 426c; κινηθῆναι, VIII 545d3; κινηθήσεται, 545d7)” a constituição em sua totalidade. E somente quando a constituição atingir uma natureza filosófica ela poderá deixar de “se transformar” (ἀλλοιοῦσθαι αὐτήν, VI 497b2), pois, nesse momento, ela teria atingido o estado de uma bela composição artística que sofrerá poucas modificações ou alterações (μεταβολήν; ἄλλου, II 381b2).

⁶⁰Um texto sintético que apresenta detalhadamente as variantes da δύναμις na *República* e no *corpus* platônico é o de Lodge (1927). O autor fala da δύναμις exclusivamente em Platão, abordando o poder na física platônica (p. 23-30), na alma (p. 30-31), na política (p. 31-33), na moral (p. 33-35), no intelecto (p. 35-36), no bem (p. 36-39) e no universo (p. 39-43). Ainda que faça uso de um vocabulário moderno, a visão sintética da abrangência da δύναμις em Platão feita por Lodge não tem nenhum equivalente. Vale ressaltar que a obra de Souilhé (1919a) é mais um levantamento das ocorrências, em vez de uma tentativa de explicação sintética de todas as ocorrências políticas e epistemológicas de δύναμις na *República*, como salienta Araújo (2005).

⁶¹Ψυχὴν δὲ οὐ τὴν ἀνδρειοτάτην καὶ φρονιμωτάτην ἥκιστ' ἂν τι ἔξωθεν πάθος ταραξείεν τε καὶ ἀλλοιώσειεν;

(μεταβολῇ, VI 503a; οὐκ εὐμετάβολα, VI 503c10). Por outro lado, o oposto ocorre com a alma que muda, quando muda o alvo do seu desejo de honras para o dinheiro (μεταβολή, VII 533d) ou quando sofre mudanças intensas provocadas pelo riso cômico (μεταβολήν, II 388e). Essa oposição está presente inclusive no sonho, pois, quando um homem vai dormir muito agitado, sem ter apropriadamente amansado sua ira, ele terá sonhos terríveis. Mas se, “por outro lado, movimentando a terceira parte em que o refletir nasce” (τὸ τρίτον δὲ κινήσας ἐν ᾧ τὸ φρονεῖν ἐγγίγνεται, IX 572a6), ele poderá sonhar com a verdade.

Dentre os casos de movimento, o mais importante é o apresentado no livro IV, no contexto da divisão da alma em partes, onde o movimento da alma é comparado a um pião. Talvez por ser um exemplo infantil, esse pião não parece ter sido objeto de análise de nenhum dos comentadores, pois, em grande parte, dirigiram-se ao *Fedro*, às *Leis* ou ao *Timeu* para estudarem o movimento da alma.⁶² Mas, a filosofia, às vezes, pode responder a certas brincadeiras, no mesmo tom, com brincadeiras envoltas na aparência de banalidade e que tratem de assuntos sérios. Talvez o caso do pião só pareça banal.

1.1. Movimento e repouso

Na *República*, o movimento da alma humana e do mundo aparecem em duas imagens ligadas diretamente ao movimento circular em torno de um eixo: (i) na imagem do pião, no contexto do livro IV, cuja discussão do movimento e do repouso cria o primeiro argumento que permitirá a tripartição da alma e (ii) na imagem do fuso (que é

⁶²Essa definição será atribuída explicitamente à alma do homem em obras como *Fedro* (245c et seq.) e *Leis* (896a) e há divergências se ela ocorre no *Timeu*. É um equívoco ignorar os indícios da definição da alma humana e da alma do mundo como movimento pelas imagens do pião e do fuso na *República*, como faz Demos (1968, p. 133, 139), que se precipita ao dizer que “em nenhum lugar nos diálogos Platão se refere à alma utilizando forma ou ideia” ou que a *República* vê o movimento como algo “depreciativo”. Ora, o erro aqui é duplo, pois, na *República*, Platão utiliza forma para falar de alma, ainda que não seja no sentido estrito de forma inteligível, bem como o movimento do pião não é depreciado e, inclusive, auxilia a compreender toda a explicação de um movimento circular que ocorre nas outras obras.

um instrumento artesanal constituído de um eixo e uma base circular usado para fiar a lã) que aparece no contexto cosmológico final do mito de Er, no livro X. Essas duas imagens fornecem argumentos cruciais para indicar o dinamismo possível de ação e de afecção entre movimento e repouso da alma. Pode-se ver a sequência do problema nessa passagem:

S: Será possível que a mesma coisa, digo, esteja em repouso e em movimento ao mesmo tempo do mesmo modo? G: De forma alguma. S: Entremos em acordo de modo mais rigoroso, para evitar que no desenvolvimento de nosso trabalho nós entremos em alguma disputa. 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 dizer necessariamente assim, mas sim que por um lado ele está estático e por outro se move. Não é assim? G: Sim. S: Então, *ainda que nosso interlocutor levasse mais adiante sua brincadeira e, mostrando sua capacidade de invenção*, dissesse que piões, no seu todo, ficam parados e ao mesmo tempo se movem, *quando se fixam num mesmo ponto e ficam girando*, ou que isso acontece também com qualquer outro objeto que se mova circularmente no mesmo lugar, nós *não o admitiríamos* porque não é conforme *as mesmas partes deles mesmos* que as coisas desse tipo estão umas paradas, e outras, em movimento. Diríamos, na verdade, que eles comportam neles mesmos um eixo vertical e uma circunferência e, em relação ao eixo, estão parados, pois ele não se inclina para lado nenhum, e, no tocante à circunferência, movem-se circularmente, mas quando o eixo se inclina para a direita ou para a esquerda, para frente ou para trás, ao mesmo tempo em que está girando, então eles não estão em repouso sob nenhuma perspectiva. (IV 436c-e, grifo nosso).⁶³

A passagem apresenta dois tipos de movimentos do pião: (i) um movimento em torno de um eixo estável, onde ocorre a simultaneidade de movimento e repouso e (ii) outro movimento em torno de um eixo instável que oscila. Nesse último caso, não existe nenhuma oposição, nem mesmo a oposição simultânea de ação ou afecção que acontece

⁶³Εστάναι, εἶπον, καὶ κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατόν; Οὐδαμῶς. Ἐτι τοίνυν ἀκριβέστερον ὁμολογησώμεθα, μὴ πη προΐοντες ἀμφισβητήσωμεν. εἰ γάρ τις λέγοι ἄνθρωπον ἐστηκότα, κινουῦντα δὲ τὰς χειρὰς τε καὶ τὴν κεφαλὴν, ὅτι ὁ αὐτὸς ἐστηκε τε καὶ κινεῖται ἅμα, οὐκ ἂν οἶμαι ἀξιοῖμεν οὕτω λέγειν δεῖν, ἀλλ' ὅτι τὸ μὲν τι αὐτοῦ ἐστηκε, τὸ δὲ κινεῖται. οὐχ οὕτω; Οὕτω. Οὐκοῦν καὶ εἰ ἔτι μᾶλλον χαριεντίζοιτο ὁ ταῦτα λέγων, κομπευόμενος ὡς οἱ γε στρόβιλοι ὅλοι ἐστᾶσί τε ἅμα καὶ κινουῦνται, ὅταν ἐν τῷ αὐτῷ πῆξαντες τὸ κέντρον περιφέρωνται, ἢ καὶ ἄλλο τι κύκλῳ περιὸν ἐν τῇ αὐτῇ ἔδρᾳ τοῦτο δρᾷ, οὐκ ἂν ἀποδεχοίμεθα, ὡς οὐ κατὰ ταῦτα ἑαυτῶν τὰ τοιαῦτα τότε μενόντων τε καὶ φερομένων, ἀλλὰ φαῖμεν ἂν ἔχειν αὐτὰ εὐθύ τε καὶ περιφερὲς ἐν αὐτοῖς, καὶ κατὰ μὲν τὸ εὐθὺ ἐστάναι – οὐδαμῇ γὰρ ἀποκλίνειν – κατὰ δὲ τὸ περιφερὲς κύκλῳ κινεῖσθαι, καὶ ὅταν δὲ τὴν εὐθυωρίαν ἢ εἰς δεξιὰν ἢ εἰς ἀριστερὰν ἢ εἰς τὸ πρόσθεν ἢ εἰς τὸ ὀπίσθεν ἐγκλίνη ἅμα περιφερόμενον, τότε οὐδαμῇ [ἔστιν] ἐστάναι.

no primeiro caso, pois tudo no pião estaria se movendo.⁶⁴ É preciso destacar que o pião não impõe limites às partes, mas diferencia um eixo em torno do qual acontecem alguns tipos de movimentos.

O outro caso de um movimento circular em torno de seu próprio eixo é o do fuso no mito final de Er. Er vê o mundo de longe e as esferas celestes como se fossem oito grandes fusos, como vasilhas que cabem uma dentro da outra, girando em torno de um eixo comum, com cores diferentes, velocidades distintas e sons distintos: “o fuso girava sobre si mesmo em um movimento circular” (X 617a).

Mas quem é aquele que joga espirituosamente (χαριεντίζοιτο) com as controvérsias e invencionices (κομπσυνόμενος) do discurso, falando sem precisão a respeito do movimento e do repouso do pião e do universo *todo*? Quem é o brincalhão que instigou o filósofo a elaborar uma rede de argumentos para provar que a alma age e sofre por partes?

Aqui é preciso compreender um jogo de caricaturas que extrapolam a *República*. No *Parmênides*, obra das discussões mais abstratas⁶⁵ sobre o todo em razão da discussão do um, Zenão faz uma caricatura dos caricaturadores de Parmênides e, além disso, considera Sócrates “um cão da Lacônia” (128c). Platão retribui, chamando Zenão de um “Palamedes de Eléia”⁶⁶ no *Fedro*. Inclusive, o jovem Zenão poderia ser o cão que, ao aprender dialética, sai dilacerando tudo pela frente (VII 539b). Estão todos

⁶⁴No *Teeteto* (181 *et seq.*), Sócrates apresenta claramente essas duas espécies de movimentos: como aquele que muda de lugar e aquele que permanece no mesmo lugar. Ver MACÉ (2006, p. 127, 148-149).

⁶⁵A ligação disso com a *República* ocorre pelo fato de que, por um lado, no *Parmênides*, Adimanto e Glaucon encontram Céfalos (por sinal, não o mesmo da *República*) para ouvirem as conversas de Sócrates com Parmênides e Zenão; e, por outro lado, na *República*, Sócrates já estava com Glaucon e vão todos juntos com Adimanto para a casa de Céfalos (o meteco que mora no Pireu). Assim, os interlocutores privilegiados de Sócrates na *República*, por serem corajosos, são os mesmos desejosos de ouvir a história de quando o Parmênides idoso, o Zenão de idade média e o jovem Sócrates conversaram sobre assuntos de grande abstração.

⁶⁶Zenão é comparado por Platão a um “Palamedes de Eléia” no *Fedro* porque, tal como Palamedes se defende da acusação de Ulisses de que havia traído a Grécia, provando que isso não aconteceu através de um conjunto de *provas indiretas*, mostrando o absurdo de pensar que a traição possa ter ocorrido (GÓRGIAS, 2008, § 21), Zenão também prova que o todo é um através de provas indiretas que mostram o absurdo da tese oposta. Assim, ele prova o absurdo das teses que admitem o múltiplo “fazendo parecer que as mesmas coisas estão ao mesmo tempo em movimento e em repouso” (*Fedro*, 261d).

brincando de exagerar os argumentos dos outros, como crianças na escola de Górgias, onde se ensina a fazer dos discursos brinquedos (παίγνιον, Górgias, *Elogio de Helena*, §21). Alguns jovens, “logo que sentem o sabor dos discursos passam a servir-se dele como um brinquedo, sempre os usando para contradizer, e imitando aqueles que os refutaram, eles próprios refutam os demais” (VII 539b).

Assumir que brincalhão é um retrato de Zenão pode ser confirmado quando ele próprio admite que fez seus discursos “com o espírito de vitória (φιλονικίαν) de um jovem” (*Parmênides* 128d). Assim, os argumentos acerca da contradição do *todo* seriam a expressão da tentativa de Zenão de tornar ridícula a tese dos que tentam “caricaturar [Parmênides] dizendo que se o um é, resulta para o argumento ser afetado (πάσχειν) por coisas múltiplas e ridículas e mesmo opostas a ele próprio (ἐναντία αὐτῷ)” (128c). Assim, ele faria com que “a hipótese deles, de que há múltiplas coisas, fosse afetada por coisas mais ridículas (ὥς ἐπὶ γελοιότερα πᾶσχοι) do que a hipótese de que o um é” (128d). Como se pode perceber, a brincadeira gira em torno da duplicidade da afecção.

Por um lado, para Zenão e Parmênides, o um não é afetado; por outro lado, Sócrates conclui seu argumento a respeito da afecção e da ação do mesmo em relação ao movimento e ao repouso na alma, dizendo que nada os confundirá: “Ah! Nenhuma afirmação desse gênero nos tirará do rumo nem nos afetará-persuadirá⁶⁷ de que algo que seja o mesmo, ao mesmo tempo e em relação ao mesmo, sofre, seja ou faça coisas contrárias” (436e8-437a2).⁶⁸ A recusa da posição do Zenão, construído pelo próprio Platão, levará Sócrates à defesa de que a alma sofre e age não como totalidade, mas por suas partes.

Não é o pião como um todo (ὅλος, IV 436d6) que se move e está estático, nem o movimento das esferas celestes como um todo (X 617a), pois elas podem estar se

⁶⁷A forma do verbo persuadir (πείθω) está aqui na terceira pessoa do singular do futuro do indicativo, (πείσει), e possui uma forma cognata ao verbo sofrer (πάσχω) na segunda pessoa singular do futuro indicativo.

⁶⁸Τὸ αὐτὸ ὃν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τάναντία πάθοι ἢ καὶ εἶη ἢ καὶ ποιήσειεν.

movendo em uma direção, mas, em seu interior, haver um movimento do círculo menor na direção contrária. Esses movimentos opostos acontecem simultaneamente na alma, em suas partes, e aparecem também ligados às partes no *Sofista* e nas *Leis*. No caso do *Sofista*, isso ocorre no fim da encenação dramática da batalha de gigantes entre os filhos da terra e os amigos das formas.⁶⁹ A posição do filósofo será como a da criança que não sabe escolher qual é a melhor opção, ficando com as duas teses, a do movimento e a do repouso. O filósofo é levado a dizer que o ser de todas as coisas é ambos ao mesmo tempo⁷⁰ (249d).

Esse problema surge quando jovens ingênuos se entusiasmam diante das palavras do Estrangeiro sobre as múltiplas atribuições contraditórias de um homem (251a-d), como se isso fosse um grande banquete no qual eles se regozijassem brincando de contradizer as coisas pelo filósofo. A utilização de tudo (*pánta*), feita pelo filósofo, em vez de todo (*hólon*), significará que cada uma das partes está em oposição a outra, porque tudo implica partes, ao contrário do todo, que implica unidade. Por isso a pergunta pela participação⁷¹ só ocorre com aquilo que tem partes que podem combinar-se reciprocamente (251d).

⁶⁹Por um lado, os amigos das formas não percebem que a alma com a qual eles pensam na imutabilidade está em movimento e, ao negarem o movimento, negam o dinamismo vivo da alma repleto de ações e afecções. Por outro lado, os filhos da terra também não percebem que é a alma que está se movendo e se enganam ao atribuírem ao mundo um movimento, quando estão girando ao redor dele, como alguém em um moinho que gira e que atribui o movimento ao mundo e não a si próprio. Por isso, no desdobramento da discussão sobre a batalha dos gigantes no *Sofista*, o pensar só pode ser concebido como a presença de um “*dinamismo da inteligência viva*”, superando a contradição na medida em que avança “na construção de uma rede dinâmica de diferenças que permitam vislumbrar cada vez mais inteligibilidade [...]” (MARQUES, 2006, p. 16, grifo nosso). Em outras palavras, “o Estrangeiro só ultrapassa a perspectiva das separações rígidas, sem alma, sem vida e sem inteligência dos Amigos das Formas [...] estabelecendo a mediação através da alma que conhece e admitindo que há movimento e diferença no plano do que realmente é” (MARQUES, 2006, p. 199).

⁷⁰Como indica Marques (2006, p. 200): “Ou bem vemos os dois ao mesmo tempo, ou não somos capazes de ver nem um, nem outro, mas mesmo neste caso, o discurso pelo menos se desenvolverá de modo mais adequado, pois avançaremos relativamente aos dois ao mesmo tempo. Assim, seus destinos serão conhecidos estando ligados, o que acontecerá com um, também ocorrerá com o outro”.

⁷¹Mas qual é o sentido de *participação* aqui? Sem explorar e esgotar toda a dimensão desse conceito no momento, é possível dizer, por ora, que “assim como a *participatio* latina [...] a palavra *méthexis* certamente implica a noção de partes, como mostra o antigo uso desse termo (em que a participação de uma coisa em um conjunto aproxima os partícipes reciprocamente). É exatamente isso que a nova palavra enfatiza: a parte pertence ao todo” (GADAMER, 2009, p. 13-14).

No caso do livro X das *Leis*,⁷² a disputa ocorre em torno da correta denominação do que seria a natureza. É em oposição aos fisicalistas que acreditam que as coisas materiais precedem as incorpóreas e mereciam ser chamadas de natureza. O intuito de Platão é provar a tese contrária, ou seja, que, pelo fato de a alma ser anterior, ela deveria ser chamada de natureza, de modo que “podemos entrar no detalhe a fim de mostrar como os estados e os movimentos da alma estão na origem dos movimentos e dos estados dos corpos”.⁷³ Nesse caso, o Ateniense defende um modelo teórico de explicação dos seres, do mundo e da alma que consiste em admitir que algumas coisas estão naturalmente em movimento, enquanto outras, estão em repouso (X 893c). Ele faz isso ao responder a questão que ele mesmo propõe: “será que tudo está em repouso e nada se move?” (X 893b).

Nesses casos, a diferença entre todo e tudo é sutil. O brincalhão na *República* joga com o *todo* que é um, enquanto a criança no *Sofista* e o reflexivo filósofo ateniense das *Leis*, que pergunta e responde a si mesmo, optam por utilizar *tudo* e sustentam que *tudo* está em movimento e repouso. Nesse uso de *tudo*, está implícita a multiplicidade de cada uma das partes das coisas, ao contrário da unidade da coisa como um todo.

A utilização de um exemplo que tem a aparência de banal é capaz de explicar o aspecto psíquico e cosmológico do movimento das partes da alma, indicando, além das partes, o poder que a alma⁷⁴ possui de se mover ao redor de seu eixo estável. Na

⁷²Bobonich (2001) levanta críticas à tripartição elaborada na *República*, recorrendo a críticas de filósofos contemporâneos que basicamente refutam a tripartição por três vertentes: (i) redução ao absurdo das partes; (ii) crítica aos hominículos; (iii) problema para a unidade do eu, da pessoa que age como um todo. O autor pretende se apoiar nas *Leis* de Platão, porque ali não há a base lógica do princípio dos opostos para a partição da alma. Contudo, a discussão sobre o movimento e o repouso no livro X das *Leis* remonta justamente ao princípio dos opostos, pois há coisas que estão tanto em movimento quanto em repouso; o pêlo, o eixo e a flecha da *República* interligam os contextos argumentativos a respeito dos movimentos da alma, tanto nas *Leis*, quanto na *República*. Bobonich está errado se aceitarmos a argumentação de Reis, para quem a tripartição pode ser encontrada tanto no *Timeu*, quanto nas *Leis* (2010).

⁷³MACÉ (2006, p. 153).

⁷⁴Como indica Araújo (2005, p. 158) em sua conclusão sobre a δύναμις na *República*: “se Aristóteles previa um poder desprovido de alma, Platão põe a alma como critério último de poder. Mais que isso, em Platão, os termos usados para definir o poder em sentido primeiro, a saber, o princípio do movimento, são literalmente empregados para definir a alma (ἀρχὴ κινήσεως, *Fedro* 245c9). Com isso muita mudança surge no que diz respeito à argumentação e à metafísica aí implícitas”.

República, o pensamento que se encontra diante de uma aporia pode superá-la “revolvendo o pensamento em si mesmo” (κινούσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν, VII 524e). Do ponto de vista cosmológico, Platão menciona os ciclos de fertilidade ou infertilidade da alma, dos corpos e do mundo: “quando as revoluções completam a rotação em cada um de seus ciclos” (ὅταν περιτροπαὶ ἐκάστοις κύκλων περιφορὰς συνάπτωσι, VIII 546a). Isso é comprovado pela reconstrução do movimento circular⁷⁵ nas *Leis* e no *Timeu* e pela ligação dele com a reflexão e o discernimento.

Nas *Leis*, o entendimento será visto como um movimento em um lugar fixo, uniformemente estabelecido em torno de um centro imutável, com distâncias entre o centro e o círculo também imutáveis. A questão de se mover em um único lugar sem deslocamento espacial resolve a convivência do movimento com o repouso, colocado como contraponto ao movimento como deslocamento que ocorre em vários lugares.⁷⁶

⁷⁵Em grande medida, o exemplo do movimento circular e esférico como perfeito também está presente já nas versões dos poetas e na cosmologia dos pré-socráticos. Além disso, no caso dos pitagóricos, já existia a ideia de que “a contemplação do movimento circular das esferas celestes e da harmonia produzida repercute na harmonia da alma do contemplador”, como é o caso de Alcmeon (BALLEW, 1974, p. 189). Para uma explicação geral a respeito do girar em torno de si, da harmonia e da diferença entre um movimento uniforme e um movimento errante no *Timeu*, ver REIS (2010, p. 57 ss). É importante ver, também, a passagem conclusiva do *Timeu* (90c-d) em que aparecem todas as relações que estão sendo explicadas aqui, a respeito de um movimento harmônico que imita e se assemelha ao movimento que ocorre no céu. Tal como salienta Ballew (1974, p. 190), “ironicamente, foi Aristóteles – de quem o motor imóvel, como o ser mais perfeito, causa o movimento circular divino do universo e dos corpos celestes – em grande parte o responsável pela morte do ideal do pensamento circular humano. Mesmo que não seja claro quem são ‘os defensores do raciocínio circular’ que ele ataca nos *Analíticos Posteriores* (72b17) e nos *Primeiros Analíticos* (57b18), é claro que ele acredita que tal raciocínio pode não fazer progresso, mas apenas retorna ao seu ponto de partida”. Ver também, *De Anima*, 407a et seq.

^{76cc}Ateniense: Dentre esses dois movimentos, o movimento que muda sempre em um lugar deve necessariamente se mover sempre em torno de um mesmo centro, sendo a imitação da inclinação do eixo, esse é o que possivelmente se aproxima completamente e se assemelha ao movimento rotativo do intelecto? Clíncias: O que queres dizer? A: Se descrevermos então ambos como se movendo regularmente e uniformemente no mesmo lugar, em torno das mesmas coisas e em relação às mesmas coisas, de acordo com uma regra e uma disposição que diz respeito ao movimento rotativo em um lugar (ligado à rotação de um globo girando) não estaríamos nos arriscando em vão na produção de belas figuras de linguagem.” ({ΑΘ.} Τούτοιον δὴ τοῖν κινήσειον τὴν ἐν ἐνὶ φερομένην αἰεὶ περὶ γέ τι μέσον ἀνάγκη κινεῖσθαι, τῶν ἐντόρων οὖσαν μίμημά τι κύκλων, εἶναι τε αὐτὴν τῇ τοῦ νοῦ περιόδῳ πάντως ὡς δυνατόν οικειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν. {ΚΛ.} Πῶς λέγεις; {ΑΘ.} Τὸ κατὰ ταῦτά δήπου καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καὶ ἓνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι λέγοντες, νοῦν τὴν τε ἐν ἐνὶ φερομένην κίνησιν, σφαίρας ἐντόρνον ἀπεικασμένα φοραῖς, οὐκ ἂν ποτε φανεῖμεν φαῦλοι δημιουργοὶ λόγῳ καλῶν εἰκόνων. *Leis*, tradução Robert Bury modificada, X 898a3-898b4).

No caso do *Timeu*, é preciso aproximá-lo do mito do fuso do livro X da *República*.⁷⁷ Além do aspecto artesanal da fiação da lã⁷⁸ e do demiurgo artesão do mundo, aparecem também o movimento e o repouso dos círculos concêntricos do universo. Ainda que as explicações não sejam idênticas,⁷⁹ o tipo de movimento atribuído à alma do mundo, no *Timeu*, já aparece na *República*.⁸⁰ Isso se encontra no passo em que Timeu apresenta a formação do que é corpóreo no céu e do que é invisível na alma do mundo: a alma “estendida a partir do meio até a periferia do céu que ela engloba circularmente do exterior, começa, ao modo de uma divindade, girando em círculo sobre si mesma, uma vida perpétua e inteligente por toda a duração do tempo” (Tradução Brisson, 36e-37a).⁸¹

O fato de Platão utilizar em diversos momentos a imagem de um eixo em torno do qual a alma do homem ou do mundo giram não deve ser considerada uma metáfora que ainda não é filosófica. Como pensaria Demos (1968, p. 141), ao defender que Platão compara o movimento da alma a uma rotação de modo metafórico, tanto nas *Leis*, quanto no *Timeu*. Essa metáfora, na medida em que se estrutura em uma analogia⁸²

⁷⁷Reis mostra como a *República* pode ser vista como mais próxima do *Timeu* que do *Fédon*, indicando a relação entre alma e corpo não a partir de uma separação dualista, como a que geralmente é atribuída ao *Fédon*, em que o corpo seria causa de males, mas a partir de uma convivência entre alma e corpo, em que o corpo não é causa dos males, como quando ela sustenta que “doença e vício no *Timeu* são doença e vício do todo corpo-alma” (2010, p. 121). Ver também, semelhanças entre a *República* e o *Timeu* em 32c, 34a, 38 et seq., 53d, 58a.

⁷⁸Ver a Figura 4 da tradução francesa da *República* de Leroux sobre o fuso.

⁷⁹O mito da *República* é mais fantástico e menos “racionalizado” que as teses matemáticas que o *Timeu* apresenta acerca do movimento das esferas celestes: além das Sereias, “três outras mulheres, sentadas em volta dos intervalos iguais, cada uma num trono, as filhas da Necessidade, as Moiras, vestidas de branco e com guirlandas na cabeça, Láquesis, Cloto e Átropos, cantavam hinos ao som da harmonia das Sereias, Láquesis o passado, Cloto o presente e Átropos o futuro” (Tradução Prado, X 617b-d).

⁸⁰Como salienta Leroux (2004, p. 728, n. 76), as explicações do *Timeu* e da *República* não são idênticas. Contudo, elas possuem enorme sintonia em razão do movimento em torno de seu próprio eixo. Brisson (1998, p. 340), esforçando-se para provar que, no *Timeu*, “a função cognitiva da alma se descola diretamente da sua função motriz”, recorre a passagens das *Leis* (X 896e8—897a4) e da *República* (IV 353d3-7), em que a alma simplesmente é aquela que dirige as coisas e as afecções que o homem percebe. Essa relação poderia ter sido provada com maior êxito se ele utilizasse o exemplo do pião, que se relaciona com o movimento intelectual tanto das *Leis*, quanto do *Timeu*.

⁸¹“Ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.” (36e1-5)

⁸²Aqui a metapsicologia freudiana pode nos auxiliar. Freud, em um texto intitulado *A questão da análise leiga*, ao mesmo tempo em que espacializa a alma e trata de suas funções psíquicas, pensa que ela está

entre movimento e repouso no pião e na alma, não pode ser considerada como o exercício de um tipo inferior de discurso que não é propriamente lógico ou filosófico.

Além disso, não há outro tipo de movimento próprio à alma se não o marcado pela alteridade de movimento e repouso que ocorre exatamente no movimento circular, que é o único tipo de movimento que pode ser considerado estável enquanto entrelaça movimento e repouso. Assim, Platão não está desprezando o movimento circular, mas valorizando a sua imagem e de todo o tipo de imagem que lhe permite abordar a identidade constitutiva da alteridade entre ações e afecções opostas que ocorrem de modo simultâneo na alma. Isso lhe serve para evitar a tese de que todo movimento está ligado à alteração e à mudança, pois o movimento que ocorre nas bordas se altera, mas o movimento do eixo é estável.

Os exemplos do pião e do fuso na *República* não são infantis ou banais. Quando são cotejados com o *Sofista*, as *Leis* e o *Timeu*, eles se mostram como uma das faces de um modelo teórico da mais elevada abstração, no qual o movimento do mesmo e do outro se dão a conhecer em sua inteligibilidade, sem correspondentes perceptivos. Tanto no caso do pião, quanto no exemplo do fuso, aparece um tipo de movimento caracterizado por seu equilíbrio⁸³ em torno de um eixo estável, equilíbrio esse que deve ser desejado pelo ser humano ao procurar manter a sensatez⁸⁴ e identidade.⁸⁵

repleta de instrumentos constituídos justamente pelas suas partes, havendo uma relação espacial entre cada uma das partes com as outras. Dizendo que não importa exatamente compreender de que material a alma é constituída, ele tenta compreender a perspectiva espacial de como a alma se comporta: “Deixaremos inteiramente de lado a linha material de abordagem, mas não a espacial, pois imaginamos o aparelho desconhecido que serve às atividades da mente como sendo realmente um instrumento de várias partes (que denominamos de ‘instâncias’), cada uma das quais desempenha uma função particular e tem uma relação espacial fixa umas com as outras: ficando compreendido que por relação espacial – ‘em frente de’, ‘atrás’, ‘superficial’ e ‘profundo’ – simplesmente queremos dizer em primeiro lugar uma representação da sucessão regular das funções” (FREUD, 1976, p. 119). Ao mesmo tempo, Freud tece reflexões a respeito do estatuto metodológico de seu discurso a respeito da alma, evitando o “como se” metafórico e dizendo que o único modo de compreender a psicologia é através da analogia: “Em psicologia só podemos descrever as coisas com a ajuda de analogias” (FREUD, 1976, p. 120). Além disso, Freud escreve isso em um diálogo que ele construiu com um senhor imaginário, quase platonicamente.

⁸³A respeito do equilíbrio e da saúde do corpo e da alma, ver *Timeu* 87c-e.

⁸⁴Platão afirma: “a princípio a alma infantil será desprovida de inteligência; contudo, quando diminui o fluxo daquilo que faz crescer e nutrir o corpo, as revoluções da alma voltam à via que é sua, recuperando

1.2. Identidade e fluxo

Foi dito acima, em relação à passagem na qual se pergunta se aprendemos com uma parte, se nos irritamos com a mesma e se desejamos com outra, que o fato da alma agir como um todo não significa que ela seja indivisível. Existem três possibilidades nas relações entre o mesmo, o outro e o diferente, cada uma delas demarcando três teses distintas sobre como definir a alma:

- a. O *mesmo* age para aprender, se irritar e desejar;
- b. Cada um age de um modo e *outro* de outro: de um modo, aprendemos, de outro, irritamo-nos e, de um modo diferente, desejamos;
- c. Esses modos são absolutamente *diferentes* entre si: o aprender, o irritar-se e o desejar são independentes uns dos outros.

Dentre as três alternativas, a primeira e a última são diametralmente opostas, e o fundamento dessa oposição depende do modo como se define a alma, como repouso ou como movimento. Quando a *alma é sempre idêntica a si mesma*, ela age como uma totalidade indivisível e sem contradições; mas, quando a *alma é sempre diferente em relação a si mesma*, ela age por partes independentes entre si e múltiplas. A alternativa intermediária tenta manter um equilíbrio entre a identidade do repouso e a multiplicidade do movimento.

A afinidade com as formas é a marca da alma individual no primeiro raciocínio e dependente do princípio de não-contradição que a *República* inaugura, quando esta

a calma, firmando-se à medida que o tempo passa; então, se as revoluções de cada um dos círculos que seguem sua trajetória natural são redirecionadas (corrigidas), elas atribuem corretamente os predicados de outro e de mesmo, tornando sensato aquele que as possui” (*Timeu* 44b).

⁸⁵Mesmo que não faça toda essa digressão a respeito do movimento, Marques (*no prelo*, cap. IV) já notou isso ao sustentar que o “caráter, aquilo que predomina na luta dos desejos entre as diferentes partes da alma, reflete (ou expressa) uma composição estrutural de partes que configuram excelências; a prevalência da parte racional pode constituir diferentes modalidades de *equilíbrio estável*, associadas a afecções diferentes”. É preciso acrescentar que esse equilíbrio estável é do movimento.

afirma que o mesmo não pode agir e sofrer ao mesmo tempo em relação às mesmas coisas. Então, com uma conjugação da não contradição e da identidade derivada disso, a alma seria imortal.

Robinson é o principal expoente dessa tese e a teoria da tripartição na *República* traz inúmeros problemas para sua defesa da “identidade individual do eu” e da presença do conceito de pessoa em Platão. Ele sustenta que a tripartição é falaciosa e que o princípio apresentado na *República* é um princípio que *impede* a contradição. Contudo, algumas de suas críticas à tripartição são oriundas de outros contextos. Isso acontece com a segunda “falácia da tripartição” que ele encontra na *República*, mas que é uma projeção advinda do *Fédon*, como quando ele afirma que “as divisões dentro da alma são estabelecidas contra a noção de sua suposta natureza simples que havia sido assegurada no argumento da afinidade do *Fédon*” (ROBINSON, 2010, p. 145). Ao projetar a reflexão sobre a alma, que é feita no *Fédon*, esperando encontrá-la também na *República*, Robinson (2010, p. 114) esvazia a riqueza do psiquismo platônico, de suas imagens, de suas afecções e de seus dinamismos para ficar com a identidade individual da alma que teria afinidade com a simplicidade das formas.

Isso só é possível se o princípio dos opostos da *República* que aparece no livro IV, torna-se um princípio de não contradição⁸⁶ forte e for utilizado para provar a identidade da alma, na medida em que o princípio corroboraria a simplicidade de algo sempre idêntico a si mesmo. A tripartição do livro IV, nessa perspectiva, é vista como

⁸⁶Veja-se a ligação de Robinson com Vlastos, quando aquele sustenta que “quaisquer contradições aparentes são, sem dúvida, responsabilidade do intérprete, e o verdadeiro platonista deve exercitar toda a sua habilidade e toda sua paciência para livrar-se delas, mostrando que podem ser explicadas” (ROBINSON, 2007, p. 103). Uma glosa disso pode ser aplicada à alma: acabar com toda e qualquer contradição da alma. É esclarecedor reconhecer também a ligação de Vlastos com aqueles que defendem a identidade da alma no *Fédon* resumida por Prince (2011, p. 29). Para uma posição crítica de Vlastos, é importante seguir Dixsaut (2012, p. 79): primeiramente quando ela critica a *refutação* socrática (lógica aristotélica) de Vlastos, propondo uma solução possível da alteridade sem que existam contradição e exclusão dos opostos; em segundo lugar, a leitura que ela faz do amor se aplica diretamente aqui, pois, segunda ela, no *Fédon*, Sócrates foi “capaz de não tomar pelo *mesmo* duas espécies que na verdade são *outras* e opostas sobre a relação do bom e do mau. Ele compreendeu também, além disso, que a contrariedade entre duas espécies não exclui seu pertencimento a um mesmo gênero e, enfim, atingiu a Forma verdadeira de *érgos* que compreende duas espécies opostas, só sendo ele próprio uma espécie” (DIXSAUT, 2001, p. 130).

algo obscuro porque representa os laços da alma com o corpo, tendo como perspectiva o que é dito no livro X. No livro X, afirma-se que em outro momento futuro a alma não seria pesquisada em sua multiplicidade encrustada pelo fluxo do mar, como Glaucon que sai do mar cheio de sujeiras.

Contudo, a simplicidade da alma é apenas mencionada como uma possibilidade, com tanto valor quanto a possibilidade de sua composição, de modo que nesse momento seria possível ver “se sua verdadeira natureza é simples ou composta, em que ela consiste e como é. Agora, porém, expusemos bastante bem, penso eu, as afecções e as formas que ela tem na vida humana” (X 612a).⁸⁷ Não nos parece ser a melhor alternativa tornar incompatível a duvidosa simplicidade da alma do livro X (apresentada assim pela duplicação de εἶτε: seja simples ou seja composta), com a tripartição da alma no livro IV, como se somente a simplicidade no livro X fosse a verdadeira alma. A verdade da alma está em aberto. O final da *República* não parece desmerecer a tripartição, como pensou Robinson, mas reafirma que a alma ali, apresentada agora (vũv), está ligada às afecções e às formas que ela possui na vida humana.⁸⁸

Como o extremo oposto desta tese, surge aqueles que defendem que a alma não possui nenhuma identidade. Para o terceiro tipo de raciocínio, a alma não pode ser idêntica a si mesma porque ela estaria em um *movimento* com *mudanças* incessantes. Por isso, ela não está ligada à forma, não sendo e nem tendo uma forma.⁸⁹ Ao contrário da interpretação anterior, que interpreta o princípio de que o mesmo não pode agir em relação a si mesmo sobre o mesmo aspecto como sendo um princípio forte de não-contradição, para esses intérpretes, o princípio não nos leva à identidade da alma, sendo

⁸⁷ καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως· νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἶδη, ὡς ἐγῶμαι, ἐπεικῶς αὐτῆς διεληλύθαμεν.

⁸⁸ Os livros de Reis (2009, 2010) são cruciais para situar a *República* de Platão bem distante dessa interpretação do *Fédon*, pois a autora prova a proximidade da tripartição da *República*, inclusive com as tripartições do *Timeu* e das *Leis*.

⁸⁹ Para Demos (1968, p. 138), a alma não é forma porque não teria uma identidade própria ligada ao repouso das formas. Além disso, ela não é forma e não tem forma, ou seja, “não tem caráter, definição ou essência”, ela está sempre “mudando, a alma é mudança” (p. 139).

um princípio de opostos que nos leva à multiplicidade e à completa independência⁹⁰ das partes da alma. Então, a definição de alma dessa segunda posição sustenta que ela é movimento e em razão dela existir sem interrupção no tempo, movimentando a si mesma sem algo anterior como causa, ela não chega a se constituir como algo que nasceu. Tendo sempre existido e confundindo-se com o movimento incessante da natureza, essa alma é eterna.

O melhor representante dessa interpretação é Demos, que considera o repouso como impróprio à alma, por ser anterior ao surgimento dessa e algo que pode arruiná-la. Ele considera que a explicação do movimento da alma nas *Leis* coincide com a explicação de suas alterações, tomando a definição da causa do movimento da alma como se fosse também causa de mudança (μεταβολή), já que Platão utilizaria “mudança intercambiável com movimento” (1968, p. 135). Isso se baseia em uma leitura tanto das *Leis*, como do *Sofista*, como quando ele afirma que a alma não é causa do repouso e nem aceita algum repouso: “pois ser alma é estar em atividade” e “o movimento autêntico (ὄντως μεταβολή, 894b) é identificado com a alma” (p. 136-137).

Contudo, é preciso destacar, contra Demos, que a mudança é concebida como um movimento, mas que nem todo o movimento é mudança. Já na *República* e, inclusive, no *Teeteto*, aparece a oposição de duas espécies de movimentos: a alteração, um corpo movendo-se em torno do próprio eixo, e a mudança, quando um corpo muda de lugar (181c). Assim, não nos parece adequado pensar a partir de uma identificação entre mudança e movimento, pois já foi provado que existem dois movimentos na alma: um ligado ao repouso e que tem uma mudança relativa sendo, como um todo, estável,

⁹⁰Macé (2006, p. 189, n. 53) parece sustentar que há uma independência das partes da alma, ao sustentar que as partes da alma “seriam verdadeiros princípios de ações autônomas” e que os exemplos de Leônicio e de Ulisses estabelecem a “presença de três princípios independentes da alma. O que a análise do princípio de conflito estabelece é que as partes da alma possuem como particularidade ser princípios de ações autônomas, cujas lógicas são estranhas umas às outras” (p. 192; n. 65). É interessante ver também a explicação de Smith (2001, p. 119) a respeito do princípio de opostos, quando ele toma Édipo para explicar que a relação de desejo que Édipo tem com sua mãe tem dois sentidos: no sentido extensivo, sua mãe e sua esposa são um só objeto de seu desejo, contudo, no sentido intencional, são duas mulheres diferentes.

pois o eixo está estável; e outro que é movimento e mudança, quando o eixo pende para os lados e faz o movimento do pião gerar uma mudança de lugar. Os exemplos dos movimentos do pião servem para evitar que a alma platônica se torne um movimento que está eternamente em mudança.

Ambas as interpretações estão erradas em alguns aspectos, mas certas em outros.⁹¹ A primeira está errada em defender que o princípio dos dinamismos opostos é exatamente o princípio de não contradição e em deduzir disso que a alma não pode sofrer e agir em relação ao mesmo, sendo quase tão impassível quanto uma forma ou o todo parmenídico.⁹² A terceira está errada em ver-se como a antítese especular⁹³ da primeira, julgando que todo movimento da alma seja mudança.⁹⁴

⁹¹Outro modo de explicar isso consiste em diferenciar a concepção de uma alma como Forma da Alma, congeniridade que repousa em sua identidade, e a outra como a teoria do auto movimento ligado à mudança: “A teoria da imitação sustenta que há uma Forma da Alma que é explicitada pela relação com as outras formas. Essa teoria é encontrada no *Fédon* e na *República*. A teoria do Auto-Movimento sustenta que as *almas individuais são fontes de seu próprio movimento espacial*. Isso é encontrado no *Fedro*, *Timeu*, *Leis* e *Político*. Essas duas teorias são distintas e, em minha visão, incompatíveis. No *Fédon*, almas são almas em virtude de uma participação na Forma da Alma; no *Fedro*, contudo, algo é uma alma se e somente se ela é automoveste” (PRINCE, 2011, p. 3). Contudo, diferentemente de Prince, não pensamos que as teorias sejam incompatíveis, e a questão do movimento do pião e das esferas no mito de Er mostram como a alma pode ser compreendida como movimento e que, ainda, podemos encontrar certos tipos (*formas*) de movimento da alma. Além disso, o autor parece ligar o movimento do homem às mudanças no espaço, esquecendo-se de que há um movimento que não muda porque permanece em torno de si mesmo.

⁹²Aqui é preciso destacar que nem a forma no *Fédon*, nem o um de Parmênides, visto como base do todo, podem sofrer alterações. No caso do *Fédon*, a alma é contraposta ao corpo como *μονοειδής* (*Fédon*, 80b2) e, de fato, *essa alma aqui* não possui qualquer mudança, assim como as formas. A única vez em que *μεταβολή* aparece no *Fédon* (78d4) é para estabelecer uma contraposição entre o que é invisível e o que é visível, sendo que apenas as coisas visíveis sofreriam algo e poderiam sofrer alterações. Mas é preciso se perguntar que alma é *essa*? É a alma que, depois de morta, não terá mais corpo.

⁹³Os intérpretes dessa linha que pensam na alma como fluxo contínuo parecem posicionar-se exatamente como contrários à afirmação apresentada no *Fédon* e pelos defensores de que a alma possui afinidade com as formas: “todas as coisas que existem se encontram carregadas em uma espécie de fluxo do Euripo, levado por correntes contrárias e incapazes de se estabelecerem em um ponto qualquer por qualquer duração de tempo” (*Fédon* 90c). Em certa medida, as teses a respeito da alma propostas no *Fédon* só serão inconciliáveis com as da *Leis* se houver uma oposição indissociável entre movimento e repouso, o que não parece ser a tese nem do *Fédon*, nem das *Leis*.

⁹⁴Não se pode esperar encontrar alterações naquilo que não tem mais corpo, por isso, não é surpreendente que, no *Fédon* (que fala da alma depois da morte) e no *Timeu* (que fala da alma antes de sua ligação com o corpo), apareça mudança apenas uma ou duas vezes. Também não se pode esperar o mesmo recorte (pré ou pós corpo) na *República* e nas *Leis*, obras em que temos diversas referências não só ao movimento, mas também à mudança da alma. A alma é a mesma abordada em diferentes contextos por meio de diferentes conceitos. Hegemonicamente, a *μεταβολή* é um conceito que, se visto do ponto de vista de número de ocorrências, é mais desenvolvido nas *Leis* (34 ocorrências), depois na *República* (27), no *Político* (6), no *Filebo* (3), no *Parmênides*, no *Timeu* (2) e, por fim, no *Fedro* (1), no *Fédon* (1), no *Teeteto* (1) e no *Crátilo* (1). Como sustenta Prince (2011, p. 97), esse levantamento de vocabulário não prova muita coisa, “mas como uma superfície mais alta em um sítio arqueológico, isso pode indicar algo

Como se pode ver, a discussão sobre o movimento está ligada às partes da alma. O erro de ambas as interpretações é não diferenciarem entre dois tipos de movimentos compreendidos como mudança ou movimento sem mudança de lugar (mas com alguma alteração). A *República* não se encaixa em nenhuma dessas interpretações diametralmente opostas, é deixada no limbo por ambas, seja porque apresenta uma alma que escapa da identidade absoluta da forma que não se altera,⁹⁵ seja porque não se enquadra exatamente em uma depreciação do movimento.⁹⁶ A alma da *República* está entre a identidade imóvel das formas⁹⁷ e o fluxo contínuo de um movimento incessante. Ela é capaz de combinar elementos advindos das formas e do movimento, pois uma parte da alma pode estar em repouso e outra parte se movimentar, sem que sofra grandes mudanças.

É preciso rever criticamente as interpretações que tendem a fixar a compreensão da *República* em cada um dos dois extremos, uma vez que elas nos impedem de compreender a multiplicidade e a complexidade dos movimentos da alma.⁹⁸ Somente

interessante que valha a pena investigar mais detalhadamente”. Assim, não é surpreendente que Robinson se apoie no *Fédon* para dizer que a alma não se altera; e que Demos se apoie nas *Leis* para dizer que ela muda sempre. A rigor, eles não estão errados no que afirmam, mas sim quando projetam suas respectivas teses sobre a *República*.

⁹⁵Robinson quer afirmar que a alma idêntica a si mesma não se altera, mas, no *Fédon*, essa não alteração acontece com as formas (78d) que, além de não se alterarem, são imóveis. O trecho no *Fédon* é o seguinte: “é que essa essência se mantém sempre semelhante, permanecendo mesmo que ela mesma, ou é que ela é tanto assim, quanto de outro modo? O igual em si, o belo em si, o que é cada coisa em si mesmo, verdadeiramente sendo, não é que isso nunca pode receber em si alguma alteração, qualquer que seja a alteração?” (78d).

⁹⁶Demos exclui a *República* porque o movimento nela seria sem valor. Para Demos (1968, p. 133), o *Sofista* indica uma concepção de movimento que é valorizada e que seria diferente da “referência depreciativa ao movimento no *Crátilo*, no *Fédon* e na *República*”, a qual mostramos ser inapropriada no que diz respeito à *República*.

⁹⁷ Destaca-se que mesmo essa identidade precisa da alteridade: “mesmo a identidade de uma forma supõe sua participação na forma do outro: uma forma só é mesma que ela mesma, por participação na forma do mesmo, com a qual ela não pode se confundir” (MACÉ, 2006, p. 208).

⁹⁸Diante de uma inadequação da *República*, tanto para os defensores da alma como idêntica a si mesma, quanto para os defensores da alma sem identidade, talvez a tentativa de encontrar um lugar para a *República* que dialogue com ambos os argumentos possa conter a solução do antagonismo que assola as divergências dessas duas interpretações. Assim, a *República* pode ser terapêutica a essas divergências e possibilitar uma conjugação entre a identidade e o movimento da alma em Platão: como a alma pode manter ou não perder a sua identidade se ela está se movendo? Como indica Prince (2011, p. 13), a relação entre a noção individual de alma e o seu auto movimento é “mais complexa do que anteriormente foi concebido” e há ainda “muito território para ser explorado” a esse respeito.

estudando o movimento, a alteração e o repouso da alma será possível manter, em equilíbrio, sua identidade e seu movimento.

A alma deve ser compreendida como aquilo que é capaz de sustentar e manter o movimento de algo. No *Crátilo*, é preciso lembrar que Sócrates está discutindo a tese dos que encontram movimento em todos os nomes. Contra os mobilistas, ele sustenta que esse modo de pensar implica um equívoco a respeito do que se move e do que está parado, pois esses homens, “à força de girar em torno para investigar a natureza das coisas, acabam tomados de vertigem, então parece que são as próprias coisas que giram ao redor (φαίνεται περιφέρεσθαι τὰ πράγματα) e que tudo o mais ao redor deles também” (411c). Assim, o movimento estaria no íntimo do homem, pois é como se esses nomeadores que veem tudo em fluxo, na verdade, tivessem “caído numa espécie de redemoinho, ficando atordoados, e nos arrastassem na mesma direção” (439c). Ou seja, por estarem se movendo constantemente, as pessoas pensam que tudo ao seu redor também se move, sem que sejam capazes de compreender que as perspectivas e as relações em jogo são postas pelos movimentos de suas próprias almas.

Para explicar o movimento e o repouso, é preciso sustentar que a negação da vontade e do apetite não implicam a ausência de ação ou passividade, pois a repulsa ou o ato negativo de não querer são também ações e movimentos reversos e opostos ao desejo primário de aceitação. O que está em jogo no reter-se, além da existência de uma parte racional que detém o apetite e que satisfaz um desejo diferente do desejo apetitivo, não é permanecer em repouso, mas manter o eixo do seu movimento em repouso, sem a inclinação frenética do apetite diante de todas as coisas atraentes que lhe aparecem. Em razão disso, a transposição da estabilidade do caráter da alma é feita por uma ligação indissociável entre movimento e repouso.

Essa manutenção do eixo em repouso que estabiliza o movimento ocorre em razão de certa força também, tal como indica as *Leis*. Nota-se que Platão utiliza o

conceito de δύναμις para se referir ao poder que a alma tem de manter o movimento de seu centro fixo e, assim, mover-se sem mudar de lugar: “tu dizes, diremos, que aquelas coisas que têm o poder de se manterem em repouso no centro se movem em um (local), como quando se diz que as circunferências dos círculos permanecem estáticas (mesmo) rodando” (X 893c).⁹⁹ O contrário disso seria um movimento irracional (898c).¹⁰⁰

O movimento da alma é, a princípio, ordenado e racional, sendo que isso é o que há de divino nela, mas isso não implica que ela seja moralmente boa sempre. Quando Platão afirma que todos procuram o que é bom, ele não quer dizer que só os racionais o fazem. Mesmo Trasímaco, ligado à irracionalidade, procura o bem, o seu bem, sendo este um dos modos de bem possíveis dentre a gradação do que pode ser considerado como maior bem / maior mal e menor bem / menor mal. Além disso, Platão não supõe que toda ação involuntária e irracional seja má, pois é possível alguém eventualmente acertar o alvo, mesmo ignorando o movimento que o levou até o que o fim que ele procura.¹⁰¹

⁹⁹Τὰ τὴν τῶν ἐστώτων ἐν μέσῳ λαμβάνοντα δύναμιν λέγεις, φήσομεν, ἐν ἐνὶ κινεῖσθαι, καθάπερ ἡ τῶν ἐστάναι λεγομένων κύκλων στρέφεται περιφορά.

¹⁰⁰Robinson (2010, p. 203), comentando o caso das duas almas mencionadas por Platão em 896e, reproduz algumas hipóteses a esse respeito: (i) para muitos, isso é um descuido, pois a doutrina dos tipos diferentes da mesma alma é a posição de Platão; (ii) realmente há duas almas no mundo, uma boa e outra má; (iii) isso é derivado do masdeísmo, que vê as coisas de modo dualista. O texto diz o seguinte, “a alma é “única ou múltipla? Múltipla, eu responderia à você. De qualquer modo, vamos supor que não são menos que duas – a alma beneficiante e aquela que tem o poder de produzir resultados opostos” (τῆς τάναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι, X 896e5). Demos (1968, p. 139) classifica o movimento irracional dessa segunda alma como sinônimo de “ímoral” e considera que, para Platão, o movimento da alma não é, a princípio, nem ordenado, nem desordenado, mas fonte de toda mudança (μεταβολή), em uma estranha tese que sustenta que a *República* é abandonada nas *Leis* somente por causa desse tipo de movimento que seria contraditório com o desejo de todas as almas pelo bem. Pode-se acertar ou errar irracionalmente e isso não diz respeito ao caráter da ação, mas, sim, à sua excelência.

¹⁰¹Dixsaut (1994, p. 13) afirma que “toda impulsão é irracional (*álogos*), encontrando sua inteligibilidade somente em um discurso e um conhecimento técnico capazes de substituir as ilusões e os erros próprios daqueles que sofrem sem compreenderem um conhecimento objetivo e normativo”. Porém, o caso do corredor no *Hípias Menor* não nos parece ser conciliável com essa tese defendida pela autora, pois será melhor aquele que não corre bem sabendo o que está fazendo, do que aquele que não corre bem, sem saber o que é correr bem. Diante disso, não nos parece a melhor solução dizer que Platão pensa nos valores morais somente em termos absolutos e por par de opostos, ele também pensa como é possível encontrar os maiores bens ou os maiores males. Atribuir ao movimento ou a própria impulsão a irracionalidade significa negar a possibilidade do impulso da alma acertar um alvo ou exercer bem uma ação, mesmo quando não tem a intenção de fazê-lo. No *Hípias Menor*, as conclusões de Sócrates são as seguintes: “A justiça não é δύναμις ou conhecimento, ou ambas as coisas? Não será necessariamente uma das duas? H: Sim. S: Se a justiça é um poder da alma, quando mais poderosa for a alma, mais justa será. Pois já reconhecemos que a alma mais forte é a melhor, meu caro. H: Sim, reconhecemos. S: E se for

A partir de piões e fusos, o movimento da alma e das esferas celestes foi concebido na *República* como a imagem hipotética de um movimento estável que gira em torno de seu próprio eixo. Esse movimento, contudo, não é o que se vê no pião das crianças ou em qualquer outro exemplo que seja perceptível, pois os objetos continuam girando somente enquanto seu eixo estiver estável e só começam a parar quando há desestabilização da força que os mantêm em seu eixo.¹⁰² Assim, não é necessário ter que escolher em uma situação de disjunção: *ou* a alma está em movimento *ou* ela está em repouso;¹⁰³ a alma pode estar em movimento e em repouso ao mesmo tempo se ela estiver em equilíbrio.

conhecimento? Quanto mais sábia, mais justa será a alma, e quanto menos instruída, menos justa? H: Certo. S: E se for ambas as coisas? A alma que possuir ambas, conhecimento e força, será mais justa, e a menos instruída, mais injusta? H: Parece. S: E a mais poderosa e mais sábia não se nos revelou como sendo melhor e capaz de realizar em todo gênero de trabalho tanto o bem como o mal? H: Revelou. S: Logo, quando pratica o mal, age voluntariamente, por sua força e arte. Fazer, portanto, as duas coisas, ou apenas uma delas, é pertinente à justiça? H: Parece. S: Por outro lado, cometer injustiça é proceder mal, não cometer é proceder bem? H: Sim. S: Logo, a alma mais forte e melhor procede conscientemente quando comete injustiça, e a alma ruim assim procede sem o querer? H: Parece. S: E o homem bom, não é o dotado de alma boa, assim como o mau é o de alma ruim? H: Certo. S: Sendo assim, o homem bom praticará injustiça de caso pensado e o mau, involuntariamente desde que o homem bom possua alma boa. H: Como realmente possui. S: Quem erra, por conseguinte, intencionalmente e pratica ações injustas e prejudiciais, se houver alguém nessas condições, não poderá deixar de ser o homem bom.” (*Hípias Menor*, 375e-376c).

¹⁰²Além da *República*, do *Timeu* e das *Leis*, isso ocorre também no caso do *Político*, que, como indica Brisson (1998, p. 342), lembrando Diès, sustenta “le mouvement de rétrogradation circulaire”. Nesse trecho, a reflexão acerca da circularidade é clara: “Permanecer idêntico e conservar sempre um mesmo e paralelo modo de ser, isso só convém às coisas mais divinas de todas, e o que é corpóreo não é dessa ordem. Ora, aquilo a que damos o nome de céu e de mundo, mesmo se foi preenchido com dons felizes por aquele que o engendrou, não deixa de participar do corpóreo. Isso significa que ele não sabe ser totalmente isento de mudança, mas, na medida do possível, é animado por um caminho único que se exerce no mesmo lugar e que permanece idêntico. Eis porque ele recebeu o movimento de revolução circular, que imprime ao seu movimento a mais ínfima variação possível. Ora, imprimir-se sempre ele mesmo a si mesmo uma rotação, eis o que só é possível para o que conduz tudo o que se move” (269d-e).

¹⁰³Há uma ampla discussão entre os comentadores a respeito da relação entre Platão e Parmênides. O foco aqui é discutir a relação deles no que concerne ao movimento. A interpretação da proximidade entre Platão e Parmênides está fundada na tese de que Parmênides também conceberia, por um lado, uma espécie de qualidade *circular* do pensamento e da verdade e, por outro, os raios da percepção sensível como *retas*. Do ponto de vista da circularidade do pensamento e da reta da percepção sensível, a aproximação é impecável e há indícios de uma proximidade entre a circularidade do pensamento em Parmênides e em Platão (BALLEW, 1974, p. 209). Contudo, o fato de a verdade ser bem circular (*ἀληθείς εὐχύχλος*, 1.28-32) em Parmênides não implica que ela esteja em movimento, como pensa Mourelatos, em quem Ballew (2008, p. 193) se apoia citando: “essa imagem do pensamento como sendo algo que gira em torno da realidade parece ter grande afinidade com a linguagem de B5. Parmênides parece dizer que a mente revolve sobre o real ou se apoia nele”. Diferentemente de Mourelatos, a proximidade diz respeito à circularidade, mas não ao *movimento* circular, já que a esfera circular perfeita em Parmênides não parece estar em movimento. Aqui as perguntas estão em aberto: há movimento nessa esfera? Se sim, então, Platão é mais parmenídico que Zenão; se não houver, então, Zenão está correto em negar o movimento. Além disso, o Parmênides na visão platônica do diálogo *Parmênides* só concebe o movimento pela alteração e deslocamento. Diferentemente de Platão, Parmênides só concebia “que os

É preciso estar atento. Ao contrário do que se poderia pensar, a estabilidade de nossa identidade só ocorre enquanto houver essa oposição entre o movimento e o repouso de um eixo. Se isso não for mantido, então tudo estaria em movimento e não haveria nenhum eixo estável, de modo que, com a inclinação de um eixo e a perda da oposição, perderíamos também a nossa identidade. A reciprocidade entre opostos torna a identidade da alma dependente da alteridade que a constitui, e essa visão dinâmica é capaz de superar diversos dualismos da filosofia platônica.¹⁰⁴ Portanto, não existe identidade a respeito do movimento da alma sem a alteridade entre movimento e repouso; só assim é possível remover a projeção de uma identidade imóvel e parmenídica que paira sobre a alma em Platão, aceitando, a respeito do fundador da Academia, que a identidade não implica que a alma esteja totalmente parada. Por um lado, a identidade consiste na capacidade que a alma possui de manter a estabilidade de algo, mesmo diante do movimento natural que define o que a alma é; por outro lado, a falta de identidade ocorre quando a alma perde a capacidade de manter a alteridade entre movimento e repouso, tornando-se apenas algo que se movimenta em todas as suas instâncias sem qualquer poder para manter algo estável.

O dinamismo da alma, definido como a manutenção de um movimento, ensina a ponderação de não cair nem nos exageros dos antigos interlocutores de Platão, sejam

únicos tipos de movimento são mudança e alteração” (PRINCE, 2011, p. 111), conforme evidencia o seguinte trecho: “vê só se é possível [o um] estar em repouso ou estar em movimento – Por que não? – Porque estando em movimento, ou bem se deslocaria ou bem se alteraria, pois são estes os únicos movimentos” (Ἄρα δὴ, οὕτως ἔχον εἰ οἷόν τέ ἐστιν ἐστάναι ἢ κινεῖσθαι. { – } Τί δὴ γὰρ οὐ; { – } Ὅτι κινούμενόν γε ἢ φέροιτο ἢ ἀλλοιοῖτο ἄν· αὐταὶ γὰρ μόναι κινήσεις. *Parmênides*, 138b). O problema da interpretação de Ballew é que ela está alicerçada em um dualismo forte entre ser e aparecer, como se Platão dividisse, sem qualquer comunhão, ambos os caminhos que já aparecem no poema de Parmênides. Sim, o semelhante conhece o semelhante, mas isso só ocorre em Platão porque há um papel da alteridade importante no conhecimento, o que não parece ocorrer na identidade entre “ser e pensar”.

¹⁰⁴Concordamos com Reis (2010, p. 233), quando ela defende que o “entrelaçamento dinâmico entre elementos que se distinguem e se inter-relacionam em uma unidade é um argumento forte para se opor aos dualismos sensível/inteligível, corpo/alma, raciocínio/desejo”. Além de Reis, pode-se encontrar a mesma tentativa em Araújo (2005, p. 78, n. 9; 82 *et seq.*), tendo como ponto de partida a visão dinâmica: “é uma ponte semelhante que propomos ver em Platão – ao contrário de Armstrong – no que tange argumentos semânticos e realistas, bastando ver no poder tanto o modo como se dá o conhecimento da relação de participação, quanto o jogo de propriedades que configuram as unidades”.

eles os defensores da identidade absoluta ou do fluxo absoluto¹⁰⁵ contra os quais ele se dirige; nem nos exageros dos atuais comentadores da sua psicologia, que parecem repetir esses antigos interlocutores.

Com esse modelo do pião e do fuso para falar da alma, é possível chegar a conclusões parecidas com as que são defendidas a respeito da alma no *Sofista*, onde “forçamos os amigos das formas e os filhos da terra a admitirem que existem coisas incorpóreas que agem e sofrem, a saber, a alma ou as qualidades que aparecem e desaparecem nela”.¹⁰⁶ Assim, o exame da imagem do pião é capaz de superar as divergências entre os amigos das formas e os filhos da terra do *Sofista*, bem como as divergências entre os fisiólogos e os imobilistas das *Leis*, pois, contra os mobilistas, é a alma que sofre e tem afecções¹⁰⁷ e, contra os idealistas, ela age e produz movimento e vida.¹⁰⁸ Além disso, a imagem do pião é capaz de apresentar a junção entre movimento

¹⁰⁵Sobre repouso e movimento absolutos, em que nada se relaciona com nada, ver MARQUES (2006, p. 205 ss).

¹⁰⁶MACÉ (2006, p. 140).

¹⁰⁷Ver a leitura de Marques sobre a alma como causa da percepção no *Teeteto* (MARQUES; PEIXOTO; REY PUENTE, 2012).

¹⁰⁸Diante do mesmo problema de denominação, em especial, a respeito do mesmo e do outro, nada mais natural do que inserir as afecções opostas do movimento e do repouso na alma, como quando o Estrangeiro, um “eleata dissidente” (MARQUES, 2006, p. 59), defende que Teeteto “situe portanto o ser na alma em terceiro lugar, fora daqueles dois lá, como se o movimento e o repouso estivessem envolvidos por ele” (Τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὄν ἐν τῇ ψυχῇ τιθεῖς, ὥς ὑπ’ ἐκείνου τὴν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, 250b7). Além disso, é importante salientar, contra os amigos das formas, que “pensar radicalmente significa pensar, no movimento que é a alma, a possibilidade mesma de ser deste movimento” e, também, na alteridade desse movimento que é o seu repouso (MARQUES, 2006, p. 200). Assim, é possível compreender que o Estrangeiro defende que a alma e o pensar sejam uma mistura de movimento e repouso, uma mistura que ocorre na alma por causa de seu dinamismo de ação e de afecção. Por isso, na segunda parte de 250b do *Sofista*, em que o ser do movimento e do repouso está na alma, o Estrangeiro diz que: “quando você os reúne e os analisa em conjunto [o movimento e o repouso], em sua participação com o que é realmente, não seria assim que os dois são?” (συλλαβὼν καὶ ἀπιδὼν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν, οὕτως εἶναι προσεῖπας ἀμφοτέρω;). Dixsaut (2001, p. 191) tece importantes considerações a respeito do tipo de relações existentes nesse conjunto, que é o ser e que engloba formas opostas como o movimento e o repouso. Para ela, a “ideia única nesse caso não impõe então sua essência nem uma propriedade essencial precisamente porque ela é ‘exterior às outras duas’ e porque ‘as engloba de fora’.” Contudo, para Dixsaut, esse “na alma” consiste apenas em uma lembrança do tipo: retenha isso na sua alma, prezado interlocutor, sem nenhum significado filosófico maior. A partir dessa mesma leitura, Cornford (250b5-8) traduz assim: “So, then, you conceive reality (realness) as a third thing over and above these two”. Mas há outra interpretação possível. Cordero sustenta que “o ser está situado na alma como um terceiro gênero. Podemos, então, supor que os outros já se encontram lá. A fórmula, insólita em Platão, é atestada por Aristóteles: ‘também devemos aprovar os que sustentaram que a alma é o local das ideias (topos ideôn)’ (De anima, 428b28)” (Tradução do *Sofista*, p. 252, n. 261). Não pretendo resolver se, ao final de tudo, movimento e repouso estão na alma, mas dizer que, na *República*, essas categorias pertencem, junto com as do mesmo e do outro, às esferas celestes e à alma, e que é possível encontrar na

e repouso contra os intérpretes que ainda mantêm uma ou outra posição sem pensar em conciliá-las. O pião coloca, diante dos disputadores infantis, um exemplo tão paradigmático quanto poderia ser a visão do movimento e do repouso do eixo presente nos astros. Assim, o estudo hipotético a respeito do que acontece com o movimento estável dos astros, que não pode ser contemplado diretamente, é visto por uma imagem que serve de argumento ao filósofo para falar do movimento da alma.

1.2.1. Movimento harmônico

Na *República*, a identidade que há no movimento pelo entrelaçamento psíquico de movimento e repouso é aplicável ao pião, ao pensamento humano, ao movimento das esferas celestes guiadas pela alma do mundo e aos sons enarmônicos, porque, em todos esses casos, há movimento com pouca ou mínima alteração.

Depois de falar dos verdadeiros esquemas que há no céu e que só a inteligência pode apreender, ao mostrar a melodia dialética como posterior à astronomia e à harmonia, Sócrates sustenta que a temperança é a virtude exigida do homem, mesmo antes de ele aprender “o canto da dialética” (VII 532a). Mas como obter tal virtude? Ela é uma ciência? Ou basta uma imitação para obtê-la? Talvez alguma música bastaria?

A boa educação será embasada na harmonia e no ritmo saudáveis decorrentes “da boa índole, mas não daquela à qual, embora signifique falta de entendimento, usando um nome mais bonito, chamamos ingenuidade, e sim do hábito, que verdadeiramente, de modo belo e bom, municia o pensamento” (III 400e1-4).¹⁰⁹ A intenção é proporcionar, com a harmonia, “um temperamento harmonioso, não uma

alma das *Leis* a resolução para a disputa entre “idealistas” e “mobilistas” – sobre esse ponto a respeito das *Leis*, ver MACÉ (2006, p. 144).

¹⁰⁹Εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθεία ἀκολουθεῖ, οὐχ ἥν ἄνοιαν οὖσαν ὑποκοριζόμενοι καλοῦμεν [ὡς εὐήθειαν], ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν.

ciência, e, com o ritmo, o senso do bom ritmo” (VII 522a). O prelúdio à melodia dialética vem com o estudo da astronomia e da harmonia, que são ciências irmãs, de modo que, assim como o olho visa os astros para ultrapassá-los, também a audição irá ouvir “movimentos enarmônicos” (*enarmónion*¹¹⁰ *phoràn*, VII 530d7) que podem tornar o ser humano temperante.¹¹¹

O filósofo parece desejar se tornar um verdadeiro músico, fazer da filosofia uma música suprema ou seguir os delírios filosóficos e musicais do céu. No final do livro IX da *República*, por exemplo, imediatamente antes de ser mencionada a necessidade do homem seguir o paradigma estável do movimento que acontece com as esferas celestes, ele afirma que é importante a harmonia do corpo e da alma. A boa disposição não acontece no corpo pelos prazeres irracionais que, 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 poder ser considerado como um “verdadeiro músico” (591d). O movimento sem mudança que consolida a identidade da alma do ser humano e da alma do mundo tem a mesma *qualidade* que uma harmonia musical, pois elas se alteram muito pouco. A própria harmonia para os gregos pode ser compreendida “tanto como uma escala

¹¹⁰O termo *enarmônico* é raro em Platão. Nas *Leis* (II 654a), Platão utiliza-se do mesmo termo 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 fornecem a ordem de nosso movimento, mantendo-o inalterado se comparado à mudança constante dos jovens dançando. O modo *enarmônico* será mais desenvolvido com Aristoxeno, em seu *Elementos de Harmonia* (*Harmoniká stoikheía*). Para ele, “o *enarmônico* não admite aparentemente qualquer variação [...] e seus intervalos empregados são realmente pequenos e deve ser difícil entoá-los e reconhece-los. Ele diz que é raramente ouvido nos dias em que escreve, pois os artistas tendem a aumentar os pequenos intervalos [...]” (LANDELS, 2000, p. 92).

¹¹¹Como aparece no final do mito fantástico do livro X, ao final da *República*, 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). Er, o homem que voltou dos mortos para contar o que viu não viu as coisas do Hades, mas via a terra e o movimento dessas esferas de fora da terra, vendo que o círculo exterior tinha a borda mais larga e todos os outros círculos eram colocados proporcionalmente em relação à largura deste. Sócrates não afirma qual seria a música, mas são oito as esferas. Que escala musical é essa? O *Timeu* nos dá uma resposta quando fala do mesmo e do outro que mostram os movimentos dessas oito esferas de modo exclusivamente musical. Seguindo a leitura de Wersinger (2001, p. 60), pode-se dizer que, “depois de uma série de cálculos, chega-se enfim a um escalonamento de intervalos monotônicos e rígidos, onde avançamos por quartas, quintas, tons e semitons sobre mais do que quatro oitavas, bem acima dos sons acessíveis à voz e mesmo além do som em geral”.

musical, quanto como um modo privilegiado de certas regras de composição e inclusive a escolha de intervalos ou de registros”.¹¹² Na *República*, a harmonia comprova a existência de um poder que consolida a ausência de mudança e faz com que a virtude seja baseada “em uma dinâmica saudável entre os três elementos da alma, a uma ordenação interna na qual todas as três formas estão implicadas”.¹¹³ Isso não implica a defesa de que a alma seja uma harmonia, mas que ela possua harmonia.

Isso aparece primeiro em um contexto retórico ligado à voz. Diferentemente daquele que imita “as flautas, siringes¹¹⁴ e os instrumentos desse tipo” (397a), o retórico deverá imitar as coisas com seriedade e seu estilo admitirá “pequenas variações (*tàs metabolàs*) e, quando ocorrem 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 397b5-c1).¹¹⁵ O contrário disso será a utilização de todas as harmonias em conjunto, existindo “variações de todos os tipos, exigindo todas as harmonias e todos os ritmos para chegar ao modo de expressão que é peculiar a essa maneira” (397c).¹¹⁶

Os limites são tênues, mas as harmonias lânguidas, chorosas ou moles não serão excluídas da cidade. Elas são úteis para temperar a brutalidade de homens que agem como leões famintos (como o próprio Trasímaco no início do diálogo) e resolvem todas

¹¹² LEROUX (2004, p. 576, n. 86).

¹¹³ Reis (2010, p. 152).

¹¹⁴ Esses instrumentos são ambos de sopro, formados por caniços de movimento decrescente (PRADO, p. 133, n. 45). Para um estudo completo dos instrumentos mais importantes para os gregos, como a cítara, a lira e o aulos, ver LANDELS (2000).

¹¹⁵ Οὐκοῦν αὐτοῖν τὸ μὲν μικρὰς τὰς μεταβολὰς ἔχει, καὶ ἐάν τις ἀποδιδῶ πρόπουσαν ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν τῇ λέξει, ὀλίγου πρὸς τὴν αὐτὴν γίγνεται λέγειν τῷ ὀρθῶς λέγοντι καὶ ἐν μιᾷ ἁρμονίᾳ – μικραὶ γὰρ αἱ μεταβολαί – καὶ δὴ καὶ ἐν ῥυθμῷ ὡσαύτως παραπλησίῳ τινί;

¹¹⁶ Alguns modos harmônicos, como os obtidos pelos instrumentos com muitas cordas que tentam imitar a produção de diversos sons produzidos pela voz humana ao imitar os sons da natureza, apoiam-se nas dinâmicas harmônicas do aulos. Esses modos serão recusados por Platão porque, ao produzirem tantas harmonias, produzem a variação e mudança das mesmas (III 398c-399e), como a alma de um homem choroso, que segue alterado fisicamente e vocalmente, sendo pautado pelo desespero, ou como as alterações corpóreas que o riso provoca na alma. É desse modo que, na educação do guardião da cidade, não serão utilizadas nem a harmonia lídia, nem suas derivadas, como a mixolídia e sintonolídia, porque 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). Vê também, *Leis*, II 665a; VII 791e4.

as suas divergências ou problemas pela força física (III 411a-b). Aqueles que não possuem 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 nada e passará a emitir só tons agudos repletos de alterações constantes. Aparentemente, esses também são os perigos de alguns tipos de prazeres, daqueles que estão sempre mudando o foco de seu movimento e da sua direção.

Como um contraponto a essa variação intermitente, Platão defende as harmonias dóricas e frígias, por terem poucas alterações. Além disso, essa defesa ocorre porque a alma do guardião deve ter um tipo de movimento com poucas alterações e variações. O tipo enarmônico de harmonia é defendido porque quase não se pode fazer mudanças de sua estrutura e nem derivar outras harmonias dela. Em certa medida, a alma platônica é concebida como um contraponto aos critérios musicais da escola da nova música, que eram fundados basicamente no estudo das alterações harmônicas.¹¹⁷

Esse mesmo critério de estabilidade da alma e da música será aplicado à constituição da cidade, pois Platão quer evitar as mudanças constitucionais que frequentemente ocorriam em seu tempo, logo, procura um modelo de constituição mista que seja a mais estável. Assim como o aulos, que possui diversas harmonias e vive alterando-as, a democracia possui todas as formas de governo em si, sendo considerada uma colcha de retalhos ou um bazar de constituições (VIII 557d). A preocupação com a música parte da ideia de que a introdução de novos gêneros musicais pode mudar o caráter do homem e, por conseguinte, da constituição, já que “em lugar algum se mudam os modos da música sem mudança nas leis importantes da cidade” (IV 424c). Isso ocorre porque as estruturas injustas da cidade são instáveis.¹¹⁸

¹¹⁷ROCHA, 2009, p. 152.

¹¹⁸Sobre as alterações da cidade no livro VIII, ver MACÉ (2006, p. 194-195, 198 *et seq.*), em especial, o momento em que o autor explica “a instabilidade das estruturas injustas”, que o leva a concluir que: “a

A imagética platônica é prolífica e não deve ser desprezada. O pião já se mostrou um belo exemplo, sendo abrangente o suficiente para demonstrar o movimento e o repouso da alma. O preço de ignorar as reflexões feitas na *República* é alto: implica esquecer esse exemplo e o que ele pode refutar – que todo movimento é mudança ou que não há movimento sem mudança na alma.¹¹⁹ Tudo isso é feito tendo em vista uma abstração da uniformidade¹²⁰ harmônica em relação ao que ocorre com a alma e com o mundo, explicando porque a rotação tornou-se um modelo de racionalidade inclusive na *República*, na qual girar ao redor de seu próprio eixo é a estabilidade desejada pelo filósofo que pretende ver “e contemplar coisas ordenadas e imutáveis que, entre si, nem

tipologia das estruturas descreve então uma série continua de transformações possíveis, do modelo mais estável ao menos estável. O motor da transformação é a cada vez o crescimento da parte desejante, aquela que é, consequentemente, cada vez mais presente nos regimes à medida em que aumenta a sua escala de instabilidade” (MACÊ, 2006, p. 201). Além disso, o autor sustenta que essa instabilidade ocorre tal como a transformação dos elementos físicos que passam de uns aos outros no *Timeu*.

¹¹⁹No momento, é possível propor uma releitura do *Fédon* a partir disso que foi apresentado na *República*, para se distanciar ainda mais da leitura de Robinson e do foco na congneridade entre alma e forma. No *Fédon*, a alma é comparada a uma harmonia que também possui partes que estão, em certa medida, tensionadas (93b). A recusa de Sócrates desse exemplo ocorre porque a discussão da harmonia, destituída da discussão do movimento e da alteração, como ocorre no *Fédon* não pode se aplicar a alma, já que se a alma fosse harmonia como pensa Símiias ela “seria incapaz de se mover por movimentos opostos, de emitir sons opostos e, em uma palavra, de opor de algum modo às partes que a constituem” (93a). No fundo, a crítica a tese de que a alma seja harmonia no *Fédon* implica também que ela não poderia alterar para um desarmonização que seria ligada ao vício (93d-e). Por isso, a alma não é harmonia, mas *movimento* que pode, eventualmente, possuir a qualidade de ser harmônica. Na sequência, como refutação a tese da alma da harmonia sem movimento, é inserido um trecho que é idêntico as teses defendidas na *República*: a alma é capaz de interditar nos levando para o sentido contrário seja da sede ou da fome, em que a alma se opõe às necessidades corporais, comportando-se como se houvesse um diálogo interno entre coisas diferentes. Além disso, ele utiliza-se também do exemplo de Ulisses batendo no seu próprio peito, exatamente como na *República* (94b-e). Defender que a alma é uma harmonia sem qualquer oposição interna é discordar do poeta divino que é Homero e de seus próprios argumentos (95a). A harmonia da *República* implica, ao contrário da harmonia do *Fédon*, na possibilidade de alteração e por isso ela pode ser atribuída à alma.

¹²⁰Como indica Lodge (1927, p. 24 *et seq.*), utilizando-se de um vocabulário claramente moderno, Platão estaria elaborando uma “física teórica pura”, tendo em vista justamente a abstração do movimento dos astros que ocorreria continuamente. Além disso, é possível lembrar que o princípio de inércia de um corpo, que diz que um corpo permanecerá em movimento com uma velocidade constante, tal como descoberto por Galileu em seus primeiros escritos, tomava como modelo justamente o sentido de uma inércia circular, cuja inspiração poderia ser esse círculo que mantém um movimento uniforme em relação a um eixo estável (VUILLEMIN, 2005, p. 309). Natorp (2012, p. 326) também apresenta uma versão dessa leitura, mas sem indicar as suas fontes, diz que Platão ou seu discípulo, Heráclides, teria sido o primeiro a pensar que a terra estava girando em torno de seu próprio eixo, tendo sido a forma dele salvar os fenômenos pelo exercício de “rastrear as aparentes irregularidades de órbitas planetárias até chegar às regularidades”, o que depois foi a inspiração de Copérnico, Kepler e Galileu.

cometem nem sofrem injustiças e que mantêm tudo em ordem e conforme a razão, além de tentar imitá-las e assemelhar-se a elas” (VI 500c).¹²¹

Conclusão

Na introdução foi dito que o objetivo dessa tese é detalhar como ocorrem as relações entre os movimentos da alma, as imagens e as formas. Até o presente momento, não fizemos menção direta às imagens, na discussão sobre a tripartição da alma e o foco aqui é preparar a discussão para a segunda parte da tese, na qual as diferentes imagens *na* alma serão analisadas, pela perspectiva do movimento da alma. Mas, na verdade, ainda que as imagens *na* alma não sejam o objeto de estudo dessa primeira parte da tese, aparece uma imagem *da* alma, vista no pião.

Diferentemente das imagens *na* alma, que indicarão como é possível conhecer as coisas em geral, a imagem do pião é uma imagem *da* alma, que apresenta como é possível conhecer os tipos de alma, ou seja, como é possível conhecermos a nós mesmos. O pião pode ser interpretado como uma imagem do movimento da alma que contribui para uma discussão da relação recíproca entre o que é o mesmo e outro na alma, bem como o que está em movimento e em repouso nela. Não se trata, ainda, como se verá adiante, do movimento da alma lidando com imagens, ao se dirigir para as formas, mas de uma *imagem do movimento da alma*. Nesse sentido, o movimento da alma é o assunto de uma imagem que não é nominalmente considerada imagem, mas que, em razão de uma argumentação mais ampla, pode ser considerada como um *belo ícone discursivo*.

¹²¹Isso também ocorre com o *Timeu*, quando diz: “os movimentos que são *congêneres* ao que há de divino em nós, esses são os processos de pensamento e as revoluções do universo” (τῶ δ’ ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί, 90c). Aqui, seguimos as indicações de LSJ (1996, *ad loc.*) para traduzir διανόησις como “processo de pensamento” (*Político* 306e; *Timeu*, 87c).

Essa imagem do pião está ligada ao belo ícone discursivo que também entrelaça movimento e repouso da alma, no livro X das *Leis*. No fundo, está em jogo o próprio estatuto da linguagem icônica e estruturada em analogias, que é construída por Sócrates para falar daquilo que não pode ser investigado diretamente e a respeito do que só se pode obter uma definição por meio de analogias e imagens. Um dos aspectos mais importantes das *Leis*, quando o Ateniese apresenta a tese de que algumas coisas estão em movimento e outras em repouso, é que ele está dialogando consigo mesmo e respondendo às suas próprias perguntas. Ora, isso significa que ele está pensando em voz alta, tornando audível o que pode ser definido por meio dos traços que apontam para um pensamento silencioso. Nesse processo de pensamento em voz alta, a imagem aparece como o recurso para indicar a alteridade entre movimento e repouso. Definir é visto como fixar um mastro para atravessar a forte corrente de um rio. Como indica Macé, “o estrangeiro decide por questões a si mesmo. Nos encontramos então em face de um raro exemplo nos diálogos de uma representação da ‘discussão da alma consigo mesma’ que define o pensamento” (2006, p. 148).

Nesse processo de autorreflexão a respeito do movimento da alma, os leitores serão apresentados a uma representação icônica da alma. Depois de apresentar a relação entre um movimento que se altera e outro movimento que permanece sempre no mesmo lugar, ele defende que “esse possivelmente se aproxima completamente e se assemelha ao movimento rotativo do intelecto” (X 898a). Ele conclui que a imagem circular de um movimento rotativo de algo em si mesmo, ao redor de si mesmo e em relação a si mesmo seria como a “produção em discurso de belos ícones” (δημιουργοὶ λόγῳ καλῶν εἰκόνων, 898b). Em razão disso, ainda que o pião não seja visto literalmente como um

ícone na *República*, trata-se exatamente de um *belo ícone produzido em discurso* sobre a alma.¹²²

Nesse estudo a respeito da psicologia platônica, trata-se de contrastar as teses da *República* sobre o movimento da alma com outras do *corpus* e suas respectivas interpretações, sobretudo para explicar o auto movimento da alma e provar a relevância conceitual da imagem do pião e do fuso, que contribuem para provar que a alma é capaz de manter estável seu próprio movimento. Assim como o movimento estável já apresentado não pode ser visto no pião com o qual brincamos, a harmonia de certas escalas enarmônicas também não será audível aos nossos ouvidos. A estabilidade encontrada nesses dois casos não é acessível à percepção, primeiramente, porque estamos nesse mundo que gira circularmente através de um equilíbrio que, para Platão, é constitutivo tanto da nossa natureza como da natureza do universo.

Além disso, somos a própria alma que também gira circularmente.¹²³ A questão é: como nós, que estamos pensando, podemos compreender nosso próprio pensamento? Se estivéssemos fora do círculo de todas as esferas celestes, como Er, no mito final da *República*, veríamos a rotação dos fusos celestes em torno de seus próprios eixos, bem como, se pudéssemos ver “de fora” o movimento de nossa própria alma, veríamos a

¹²²Esse método de recorrer aos ícones é muito próximo do que acontece no *Fédon* com a segunda navegação. No *Fédon*, como indica Sobrinho, a segunda navegação, em geral vista por um viés místico na cultura pré-platônica, passa a servir aos fins racionais do filósofo, indicando um modo seguro de compreender a imortalidade, não no sentido de um acesso completo ao seu significado, mas de um acesso possível através do discurso, que indicaria seus fundamentos nas formas. Assim, utilizar os remos quando o vento favorável para continuar na pesquisa pelas causas depois de apresentar as teses de Anaxágoras, significa continuar seguindo na direção que levará o filósofo ao conhecimento das causas (2007, *cf.* p. 66-69). Discordo, contudo, de Sobrinho, quando ele inclui esse recurso ao *logos* e ao ícone (εἰκόν) no discurso mítico, como se a imagem nesse caso fosse um mito, pois o segundo recurso em questão é uma imagem e não um mito. Suas palavras são as seguintes: “isso significa que o *lógos* e o domínio argumentativo, cuja visada é a inteligência da melhor ordenação, requerem o uso de coordenadas míticas como referencial para a travessia empreendida pelo exame filosófico” (2007, p. 67).

¹²³Isso indica, no caso do *Timeu*, que os círculos do mesmo e do outro, da alma humana e da alma do mundo, estão ligados pelas mesmas propriedades, de modo que, na alma, “o círculo do mesmo permite o conhecimento das formas inteligíveis e o automovimento da alma; já o círculo do outro, o saber referente ao sensível e a produção do movimento e a vida do que é corpóreo” (REIS, 2010, p. 79).

mesma rotação desse movimento cerebral que ocorre na cabeça, na caixa craniana redonda, por causa do movimento que ocorre ali dentro.¹²⁴

O fato de o pensamento ter como modelo o movimento circular,¹²⁵ além do fato de estarmos em um mundo que gira circularmente em torno de seu próprio eixo, implica que só podemos compreender o movimento pela abstração do que se passa conosco, uma abstração dupla, na verdade: de nós mesmos e do mundo. Desse modo, a separação do sensível e do inteligível, do audível e do inaudível, ou do visível e do invisível são metáforas metodológicas que, na verdade, permitem a possibilidade de entrelaçamento entre esses âmbitos, uma vez que só pode haver relação efetiva entre dimensões diferenciadas.¹²⁶

É somente em razão da não separação que podemos encontrar a nós mesmos através de algumas mediações fornecidas pelas imagens, como a do pião, que estabelece uma analogia entre o que é mesmo e outro, entre movimento e repouso, na nossa alma, com as partes do pião. A atividade de olhar, como se fosse, de "fora do mundo" em que estamos ou o movimento da alma pelo qual pensamos é uma espécie de ato "mítico".

¹²⁴Lodge (1927, p. 31) traça uma longa descrição da importância do movimento circular para compreender a *δύναμις* da alma humana, começando por afirmar que “a circularidade é o princípio ideal com o qual a mente aplica-se ao controle do movimento” e que essa mesma circularidade “é a imagem material de um movimento ideal do pensamento em sua auto reflexividade, isto é, o poder da mente em sua pura contemplação das ideias, exemplificando precisamente a extensão que torna o corpo um instrumento treinado para obedecer ao controle central do cérebro [...]”. Nesse sentido, é como se o movimento circular que ocorre na cabeça e no cérebro fosse suficiente para a alma compreender as ideias em si mesmas, com uma estrutura cerebral material que permite o movimento psíquico inteligível da alma em um corpo. Ora, se no *Timeu*, a chamada alma imortal está girando circularmente no cérebro, porque também não estariam as ideias quando essa alma pensa?

¹²⁵Em um contexto distinto de argumentação, mas cujo teor é idêntico ao que está sendo defendido aqui, é preciso levar em consideração as palavras de Araújo quando explica a dimensão ativa e passiva da *δύναμις*: “O que se revela nessa parcial superposição entre agente e paciente é uma certa metalinguagem, ou para ser exato uma metafísica. Trata-se da definição de uma estrutura circular da realidade que supõe do agente que ele já tenha agido para que aja” (ARAÚJO, 2005, p. 89, grifo nosso). Para reflexões sobre como “o sujeito na voz média se implica no objeto à medida que age ao afetar-se”, ver p. 88, n. 26.

¹²⁶Ao fazer uma comparação entre as concepções de dinamismo cosmológico de Platão e de Aristóteles, Vuillemin (2005, p. 311) sustenta que “Platão não traça em nenhuma parte a demarcação fatiada entres os movimentos celestes e terrestres que, todos os dois, imitam as ideias com maior ou menor felicidade e revelam um mundo sensível único. [...]. Assim, Platão preserva a unidade do mundo sensível que Aristóteles destruirá”, pois o Estagirita pensa no movimento das esferas como necessárias somente e os movimentos do mundo sublunar como sujeitos à contingência. Para Platão, há necessidade e irracionalidade em ambos os movimentos, celestes ou psíquicos.

Mas esse ato pode ser desmitificado¹²⁷ pelas imagens mesmas que rompem epistemologicamente com a pretensão totalizadora que ronda a máxima délfica do 'conhece-te a ti mesmo'. O filósofo tenta captar a si mesmo, mas, na verdade, só consegue atingir imagens do movimento de sua própria alma.

O que está em jogo é a capacidade, um tanto quanto pretensiosa, de tentar romper com os limites de nossa finitude e olhar algo de fora, estando, na verdade, dentro daquilo que se pretende investigar.¹²⁸ A alma que tenta analisar suas próprias partes, para compreender como ocorre nosso pensamento, nosso desejo e nossa impetuosidade está agindo como o juiz que julga a si mesmo. O que foi apresentado é o modo que Platão encontrou para mostrar como a alma pode olhar para si mesma de um ponto de vista que pudesse lhe ser exterior. Em grande medida, o responsável por essa

¹²⁷ Diferente do que pensa Teisserenc, que defende que somente o mito pode resolver o problema da alma e, mesmo sabendo que o ícone da caverna é uma imagem, passa a considerá-lo como um mito que poderia ajudar a compreender os poderes da alma do homem: “é possível se servir do mito da caverna para tornar claro o pensamento metafórico e alegórico que depreende do livro VI e VII” (2010, p. 216), o que é condizente com as dificuldades percebidas por ele a respeito da alma: “há um caso onde é difícil subir do poder à natureza da coisa: aquele da alma. Seu trabalho próprio pode ser definido sob um plano cosmológico (se mover a si mesmo e mover todas as coisas), diversas espécies de alma podem ser distintas quando elas são dominadas por tal ou tal desejo e então afetadas por tal e tal discurso, mas a ideia da alma é dialeticamente inacessível (pois a alma não é uma forma). A pesquisa dialética cede então lugar ao mito” (2010, p. 206, n. 1). Discordo disso porque ceder à imagem não é o mesmo que ceder ao mito e os ícones na *República* não podem ser ligados à narração mítica em que se envolvem os ícones no *Timeu*, como se a *República* fosse somente a utopia mítica de uma cidade justa e o ícone da caverna fosse um mito da alma.

¹²⁸ Araújo tece considerações a respeito do limite do possível, quando defende a possibilidade de ultrapassar o possível ancorando o discurso no possível, que consiste nas imagens: “Como então pensar que a impossibilidade pode ser ultrapassada? Afinal, parece ser isso o que mostra não só a imagem da caverna, como a do sol e a da linha dividida, todos esses configuram uma série de ícones que estetizam e ampliam a refutação aos amantes de espetáculos e audições. A tarefa é a mesma: distinguir quem é o filósofo a partir da defesa da possibilidade de superação da impossibilidade, inerente à multiplicidade errante, por um poder de alcance do que se mantém sempre como tal (...). Nossa hipótese é de que exatamente essa impossibilidade propõe um limite a partir do qual é possível entrever algo que, mesmo não sendo compreendido, pode servir de base à persuasão; (...)” (2005, p. 80). A autora não nos diz com todas as letras que a imagem é o limite possível que encaminha a discussão ao preencher o que antes era possível acessar diretamente, mas parece ser justamente essa sua tese, corroborada em outro momento pelas seguintes palavras: “A hipérbole é fruto da falta de cabimento do bem no discurso. Como dizíamos, falar supõe uma figuração que não dá conta do bem, de modo que é no limite das imagens do discurso, e não nele mesmo, que se pode pensar essa anterioridade de agente e paciente através do limite que os une e separa” (p. 96).

potência é o *lógos*, que consegue tornar o invisível visível ou o inteligível sensível ou, ainda, transforma em algo audível o fluxo do pensamento silencioso.¹²⁹

As imagens do pião e do fuso possuem um papel crucial para compreendermos o movimento de nossa própria alma e rompem com a barreira epistemológica de uma δύναμις que não pode conhecer a si mesma. As imagens (e o próprio discurso) servem de suporte auxiliar para falar de algo que não pode ser compreendido diretamente.

A primeira conclusão obtida a respeito dessa oposição recíproca entre movimento e repouso da alma, apresentada pelo ícone do pião, foi que existe um *movimento movimentado* e um *movimento repousado* da alma, sendo que nos dois casos a característica do que está sendo movimentado ou está em repouso é o eixo de um pião. Mas o que significa, em termos de virtude, por exemplo, essa estabilidade do eixo do pião? A noção de um movimento estável da alma é a marca do que será a prudência da parte racional, enquanto o movimento instável seria a marca da irracionalidade da parte impetuosa e apetitiva da alma. Nesse sentido, quando a alma consegue conhecer alguma coisa, não significa que ela esteja em repouso absoluto, mas estável, e essa estabilidade ligada à prudência consiste na predisposição desejada por alguém que pretende conhecer as coisas mais importantes. Algumas teses, diretamente envolvidas com o exemplo de algo girando em torno de um eixo estável, foram sustentadas. A mais importante foi a de que a alma não está somente em movimento e que, por mais intrigante que pareça, a identidade da alma só ocorre quando há uma alteridade determinada por uma reciprocidade entre movimento e repouso. Enquanto a alma busca uma identidade, não há uma propriedade (ou movimento, ou repouso) que, isoladamente, seja determinante para a compreensão de seus traços característicos. Caso

¹²⁹ Além disso, no *Fedro*, aparece o uso de *περιαγωγή* em um contexto semelhante ao do *Timeu* para falar de um tipo de movimento da alma, logo depois de sustentar que a alma possui um automovimento. Sócrates diz que, no hiperurânio, uma alma ultrapassa as esferas e se deixa girar pelo movimento circular das coisas ditas inteligíveis (247c), como se uma alma se transformasse em deus, tal como Er que vê o universo de fora em sua forma de fuso, uma dentro das outras. O que está em jogo aqui é muito mais a posição de ver o mundo do exterior que a exata tentação de dizer que o 'local' das formas inteligíveis está realmente situado no hiperurânio.

seja eliminado o repouso do seu eixo, a alma será tomada por um movimento incessante e indeterminado, característico do fluxo incessante ou de um desejo nunca satisfeito.¹³⁰

Se a alma *toda* estiver em movimento, será quase impossível reencontrar o eixo que caracteriza sua identidade. Como foi explicado, para compreender a identidade da alma, é necessário opor (i) o movimento total gerado por um eixo que também se movimenta ao (ii) movimento parcial ligado ao repouso do eixo. Diante dessa oposição, a identidade da alma só existe quando houver a alteridade do movimento em relação à estabilidade de seu centro ou de seu foco. Esse é o motivo pelo qual o desejo filosófico é melhor que o desejo apetitivo, porque o primeiro consegue manter-se centrado e com um foco bem específico.

Capítulo 2. O movimento e as partes

No caso da alma, *dividi-la* (IV 436b3) implica distinguir (διορίζω) os *tipos* (εἶδη) de partes e de poderes presentes no ser humano, prestando atenção no diálogo existente entre a multiplicidade e a unidade, o mesmo e o outro, o movimento e repouso.¹³¹ Aqui é preciso destacar que não seria correto dizer que o dinamismo está na parte, mas na relação que uma parte estabelece com a outra na alma. Assim, o dinamismo da alma implica que suas partes estão agindo e sofrendo uma sobre as outras. Em certas circunstâncias, por exemplo, quando uma das partes domina a alma toda, por um lado, ela poderá agir sobre as outras partes na medida em que tomou conta

¹³⁰Esse movimento para todas as direções é bem caracterizado pelo *Timeu*: “as revoluções que se encontram tomadas por um fluxo poderoso não controlam esse fluxo e se tornam incontroláveis; tanto quando elas estejam dotadas de força por ele, quanto quando elas o dotam de força. Em seu conjunto, esse vivente se moveria, mas sempre sem qualquer ordem ele avança no acaso e sem razão. Os seis movimentos ele possui: com efeito, ele vai para frente e para trás, para a direita e para a esquerda, para cima e para baixo. Em resumo, ele avança de modo errático para todos os lados nas seis direções” (43a-b).

¹³¹Como indica Marques (2010, p.321, n.8), “a argumentação da divisão na *República* evoca os mesmos termos do estabelecimento dos gêneros maiores do *Sofista* – o ser, o mesmo e o outro”.

da totalidade da alma e, por outro lado, as outras partes que não dominaram a alma serão afetadas e sofrerão com todas as ações que a dominante fizer. A possibilidade de existência de um dinamismo de ação e afecção entre as partes precisa ser mediada por um controle da alma como um todo.

É preciso evitar situar o dinamismo das partes entre si e a relação das partes entre si isoladas do todo ao qual elas pertencem. Como foi defendido, falar do todo pode gerar contradições, mas isolar as partes do todo ao qual elas pertencem também pode gerar os mesmos tipos de contradições. A relação das partes entre si só acontece quando alguma parte domina e afeta as outras através do todo.

Tanto a separação entre a parte raciocinante e a apetitiva como, depois, a separação entre a raciocinante e a intempestiva dependem diretamente das consequências da seguinte hipótese:¹³² diante de ações e afecções opostas, temos, no mínimo, duas partes que agem e são afetadas uma pela outra. A base para a investigação das partes da alma é a crítica e a refutação dos argumentos que não compreendem adequadamente as partes da ação ou da afecção. Nessa ordem, a tripartição é o resultado do argumento, e não o começo. Ela emerge no seio dessa discussão, assumindo como hipótese as oposições existentes em meio ao dinamismo de ação e de afecção de, no mínimo, duas partes. Essa hipótese é o elo que não pode ser dissolvido e, ao mesmo

¹³²Logo depois de encerrar a refutação daqueles que tentam confundir os outros jogando com o que age e com o que sofre nas coisas e nos argumentos, Sócrates toma claramente um caminho hipotético a respeito de sua tese: “supondo que isso seja mantido assim, saltemos para frente, concordando que, se em algum momento isso que é [suposto] desse modo aparecer de outro modo, tudo que nós concluímos a partir disso será dissolvido” (ὑποθέμενοι ὥς τούτου οὕτως ἔχοντος εἰς τὸ πρόσθεν προΐωμεν, ὁμολογήσαντες, εἰάν ποτε ἄλλη φανῇ ταῦτα ἢ ταῦτη, πάντα ἡμῖν τὰ ἀπὸ τούτου συμβαίνοντα λελυμένα ἔσεσθαι. Tradução do autor, IV 437a6-9). Essa conclusão de que se o que age e sofre é o mesmo, então, não teremos apenas uma coisa só inteira, mas, no mínimo, duas acontece, também, na investigação sobre o Um no *Parmênides*, mas sob um argumento inverso: o eleata pretende recusar os absurdos de algo uno se tornar dois. Ele é bem explícito e, em determinado momento, *recusa* que possa existir um todo que seja paciente e agente: “como um todo, pelo menos, uma coisa não poderá, simultaneamente, ambas estas coisas: ser paciente e ser agente; pois, assim, o um não seria um, mas dois” (183b). Platão está defendendo justamente o que Parmênides recusava. Ele não está enunciando a “impossibilidade da reflexividade” ou das mútuas afecções de coisas opostas, mas “a necessidade de ser dois para agir e sofrer. De modo que só enunciamos a reflexividade passando pela mediação da necessidade da diferença numérica entre o agente e o paciente” (MACÉ, 2006, p. 17). A título de curiosidade, ver GAZOLLA (2012, p. 214) sobre como Hipócrates recusa o uso de hipóteses na medida em que trabalha com a experiência para estudar as afecções e os dinamismos da alma humana.

tempo, a ponte entre o argumento do movimento e o das partes que levará à compreensão daquilo que Reis chama de “dinâmicas tripartites”.¹³³

Diante dessas questões, Platão chega primeiro à bipartição entre o racional e o irracional, porque há uma inclinação guiada pelo desejo que leva a alma e a arrasta por toda parte, bem como há um desejo estático que a retém ou que contém esse fluxo. Por isso, o não querer beber ou o não se movimentar para satisfazer o apetite desejante pode ser causado por uma parte oposta. Assim, o que “retém é o que procede da avaliação” (ἐκ λογισμοῦ, IV 439c) e o que leva é o apetite. A capacidade que a alma possuía de avaliar e ponderar a respeito de suas ações não deve ser vista como um repouso absoluto, mas como um desejo por estabilidade que leva o homem a buscar algum repouso em relação ao seu movimento.

A investigação sobre a relação existente entre o movimento e o repouso das partes da alma inicia-se com uma indagação sobre se a alma e a cidade possuem os mesmos γένη, εἶδη e τρόποι. A indagação a respeito das coisas na alma e na cidade possuírem o mesmo nome ou nomes diferentes antecipa a pergunta sobre se os poderes do movimento e do repouso da alma e de suas partes também são as mesmas coisas ou outras.

A utilização de gêneros da alma surge em um contexto em que são investigados, primeiramente, a existência dos mesmos traços entre a natureza dos grupos de pessoas

¹³³REIS, 2010, p. 233. Seguimos Reis, quando ela salienta em diversos momentos de seu texto, que há um dinamismo entre as partes, seja entre elas mesmas ou entre elas e o corpo. No caso da relação com o corpo, ela diz, que “os três gêneros se afetam mutuamente, atuam sobre o corpo e sofrem a ação deste” e que “vemos em vários momentos do texto a participação do corpo ocorrendo sempre em interação com os três gêneros da alma em um processo no qual todos os elementos do ‘composto corpo-alma-tripartite’ se afetam mutuamente” (REIS, 2010, p. 106, 116). No caso da relação das partes da alma entre si, Reis (2010, p. 221) diz: “os três gêneros da alma possuem a capacidade de realizar e sofrer ações contrárias em relação a eles mesmos e para eles mesmos, o que traz a possibilidade de conflito interno e daquilo que Platão reconhece como estado de escravidão da alma, o ser escravo de si mesmo (*Rep.* e *Leis*)”. E, em tom conclusivo: “a presença de três instâncias psíquicas distintas em relação mútua, funcionando em unidade e na situação reencarnada, deveria ser designada então como ‘unidade diferenciada’.” (REIS, 2010, p. 234). Veja-se também, Marques, que se utiliza do mesmo vocabulário dinâmico para falar da alma: “é a partir do dinamismo complexo do psiquismo [...] que será posta a questão da qualidade do objeto do desejo” ou depois de explicar a determinação do objeto do desejo pela comparação com a ciência, sustenta que “é por esse viés que será possível sustentar a estrutura dinâmica da alma como um todo” (2010, p.325).

na cidade e as afecções e as disposições de certos gêneros de alma (τριτὰ γένη φύσεων, 435b5; πάθη τε καὶ ἔξεις 435b7). A perspectiva da indagação sobre o gênero e grupos de alma implica que essas almas, por possuírem uma natureza semelhante, agiriam e se movimentariam em conformidade com suas disposições e afecções. Se a disposição for compreendida como uma condição permanente e natural da alma humana, ela se transformará em um hábito quando for repetida inúmeras vezes por diversas ações. Nesse sentido, a disposição natural transforma-se em hábito adquirido com o tempo quando implicar um modo (τρόπος) habitual de realizar suas ações.¹³⁴ A alma realizará cada vez mais a sua disposição de ser racional, quanto mais ela for capaz de criar um modo habitual de realizar suas ações tendo em vista os desejos mais estáveis da alma.

Nessa discussão, aparecem os mesmos conceitos de ação e da afecção da alma já vistos a respeito do movimento e do repouso. A disposição (ἔξις) não se constitui propriamente como uma ação direta, mas é a base da criação de um hábito, sendo o hábito ou costume a disposição colocada a sobre a perspectiva de uma continuidade temporal. Por um lado, os gêneros de alma se associam às afecções e às disposições da alma enquanto tais, marcando o modo natural de suas ações; por outro lado, os tipos (εἶδη) de alma estão ligados aos costumes presentes em nós e nas cidades (τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη, 435c1; τὰ τρία εἶδε ταῦτα, 435c5; ἡμῶν εἶδε τε καὶ ἦθη, 435e2), representando uma ligação entre aquilo que as almas fazem e sofrem e aquilo que elas podem fazer e sofrer ao longo do tempo. Tanto a disposição, quanto o costume, são estados constituintes da natureza da alma em agir e sofrer algo.

No caso do isomorfismo da alma e da cidade ser levado à risca, então, é preciso considerar que a alma e a cidade adquirem, como resultados dessas disposições e costumes cinco modos de ação: “Quantas são, eu disse, as modalidades de constituição que apresentam essa sua forma específica, do mesmo modo é provável que sejam as

¹³⁴ Devo essas considerações a respeito do εἶδος, γένος e τρόπος a Miriam C. Peixoto, na qualificação.

modalidades psíquicas? G: Quantas então? S: Cinco, eu disse, as de constituições e cinco as de alma” (Ἵοσοι, ἦν δ' ἐγώ, πολιτειῶν τρόποι εἰσὶν εἶδη ἔχοντες, τοσοῦτοι κινδυνεύουσι καὶ ψυχῆς τρόποι εἶναι. G: Πόσοι δὴ; S : Πέντε μὲν, ἦν δ' ἐγώ, πολιτειῶν, πέντε δὲ ψυχῆς. IV 445c9-445d1). Esses cinco modos de ação implicam arranjos distintos das partes entre si, quando elas se aliam umas às outras, exatamente como as partes da cidade se aliam umas as outras para constituir algum regime de governo.

Depois da bipartição, Platão procura investigar se o indivíduo tem, em sua alma, os mesmos gêneros de afecções e disposições que existem na cidade (IV 435a), tendo em vista os tipos de alma e o modo como elas agem e sofrem. Ele faz isso pela dissecação do modo como cada parte aparece.¹³⁵ Diante de quaisquer oposições aparentes encontradas, a porta fica aberta para mais um tipo intermediário,¹³⁶ como ao se perguntar, primeiro, se seria a parte impulsiva “um tipo de raciocínio” (ἡ λογιστικοῦ τι εἶδος, 440e7), ou seja, se ela é um subtipo de um tipo determinado maior que é o da alma raciocinante.¹³⁷

¹³⁵MARQUES (2010).

¹³⁶Para uma visão abrangente dos intermediários em Platão, ver o trabalho de Souilhé (1919b). Como sustenta Reis (2009, p. 81): “a teoria da tripartição da alma permite a Platão reconhecer a vida política como uma via de mão dupla”, na qual a educação influencia a cidade e a constituição influencia a educação do homem. Essa via de mão dupla ocorre pelo número de partes delas e, também, pelas relações dinâmicas que ocorrem com elas.

¹³⁷As contradições encontradas na *República* giram em torno da definição da alma tripartite. Diante da tripartição, pode-se afirmar que existem pelo menos três vertentes interpretativas para explicar a falha da analogia entre alma e cidade que seria “irreparavelmente e logicamente falha”, todas elas ignorando a relação dinâmica entre as partes (SMITH, 2001, p. 116). Robinson é um dos mais empenhados em provar os erros da *República*, baseando-se em três argumentos: primeiro, já que a alma é uma forma única, tomando como paradigma o livro X (611a *et seq.*), a tripartição da alma é frágil, porque isso é dependente da tripartição da cidade, em outras palavras, a tripartição não pode ser chamada de teoria da alma (SMITH, 2001, p. 129); segundo, como consequência da analogia entre a parte irascível da alma e a classe dos guerreiros, é estranho e ambíguo o *thymoidés* que pode se unir à razão e aos desejos, como se não possuísse um estatuto próprio; em terceiro lugar, a ideia de que a alma está constituída por três *homunculi*, de modo que os impulsos, os desejos e a razão são partes independentes uma das outras. A tese de Robinson é que, quando Platão separa claramente o irascível e o desiderativo, o faz “para se adequar a uma analogia política particular. Há evidência disso mesmo no *Timeu*, [...] pois a bateria de metáforas usadas para descrever as atividades da alma irascível é da máquina militar e do Estado-em-miniatura, muito semelhante àquela esboçada na *República*” (ROBINSON, 2007, p. 159). Como indica Solinas (2008), ao contrário, as mesmas metáforas tripartites em relação ao Estado proliferam em Freud e elas não o tornam menos psicólogo, nem são frutos dos contextos políticos de suas obras. Assim, a tripartição não é só uma comparação com o Estado, ela diz respeito à psicologia platônica e aos seus dinamismos que estão ancorados também em uma tripartição dos tons musicais.

O intermediário tem a capacidade de participar ao mesmo tempo de duas coisas sem se tornar nenhuma delas. Ainda aqui é preciso avançar na questão da relação entre o mesmo, o outro e o diferente, pois o modo como Platão concebe a parte, significa que ela “não é nem distinta, mas tampouco idêntica ao todo do qual ela faz parte” (HARTE, 2002, p. 119-120). Isso significa que ser outro não implica ser diferente de si mesmo. Uma parte da alma ou um outro do mesmo não é uma alma diferente, de modo que aquilo que é outro de uma coisa partilha algo do todo. Isso é amplamente consistente com o princípio de que a alma possui seus intermediários e, também, ocorre com as δυνάμεις intermediárias, de modo que ser um dinamismo intermediário ou uma parte intermediária implica ter uma relação afetiva e ativa com os dois extremos em relação aos quais se encontra no meio.

Se o ímpeto fosse um subtipo, então, “não haveria três, mas dois tipos na alma” (μη τρία ἀλλὰ δύο εἶδη εἶναι ἐν ψυχῇ, 440e8), estando a intempestiva subvinculada ou subcontida na parte raciocinante. Essa pergunta só ocorre porque há uma proximidade entre o ímpeto e o raciocínio, ou seja, o ímpeto é normalmente um auxiliar que vive junto à razão. Mas a resposta correta é que o ímpeto não é um subtipo da razão. Isso levará Sócrates a dizer, em tom conclusivo, depois que menciona Ulisses batendo no peito e repreendendo seu coração,¹³⁸ que há, na alma, o mesmo número de três gêneros

¹³⁸Esse trecho faz parte do canto XX da *Odisséia* e mostra o momento em que Ulisses já retornou a Ítaca e está tentando dormir, mas seu ímpeto não para de ferver. Em termos homéricos, o verbo para pensar é φρονέω e isso ocorre tendo como auxílio o θυμός (φρονέων ἐνὶ θυμῷ, 20, v. 05). Esse *thymós*, na sequência da passagem homérica, será modificado por coração, por isso podemos concluir que estão ligados a um contexto em que possuem o sentido de raiva ou vingança. Na *Ilíada*, ocorre uma situação parecida quando Aquiles está tirando sua espada e Atenas contém o seu *thymós*, como também é a própria Atenas a conter Ulisses quando ele pensa em não adiar mais um dia a sua vingança. Quando o *phrén* aparece e não deixa o *thymós* tomar conta das ações, temos a atitude ponderada do herói que Platão valoriza. A postura de Ulisses controlando o *thymós* aparece depois de Platão falar da condução do coração pela razão temperante, relatando o que acontece quando alguém sofre injustiças, remetendo-se, claramente, a Ulisses quando está tentando dormir e sente raiva dos pretendentes de sua esposa. No momento em que alguém sofre injustiças: “não sente o seu sangue ferver, não fica indignado? Não combate lado a lado com o que lhe parece 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 morrer ou, como um cão chamado pelo pastor, seja aplacado pela razão que o chama de volta para ela” (440c-d). Essa associação com Ulisses ocorre, também, no mito de Er, no qual a alma de Ulisses se parece com o filósofo. Nesse caso, Ulisses, “teve a sorte de ficar em último lugar” e “diante das lembranças dos sofrimentos passados acalmará sua ambição (sua *philothymía*)” (X 620c).

(γένη, 441c6) que há na cidade. Existem, portanto, três gêneros de alma, como temos também três gêneros hegemônicos de tons, com a possibilidade de existir ainda mais dois subtipos intermediários de alma que poderiam ser tipos mistos e os resultantes da relação entre eles.¹³⁹

Na sequência, depois de sustentar o isomorfismo numérico da alma e da cidade e de indicar que pode haver não somente três tipos de alma, Sócrates admite que existem cinco modos dos tipos se coordenarem e isso pode ser visto como um arranjo das três partes entre si. Como se houvesse mais dois tipos intermediários entre os três já existentes (IV 445c9-445d1), Sócrates trabalhará com um *isomorfismo dinâmico*.¹⁴⁰

Diante da evidência do número de intermediários e do dinamismo entre eles, o melhor modelo teórico para explicar as relações recíprocas das partes da alma entre si e dessas partes com o todo emerge dos tons da música:¹⁴¹

tornando-se amigo de si mesmo, tendo reunido harmoniosamente os que são três, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o médio, e outros quaisquer que

¹³⁹ Assim como o intempestivo é intermediário do raciocínio e do apetite, é possível encontrar mais dois intermediários entre esses três pela seguinte sequência: de A / B, surge o intermediário C, e de A / B / C surgem D e E, ficando A / D / B / E / C. É assim que Platão procede com relação às formas de governo, quando ele fala da aristocracia, da timocracia, da oligarquia, da democracia e da tirania, mas sem dizer quais seriam as formas de alma. No livro IX, “há tantos tipos de homens (ἀνθρώπων εἶδη) quantos são os modos de governo” (544d) e, além do homem racional (o aristocrático e monárquico), do homem timocrático (o impetuoso) e do desejoso (o tirano), deveria haver também mais dois tipos aqui não explicitados: o oligárquico (entre racional e apetitivo) e o democrático (entre o irascível e o apetitivo). Ver quadro de Reis (2009, p. 76) a esse respeito.

¹⁴⁰ Como indica Santas (2006, p. 139): “o foco da analogia que o isomorfismo demanda entre a alma e a cidade tripartite (pois por natureza ambas possuem partes em igual número e do mesmo tipo, 441c), sugere fortemente, eu penso, que na sua divisão da alma Platão supõe que a alma humana surge com a divisão natural das partes (poderes ou faculdades, não agentes, na minha visão) e trabalhos psíquicos (funções) única (exclusivas) para cada parte; e além disso a alma humana pode ser educada de tal modo que suas partes se encaixem idealmente às funções psíquicas que um indivíduo provê para defender e governar a si mesmo”. E preciso destacar que a teoria tripartite da alma não advém da tripartição da cidade, mas a tripartição da cidade é que advém das funções que a alma possui. Sobre isso, ver COOPER, 2001.

¹⁴¹ A rigor, a gramática também poderia ser utilizada como modelo explicativo. Isso porque existe uma dinâmica entre as letras que nos permite compreender as sílabas, os nomes e as frases. Isso é muito importante para compreender o entrelaçamento entre as formas no *Sofista*, por exemplo. Como Wersinger (2001, p. 120) destaca: “No *Sofista* e no *Filebo*, a comparação da gramática à música tende a tornar sistemático o uso de uma terminologia híbrida e equívoca. No *Teeteto*, a aprendizagem do alfabeto e aquela da música são semelhantes, e a distinção das letras do alfabeto é semelhante àquela dos sons emitidos pelas cordas da cítara (206b1-2). Isso significa que do mesmo modo que combinamos as letras do alfabeto em sílabas depois em palavras e em frases, assim também arranjamos as combinações dos sons em conjuntos intervalados mais e mais elaborados”.

acaso sejam intermediários,¹⁴² todos eles ligando e fazendo, de muitos, um, temperante e harmonioso. (IV 443d-e)¹⁴³

Esse trecho é a conclusão da investigação da justiça no livro IV, no qual ela é considerada, primeiramente, como uma prática em relação a si mesmo e às partes da alma. Nesse momento, não basta juntar (αρμάζω), é preciso reunir (συναρμάζω) as três coisas de um modo mais efetivo, o que somente a música é capaz de propiciar: a rearmonização¹⁴⁴ (συναρμόζω) entre três tons (ou cordas), o alto, o baixo e o médio, e tudo mais que seja considerado como intermediário.

Nessa comparação, a alma tem intermediários como a música e o grande risco aqui é passar uma faca afiada demais, separando algo que não deveria ser separado ou, também, ao contrário, achar que o número de três é o limite último da busca pelos intermediários.

A parte mais fácil da analogia é a numérica e a mais difícil é a do dinamismo que ocorre com as partes da alma entre si. Muitos comentadores ignoram essa parte difícil, sobretudo porque esse dinamismo entre as partes ocorre entre formas, gêneros e modos da alma, e Platão não estaria utilizando aqui forma no sentido técnico de forma inteligível.¹⁴⁵

¹⁴² A divisão que aparece aqui é a divisão tonal, base de todos os modos harmônicos. Diferentemente da atualidade, há medidas inclusive menores que os semitons. Ora, se temos as três partes da alma consideradas como os três tons, o agudo, o grave e o intermediário, temos, além dos tons, semitons (1/2) e semi-semitons (1/4), que são a base da sua composição (NORRIS, 2006, p. 90), de modo que o oligárquico e o democrático seriam semipartes ou subpartes intermediárias às partes hegemônicas.

¹⁴³ Φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σῶφρονα καὶ ἡρμოსμένον. Tradução Jacyntho Lins Brandão apud Reis (2009, p. 52).

¹⁴⁴ A harmonia aqui é distinta daquela que é abandonada no *Fédon*. Para a relação da harmonia no *Fédon* sem movimento e sem alteração com o pitagorismo de Filolau, ver SOBRINHO, 2007, p. 137-143.

¹⁴⁵ Na *República*, existe um dilema duplo a respeito do conceito de forma. Para grande parte dos comentadores de Platão, quando Platão utiliza o termo forma no livro IV para se referir às formas da alma e do governo, ele não está utilizando-a *técnicamente*, não no sentido da forma inteligível do livro VI. No caso da alma, sua forma verdadeira estaria no livro X, como sustentam: Dillon (2007, p. 53), no livro X, “o modelo tripartite é abandonado em favor de um modelo de alma verdadeira”; Migliori *et al.* (2007, p. 135), “a divina é a alma verdadeira”; e Renaud (2007, p. 225), que defende que a alma verdadeira é o intelecto imortal. A questão de fundo é que a teoria tripartite não seria um método rigoroso utilizado por Platão no livro IV e o método verdadeiro seria o do livro X, no qual a alma se revelaria em sua verdadeira natureza unitária não ultrajada pelo corpo (ROBINSON, 2007; SZLÉZAK, 2007). Esses comentadores

Para superar esses equívocos, é preciso acompanhar a discussão do princípio de modalização das ações e das afecções que leva à discussão sobre o movimento e repouso até à tripartição da alma no livro IV. Na primeira formulação, já fica estabelecido o mínimo de duas partes: “é evidente que o mesmo não desejará-deverá¹⁴⁶ ao mesmo tempo fazer e sofrer coisas opostas a respeito do mesmo e em relação ao mesmo” (Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθέλησει ἅμα, 436b8). A segunda formulação diz respeito ao movimento e repouso: “seria possível o mesmo estar estático e em movimento simultaneamente segundo o mesmo?” (Ἐστάναι, εἶπον, καὶ κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατόν; 436c5). A terceira formulação é conclusiva e, em certa medida, mais forte, porque implica a existência das partes. Nada poderá confundi-los: “como se algo que é o mesmo sofra, *seja* ou faça coisas opostas simultaneamente a respeito do mesmo e em relação ao mesmo” (ὥς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὄν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τάναντία πάθοι ἢ καὶ εἶη ἢ καὶ ποιήσειεν. 437a).

A última formulação é a mais difícil de traduzir. Ela surge no contexto de algo que retém e algo que leva o homem a beber, logo após o exame do pião, em que se questiona se não é o próprio homem que leva e faz a retenção contrária. O trecho serve para responder que a oposição dos dois impulsos se origina no *próprio* homem e que pertence a ele, mas que não é possível compreender se é o mesmo que leva e retém:

estão defendendo que, quando Platão fala e utiliza amplamente a expressão *forma* da alma (e gênero ou modo ou tipo como estamos traduzindo aqui), ele não tem a *intenção* de falar de forma. E, quando ele fala elipticamente de forma e com uma grande suspeita sobre a unidade ou multiplicidade da alma, ele teria a *intenção* de falar de forma. Assim, há uma dualidade no uso do termo *forma*: quando ele é empregado para falar de formas da alma no livro IV, o conceito não seria o de forma inteligível, mas quando é usado *indiretamente* para falar da alma no livro X, haveria uma forma inteligível da alma. Essa argumentação é forçada porque a forma da alma no livro X é deduzida pelo método habitual de encontrar uma forma para algo a que damos um único nome, que Platão utiliza para falar da forma do leito, e não da forma da alma (PRINCE, 2011, p. 66-67). Diante disso, é preciso questionar o estatuto da forma inteligível na *República*, indicando, como Dixsaut, que “seria preciso um outro tipo de argumentação para provar uma forma da alma: seria necessário mostrar que uma alma não pode nunca deixar de participar da ideia de Alma. Somos livres para pensar que Platão deveria ter colocado a questão: mas é forçoso constatar que nem no *Fédon*, nem em outro lugar Platão coloca essa questão” (*Phédon*, p. 396-397, n. 321).

¹⁴⁶Conforme LSJ (*ad loc.*), que indica que para expressar um evento futuro ἐθέλω pode significar vontade (*will*) ou dever (*shall*).

“então asseguradamente não, disse, pois o mesmo de si mesmo e em si mesmo [não] pode praticar simultaneamente coisas opostas em relação ao mesmo” (οὐ γὰρ δὴ, φαμέν, τὸ γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμα τὰναντία πράττοι, 439 b).¹⁴⁷

Para esclarecer a questão de como essas modalizações são movimentos da alma, é preciso explicar como elas consolidam a hipótese das partes na alma, fundando, ao mesmo tempo, as relações dinâmicas que ocorrem entre elas.

A principal hipótese que leva Platão à tripartição e à consolidação da alma como uma unidade diferenciada¹⁴⁸ emerge das discussões dessas formulações feitas acima, tendo como foco as seguintes modalizações: se o mesmo tem o *poder* de agir e de ser afetado conforme a mesma *parte*, no mesmo *local* e ao mesmo *tempo*, então (e essa é a hipótese), ele não será um, mas no mínimo dois ou até mais.¹⁴⁹ Com isso, é possível fazer um esquema dos subcapítulos que surgirão adiante para aprofundar a tripartição, abordando, primeiro:

¹⁴⁷Dentre as traduções existentes, preferimos a tradução de Reeve (2004, *ad loc.*): “For surely, we say, the same thing, in the same respect of itself, in relation to the same thing, and at the same time, cannot do opposite things”, de quem nos aproximamos com a proposta acima.

¹⁴⁸Conforme REIS (2009, 2010). A respeito do número de partes, muito se discute se a alma é unitária, bipartite ou tripartite. Ver pós-fácio de Migliori, no livro organizado em conjunto com Valditara e Fernani (2007) resumindo essas correntes. *Aqueles que são contrários à tripartição*: como Fronterotta, “nenhum passo do texto indica uma efetiva divisão da alma em partes ou porções de algum modo independentes e dotadas, cada uma, de uma autonomia de estrutura substancial e funcional” (MIGLIORI *et al.*, 2007, p. 99-100); como Brisson, “a alma não é mortal e por conseguinte não pode haver parte no sentido material do termo” (2007, p. 31); e como Sassi, “a alma segue uma única força ou energia psíquica” (2007, p. 280). *Aqueles que se preocupam em não dividir muito a alma em razão de sua necessária unidade*: como o próprio Migliori *et al.* (2007, p. 134), que defende o exemplo do ícone do livro IX, no qual a alma tem por natureza “muitas e inumeráveis formas conjugadas em uma unidade corpórea”; e como aqueles que dividem completamente a alma, como Bravo e Gastaldi. Adoto a postura de Shields, nesse ponto em específico, que pode ser compreendida a partir da seguinte passagem: “assim nem a primeira teoria da complexidade da alma é dispensável, pois elucida ‘as afecções e as formas da alma na vida humana’ (612a), nem a segunda é absolutamente certa, pois Platão não conclui na *República* X, que a verdadeira alma é *de fato* ou de algum modo *demonstrável* como simples. Em vez disso, ele admite que a alma quando liberta de sua associação com o corpo poderia mostrar sua verdadeira natureza, mas o que poderia ser essa natureza permanece uma questão em aberto” (SHIELDS, 2001, p. 144). Essa questão é aberta porque o que interessa são as afecções e formas da alma enquanto ela está corpo, de modo que o que a alma é em si mesma fica em aberto.

¹⁴⁹A ideia de que, no mínimo, serão duas coisas envolvidas em uma relação precisa de uma explicação em que as formas, os gêneros e as modalizações da alma sejam vistas dinamicamente. Só essa postura pode explicar os motivos de a alma ser chamada de todo (IV 444b; IX 577e; IX, 591b), enquanto suas partes também recebem a mesma denominação de todo (ὅλως τὰς ἐπιθυμίας, IV 437b; ὡς ὅλως τιμῆς ἐπιθυμηται ὄντες, V 475b), sendo que, em alguns momentos, essas mesmas partes são chamadas também de forma (εἶδος: IV 435b, c, e, 437b, 439e, IX 572a), gênero (γέννη: IV 435d, 441c, 443 d) e parte [μέρη: em 442b, c, (e por implicação também) 439b, c, d].

- (i) A modalização das partes, do tudo e do todo da alma, tendo em vista que alguns tradutores pensam no κατὰ τὸ αὐτὸ (437a) como “a mesma parte de si mesmo”.¹⁵⁰ Aqui é preciso responder se o inclinar-se, o conter-se e o desejar são originados conforme os mesmos aspectos ou se surgem do todo (fato esse que justifica a utilização do ἐαυτοῦ (439a) no genitivo, indicando a origem da ação);
- (ii) A modalização do local que a alma percorre, tendo em vista que alguns tradutores pensam no κατὰ τὸ αὐτὸ como “o mesmo lugar”,¹⁵¹ sendo preciso responder se o resultado dessas ações ocorre, também, na mesma dimensão psíquica (por isso a utilização do ἐν τῷ αὐτῷ: IV 436d, interpretado aqui como um dativo locativo e indicando o local em que se origina a ação);¹⁵²
- (iii) A temporalidade em que ocorrem as oposições de ações ou afecções da alma, tendo em vista a simultaneidade que se repete nas diversas formulações da hipótese,¹⁵³ sendo preciso compreender se aquilo que, em determinada situação, age sobre si está agindo simultaneamente à afecção que ocorre na alma toda e nas partes (assim surge a simultaneidade a respeito do mesmo: περὶ τὸ αὐτὸ ἅμα, 439b).

Esse princípio formulado por essas modalizações não pode mais ser chamado de princípio de não contradição, porque ele não nos leva à identidade da alma, nem mesmo

¹⁵⁰ A maioria dos tradutores adota a fórmula das partes: veja Chambry (436b8, c5, d8, e9, 437a). Leroux, Pachet e Shorey traduzem como “na mesma parte de si mesmo”, seguindo Adam (1902, p. 247).

¹⁵¹ Veja tradução de Prado (IV 436c5).

¹⁵² Em certa medida, esse dativo, interpretado como locativo pela maioria dos tradutores, pode significar um sentido amplo de local sem significar local físico, mas significando dimensão psíquicas.

¹⁵³ Todas as vezes que aparece ἅμα no livro IV: 436b; 436c; 436d; 436e; 439b.

de princípio dos opostos, porque ele também não nos leva à independência das partes.

Talvez a melhor solução seja chamá-lo de *princípio de reciprocidade dinâmica*.¹⁵⁴

Essas modalizações do modo como as partes podem ou não se relacionar com as outras partes caracterizam bem o princípio dinâmico, sempre envolvido em uma ação e uma afecção. A questão agora é como justificar que esse dinamismo entre as partes da alma implica em uma reciprocidade entre elas. A alternância dos desejos que dominam a alma toda imprime nela um conjunto de oposições recíprocas entre suas partes. Eis os movimentos opostos daquele que aceita e daquele que rejeita algo:

S: Então, disse eu, será que consentir ou negar com a cabeça, almejar possuir algo ou rejeitá-lo, trazer ou afastar para longe algo, tudo isso suporias como oposições recíprocas seja de ação, seja de afecção? Nisso não haverá nenhuma diferença.

G: Consideraria sim, disse ele, como opostas. (437b1-8).¹⁵⁵

A oposição entre as partes deve ser vista como se elas fossem capazes de agir umas em oposição às outras ou de sofrer aspectos distintos uma em relação às outras. Internamente, a alma está balançando como as nossas cabeças, pois, para toda inclinação que ocorre no corpo, visível no movimento da cabeça que sinaliza com um

¹⁵⁴Como indica Macé (2006, p. 184), “temos frequentemente assimilado esse enunciado a uma formulação primitiva do PNC, e nós recusamos essa assimilação, na medida em que esse enunciado não diz respeito a proposições”, defendendo que o princípio seja chamado de princípio de oposição “em razão da generalidade do termo ἐναντία”. Contudo, tentando fugir da identidade que carrega a tese de que o princípio é o de não contradição, Macé consolida a independência das partes, o que também é um equívoco a partir do presente ponto de vista. Shorey (1934, p. 382, n. a) defende que essa é “a primeira formulação do princípio de não contradição”, seguindo Adam (1902, p. 435). As indicações de que isso seria um princípio de não contradição nos levam a diálogos como *Eutidemo* (293b-c), *Sofista* (252d, 259a) e *Fédon* (104b). Ver também, MARQUES (2010, p.238, n.4), quando explica a distância entre Platão e a identidade linguística do sentido, na *Metafísica* IV de Aristóteles, bem como a diferença do psiquismo em Platão frente à substância individual de Aristóteles. Mas nenhuma dessas formulações pode ser reduzida à formulação dos princípios aristotélicos de contradição, de identidade ou do terceiro excluído. A melhor tentativa de antecipar algo de Aristóteles parece ser a de Leroux (2004, p. 612, n. 86) que, ao contrário daqueles, apresenta a ideia de que isso trata dos dinamismos da alma: “esse texto pertence à pré-história da doutrina das faculdades (δυνάμεις), que se desenvolverá sobretudo com Aristóteles, com o vocabulário de poderes da alma”, sem contudo implicar uma identidade da alma. Na mesma linha do que afirma Marques: a “operação [...] consiste em diferenciar, para tornar possível a consonância dos opostos [na alma]; [...] reconhecendo que lá onde só parecia haver o mesmo, é preciso reconhecer o outro, para que o mesmo, na medida em que é afetado pelos contrários não seja risível” (MARQUES, 2010, p.327).

¹⁵⁵Σ - Ἄρ' <ἀν> οὐκ, ἦν δ' ἐγώ, τὸ ἐπινεύειν τῷ ἀνανεύειν καὶ τὸ ἐφίεσθαι τινος λαβεῖν τῷ ἀπαρνεῖσθαι καὶ τὸ προσάγεσθαι τῷ ἀπωθεῖσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις θείης εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων; οὐδὲν γὰρ ταῦτη διοίσει. Γ - Ἀλλ', ἦ δ' ὅς, τῶν ἐναντίων.

sim, haverá um não como sinal recíproco e contrário. E esse balanço corpóreo não está longe da dinâmica entre as perguntas e as respostas filosóficas. Assim, com o seu poder “de bem usar o discurso”,¹⁵⁶ a filosofia também está se inclinando na direção da resposta certa ou errada, guiando-se pelo gosto de seu raciocínio, que é a marca do seu prazer de falar.¹⁵⁷ Diante disso, seria possível haver simultaneamente, a respeito de um mesmo assunto, ações (como o pensar ou o representar) opostos entre si? Ou então, seria possível haver simultaneamente, a respeito de uma mesma questão, afecções (como o entendimento e a crença), opostos entre si? *Acreditar* que uma vareta está quebrada, mas *entender* que ela não está quebrada quando aparece na água não seria um exemplo de afecções opostas entre si a respeito de uma mesma experiência?

Em resumo, é preciso investigar como o dinamismo que vai da parte ao todo e do todo à parte pode ser baseado em uma reciprocidade espacial e temporal, sendo a simultaneidade entre esses movimentos e repousos recíprocos uma das marcas mais significativas da alteridade existente entre as partes e as dimensões do psiquismo humano.¹⁵⁸ Depois de compreender a tripartição da alma, será necessário compreender a relatividade das diversas dimensões da alma e as relações próprias das partes da alma entre si e descobrir se existe a copresença sucessiva ou simultânea de ações ou afecções opostas, que afirma ou nega algo a respeito de alguma coisa.¹⁵⁹

¹⁵⁶DIXSAUT (1994, p. 36).

¹⁵⁷Segundo Notopoulos: “em todo lugar Platão mostra que *hedoné* é o mais baixo denominador comum na vida da pessoa, sua querela com a arte é aquela que consiste apenas na *hedoné* mais do que na *epistémē*. O seu esquema educacional pinta a hedone como a principal preocupação do homem médio, e é o refinamento da sua *hedoné* em uma que trabalhe com a filosofia que é a função da educação” (1933, p. 200).

¹⁵⁸ Segundo Smith, não se trata de um princípio de não contradição. Para Smith (2001, p. 117ss.), a formulação do princípio pode ser compreendida deste modo: “a mesma parte da alma não pode ser responsável tanto por desejar algo tendo uma aversão ao mesmo objeto ao mesmo tempo, tomada sobre a mesma descrição” (p. 119). Smith toma como exemplo, a relação de desejo que Édipo tem com sua mãe: no sentido extensivo sua mãe e sua esposa são um só objeto de seu desejo, contudo, no sentido intencional, são duas mulheres diferentes.

¹⁵⁹Seguindo os passos de Macé (2006, p. 186), é preciso investigar tais dinamismos recíprocos para compreender os três modos fundamentais de lidar com o movimento da alma, “em que as coisas podem ser ao mesmo tempo F e não-F: tempo, relação, todo/parte”. Tendo em vista que essas modalizações ocorrem quando Platão utiliza os seguintes conceitos em certos contextos que permitem o seu entrelaçamento: “*ᾧμα* (ao mesmo tempo, simultaneamente), *ὅλον* (em seu conjunto, em sua totalidade),

2.1. Tudo, todo e parte

Diante da relação entre alma e música, não se pode simplesmente dizer que a alma platônica é vista a partir de uma teoria musical, nem é correto dizer que a alma é harmonia. A relação da alma com a música deve ser vista pela analogia estabelecida entre a conjugação das notas e a conjugação das partes, de modo que a dinâmica entre os movimentos das partes da alma possui um modelo inestimável na relação que as notas musicais estabelecem entre si.¹⁶⁰ Em razão disso, as virtudes da alma serão vistas como se pudessem receber qualificações musicais: o conjunto de tudo que há na alma, suas partes, bem como seu todo serão qualificados como sinfônicos ou harmônicos.¹⁶¹

Essas conclusões só podem ser obtidas porque as pesquisas relativas ao “todo” harmônico e sinfônico (430e) e ao “tudo” são feitas de modo conjugado. Por um lado, a alma toda recebe sua qualidade da parte originária que a domina, como quando ela é dominada pela parte apetitiva na tirania (IX 577e), situação em que se pode ver que ela toda vive cheia de medos (579e). Mas ela toda também pode ser dominada pela vitória (581a) ou pela razão. Nesse último, “a alma toda (ὅλη ἡ ψυχή), reintegrada em sua

κατὰ ταῦτόν (sob a mesma relação, do mesmo modo, em relação ao mesmo aspecto) e πρὸς ταῦτόν (em relação com a mesma coisa, em relação à mesma coisa, em comparação ao mesmo alvo)” e, também, o περὶ τὸ αὐτὸ, importante para a avaliação do movimento circular da própria alma como sugere ainda Macé (p. 185).

¹⁶⁰Para consolidar a justiça da alma, Platão faz alusão a diversos conceitos da teoria musical: os sons, os intervalos, os sistemas (que têm como referência o tetracorde), os tipos (seja diatônico, cromático e enarmônico), os tons (chamados de modos pelos latinos), as variações (como modalizações ou mudanças já expostas) e, por fim, os intermediários. Parece que, para os gregos, o tom é a base do sistema de harmonias, mas é difícil saber quais são os quatro tipos de tons que estão na base disso tudo: “Há três espécies de ritmos dos quais os andamentos se compõem, como nos tons da fala há quatro espécies das quais provêm todas as harmonias, sobre isso já estudei e poderia falar” (IV 400b). Uma hipótese é que seriam as notas-base do tetracorde, conforme nota de Leroux à sua tradução da *República* (2004, p. 580, n. 96).

¹⁶¹Os mesmos valores que Harte encontra nas estruturas são também aplicáveis à alma, como a harmonia, a proporção, a mistura, o entrelaçamento e a medida, de modo que “a presença de tais características normativas são condições para as estruturas”. Como salienta a comentadora, o valor normativo da harmonia musical, que atravessa a relação entre parte e todo, faz com que questões éticas se envolvam nessa relação estrutural em Platão; isso pode ser visto na explicação dada por ele no *Timeu* (47c7-d7), que ocorre justamente em um contexto relacionado à proporcionalidade do movimento harmônico da alma do homem em consonância com a alma do universo (2002, p. 271- 272).

melhor natureza, adquire a temperança e a justiça juntamente com a sabedoria” (591b). Isso ocorre porque a razão é capaz de “abrandar com seus conselhos e domesticar com harmonia e ritmo” (IV 441e-442a) tudo que há na alma.

Por outro lado, o que acontece com cada uma de suas partes e com tudo que há nela é diferente: “quando tudo que há na alma (ἀπάσης τῆς ψυχῆς) segue a parte filosófica e não se rebela, cada parte (ἐκάστω τῷ μέρει) da alma realiza o que lhe cabe e é justa e, o que é mais importante, colhe para si os prazeres próprios de cada uma (τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἑκάστων)” (IX 586e). Esses serão os chamados prazeres verdadeiros, advindos da prudência e discernimento do homem (φρόνιμος) (586d), sendo falso buscar um prazer que não seja o apropriado para cada parte (587a). Em oposição aos desejos verdadeiros obtidos por aqueles que possuem discernimento, o desejo tirânico impõe ao homem prazeres falsos que são compreendidos como “imagens do verdadeiro prazer, delineados com sombras” (εἰδώλοις τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ ἐσκιαγραφημέναις 586b), tornando-se objeto de disputa como ocorreu com “a imagem de Helena” (τὸ τῆς Ἑλένης εἶδωλον 586c), que por ignorância da verdade tornou-se objeto de disputa. É exatamente quando cada parte segue o seu próprio que será possível a justiça (IV 441d).

Nesse percurso, é imprescindível “o reconhecimento da alteridade das partes para saber qual dentre elas deve dominar” (MARQUES,2010, p.322). Nesse sentido, Sócrates apresenta a função da razão como o cuidado com cada parte da alma, momento no qual a razão cuida da totalidade de coisas (ᾧπας): de cada parte que existe na alma, fazendo isso por uma precaução (προμήθεια, IV 441e) ligada ao exercício de cada um cuidar do que lhe é próprio. É desse modo que a razão serve aos prazeres das partes, sem ser escrava deles, porque é a razão que determina o que será melhor para cada uma das partes.¹⁶² Diante disso, a mistura feita de música e ginástica coloca a razão e o

¹⁶²Como salienta Bossi (2008, p. 186): “vemos que o privilégio da melhor parte consiste em servir as outras, porque estas não estão em posição de saber como satisfazer o bem comum ou o bem superior. De modo que este princípio não está desprovido de desejo, tanto a respeito de seus próprios fins intelectuais, quanto a respeito dos fins que cabem à organização prática e inteligente do conjunto da alma”.

ímpeto em sinfonia e quando a razão tem o ímpeto ao seu lado, será mais fácil controlar os desejos apetitivos.

Se, por um lado, a parte racional também é desejante, por outro lado, as partes irracionais e desejantes utilizam o discurso para obterem seus fins quando dominam a alma. Quando essas partes tomam conta do todo da alma, nós passamos a pensar no que esse aspecto sempre desejante quer e falamos só o que nos ajuda a satisfazer o ímpeto de buscar esse desejo incessante. Esse é o momento da irracionalidade, quando as partes irracionais subjagam o que é racional e passam a perseguir racionalmente as coisas irracionais.

Os procedimentos de investigação sobre o todo e as partes não chegam a ser distintos e nem podem ser vistos separadamente, como se, ao recortar uma parte, a isolássemos da relação com tudo o que tem na alma e com o todo que é a alma. Assim, pela avaliação de cada parte e de tudo que há na alma, é possível atingir a justiça, como resultado da concordância advinda da totalidade a respeito das partes, enquanto que, pela avaliação do todo, será possível atingir a temperança, compreendida como harmonia e sinfonia.¹⁶³ É diante da compreensão de “uma sinfonia e uma harmonia” (IV 430e) do todo que é preciso dar a cada uma das partes da alma uma função.

O todo da alma e tudo que há nela estão ligados como um conjunto que contém elementos distintos entre si e que não pode conter a si mesmo, nem ser o resultado da soma de suas partes. A qualidade do todo condiz com a boa organização de tudo, sendo a causa da justa organização e não o seu resultado. Assim, o todo depende de uma boa organização de tudo que há na alma, mas não é a soma de tudo,¹⁶⁴ pois é algo que

¹⁶³Como indica Rademaker, a *República* apresenta a temperança como “um consenso entre a parte que governa e a governada, tanto no caso da alma individual quanto no caso dos cidadãos na cidade. Essa definição atrelada parece ser uma elaboração platônica (e, em parte, sua reinterpretação) de dois aspectos centrais bem tradicionais nos usos de temperança: ‘controle do desejo’ para o homem individual cidadão e *eunomia* para os cidadãos da *pólis* enquanto um coletivo” (2005, p. 294-295).

¹⁶⁴Nesse aspecto, seguimos os passos de Oliveira (2013, p. 23-24), quando afirma: “que tudo é uma soma de unidades, que podem bem ser realmente idênticas às partes de um todo, mas que não estão assim determinadas, ou seja, não têm sua função determinada pela unidade de um todo. Assim, tudo será sempre

engloba de fora as partes. Essa distinção consolida a diferença, entre a harmonia existente na relação da totalidade da alma com o domínio de suas partes e a justiça existente na relação das partes entre si, que são justas na medida em que satisfazem seus próprios prazeres em razão de um acordo feito com aquilo que domina a alma toda. Nesse momento, a alma se reencontra com sua unidade harmônica que está conectada aos prazeres das partes, mas aqui a harmonia da alma toda não é a soma da justiça das partes.

A temperança da alma é algo que está além do conjunto de partes que ganham determinação na medida do seu pertencimento à unidade do todo. O todo configura e determina tudo que existe nele, sem se confundir com eles, assim como a temperança e a harmonia (IV 430e) devem ser compreendidos como distintos do exercício próprio de cada parte. A sinfonia é algo além da junção e a união dos diversos desejos da alma, que entram em um acordo para indicar que o homem pode seguir seus prazeres próprios por ser completamente temperante. O acordo ou a sinfonia entre as partes é a causa da justiça entre as partes. Nas palavras de Rademaker, “a temperança cobre a aceitação mental da correição da divisão do trabalho” (2005, p. 342) que a justiça perfaz entre as partes. A harmonia surge quando é “feito de muitos, um, temperante e harmonioso” (443d).

Em termos de movimento, pode-se dizer que o movimento da alma torna-se temperante quando ele é capaz de concentrar todos os seus esforços na direção que é considerada como a melhor para todas as partes. A relação dinâmica que impõe uma reciprocidade entre os movimentos opostos das partes da alma se contrapõe a uma teoria de conjuntos ingênua, em que a soma das partes seria igual ao todo. Essa teoria dinâmica dos tipos de alma e tipos de tons deve superar uma teoria ingênua que tem

indeterminado, e, como tal, incapaz de dar aos elementos que o compõem um sentido, uma identidade. Tudo é, então, um modo múltiplo, indeterminado e, desta maneira, imperfeito de ver um todo”. Desse modo, tudo que há na alma passa a se determinar na medida em que está ligado estreitamente ao todo ao qual pertence.

como mote a *redução* de uma multiplicidade a uma forma única que seria dependente do modo como as partes estão dispostas, pois nessa redução a justiça das partes entre si seria idêntica à temperança. Mas o que significa exatamente uma teoria de conjuntos ingênua aplicada a alma?

Harte apresenta a teoria ingênua de conjuntos assim: “central a essa tese é a tese de que a composição é identidade. Isso – e o desejo de inocência ontológica que está por trás disso – marca o principal ponto de contato entre as discussões antigas e modernas da composição”. E prossegue tratando de um problema que está sendo abordado aqui desde o início e que se aplica às partes da alma: “O problema com a inocência é que ela tende a subdeterminar o estatuto de um todo como um indivíduo, em vez de uma coleção de muitos” (HARTE, 2002, p. 273). Em resumo, é preciso destacar que Platão rejeita “as teorias que não lidam com a estrutura, recusando a tese da composição como identidade”, que se vê na ideia de que a soma das partes é igual ao todo ou na redução da multiplicidade a uma forma única (p. 493).

Isso demonstra que a teoria de conjuntos e da soma das partes em que a alma está envolvida é complexa,¹⁶⁵ mesmo aos olhos das complexas teorias de conjuntos contemporâneas que se utilizam – exatamente como Platão – da música e da gramática para falar das estruturas. Diante disso a relação que existe entre εἶδος e γέvoς da alma não pode ser somente compreendida por uma relação simplista de espécies contidas em

¹⁶⁵Seguimos, aqui, os passos de Dixsaut, quando considera complexa a relação existente entre as formas. Dixsaut (2001, p. 183) segue as determinações dialéticas indicadas pelo Estrangeiro de Eleia no *Sofista* (253d-e), para o qual há pelo menos quatro níveis de relações: “S1: uma multiplicidade em que cada unidade constitutiva é posta como separada, S2: uma multiplicidade de ideias mutuamente outras, S3 uma multiplicidade composta de todos e S4 uma multiplicidade de ideias separadas completamente distinguidas”. Para a autora, a alma está incluída no caso S3, uma multiplicidade de todos. Nesse caso, o todo “será um todo se ele não tem somente o poder de integrar suas partes, mas também suas diferenças e até mesmo suas contrariedades” (DIXSAUT, 2001, p. 193). Assim, nesse caso, a unidade “do todo atravessará um todo, ela o atravessa em todas as suas partes, ela é forçosamente a essência que é imanente ao mesmo tempo às partes e ao todo, sendo essa essência que constitui a ligação, fazendo do todo um todo, e é então ela que é dividida em partes” (DIXSAUT, 2001, p. 193-194). Tanto que dentre os exemplos que a autora indica desse tipo de união “ligados pelo contato, conectados ou articulados (συνάπτω) estão os dois círculos da alma (*Timeu*, 36 c 1) e as três partes da alma (*Rep.* IX, 558 d 7-9)” (DIXSAUT, 2001, p. 194, n. 1).

um gênero maior ou das espécies somadas que compõem¹⁶⁶ um gênero, pois já estamos bem longe de reduzir a variedade de tipos da alma a uma forma única de alma que não acabaria por dissolver as partes.

Os tipos de alma se constituem como elementos de um conjunto de coisas que forma uma totalidade que, no entanto, não pode estar contida ela mesma dentre os tipos de alma que ela contém. As partes compõem o todo, do mesmo modo que a justiça existe na relação das partes entre si e é resultado da temperança, mas a soma das relações justas entre as partes não é a mesma coisa que o acordo, a sinfonia ou a harmonia entre elas. A harmonia é algo que sobredetermina as partes da alma, sendo uma característica do todo que pode ser repassada às partes.

A temperança ou falta dela diz respeito ao domínio da totalidade da alma, onde uma parte domina todas as outras porque dominou o todo. Há um paradoxo dos conjuntos que contém a si mesmos como elementos na relação entre as partes e o todo da alma, que só é resolvido na medida em que, primeiro, a composição das partes (justas entre si) não é idêntica ao todo harmônico, por isso a justiça não é idêntica à temperança; segundo, o todo será algo que engloba de fora os tipos e as partes de alma, por isso a temperança é o resultado harmônico da justiça entre as partes; e, terceiro, esse conjunto será dinâmico, e as partes podem se transformar e dominar o todo redistribuindo suas tendências para as outras partes, porque o todo é capaz de determinar suas partes, bem como é determinado pelas partes que o compõe, age nas partes e é afetado pelas partes, por isso a alma pode se transformar em imoderada e, por

¹⁶⁶Como salienta Lodge (1927, p. 37), referindo-se à repetição da frase platônica que pretende “reunir várias coisas em uma”, ele afirma que isso significa “organizar e arranjar os elementos que constituem um sistema unificado, sendo o modo pelo qual o poder se manifesta. Isso é correto para o mundo da natureza (*Timeu*, 68d; *Filebo*, 16c), para o universo da arte (*República*, 420d, *Fedro*, 265d *et seq.*, *Filebo*, 17b, *Leis* 668e, 669b *et seq.*, 903c), para o desenvolvimento do indivíduo (441d *et seq.*, 519c, 586e, 590d *et seq.*, *Leis*, 864a), para a convivência social, seja de um ponto de vista militar (*Leis* 687a-b, 942c) ou cívico (*Rep.* 462, *Político*, 310e *et seq.*, *Leis* 739b *et seq.*, 965b *et seq.*), para o desenvolvimento filosófico (*Fedro*, 266b, *Político*, 285b, *Filebo*, 15d *et seq.*), para o governo divino e heroico (*Filebo*, 16c *et seq.*, 30c-d) e por motivos metafísicos (*Banquete*, 188d, *Rep.* 505a, 508e *et seq.*, 518c)”. Ainda que não concorde plenamente com a ideia de que Platão possua um sistema unificado, é inegável que existe uma coerência enorme entre essas abordagens difusas dos poderes das coisas e da alma, tomando como modelo a gramática e a música pelo *corpus platônico*.

consequente, injusta. Como destaca Rademaker, a temperança é justamente algo que acontece com aquele que regula os desejos das partes, na medida em que implica autocontrole, o que está presente também naquele que é regulado, na medida em que ele obedece aquilo que a razão diz como sendo o melhor prazer.¹⁶⁷ Temperança diz respeito ao domínio que a parte racional exerce sobre as partes na medida em que se tornou uma virtude da alma toda e não da relação das partes entre si: “temperança é ordem e domínio de certos prazeres e desejos” (430e).

A temperança é uma qualidade englobadora do todo,¹⁶⁸ devendo a harmonia ser compreendida como algo que está além do conjunto de suas partes e como uma diferença completar da (pré)ocupação da virtude da justiça com o que cabe a cada parte. Como indica Araújo, “a pista que vemos neste enigma está exatamente em que temperança é uma concordância, ao passo que a justiça é um poder, de modo que a primeira seja uma opinião e a outra uma ação” (2005, p. 49). Em certa medida, pode-se dizer que a temperança é uma qualidade que advém do todo e a ação justa depende do poder de cada parte de buscar seus próprios prazeres de acordo com o que determina a temperança do todo. Assim, as partes agirão em conjunto para estabelecer a melhor relação que os poderes das partes travam entre si mesmas. A justiça consiste em cada parte fazer ou buscar seu desejo próprio, mas isso só pode ser feito de modo temperante, na medida em que se controla o desejo de cada parte de buscar somente aquilo que é sua tarefa ou desejo próprio.¹⁶⁹ É assim que a temperança será desde os livros iniciais: “a submissão ao domínio dos governantes e o autodomínio sobre os prazeres da bebida, do amor e do sexo” (III 389d). Diante disso, a desarmonia ocorrerá no todo da seguinte

¹⁶⁷RADEMAKER, 2005, p. 344. Suas palavras são elucidativas a respeito da diferenciação entre justiça e temperança: “o foco do conceito de justiça está mais ligado aos usos ‘comportamentais’ (em que cada grupo exerce ‘suas funções próprias’) e a temperança foca sobretudo no reconhecimento de cada um desses grupos que essa divisão do trabalho promove e inclusive como as coisas devem ser” (p. 346).

¹⁶⁸Conforme Marques (2010, p.322), que sustenta que a “*sophrosýne* deve ser uma qualidade necessariamente estrutural (de todo o indivíduo ou de toda a cidade)”.

¹⁶⁹Ver comentário de Rademaker sobre a temperança no *Górgias* e a noção de uma rede entre as virtudes: 2005, p. 312 *et seq.*

maneira: “uma alma (falo de uma alma no seu todo), quando está submetida a um tirano, não faz quase nada do que quer, mas é sempre arrastada por um aguilhão, ficando cheia de confusão e remorso” (IX 577e).¹⁷⁰

A origem dos nossos vícios, da injustiça, da intemperança, da covardia e da ignorância, ocorre quando “uma das partes se insurge contra o todo da alma a fim de assumir o comando dela” (IV 444 b) e, se não foi a razão que dominou o todo da alma, então será impossível encontrar os prazeres e os desejos próprios de cada parte. Em certa medida, se a justiça é cada um fazer aquilo que lhe é próprio em termos de uma ação interna do próprio psiquismo, o fato das almas buscarem seus próprios prazeres caracterizaria a justiça? Ou é necessário cada parte buscar o seu próprio desejo tendo em vista o que é melhor para as outras partes também? Nesse sentido, o acordo em si não é algo que acontece imediatamente quando cada parte da alma satisfaz aquilo que lhe é próprio, mas quando a alma satisfaz aquilo que lhe é próprio tendo em vista os ditames da razão. A justiça só é justiça efetivamente quando a alma for temperante, pois sem temperança, a satisfação que cada parte detém seus próprios prazeres pode acabar tornando injusta a divisão das tarefas.

A determinação do modo apropriado de cada parte buscar seus próprios desejos acontece pelo governo de si. Quando não ocorre a limitação do desejo de cada parte e extrapola-se em algum excesso, então ocorre a injustiça. Esse é o caso em que *éros* “usurpa a totalidade por uma parte”, quando “uma só dimensão passa a prevalecer sobre as outras [...] como mera necessidade de preenchimento de um vazio”.¹⁷¹ Nesse caso, as outras partes serão afetadas uma vez que estão vinculadas ao todo, pois é como consequência primária do domínio que a alma toda age e, como consequência secundária, o movimento vindo de uma parte da alma que afetou o todo afetará também

¹⁷⁰ ἡ τυραννουμένη ἄρα ψυχὴ ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουλευθῇ, ὥς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς· ὑπὸ δὲ οἴστρου ἀεὶ ἐλκομένη βίᾳ ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστὴ ἔσται.

¹⁷¹ MARQUES (2011, p.545).

a outra parte da alma. Para evitar que a alma, em geral, faça pouco do que ela realmente quer, a razão não pode titubear e deixar de exercer sua potência no jogo de dominação do todo. Não basta cada parte isoladamente fazer aquilo que lhe é próprio, como dita a justiça, pois é preciso que esse fazer o que lhe é próprio leve em conta os desejos das outras partes também. A definição de temperança apresentada no *Cármides* como cada um fazer aquilo que lhe é próprio leva em conta a possibilidade de que cada um faça aquilo que for melhor. Há um deslocamento sutil entre *Cármides* e *República*. A definição de temperança no *Cármides* é atribuída a Crítias, enquanto na *República* cada parte da alma fazer aquilo que lhe é próprio consiste na justiça.¹⁷²

Para ser mais exato, Platão parece não abandonar jamais a seguinte hipótese, tendo como horizonte refutar a tese de Zenão que vê a ação e a afecção de uma coisa tomada como um todo: *se o mesmo age e sofre como todo, não será na verdade apenas um inteiro, mas duas partes desse todo que agem e sofrem*. Na investigação da justiça da alma platônica, é preciso considerar que o vocabulário aqui não é exclusivamente aquele de um *princípio* agente independente, pois o todo o determina.¹⁷³ As motivações

¹⁷²Nesse sentido, a definição de temperança no *Cármides* não inclui a questão do bem, sendo complementar a cada um simplesmente fazer o que lhe é próprio. Pois se o desejo de fazer sexo levar em conta apenas o seu próprio desejo ele não será necessariamente temperante e nem justo. Como salienta Rademaker: “a formulação do τὰ ἑαυτοῦ πράττειν é rejeitada no *Cármides* porque ela não leva em conta a consciência de que cada um está fazendo aquilo que deve fazer, o que Sócrates considera como sendo central para temperança na medida em que é implicada pelas associações ‘intelectualistas’ associadas ao termo. Remarcavelmente, a noção de fazer cada um o seu próprio trabalho retorna como definição de justiça na *República*, e aqui nós encontramos uma pura divisão do trabalho entre duas virtudes: enquanto a justiça é uma divisão prática das tarefas entre as várias classes do estado, a temperança consiste em seu assentimento que é isso exatamente como as coisas devem ser” (2005, p. 239).

¹⁷³Leroux reconhece essa indeterminação na nota explicativa à sua tradução de τῷ αὐτῷ por “mesmo princípio idêntico”, confessando que “o texto grego não designa nomeadamente nenhum ‘princípio’, mas segundo o costume de Platão já bem ilustrado no livro IV, ele se contenta em falar por meio de pronomes indefinidos abstratos (um certo, um diferente, etc.). Esse modo de se exprimir subentende os termos que na ocasião Platão emprega para designar os componentes da cidade: grupos, classes e espécies e de maneira menos precisa, partes”. Leroux considera que o dativo instrumental indica que devemos “abandonar o vocabulário de classes e partes para introduzir aquele de princípios” (2004, p. 612, n. 86). As traduções de Leroux para τῷ αὐτῷ seguem a discussão do princípio que aparece em 441e e 443b, momentos em que realmente se afirma que o princípio está na alma. Ao contrário dessa ligação que Leroux propõe, proponho que esse τῷ αὐτῷ não seja compreendido no sentido instrumental, mas no sentido local, tendo em vista o uso de um dativo locativo no caso do πᾶσι 436d: “ἐν τῷ αὐτῷ”, que marca, no início de todo o argumento, o modo como se deve compreender todo “mesmo” que aparecer depois nas diversas formulações da hipótese em questão. Isso contribui para evitar a ideia de um princípio ou de um sujeito agente independente e situar aquilo que age na alma em uma relação inseparável das outras partes. O problema da interpretação instrumental de Leroux é que ele toma “aquele princípio através do que a

existentes nas partes se transformam em motivações da alma toda na medida em que conseguem controlar as outras partes através do todo.

Como salienta Solinas (2008, p. 21), a repressão de umas partes pelas outras “são examinadas através de um critério quantitativo: o número [...] e a força. No confronto do desejo é então adotada uma abordagem eminentemente dinâmico-energética”. Diante dessa abordagem de força e de quantidade, é imprescindível analisar e detalhar o modo como a argumentação é desenvolvida, mostrando como há desejo em um sentido geral e apetite em um sentido específico de desejo,¹⁷⁴ o da parte apetitiva.¹⁷⁵

A argumentação que divide a parte racional da parte apetitiva desenvolvida na *República* é apenas uma das dimensões de uma tese mais ampla e complexa, segundo a qual o tipo de força que movimenta a alma racional também é um desejo, um amor, um impulso, uma afeição e até mesmo um apetite multiforme.¹⁷⁶ Platão nunca diz que os desejos das partes surgem porque a alma tem essa característica e a repassa às suas partes, como se o todo pudesse passar a natureza da ação para suas partes. Isso pode ser provado porque, em todos os casos que se fala de amor, de desejo ou de prazer, o amar, o desejar ou o prazer da alma são oriundos da força de uma das partes (inclusive no *Fedro*¹⁷⁷), e não o contrário. Isso ocorre porque “as ações humanas são determinadas

alma age” muito autônomo e, também, muito idêntico a si mesmo. Uma postura mais equilibrada entre o aspecto locativo e instrumental do dativo em questão pode ser pensar nele como uma parte que é aquilo por meio do qual a alma age, mas sem ser necessariamente aquilo por meio do que a alma como um todo encontra sua identidade. A identidade da alma só ocorre quando essa a alma agir através de sua unidade e suas partes afetando também as outras partes em questão.

¹⁷⁴REIS (2009, p. 25, n. 27) e DIXSAUT (1994, p. 135).

¹⁷⁵Como salienta Marques (2010, p.332), a “análise da parte apetitiva no livro IV é apenas uma peça, no estudo do jogo complexo de potências psíquicas que determinam, certamente, a satisfação das necessidades corpóreas, mas também a aspiração maior pelo justo e pelo verdadeiro”.

¹⁷⁶No *Fedro*, na sequência da discussão hipocrática do método de divisões da alma, Trasímaco aparece como alguém que fará uma “descrição rigorosa” (ἀκριβεία γράψει) da alma, perguntando “se a alma em sua natureza é uma coisa uma e homogênea ou se, tal como a estrutura corporal, é algo cuja morfologia é multiforme (μορφήν πολυειδές)” (271a). Πολυειδής é uma palavra pouco usada em Platão, aparece duas vezes no *Fedro*, uma vez no *Sofista* no contexto da divisão da arte de aquisição (221e) e uma vez no *Fédon*, no qual afirma que o corpo é aquilo que mais se parece com algo multiforme (80b), por contraposição à alma imortal.

¹⁷⁷O mesmo ocorre com os prazeres e com o amor, sem necessariamente serem confundidos com a própria alma. Segundo Dixsaut (2001, p. 119-120), é crucial “articular os amores segundo uma relação de natureza diferente: *oposição dinâmica e dominação alternada, ou ainda pulsão para um objeto*

pela parte da alma de onde procedem” e “mesmo se houver a predominância de uma dimensão, toda ação implica numa articulação estruturada das diferenças na alma”.¹⁷⁸

Mesmo antes do livro IX, é possível encontrar, no livro V, três modos de gostar das coisas: aquele que gosta de todos os tipos de jovens e todos os tipos de vinhos; um segundo que gosta de todos os tipos de honrarias, seja “as honrarias mais importantes ou imponentes, seja as honrarias mais insignificantes e vulgares”, não fazendo distinção entre elas; e, por fim, o filósofo, “que deseja a filosofia e não, uma parte dela sim e outra não, mas tudo dela” (V 475b8-10). A pergunta inicial nesse contexto argumentativo é clara: “Há necessidade de eu lembrá-lo, disse eu, ou te recordas daquele sobre quem dissemos que gostava de algo, sendo importante que ele não apareça, caso seja apropriado que se fale, gostando de uma parte disso que ele gosta e da outra não, mas que é importante ter afeição por tudo?” (V 474c8-10).¹⁷⁹

O fato de os tipos de desejos serem relativos¹⁸⁰ às partes ocorre no momento em que Sócrates se refere a um conjunto de desejos, dizendo que esse conjunto reúne os tipos de que ele e seus interlocutores haviam falado antes: “S: E quanto a isto? Disse eu. A sede e a fome e todos esses desejos, bem como o inclinar e o querer, não incluiria tudo isso nos tipos [de alma] de que falamos há pouco?” (IV 437b).¹⁸¹ “Todos esses desejos” aqui tem o sentido de tudo, de cada desejo pertencente a cada tipo, na medida

determinado. Os termos introduzidos na definição e a natureza de suas relações são evidentemente função desse objeto particular que é o *éros*”. Por isso, a alma não passa suas qualidades às suas partes como se fosse uma herança genética, sendo crucial, para desfazer essa ideia, trabalhar com uma visão dinâmica das formas das coisas, em que elas são analisadas em suas diversas manifestações. Ela também afirma que: “a estrutura da alma não consiste jamais, em Platão, em uma simples justaposição de partes tendo como função faculdades diferentes e cada vez mais complexas (como em Aristóteles), *ela é pensada dinamicamente como um conflito de forças apontando para direções opostas (ilustrada pela imagem da parelha alada do Fedro)*” (DIXSAUT, p. 116, 2013).

¹⁷⁸MARQUES (2010, p.331).

¹⁷⁹Sobre isso, ver REIS (2009, p. 91 *et seq.*).

¹⁸⁰Sobre a relatividade do desejo, ver Dixsaut (1994, p. 129): “o desejo é relativo à sua origem, ao tipo de desejo de que ele procede e que ele exprime, ele é também relativo ao que esse tipo de desejo é capaz de reconhecer como poder do discurso”. A esse respeito, veja, também, Marques (2011, p.544), quando afirma que “a parte apetitiva nem coincide com o todo psíquico, nem tem o privilégio do exercício do desejo; ela mobiliza a alma para a busca de determinados objetos, configurando tipos específicos de desejos e prazeres, não todos”.

¹⁸¹Σ - Τί οὖν; ἦν δ' ἐγὼ διψῆν καὶ πεινῆν καὶ ὅλως τὰς ἐπιθυμίας, καὶ αὖ τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι, οὐ πάντα ταῦτα εἰς ἐκεῖνά ποι ἂν θεῖης τὰ εἶδη τὰ νυνδὴ λεχθέντα.

em que temos vontades e quereremos coisas distintas quando aprendemos, nos irritamos e desejamos os prazeres da comida (436a). Assim, não é preciso esperar o livro IX (580d) para aprendermos que as partes têm desejos e prazeres.¹⁸²

Por isso, não é nenhum equívoco sustentar que os tipos de alma são também tipos de desejo e que desejamos a relação,¹⁸³ bem como a reciprocidade gerada por ela. O equívoco existe se a *origem* do desejo for atribuída à alma *toda*, pois, dessa forma, é grande o risco de Zenão ressurgir com suas brincadeiras sobre as oposições do desejo. Em geral, pode-se resumir que o desejo originado da parte se torna desejo do todo, como uma consequência do domínio do todo e das outras partes por uma parte. O vetor resultante do desejo é sempre da alma toda. O movimento ocorre na alma mesmo que nenhuma decisão ou ação seja tomada para satisfação de algumas das partes, mas o movimento da ação em relação a algo que esteja fora do homem só ocorre quando a totalidade da alma é dominada por alguma das tendências de suas partes. A alma, em determinado momento, é capaz de agir e ser afetada por ela mesma, quando a tendência de uma de suas partes age sobre as outras (que se tornam passivas e dominadas). Com isso, a parte que domina levará as outras partes afetadas para a direção que bem entenderem. Mas é preciso dizer que mesmo dominadas, as outras partes não deixam de se movimentar e de tentar levar as demais para as direções que elas desejam. Mesmo na ação o conflito entre as partes não se desfaz completamente.

2.2. Reorientação

O critério adotado para a divisão das partes da alma consiste na relação de movimento e de repouso que elas estabelecem entre si, exatamente como ocorre nos casos do movimento estável ou desequilibrado do pião. Por um lado, o que significa

¹⁸²Como indica Cooper, já no exemplo da sede e do arqueiro no livro IV Platão indica que a própria razão é fonte de desejo (2001, p. 96).

¹⁸³DIXSAUT (1994, p. 131).

dizer que o movimento da alma *posicionado* sobre seu próprio eixo possui o caráter de um movimento inteligível? Ou que essa é a marca da identidade da alma? Por outro lado, o que significa dizer que a alma se movimenta e também altera a *posição* de seu eixo? A resposta para essas questões precisa levar em conta a noção de posição (*tópos*), para mostrar como o movimento da alma na divisão entre sensível e inteligível também está ligado ao caráter da direção e posição atribuídos pelas proposições gregas.

A movimentação do pião e da alma do homem ocorre pela presença de um vasto campo de inclinações ligadas às preposições *afastando-se de* (*ἀπό: ἀπωθεῖσθαι*) ou *em direção à* (*πρός: προσάγεσθαι*),¹⁸⁴ como em IV 437b. Se, em certa medida, o movimento pode ser concebido como uma inclinação do homem em direção a algo, o modo como ele se inclina instaura a caracterização da estabilidade ou instabilidade de seu desejo. Nesses casos, o desejo é relativo àquilo que é seu alvo quando estamos *sobre algo* (*ἐπί*)¹⁸⁵ e esse é o motivo de sermos levados para todas as direções, às vezes de modo violento, tal como nas circunstâncias em que o desejo apetitivo é muito reprimido.¹⁸⁶

É necessário destacar que o movimento do desejo filosófico também implica uma *inclinação*. Quando não estamos fazendo uma observação filosófica, olhando para

¹⁸⁴Como no caso de *προσάγω*, que significa trazer para si, engolir, incluir e suprir.

¹⁸⁵Como no caso de *ἐπινεύω*, que significa inclinar-se para, consentir com a cabeça, aprovar, ideia oposta à *ἀνανεύω*, ambos baseados no verbo *νεύω*, que significa inclinar para alguma direção. Além disso, *ἐπιθυμία* seria esse poder que inclina e direciona a alma quando coloca sobre algo todo o seu querer, como nos casos dos desejos sexuais, apetites, vontades e gostos em geral.

¹⁸⁶A preposição *περί* é uma espécie de modalização que determina as condições em que o mesmo aspecto do homem e do pião não pode ser idêntico a outro deles, porque não estão posicionados na mesma relação entre si, instaurando, assim, uma espécie de modalização das instâncias da alma em relação às outras instâncias. Além dessa preposição, aparece, também, *κατὰ*, em *κατὰ ταὐτόν* (436b8), que significa “a respeito do mesmo” e sua formulação como *κατὰ ταὐτὰ ἑαυτῶν*, que pode ser traduzida como “conforme a mesma parte de si mesmo”. A redundância da passagem do *Timeu* a respeito do movimento em torno de si mesmo, como o movimento mais semelhante à reflexão, foi notada por Brisson do seguinte modo: “A insistência do *Timeu* sobre a circularidade desse movimento a isola no pleonasmo, de onde as dificuldades que encontramos por traduzir essa passagem. Uma tal insistência indica a simetria do movimento considerado” (*Timée*, p. 234, n. 154). Isso também já foi notado na *República*, em razão do mesmo *κατὰ ταὐτὰ*, que, por significar o mesmo que *πρὸς ταὐτόν*, levou alguns intérpretes a excluírem *πρὸς ταὐτόν* em 436b e 436e de suas edições do texto grego. É preciso destacar que isso pode ter ocorrido porque, em Aristóteles, *πρὸς ταὐτόν* não ocorre na formulação de seu princípio. A esse respeito, ver ADAM (1902, p. 247). Todos esses aspectos são importantes em Platão, uma vez que eles marcam modalizações do movimento em torno de si mesmo, sendo a marca necessária das partes do movimento circular envolvido em torno de seu próprio eixo.

aquilo que a filosofia defende, o único modo de nos desvencilharmos das amarras em questão será pela promoção de um desejo, uma inclinação ou uma tendência filosófica. Só essa inclinação da nossa alma para outro lugar será capaz de mudar a direção de nossas atitudes. Por isso, a filosofia também é um desejo (*ἐπιθυμία*) inclinado *em direção a*, despertado eventualmente pelo diálogo que pretende retirar a alma que está imersa em um âmbito onde não há nenhuma estabilidade.

Além da noção presente na inclinação, os verbos formados pelo prefixo *peri* também servem para indicar o movimento da alma. No caso da mudança ao redor (*περιφέρω*, usado quatro vezes para explicar o movimento do pião, 436d-e), há duas variáveis: um movimento da borda do pião *em relação* a um eixo estável, que não se move e não modifica sua posição; e um movimento da borda do pião *em relação* a um eixo que se move quando se inclina para a direita ou para a esquerda mudando de posição ao ir para frente ou para trás. No primeiro caso, o movimento e o repouso precisam estar em duas posições diferentes para o movimento e sua ausência, pois não é o pião todo que se move e está em repouso: *uma dimensão* é sua borda em movimento e *a outra dimensão* é seu eixo em repouso.¹⁸⁷ Em razão disso, o jogo proposicional de *girar ao redor de*¹⁸⁸ (*περί*), amplamente utilizado para falar do movimento racional ligado à sua circularidade, representa a tese de que o movimento racional é estável e não altera sua posição ao girar em torno de um único lugar.

Será que essas duas caracterizações do movimento, a inclinação *na direção de* ou o *girar em torno de* podem se misturar? Ou seja, uma alma girando em torno de um tema pode se dirigir ou inclinar para algo? Em que medida esse giro em torno de si pode

¹⁸⁷Há nesse jogo proposicional uma oposição clara entre um eixo estável e um eixo instável, tal como acontece no caso do pião: “tais objetos têm em si um eixo e uma circunferência e, em relação ao eixo, estão parados, pois ele não se inclina para lado nenhum, e, em relação à circunferência, movem-se em círculo, mas quando o eixo se inclina para a direita ou para a esquerda, para frente ou para trás, ao mesmo tempo que está girando, aí não é possível dizer que esteja parado” (IV 436e).

¹⁸⁸Como em *ἀπαρνέομαι*, que significa repulsa e levar para longe o prazer ou a satisfação relacionado a algo, *ἀπωθέω* significa, além de repulsa, expelir, expurgar ou declinar algo, e *ἀπελύνω* significa banir, distanciar ou excluir.

ser uma imagem para a apreensão inteligível de algum conhecimento? A princípio, não existem muitas barreiras e esses movimentos na alma podem ser misturados. Em um caso especial, a alma deve ser “girada” (περιστροφή) “sobre o ser” (ἐπὶ τὸ ὄν), reorientando-se da noite em que se encontra até a luz do dia. Nesse contexto, é crucial “pesquisar qual dentre os aprendizados tem esse poder” (σκοπεῖσθαι τί τῶν μαθημάτων ἔχει τοιαύτην δύναμιν; 521c10-d1) duplo: de girar a alma para a direção correta ao mesmo tempo em que a inclina para a direção contrária da qual está acostumada a se dirigir. Assim, só se pode retirar uma alma que está sendo arrastada pelos desejos apetitivos se houver, também, outra inclinação proposta pelo desejo da racionalidade e pelo gosto das conversas recíprocas. Nesse sentido, aquele que está no lodo até o pescoço só precisará mexer sua cabeça afirmativamente ou negativamente para talvez começar a pensar e ser capaz de sair do local em que se encontra.¹⁸⁹ Assim, a ideia do movimento em torno de si é uma imagem do movimento da alma sobretudo quando ele se detém sobre algo, seja “sobre o aparecer” ou “sobre o ser”.

Em determinadas circunstâncias em que o homem se encontra sem saída diante de um problema, o único modo da alma superar a aporia é “revolvendo o pensamento em si mesmo” (κινουῦσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν, VII 524e) de modo circular e estável. O movimento da reflexão *sob si mesmo* pode ocorrer pelo exercício da arte de pensar, que consiste em ficar rodando em torno do ser e de suas próprias questões, silenciosamente ou motivado por alguém. Além disso, quando esse mesmo movimento se detém em torno do ser, isso ocorre em razão de uma reorientação a respeito do modo como ele olha para essas coisas. A alma, nessa medida, pode ter seu movimento arrastado até conseguir concentrar suas energias “sobre o ser”.

¹⁸⁹ Algumas preposições que se tornam prefixos verbais: ἀμφίς, de ἀμφισβητέω: discordar e περί de περιφέρω: rodear, designam formas verbais envolvidas no debate filosófico e sofístico sobre como se posicionar do lado oposto para contradizer ou rodear um assunto para assumir perspectivas *em relação* ao outro com quem se dialoga.

Além de todos esses elementos que constituem o poder do homem de pensar, a essência da arte da educação também será concebida por algo circular: a reorientação (περιαγωγή).¹⁹⁰ Diante desse quadro, como a filosofia pode ser concebida? A filosofia é o modo mais eficaz de atingir exatamente essa reorientação, pois se dá “o nome de verdadeira filosofia” à efetiva reorientação da alma (VII, 521c-d). Ademais, há um entrelaçamento do movimento que ocorre na alma do homem com o movimento da alma do mundo. Reorientação não é tão usado quanto περιφέρω, que também indica um movimento ao redor, na periferia de algo, como no caso do pião, mas é mais importante por causa da força do ἄγωγή, que indica levar até, guiar, carregar.

Nesta medida, περιαγωγή é algo mais marcante que um simples *girar em torno de* e indica, além de um carregar ou dirigir ou conduzir em torno de, a possível automotricidade de um carregar-se.¹⁹¹ Nesse contexto argumentativo, Sócrates está discutindo o poder que não pode ser colocado na alma de fora, “como se colocassem visão em olhos cegos” (VII 518c). Isso implica que em termos de poder a alma tem uma autodeterminação que não depende do corpo para existir, mas sim para ser exercida.

Isso indica que essa capacidade presente na alma de cada um e o órgão com que cada um aprende, tal como o olho, não é capaz de reorientar-se da escuridão para a luz senão com todo o corpo, e assim também com toda a alma, que deve desviar-se do fluxo até que seja capaz de suportar a contemplação do ser e daquilo que de mais luminoso há no ser. Isso, afirmamos nós, é o bem. (VII 518c-518d1).¹⁹²

¹⁹⁰ A *periagogé* pode ser traduzida como a reorientação ou uma volta em torno de algum assunto e comporta, ao mesmo tempo, movimento e repouso. Notopoulos, ao pesquisar a linha dividida da *República*, preocupa-se justamente em reinserir a questão do movimento no estudo da linha, não pensando que a divisão torne os âmbitos imóveis, como se pudéssemos habitar algum. Além disso, o autor sustenta que o ritmo do pensamento é como a música “criativo, procurando imortalidade por meio da substituição, começando com um conjunto de conteúdos e terminando com outro mais compreensivo em caráter. O pensamento se move do simples ao complexo, do concreto ao abstrato, do velho ao novo e vice-versa. Se ele não pode ir direto ao coração do sentido ele se move pelo simbolismo” (NOTOPOULOS, 1936, p.58).

¹⁹¹ *Periagogé* é só o termo que mais se destaca no texto platônico, pois há muitos outros termos que estão no campo semântico do movimento e do repouso. Notopoulos faz um levantamento de cada um deles somente no livro VII, sustentando que “a linguagem da caverna é de movimento dramático com implicações filosóficas” (NOTOPOULOS, 1936, p. 60-61).

¹⁹² Σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατόν ἢν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους,

No caso de alguns prisioneiros na caverna, eles são incapazes (ἀδύνατος) de fazer a *rotação* de sua cabeça e isso só será dirimido com a filosofia (VII 518d).¹⁹³ É na cabeça que pode estar o melhor exemplo do movimento circular inteligível do pensamento do homem, dada a cavidade óssea do cérebro ser propícia a esse tipo de movimento, por ser redonda.¹⁹⁴ Assim, quando esse tipo de movimento controla a alma toda, então ele passa a ser também o movimento de todas as outras partes. Inclusive, como solução para a incapacidade de exercer um pensamento desse tipo, as ciências propedêuticas serão apresentadas não simplesmente como uma *περιαγωγή*, mas como uma *reorientação conjugada*: *συμπεριαγωγῶς* (533d3).

Então, disse eu, só o método dialético, eliminando as hipóteses, caminha por aí, na direção do próprio princípio, a fim de dar firmeza aos resultados e realmente, pouco a pouco, vai arrastando e levando para o alto o olho da alma que está enterrado num pântano bárbaro,

οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἄν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχεῖσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναι φαμεν τὰγαθόν.

¹⁹³Como destaca Gazolla (2012, p. 208), explicando a formação do homem no *Timeu*, em que se diferencia três tipos de movimentos: “o da alma mortal no corpo, o da alma imortal no corpo e o dos elementares com a alma”.

¹⁹⁴O *Timeu*, como indica Reis (2010, p. 92), explica que “à porção da medula que deveria receber a semente divina o deus deu a forma esférica, construindo o encéfalo, que será abrigado pela cabeça”. A questão é que a cabeça é considerada como um vaso para abrigar essa semente divina. Sendo isso atestado, também, quando ele diz que o melhor movimento e mais condizente com a reflexão é o movimento circular (34 a) e que “os deuses, para imitar o esquema do universo que é redondo, aprisionam a parte divina do homem em um corpo de forma esférica, aquele que chamamos de cabeça” (44d). Além disso, em uma intrigante pergunta no *Fédon*, aparece o seguinte: não seria o cérebro a sede do refletir (φρονέω): “ele nos envia as sensações auditivas, visuais, olfativas, das quais nascem memória e opinião, pois, quando a memória e a opinião adquirem uma estabilidade, nasce a ciência” (96b). Em certa medida, ambas as passagens são coerentes porque é justamente a reflexão que, no *Timeu*, aparece na cavidade craniana que é vista, no *Fédon*, como existindo no cérebro. A palavra cérebro aparece somente seis vezes no *corpus*, uma no *Fédon*, uma no *Hípias Maior* – de caráter irônico, pois Sócrates pergunta se Hípias parado diante dele não seria uma pedra sem ouvidos e cérebro (292d) –, e cinco no *Timeu* –que indica uma explicação fisiológica bem apurada para explicar o som, a saber, “o som é uma percussão do ar no cérebro e no sangue através dos ouvidos” (67b); a perfeição circular do cérebro, ligado à cabeça também circular (73d), a composição esférica dos ossos que envolvem o cérebro (73e; 76a; 76d). Merker também comenta a estrutura psíquica ligada a uma estrutura corpórea: que é produzida “por uma estruturação dos lugares do corpo e de sua evolução espacial, sem que nenhum poder particular de coerção que a alma exerce seja acrescentado. Assim, a alma é instalada em uma cavidade circular, o crânio, que lhe permite efetuar corretamente suas revoluções carregando o resto do corpo para o alto, a nova residência da alma [...]” (2003, p. 15-16). Como indica Dixsaut, as fontes a respeito do papel do cérebro advêm de Alcmeon (*Fédon*, p. 367, n. 252).

tendo como colaboradores e auxiliares nessa conversão as artes de que falamos. (VII 533c7-d4)¹⁹⁵

Tal como os astros, a alma pode exercer essa potência sobre si mesma, carregando-se pelas suas revoluções para olhar para as coisas de um modo inteligível. O termo *περιαγωγή* é utilizado com muita precisão no *corpus*, indicando, em algumas circunstâncias, o efeito ou a intenção da interlocução da dialética socrática. O objetivo da dialética é gerar no outro ou em si mesmo, por meio do diálogo, a capacidade desse mesmo tipo de movimento da reflexão em torno de si, no sentido mais amplo de perseguir um assunto girando em torno dele para tentar compreendê-lo.¹⁹⁶ É inevitável notar que tanta circularidade pode deixar as pessoas tontas ou sem saber por qual direção seguir. A *aporía*, ou a ausência de saída para o surgimento de uma dúvida, deve ser compreendida como a primeira entrada nessa circularidade reflexiva. Com o tempo, percebe-se que, na verdade, o círculo não tem nenhuma porta de saída, mas somente alguma estabilidade ou inteligibilidade em seu eixo. Assim, a reorientação pode passar a ocorrer silenciosamente e os homens passarão a refutar a si mesmos tentando fechar as portas para um tipo de raciocínio que não é o mais equilibrado.

É diante disso que se pode unir a reorientação à reflexão e à prudência:

As outras virtudes, as chamadas virtudes da alma, podem muito bem ser algo muito próximo das do corpo (na realidade, não existindo previamente, podem ser criadas mais tarde por meio de hábitos e exercícios); a virtude do discernir, por ser próprio de algo mais divino, jamais perde sua força. De acordo com a reorientação que lhe é

¹⁹⁵ Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνῃ ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριωγχοῖς χρωμένῃ αἷς διήλθομεν τέχναις.

¹⁹⁶ Como no *Laques*, a reorientação (*περιαγωγή*) indicará a intenção socrática de rodear um assunto (187e) e no *Filebo* Sócrates é visto como um interlocutor que deixa Protarco girando em torno de si a partir de uma questão séria (19a). Nas *Leis*, fala-se a respeito da revolução que acontece com aquilo que gira em um mesmo lugar (X 893c,) e, também, com os astros tendo como eixo a terra (898 c, d). O conceito aparece também no *Político*, quando Platão fala do mito de Cronos e explica o tipo de movimento dos corpos celestes, indicando a capacidade de um modo autômato (isto é, que se move por si mesmo) (269c-e).

imposta, vem a ser útil e proveitosa ou inútil e nociva. (VIII 518d10-519a1).¹⁹⁷

Essas virtudes, que já foram explicadas anteriormente, são a temperança e a justiça. Mas a reflexividade é, também, uma ação virtuosa, a maior delas, inclusive porque pode gerar as outras duas. Tudo depende da reorientação que é feita e de como entramos nesse círculo da interpretação. Com o conceito de reorientação atrelado à arte filosófica um ciclo se fecha na *República*: desde o movimento da alma do pião, passando pela questão da música, até as artes propedêuticas o objetivo é ensinar o homem a movimentar corretamente seus desejos e inclinações. A conjugação entre a inclinação e o movimento ao redor do ser pode ocorrer em razão da reflexão sobre o que seria a própria unidade, como no caso dos impasses gerados pelas qualidades contraditórias de um dedo, inerente também a própria visão da coisa que aparece ao mesmo tempo como uma e como uma multiplicidade infinita (525a). Assim, o movimento da alma deve deter-se na unidade e não ser carregado pela aparente multiplicidade.

A principal característica do tipo de movimento que é / está na posição (*tópos*) inteligível consiste na fixação da inteligência em algo, ao contrário do que será a principal característica do movimento da alma quando adota uma posição (*tópos*) sensível.

S: Conceba então que isso ocorre do mesmo modo com alma, a saber assim: enquanto é sobre o que é esclarecido pela verdade e o ser que ela se fixa, ela o concebe, o reconhece, e parece que ela possui inteligência; mas enquanto é sobre o que está repleto de obscuridade, o que devem e que se desfaz, ela só tem opinião e ela se obscurece, fazendo variar suas opiniões de um lado ao outro, parecendo-se ao contrário como um ser desprovido de inteligência. G: Parece isso mesmo. (508d)¹⁹⁸

¹⁹⁷ Αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος – τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν – ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὕσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται.

¹⁹⁸ Σ Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσῃται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ

O texto apresenta uma oposição clara entre ἀπερείδω, que significa fixar-se em algum local ou permanecer no mesmo local, e μεταβάλλω, que significa jogar-se para uma posição diferente, mudar de local e mover-se. Essa oposição só pode ser feita porque a questão da posição não é simplesmente uma metáfora para explicar o que acontece com a alma, constituindo-se como dois modos distintos de posicionar-se frente às coisas do mundo e dois modos distintos de constituição do movimento da alma. Assim, τόπος pode ser compreendido como a posição do eixo que a alma mantém ou não diante do que ela procura ou quando se detém sobre algo. Isso implica, certa medida, um *modo* de atuação da alma que configura a relação entre o movimento e o repouso de suas três partes.¹⁹⁹

A diferença dos âmbitos inteligível e sensível pode ser compreendida tendo em vista os movimentos da alma, de modo que τόποι não pode ser tomado no sentido literal²⁰⁰ de lugar porque a alma não se movimenta por um lugar exatamente físico,²⁰¹ mas por uma analogia constituinte de um espaço psíquico. Assim, não é o mundo que

γινόμενον τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι. Γ' Ἔοικε γάρ.

¹⁹⁹ Segundo Merker (2003, p. 99), o lugar pressupõe que exista uma alma se movimentando por ele, de modo que ele “é geralmente pensado no texto platônico não prioritariamente como um espaço contendo certas coisas e lhes fornecendo um endereço onde elas possuiriam uma residência de um modo estático [...], mas como uma alma procurando uma situação, um campo de possibilidades em que a alma será capaz de apreender. O τόπος ‘lugar’ é aqui a possibilidade de um τρόπος (virada, orientação) do olho da alma e [...] a possibilidade de um modo (que se diz também tropos) de vida”. Ou também uma posição.

²⁰⁰ Isso fica mais claro quando fica estabelecido o impedimento de tomar a analogia ao pé da letra, como se a ideia do bem fosse o sol. Assim, é “correto considerar luz e visão como análogos ao sol, mas incorreto pensar que elas sejam o sol, do mesmo modo sobre o plano em questão é correto considerar ambos, saber e verdade, como análogos ao bem, mas incorreto de pensar que algum dos dois sejam o bem: é preciso atribuir ainda mais valor ao modo de ser do bem” (ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρω ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν. VI 508e-509a).

²⁰¹ Como salienta Araújo (2005, p. 103), criticando a tese da separação dos dois mundos: “dizer que há aqui a defesa de dois mundos, um da figura e outro do conhecimento, faz tanto sentido quanto dizer que há um mundo dos sonhos e outro das cores, uma vez que, se há um privilégio de um sobre o outro, esse é análogo ao privilégio da visão sobre a audição. O maior poder supõe continuidade – embora esta ainda não esteja demonstrada – não relação, não mais entre figura e conhecimento, mas entre visível e inteligível”.

está sendo dividido²⁰² (ainda que a analogia da caverna faça a comparação com o que vemos), mas as diferentes posições inteligíveis (sempre fixadas em torno de um eixo) e sensíveis (sem fixação e sempre mudando) inerentes ao tipo de movimento que alma adota na investigação que ela faz.²⁰³ A divisão entre δόξα e ἐπιστήμη não deve ser vista como uma divisão a priori das condições de possibilidade da opinião e da ciência, mas como o resultado afetivo das posições que a alma adota. Diante do exposto, é preciso se questionar como compreender a δύναμις da opinião e da ciência?

Em grande medida, trata-se de uma de anatomia do psiquismo humano, que tenta *localizar* o *poder* da parte *através* do qual a alma age. Assim, é correta a tese de que a repressão do desejo deve se configurar a partir de uma dimensão espacial: distanciamento e permanência. Para que isso ocorra é fundamental a existência “de uma estrutura psíquica espacial como referente”.²⁰⁴

Assim, quando a alma assume sua posição com um eixo estável e de modo temperante, ela estaria “posicionada” no inteligível e teria todas as condições de se deter sobre o ser. Ao contrário, quando ela sofre muitas mudanças e alterações nesse seu eixo, estaria no sensível.²⁰⁵ Em certa medida, o desejo de inteligibilidade pode levar a alma

²⁰² Como indica Merker (2003, p. 97), já mostraram “que isso diz respeito a uma interpretação abusiva do texto, e de uma leitura inaceitável do termo *tópos*, que encontramos transformado em *cosmos* pela primeira vez em Filon de Alexandria (*De officio mundi*); o lugar inteligível não pode ser um lugar no mesmo sentido que o lugar sensível e a analogia não consiste em uma identidade”.

²⁰³ Isso ocorre porque em certa medida acontece com alma a mesma indeterminação que ocorre em alguns casos em que não se pode determinar exatamente qual dos dois aspectos do dativo, o locativo ou o instrumental, é determinante. A alma age *na* parte ou *através* da parte, de modo que a localização das partes da alma ou a instrumentalização das mesmas não é uma dualidade que precisa ser resolvida.

²⁰⁴ Inclusive na metapsicologia freudiana (SOLINAS, 2008, p. 22).

²⁰⁵ Além da *República*, é possível retomar as *Leis*, “onde são distinguíveis dois tipos de translação, segundo os quais uma coisa se move em um só lugar ou em vários” (MACÉ, 2006, p. 188). Assim, é necessário que tudo que exista ocupe um lugar, inclusive a alma, no corpo. O movimento e o repouso da alma são definidos em relação ao lugar que suas instâncias ocupam. Para a proximidade entre *Leis* e *Parmênides* a esse respeito, ver Macé, que sustenta que podemos diferenciar translação e rotação do seguinte modo: “Reencontramos então a diferença introduzida no *Teeteto* e no *Parmênides* para diferenciar duas subespécies da primeira forma de movimento, a translação: distinguimos assim duas situações, segundo a qual alguma coisa, de um lado, ‘muda de lugar’ (χώρᾱς μεταβάλλη, *Teeteto*, 181c6-d6) ou ‘passará de um lugar a outro’ (μεταλλάττοι χώρᾱν ἑτέραν ἐξ ἑτέρας, *Parmênides*, 138c) ou de, outro modo, ‘gira permanecendo no mesmo lugar’ (*Teeteto*, *idem*) ou ‘efetuará uma revolução circular no mesmo endereço’ (*Parmênides*, *idem*). (...). Esse tipo de movimento representa objetos que ‘estão em repouso tanto quanto completam uma revolução’ (περιφορᾱ, *Leis*, 893c6-7). O outro tipo de movimento é aquele de todos os outros corpos, que é descrito na seguinte passagem: ‘sim, mas para aquilo que é

até aquilo que é inteligível nela mesma: a estabilidade de seu movimento, que lhe permite compreender a alteridade (movimento estável) de sua identidade; ou ao que é sensível nela: a instabilidade de alguns de seus movimentos,²⁰⁶ pois um dos aspectos do movimento da alma presente no *corpus* é a caracterização de que seu movimento implica mudança (*metábole*) e deslocamento.²⁰⁷

Como já foi visto, não existem movimento e repouso puros e absolutos, de modo que o desejo apetitivo de inclinar-se é como o movimento movimentado de um pião que não mantém seu eixo estável. No caso específico da sede, o desejo racional está ligado ao conter-se (podendo também estar ligado ao planejar, raciocinar, explicar, dividir, reunir, discernir etc.) e é como um movimento “centrado” do pião sobre seu próprio eixo.

Assim, a inteligibilidade “divina” e a sensibilidade “mortal” são dimensões do movimento da alma, divino é o movimento “encefálico” semelhante à circularidade dos astros²⁰⁸ e mortal os outros movimentos menos ordenados ligados às necessidades

próprio das coisas que se movem ocupando muitos lugares, você entende por isso, eu imagino, todos aqueles que em sua translação (φορᾷ) passam sempre de um lugar a outro’ (κινεῖται μεταβαίνοντα εἰς ἕτερον ἀεὶ τόπον, *Leis*, 893d6-e1)” (2006, p. 148-149).

²⁰⁶Como salienta Dixsaut, a divisão da linha pode ser tomada como o corte entre duas seções no interior das quais se efetua a relação. Inserindo a alma nessa divisão “e o modo que ela caminha, surge a via da pesquisa. As duas seções do inteligível se distinguem pelo fato de que a alma ali descreve duas espécies diferentes de movimento” e o mesmo ocorre com as duas seções do sensível (DIXSAUT, 2001, p. 80).

²⁰⁷Nas *Leis*, a noção de lugar é utilizada em um contexto de movimentos ligados ao psiquismo, sendo possível perceber que a causa de mudança do caráter da alma pode ocorrer tanto por um agente externo, quanto por um agente interno (X 903d). “Todas as coisas que compartilham alma mudam, desde que elas possuam em si mesmas a causa de mudança, e mudando elas se movem de acordo com a disposição e a regra do destino, quanto menor as mudanças de caráter, menor será o movimento sobre a superfície no espaço, mas quando a mudança é grande e com grande injustiça, então eles se movimentam nas regiões profundas e chamadas baixas, na qual – sob o nome de Hades ou coisa parecida – o homem é perseguido pelos mais terríveis sonhos, tanto quando vivo quanto desprendido de seu corpo”. ({ΑΘ.} Μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστιν ψυχῆς, ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν, μεταβάλλοντα δὲ φέρεται κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον· σμικρότερα μὲν τῶν ἡθῶν μεταβάλλοντα ἐλάττω κατὰ τὸ τῆς χώρας ἐπίπεδον μεταπορεύεται, πλείω δὲ καὶ ἀδικώτερα μεταπεσόντα, εἰς βάθος τὰ τε κάτω λεγόμενα τῶν τόπων, ὅσα Ἄϊδην τε καὶ τὰ τούτων ἐχόμενα τῶν ὀνομάτων ἐπονομάζοντες σφόδρα φοβοῦνται καὶ ὄνειροπολοῦσιν ζῶντες διαλυθέντες τε τῶν σωμάτων, X 904c5-904d4).

²⁰⁸Ver *Timeu*, que explica o motivo dos deuses terem dado os olhos aos homens: “os deuses nos descobriram e nos deram a visão para que, podendo observar no céu as revoluções do intelecto, nós o utilizássemos, em relação às revoluções de nosso intelecto; essas revoluções são parecidas, mesmo se as nossas são perturbadas enquanto as outras são isentas de perturbação. Somente depois de termos estudado a fundo os movimentos celestes, depois de ter adquirido o poder de calculá-los corretamente em conformidade com o que se passa na natureza e depois de ter imitado os movimentos do deus,

básicas do corpo. Se, por um lado, esses âmbitos do psiquismo são separáveis para a análise de suas características topológicas, por outro lado, eles irão compor também um conjunto (*génos*, VI 509d) de coisas interligadas.²⁰⁹

2.3. Temporalidade

A diferença entre o agente e o paciente se apoia também na perspectiva temporal, entre uma ação que está sendo produzida e o seu resultado, o efeito que é produzido. A questão é que, em alguns momentos, pode haver simultaneidade, onde o agente ou a ação que está sendo produzida são simultâneos ao efeito que é produzido em um mesmo homem ou em uma mesma alma e, também, em uma mesma cidade.

Primeiramente, a simultaneidade é crucial para a compreensão da percepção, da intelecção e da opinião. Em uma passagem no livro X, no final da *República*, é retomada grande parte da discussão acerca da partição dos dinamismos que ocorrem na alma, tendo em vista a correta medida das coisas. Tudo começa com a seguinte afirmação: “não afirmamos que no mesmo não pode haver opiniões contrárias ao mesmo tempo e a respeito do mesmo?” (X 602e8).²¹⁰ A parte que julga *conforme* a medida é diferente daquela que não mede nada, sendo melhor confiar na parte que raciocina e que avalia as coisas que vê:

movimentos que absolutamente nunca erram, que nós poderemos estabilizar os movimentos que em nós não cessam de errar” (*Timeu*, 47b-c).

²⁰⁹Conjunto de coisas vistas por uma certa perspectiva. Isso é o que determina o lugar e o gênero do inteligível. Como salienta Merker (2003, p. 97), “os locais visível e inteligível não possuem uma função prioritária de exprimir a separação entre o sensível e o inteligível, e dito assim não se preocupam com o que não é o problema dessa passagem (508c). Os lugares visível e inteligível tomados propriamente como local não designam um local onde se encontra de uma parte os visíveis e de outra os inteligíveis: essa noção de conjunto (desde que ela esteja realmente no texto) é utilizada sobretudo pelo termo *génos* que se substitui a *tópos* no início da discussão sobre a linha”. Talvez até mesmo essas posições estejam na alma ligada ao corpo e se constituam como posições corpóreas, como quando no *Timeu* é apresentado “três locais correspondentes da medula”, um para cada parte da alma, como se estivesse sendo estabelecida uma verdadeira “topografia da íntima relação corpo-alma, na qual três regiões desse ‘todo’ se distinguem e se intercomunicam” (REIS, 2010, p. 31, 95).

²¹⁰Οὐκοῦν ἔφαμεν τῇ αὐτῇ ἅμα περὶ τὰ τὰ ἐναντία δοξάζειν ἄδύνατον εἶναι.

Será que o ser humano restaura nisso tudo sua consonância? Ou, tal como nos casos dos aspectos variantes da visão, ele também mantém em si opiniões contrárias ao mesmo tempo a respeito do mesmo, ocorrendo isso também quando varia em suas ações e quando luta consigo mesmo? Lembro-me de que, pelos menos quanto a isso, não é necessário que agora entremos em acordo. É que no decorrer de nossa conversa, nos colocamos em acordo suficiente sobre tudo isso, reconhecendo que nossa alma está cheia de incompatibilidades que vão surgindo ao mesmo tempo. (X 603c10-d7).²¹¹

O contexto de confusão a que essa passagem faz referência é o da contradição de um graveto colocado na água e que se “quebra” somente aos nossos olhos. Isso exemplifica, para Platão, a falsidade da perspectiva vista pela alma que foi tomada pelo prazer. No momento, nos interessa a constatação de simultaneidade dos opostos e a sua inevitabilidade. O homem entra em desacordo com sua visão e em razão da impaciência ele se torna incapaz de avaliar que o graveto não está realmente quebrado. Assim, enquanto ele não constatar que o graveto não está quebrado, sua alma fica cheia de contradições e conflitos que podem ocorrer ao mesmo tempo, advindos de partes opostas.

Quando Sócrates diz que já chegaram a um acordo suficiente a respeito dessas incompatibilidades e oposições da alma, ele está fazendo referência ao livro IV, aos casos de Leônicio, do arqueiro e de Ulisses, baseando-se, no livro X, na mesma hipótese acerca do dinamismo já exposta: “quando no homem emergem simultaneamente duas orientações em sentidos contrários em relação ao mesmo, dizemos que necessariamente há nele duas partes” (X 604b).²¹² Dito isso, Sócrates se pergunta: “poderíamos dizer outra coisa?” Claramente que não poderiam.²¹³

²¹¹ Ἄρ' οὖν ἐν ἅπασιν τοῦτοις ὁμονοητικῶς ἄνθρωπος διάκειται; ἢ ὥσπερ κατὰ τὴν ὄψιν ἐστασίαζεν καὶ ἐναντίας εἶχεν ἐν ἑαυτῷ δόξας ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν, οὕτω καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν στασίαζει τε καὶ μάχεται αὐτὸς αὐτῷ; ἀναμνησκόμεθα δὲ ὅτι τοῦτο γε νῦν οὐδὲν δεῖ ἡμᾶς διομολογεῖσθαι· ἐν γὰρ τοῖς ἄνω λόγοις ἱκανῶς πάντα ταῦτα διωμολογησάμεθα, ὅτι μυρίων τοιούτων ἐναντιωμάτων ἅμα γιγνομένων ἡ ψυχὴ γέμει ἡμῶν.

²¹² Ἐναντίας δὲ ἀγωγῆς γιγνομένης ἐν τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμα, δύο φαμὲν αὐτῷ ἀναγκαῖον εἶναι.

²¹³ O mesmo raciocínio pode ser feito a respeito do *Sofista*, que também menciona a mesma questão de opiniões opostas a respeito do mesmo, mas de um modo mais completo, que lembra o livro IV da *República*: “as mesmas opiniões são opostas ao mesmo tempo sobre os mesmos assuntos sobre a mesma relação e no mesmo sentido” (230b). Já foi sustentado acima o contexto parecido entre a união de

Leôncio, por exemplo, “ao mesmo tempo (ἅμα) queria ver [os cadáveres] e deles se afastava, simultaneamente (ἅμα); por um lado, relutava e velava o rosto, mas, por outro, vencido pelo desejo, arregalando os olhos correu na direção dos cadáveres” (IV 439d-e). Como Ulisses, que simultaneamente deseja a vingança dos pretendentes de Penélope e se controla batendo no coração, e o arqueiro, que estica a corda e segura seu arco. Todos os casos empregados por Platão – do arqueiro que retesa e solta, da repulsa e vontade de Leôncio em ver corpos mortos e de Ulisses tentando controlar sua vingança – só existem porque a alma tem um dinamismo recíproco²¹⁴ de ações e afecções que ocorrem em suas partes ao mesmo tempo.

A simultaneidade pode indicar a conjugação fundamental entre as partes da alma,²¹⁵ mas, também, entre a alma e o corpo, que pode ser melhor compreendida pelo exemplo de uma dor que ocorre no dedo. Quem sente a dor? O dedo ou o homem todo? Quem sente prazer quando o desejo de se alimentar é satisfeito? O estômago ou o homem todo?

A resposta de Platão é a seguinte: quando sofremos uma pancada no dedo “tudo que está na conjugação existente entre o corpo e a alma, dirigida para o princípio que nela exerce comando, sente-o, embora só uma parte sofra, toda inteira ela sofre junto e, por isso, dizemos que a pessoa sente dor no dedo” (V 462c10-d5).²¹⁶ Essa

movimento e repouso da *República* com o *Sofista*, essa passagem das opiniões contraditórias é mais um indício que contribui para aproximar um diálogo do outro.

²¹⁴Dixsaut pretende inserir justamente a noção de δύνamis na leitura que faz das relações entre parte e todo ou entre espécies que estão sob um gênero. Como ela própria salienta, a definição de amor no *Fedro* não implica “nem processo de reminiscência, nem movimento de indução, nem subsunção de espécie num gênero, mas uma definição em que os elementos múltiplos são articulados segundo diferentes relações (e aquela da relação do gênero à espécie sendo só uma dessas) e reconduzidos à unidade de uma ideia, de uma realidade não sensível possuindo consistência e unidades próprias” (2001, p. 120, grifo nosso). Para detalhes sobre a aproximação entre *dýnamis* na *República* e no *Fedro*, ver DIXSAUT (1994, p. 138 ss).

²¹⁵Para mais detalhes sobre esses exemplos, ver Macé (2006, p. 192): “o exemplo do arqueiro é mais do que um exemplo: uma ilustração do tipo de oposição entre as duas espécies [...]. Esse exemplo do arqueiro é um meta-exemplo que ilustra o tipo de oposição que ocorre no nível geral de dois movimentos fundamentais da alma. [...] A estratégia da passagem consiste então em reduzir todos os conflitos psíquicos a um tal antagonismo”.

²¹⁶Οἷον ὅταν πού ἡμῶν δάκτυλός τοῦ πληγῆ, πᾶσα ἡ κοινωνία ἢ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ ἥσθετό τε καὶ πᾶσα ἅμα συνήλγησεν μέρους πονήσαντος

simultaneidade ocorrerá também com a cidade, nas suas dores e seus prazeres: “a comunhão no prazer e na dor não une quando, tanto quanto possível, todos os cidadãos se alegram e sofrem igualmente com os mesmos ganhos e perdas?” (V 462b).

Isso marca uma simultaneidade na relação entre homem e cidade, sendo a relação entre o homem e a cidade comparada à relação entre o dedo e a conjugação do corpo e da alma. Em certa medida, a cidade vista como um todo depende das ações de suas partes para que se forme determinado tipo de governo, tal como a alma toda depende das ações de suas partes para se formar determinado tipo de virtude. Mas como a via é de mão dupla, a cidade toda pode influenciar uma parte, de modo que o “tipo de ordem em questão em um regime influencia uma alma individual” (MACÉ, 2006, p. 195), assim como a qualidade da alma toda poderá influenciar as suas partes, simultaneamente e a pancada do dedo é sentida pelo homem inteiro.

A sensação de dor sem a conjugação da alma com o corpo para percebê-la não pode ser chamada de dor. Sentir dor no dedo não implica que a sensação esteja no dedo, mas que perceber tal dor não ocorre só no lugar da pancada, mas na conjugação entre alma e corpo.²¹⁷ Assim, essas afecções pressupõem a conjugação da alma e do corpo. Só se pode dizer que a pessoa sente dor no dedo porque essa dor se dirige à alma como um todo em uma simultaneidade entre cada parte (tudo) e todas as partes integradas e unificadas (todo). Isso ocorre, segundo Dixsaut, porque “o vivente só é vivente enquanto que seu corpo está todo misturado de alma. A alma, princípio de vida, torna o

ὄλη, καὶ οὕτω δὴ λέγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸν δάκτυλον ἀλγεῖ· καὶ περὶ ἄλλου ὅτουοῦν τῶν τοῦ ἀνθρώπου ὁ αὐτὸς λόγος, περὶ τε λύπης πονοῦντος μέρους καὶ περὶ ἡδονῆς ῥαϊζόντος.

²¹⁷ Como salienta Dixsaut (2013, p. 44), ao explicar o que é sentir: “Dizer que a alma sente, é dizer que ela tem a capacidade de sentir o que sentem as múltiplas partes de seu corpo. De tal modo que quando um vivente sente, ele (sua alma) sente que ele (seu corpo) sente. Os dois formam um só, a reduplicação não é um desdobramento, ele não implica qualquer reflexividade, pois sentir que sentimos é simplesmente sentir. [...] O *páthos* é comum, ele só se desdobra pela análise em duas espécies de movimento: aquele em círculo que se produz no corpo e aquele da união, da presença em seu corpo, que se produz na alma. [...] Sentir, isso não é então nem saber, nem estar consciente que sentimos, mas sentir pela sua alma, que sentimos graças ao nosso corpo”.

corpo vivo e do mesmo modo, sensível, o grau de sensibilidade das partes dos corpos são função de sua mobilidade”.²¹⁸

Além do exemplo do graveto e da pancada no dedo, Sócrates utiliza o dedo para um outro exemplo de simultaneidade. Quando se inicia a reflexão sobre o currículo do guardião, Sócrates sustenta que existem certas sensações encorajadoras da inteligência (νόησις). Elas incitam a inteligência a investigar aquilo que lhe parece contraditório, sem se submeter ou ficar “sobre a guarda do julgamento da sensação” (ὕπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα) (VII 523b). É preciso, não obstante, estar atento ao critério negativo que está sendo posto aqui: “as coisas que não solicitam (a inteligência), disse eu, são aquelas que não conduzem a uma percepção contrária / oposta ao mesmo tempo” (523c1-2),²¹⁹ ou seja, a reflexão é incentivada *em razão* das contradições existentes.

O caso utilizado por Platão é o dos dedos. Não se questiona se dois dedos de uma mesma mão sejam dedos, assim, “a visão em momento algum deu sinal de que um dedo é *ao mesmo tempo* o oposto de um dedo” (523d), de modo que o encorajamento só ocorre quando a alma se encontra diante de um impasse, como quando um dedo é menor e maior, ou duro e mole, ou leve e pesado *ao mesmo tempo*. O que está em contradição é a qualificação entre os dedos, que precisam ter uma qualidade relativa, e não o estatuto do que é a coisa mesma.²²⁰

²¹⁸DIXSAUT (2013, p. 42).

²¹⁹Τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἄμα.

²²⁰Apesar de todo o arcabouço logicista de Natorp, a ser criticado nas considerações finais dessa tese, suas considerações a respeito da simultaneidade são impecáveis, ao comentar o *Fédon* (2012, p. 322): “Platão mostra que afirmações contraditórias podem ser feitas com validade a respeito do mesmo sujeito: 1. No caso da *simultaneidade*: por meio da diferença de relação. Por exemplo, comparado com A, B é maior, comparado com C, é menor. Pois se um ou o outro predicado deve ser predicado do sujeito não depende das determinações que transformam o sujeito nisso ou naquilo; depende, antes, das determinações adicionais que só se prendem a determinada comparação com este ou com o outro. Por isso, os predicados (maior, menor) que, se tomados absolutamente, contradizem-se um ao outro, não se afetam mutuamente, de modo algum; assim, eles não podem anular um ao outro pela contradição, mas dirigem-se um para o outro e, por assim dizer, passam um pelo outro sem se encontrarem. O sujeito de ambas as afirmações não é de fato o mesmo, isto é, B, mas é em um caso a magnitude de B comparada com A e, no outro caso, a magnitude de B comparada com C; ou seja, a magnitude relativa que é totalmente definida somente pelo acréscimo do outro termo da relação”. Isso aproxima ainda mais o *Fédon* da *República*.

No caso em que houver simultaneidade na alma haverá uma causalidade recíproca²²¹ que, aqui, diz respeito à alma afetando a si mesma. Como salienta Araújo, quando a ação origina *antes* algo que terá um efeito, isso não pode ser visto como “uma anterioridade cronológica, aliás, cronologicamente o que há é uma simultaneidade, uma vez que só se constata poder quando se constata seu exercício: não posso constatar o poder de ver se nunca vi antes” (2005, p. 89).²²²

O entendimento e o raciocínio resolverão isso do mesmo modo que já foi resolvido anteriormente, uma mesma coisa sendo e sofrendo coisas opostas será, na verdade, *duas coisas* opostas ou *duas relações* opostas. Assim, é de se “esperar que a alma, chamando em seu auxílio o raciocínio e a intelecção, tente observar se cada uma das qualidades recebida refere-se a um ou a dois objetos” (524b).²²³ Por isso o entendimento será superior à vista que se engana a respeito da simultaneidade das coisas opostas e irá implicar uma espécie de interpretação (ἐρμηνεία, 524b1). Além disso, a simultaneidade também está envolvida com um caso da percepção da unidade de algo, podendo ser aplicada, em certa medida, a todo problema acima de como perceber a alma como algo uno em seu todo, mas com partes opostas entre si.

Vale a pena retomar a passagem inteira:

²²¹Como as investigações de Macé (2006, p. 195) a esse respeito, quando ele pretende avaliar se “as transformações respectivas da cidade e das almas são simultâneas ou se uma precede a outra, exercendo sobre a outra uma causalidade, ou também a causalidade é recíproca”.

²²²Merecem destaque cada linha das palavras de Araújo (2005, p. 89, grifo nosso): “Se nós já exercíamos o papel de sede de nosso poder, exercemos também a determinação daquilo que se exerce em nós como poder, determinação esta que também nos requer como sede para que aconteça, sendo que essa ação vale não apenas para nós como agentes, mas para tudo o que possa ser possível. O que se revela nessa parcial superposição entre agente e paciente é uma certa metalinguagem, ou para ser exato uma metafísica. Trata-se da definição de uma estrutura circular da realidade que supõe do agente que ele já tenha agido para que aja. Há uma anterioridade da própria ação, do poder, mas não se trata de uma anterioridade cronológica, aliás cronologicamente o que há é uma simultaneidade, uma vez que só se constata poder quando se constata seu exercício: não posso constatar que tenho o poder de ver se nunca vi antes. Que essa seja uma relação de causalidade procede apenas em um sentido que não exclua a simultaneidade: a ação não causa o agente pois o supõe como sede, é pela visão que se vê, isso é uma certa causa, mas sem o espectador não haveria visão, logo o agente não é uma consequência”.

²²³Εἰκότως ἄρα, ἥν δ' ἐγώ, ἐν τοῖς τοιοῦτοις πρώτον μὲν πειρᾶται λογισμὸν τε καὶ νόησιν ψυχὴ παρακαλοῦσα ἐπὶ σκοπεῖν εἴτε ἐν εἴτε δύο ἐστὶν ἕκαστα τῶν εἰσαγγελλομένων.

A partir do que já foi dito, faça uma analogia. Se a unidade pode ser vista de modo suficiente, tal qual ela é nela mesma, ou ser apreendidada suficientemente por qualquer outra percepção dos sentidos, ela não será adequada para nos enviar para a essência, na direção do que é, como foi dito a respeito do dedo; mas se vemos nela simultaneamente alguma incompatibilidade, de modo que ela não parece mais ser uma como o oposto, teremos certamente necessidade de alguma coisa para decidir, e a alma nesse caso estará necessariamente confusa, sendo obrigada a conduzir uma pesquisa, colocando em movimento nela mesma a inteligência, e demandando a si mesma o que pode bem ser a unidade nela mesma: assim o estudo a respeito da unidade será daqueles que levam à contemplação do que é realmente em uma transformação.

Mas, de outro lado, disse, a percepção visual da unidade não deixa de possuir essa propriedade; com efeito, nós vemos simultaneamente a mesma coisa como um e como um número infinito de coisas. (VII 524d10-525a5)²²⁴

O modo correto de avaliar a sensação das diversas coisas é tratar delas como uma espécie de manifestação daquilo que é uno, uma alma toda una e com as partes de tudo que há nela, movimentando e em repouso, una e múltipla. No caso da alma, ela estaria sendo o árbitro e o intérprete de suas próprias contradições. Só pensamos a respeito de nós mesmos, então, porque temos percepções opostas, movimentos opostos, impulsos opostos, opiniões opostas, desejos opostos, tentações opostas e gostos opostos. No seio dessas oposições, somos obrigados a convocar nossa inteligência, o que acontece sempre que nos demandamos silenciosamente a nós mesmos se aquilo que possui diversas qualidades é uma só coisa ou deve ser compreendida como uma manifestação independente e múltipla em si.²²⁵ Em certa medida, sempre que houver múltiplos

²²⁴ Ἄλλ' ἐκ τῶν προειρημένων, ἔφην, ἀναλογίζου. εἰ μὲν γὰρ ἰκανῶς αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὁράται ἢ ἄλλη τινὶ αἰσθήσει λαμβάνεται τὸ ἓν, οὐκ ἂν ὀλκὸν εἶη ἐπὶ τὴν οὐσίαν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ δακτύλου ἐλέγομεν· εἰ δ' αἰεὶ τι αὐτῷ ἅμα ὁράται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἓν ἢ καὶ τοῦναντίον φαίνεσθαι, τοῦ ἐπικρινούντος δὴ δέοι ἂν ἤδη καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, κινουσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν, καὶ ἀνερωτᾶν τί ποτέ ἐστιν αὐτὸ τὸ ἓν, καὶ οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἶη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἢ περὶ τὸ ἓν μάθησις. Ἀλλὰ μέντοι, ἔφη, τοῦτό γ' ἔχει οὐχ ἥκιστα ἢ περὶ αὐτὸ ὄψις· ἅμα γὰρ ταῦτόν ὥς ἓν τε ὁρώμεν καὶ ὥς ἅπειρα τὸ πλῆθος.

²²⁵ DIXSAUT tem uma visão dicotômica da separação entre desejo e razão e chega a defender uma separação da alma do corpo (DIXSAUT, 1994, p. 131-133). A autora defende que “o desejo nasce das disjunções postas, mas também se nutre da possibilidade de anulá-las: elas são postas para melhor negá-las” e ela não parece negar tal disjunção porque parece estar pensando que a alma estaria separada dos desejos do corpo, enquanto somente o amor seria filosófico (1994, p. 132). Não me parece que a alma se separa do corpo, mesmo quando ela estiver fazendo um movimento que possa prescindir da sensação. Contudo, essa solução ainda permanece dicotômica, pois, mesmo que a memória não dependa mais da sensação para ocorrer, como na imagem moderna dos olhos fechados e de uma experiência interna, a memória ainda

aspectos de algo que é um, pode-se dizer que as soluções serão encaminhadas pela inteligência. Como se disse acima, o movimento do pião absolutamente estável em seu próprio eixo não é visível aos olhos, mas é muito claro na medida em que é apresentado no pião para indicar o movimento divino da alma que imita o movimento circular dos astros.

O caso do dedo é exemplar porque leva à conjugação dos aspectos sensíveis e inteligíveis de nossa inteligência.

S: E por isso denominamos o que é inteligível e o que é visível.

G: É inteiramente correto, disse.

S: Pois bem! Era isso que tentava dizer há pouco, quando dizia que alguns incitam o pensamento e outros não, definindo como incitantes os que atingem um sentido e simultaneamente os sentidos opostos e, de outro lado, dando como incapaz de despertar a inteligência tudo que não o atinge. (VII 524c-d).²²⁶

Essa cisão nominal do sensível e do inteligível serve para provar o quanto eles estão ligados. Além de haver no mínimo duas partes, também será possível diferenciar nominalmente o inteligível e o sensível tomando como critério a simultaneidade. Além da divisão de posições inteligível e sensível da alma, deve-se lembrar também da ligação entre esses âmbitos marcada pela temporalidade, como no caso em que sensações contraditórias demandam um posicionamento inteligível para que sejam compreendidas.

Conclusão

Tendo em vista que o objetivo dessa tese é detalhar como ocorrem as relações entre os movimentos da alma, as imagens e as formas, foi preciso detalhar nesse capítulo os aspectos filosóficos da parte, do todo, da posição e do tempo, envolvendo o

pode ser considerada como uma experiência corpórea, uma experiência cerebral. O que prova isso é que a memória está ligada às imagens.

²²⁶Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὁρατὸν ἐκαλέσαμεν. Ὁρθότατ', ἔφη. Ταῦτα τοίνυν καὶ ἄρτι ἐπεχείρουν λέγειν, ὥς τὰ μὲν παρακλητικὰ τῆς διανοίας ἐστί, τὰ δ' οὐ, ἃ μὲν εἰς τὴν αἴσθησιν ἅμα τοῖς ἐναντίοις ἑαυτοῖς ἐμπίπτει, παρακλητικὰ ὀριζόμενος, ὅσα δὲ μή, οὐκ ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως.

movimento e o repouso da alma, que podem ser retirados do ícone do pião. No primeiro capítulo, o foco foi abordar a relação recíproca entre o que é mesmo e outro na alma, bem como o que está em movimento e repouso nela. A linguagem icônica utilizada por Platão, encontrada no pião, em razão de sua proximidade com as teses desenvolvidas no livro X das *Leis*, nos permitiu concluir que nem tudo nela está em movimento e nem tudo nela está em repouso, pois algo está em movimento e algo em repouso ao mesmo tempo. As conclusões do primeiro capítulo dessa primeira parte indicaram que é possível falar em um *movimento movimentado* e *movimento repousado* do pião, constituindo a marca de uma identidade da alma humana a capacidade que ela tem de se manter centrada em torno de um eixo enquanto o movimento nela não para.

Todos os argumentos apresentados nesse segundo capítulo tiveram como fonte e foco o trecho em que Sócrates explica a tripartição da alma, que começa em 436a e vai até o fim do livro IV em 445e, onde é questionado se o mesmo pode ser, agir ou sofrer, em relação à mesma *parte*, em relação à mesma *posição* e em relação ao mesmo *tempo*. Esse trecho curto fornece os principais argumentos desta primeira parte, como: a importante hipótese de que, se houver um dinamismo recíproco, existirão, no mínimo, duas partes; e o inestimável exemplo que a música fornece para a explicação dos dinamismos entre tudo (as partes) e o todo da alma; bem como a relação com suas instâncias e a temporalidade dos dinamismos na alma. O que conecta esses elementos é o movimento da alma, determinante para a compreensão do princípio que leva à sua tripartição.

As partes da alma estão ligadas às partes do ícone do pião, em uma analogia que nos permite compreender que as virtudes dos homens emergem no seio de uma discussão abstrata sobre conceitos importantes. Além das noções de movimento, repouso, mesmo e outro, que estão subjacentes, aparece a discussão sobre o todo e as partes da alma. O critério continua sendo a seguinte hipótese: diante de ações e afecções

opostas em uma mesma coisa, teremos, no mínimo, duas partes que estarão digladiando entre si para saber qual terá o domínio da alma. É preciso lembrar que existe, entre consentir e negar, almejar e rejeitar, trazer e afastar algo, uma oposição indissociável entre duas coisas; em outras palavras, existem “oposições recíprocas” (τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις, 437b) entre as partes da alma. Foi necessário reconstruir o princípio que leva Platão às divisões dos poderes da alma, vendo nele *um princípio de reciprocidade dinâmica*, em vez de um princípio de não contradição ou um princípio de opostos, no qual está em jogo a *possibilidade* (e não a impossibilidade) de uma mesma coisa com partes *ser, fazer ou sofrer* coisas opostas em relação a suas próprias *partes*, em relação às suas *posições* e ao mesmo *tempo*.

As perguntas sobre *de onde, onde* e *quando* ocorrem as ações da alma são fundamentais para mostrar que não se trata de uma relação dicotômica entre sujeito e objeto separados, mas entre um agente e um paciente recíprocos, que estão presentes em um mesmo conjunto. Esses três pontos levam em consideração a origem, o local e a temporalidade em que ocorre a ação. A pergunta pela *origem* do movimento que surge na alma tomou grande parte do argumento da tripartição feito acima. Além de encontrar a parte onde se origina o movimento, foi preciso investigar também *onde* esse movimento ocorre e *quando* ele ocorre.

O segundo capítulo mostra o quanto foi frutífero falar da relação entre movimento e repouso no que é mesmo e no que é outro na alma, para compreender as diversas modalizações de sua ação. A reflexão sobre essas modalizações depende, por exemplo, do argumento sobre as diferenças entre as partes, que se inicia com a possibilidade da simultaneidade entre movimento e repouso na alma. Não se pode dizer que os diversos movimentos ocorrem somente em um local, e que todos ocorrem ao mesmo tempo, pois, mesmo que eles se originem em algum local específico da alma-

corpo, o movimento se espalha pelo corpo e pela alma toda, sendo possível conjugar, em algumas circunstâncias, o conhecimento inteligível e sensível das coisas.

A discussão a respeito da parte e do todo nos leva à discussão dos valores da justiça e da temperança, na alma. A justiça deve ser compreendida como cada parte fazendo o que lhe cabe, significando, no caso desse exercício, a busca por um tipo de prazer que seja apropriado a cada parte e que só é atingido porque todos seguem a razão. A temperança é a causa que torna possível essa busca, sendo o resultado que acontece com a alma toda, quando ela é dominada pela razão. As partes são bem ajustadas entre si e o resultado disso é que elas soam em conjunto, para formar uma harmonia e a temperança da alma. Em geral, a harmonia é definida como o acordo entre as partes, mas esse acordo só ocorre quando a alma toda é temperante e determina o modo como suas partes buscam suas tarefas e prazeres próprios. Como foi dito acima, a soma das partes buscando suas tarefas próprias não é a própria harmonia ou o acordo da alma toda.

Como já foi apresentado no primeiro capítulo, a alma possui dois tipos de movimentos, um estável e o outro instável, em razão do modo como está disposto o seu eixo. Foi dito que a estabilidade perpassa a virtude da prudência, que se alia à temperança. É preciso destacar que a estabilidade da alma girando em torno do seu próprio eixo implica na fixação de seu eixo em apenas um único local, e isso é a marca do seu entendimento e da inteligibilidade do seu movimento. Essa fixação pode ser compreendida como a posição (*tópos*) inteligível. Por outro lado, a posição visível ou sensível, seria aquela ligada a uma disposição do movimento e do repouso da alma. Se a alma, como já foi caracterizada acima, não tiver seu eixo fixo, ela estará em uma espécie de *movimento movimentado*, variando suas opiniões de um lado para o outro, sem se deter adequadamente em nenhum argumento ou definição a respeito daquilo que pretende compreender. A tarefa da verdadeira filosofia é ser capaz de reorientar o

movimento da alma que está indo em alguma direção ou ocupando uma posição errada em relação ao seu centro. Em resumo, a temperança será o critério para a manutenção de uma alma centrada e calma e é a condição que permite o entendimento exercer tudo aquilo que ele é capaz de exercer, sem pressa e sem muita alteração. Assim, fica constituído o caráter dos diferentes “locais” ou posições que determinam modos diferentes de ver os aspectos de um único mundo, sem separações.²²⁷

Diante do exposto, a identidade da alma não consiste em uma unidade incorpórea, pois isso enfraqueceria a tripartição. A identidade *possível* da alma no corpo consiste em um movimento estável, cujo eixo permanece com o mínimo de alteração local, enquanto as outras partes se movimentam, movimento esse que é semelhante ao da caixa craniana, onde fica o cérebro, e que é idêntico ao movimento circular estável dos astros, que mantêm uma relação justa entre si, porque afetam e alteram muito pouco as rotas uns dos outros. Em outras palavras, a identidade da alma ocorre quando ela consegue equilibrar seus desejos racionais e irracionais, sendo prudente com ambos. Somente assim ela poderá encontrar a centralidade de suas ações e conhecer a si mesma. Nesse argumento foi preciso refutar duas teses: a posição daqueles que defendem a congeneridade da alma com as formas e a posição daqueles que defendem a ligação da alma com o fluxo. A alma na *República* é um pouco de ambas e sua identidade consiste na manutenção centrada de uma alma prudente. A alma tem o poder (δύναμις) de manter seu centro estável, mesmo que algumas partes estejam rodando.

²²⁷ Joly (1994, p. 193-4) destaca bem isso quando contrapõe a divisão entre sensível e inteligível a uma visão dinâmica dessa relação: “Frequentemente destacamos o caráter dualístico da filosofia platônica e Platão distingue sempre o sensível e o inteligível. Frequentemente destacamos também que a ciência do inteligível repousa sobre uma crítica prévia do pretensão conhecimento do sensível. Inclusive já destacamos o que demonstra a inferioridade do sensível como tal, como sua característica puramente imageada. Mas ainda nos interrogamos pouco sobre o ‘dinamismo’ dialético que permite passar do sensível ao inteligível e sobre a importância explícita atribuída às ciências para ajudar essa ‘conversão’ e essa ‘reviravolta’ do espírito; *mais particularmente, nós investigamos muito pouco qual tipo de ciência geométrica e ótica Platão se refere para instituir uma indubitável teoria da figura e do reflexo, constitutiva de uma teoria da ciência*” (grifo nosso).

Diante do exposto, a própria arte filosófica, quando pretende reorientar o eixo da alma que está inclinada para a direção oposta àquela que a filosofia desejaria, pode também inclinar essa alma para seu desejar, seu gostar e seu amar próprios. E inclinação, aqui, significa inclinar o eixo. Assim, é preciso gostar de filosofar na cidade, mas, também, silenciosamente consigo mesmo, pois “gostar de aprender e ser filósofo é o mesmo” (II 376b). Nesses casos, a *philía* pode ser vista como uma inclinação e não deve ser considerada somente como uma amizade, mas como um *gostar de* que pode ser dirigido tanto a um amigo, como a uma comida. No caso de um amigo, o melhor prazer obtido é fruto da companhia dialética de um interlocutor, que pode se tornar companheiro em uma batalha dialética, que, por sua vez, pode ser compreendida como um deter-se ou rodar em torno de um assunto.²²⁸

A marca temporal que modaliza o movimento de ação ou afecção da alma indica a possibilidade de que a ação e a afecção possam ocorrer em uma única alma, mas em partes diferentes, de modo que ações e afecções opostas ocorram nas partes, sem que essa oposição seja um absurdo. A questão da simultaneidade ocorre, por exemplo, quando queremos algo, mas nos afastamos disso. Assim, mesmo nos afastando de algo, em razão da tomada de decisão de não pegar, não beber, não ler, não ver, não buscar algo, ainda assim continuamos querendo esse algo. A alma e suas partes estão contradizendo a si mesmas em razão de seus movimentos divergentes. Um homem que

²²⁸Em determinada circunstância, essa associação é feita nesses termos por Platão: “De tal modo, não afirmarias que sempre a alma desejante busca aquilo que deseja, ou que ela traz para si aquilo que tem vontade e que venha a ser seu, ou, além disso, assim como quando ela se inclina para algo que lhe tenha sido oferecido e assente com a própria cabeça na direção disso, como se alguém estivesse lhe perguntando, e ela inclinando ainda mais esperasse isso acontecer (ἢ αὖ, καθ’ ὅσον ἐθέλει τί οἱ πορισθῆναι, ἐπινεύειν τοῦτο πρὸς αὐτὴν ὥσπερ τινὸς ἐρωτῶντος, ἐπορευομένην αὐτοῦ τῆς γενέσεως;)? G: Eu afirmaria. S: E quanto a isso? O não querer, não inclinar, nem ambicionar, não tomaremos como repelir e levar para longe dela tudo o que é contrário ao que foi mencionado? G: Como não?” (437b9-437c10). É a partir disso que se deve compreender o gosto pela conversa e o gosto pela aprendizagem, pois “só a *philomathia*, esse desejo de aprender que predomina estranhamente em qualquer um, é por excelência, diálogo. Além disso, se só o filósofo pode dialogar, reciprocamente todo diálogo verdadeiro é filosófico. [...]. Em um retorno perpétuo do categórico ao hipotético, e a interrogação sobre o que pode permitir colocar categoricamente o que só é uma hipótese, constitui a própria impulsão da dialético, e define o que chamamos de pensar” (DIXSAUT, 1994, p. 129). Em francês, por exemplo, gosto é quase que exclusivamente do palato e eles amam do modo como nós gostamos das coisas e das pessoas.

decide não comer, depois de um dia inteiro sem comida, mantendo-se calmo, quieto e em repouso, não faz seu estômago parar de se movimentar e de demandar comida.

As tomadas de decisão, como a de ficar quieto na cama, não resolvem as “oposições recíprocas” que continuam ocorrendo entre as partes da alma. Manter-se quieto, sem buscar a comida desejada, é como estar mergulhado em um mar que não para de fluir simplesmente porque encontramos um ponto de apoio que nos mantém fixos. A alma toda, em conjunto com o corpo, resolve algo, mas não dissolve os conflitos de suas partes. O mesmo ocorre com a imoderação, quando, mesmo satisfeito com alguma comida, alguém continua comendo e decide pegar ou beber algo. A alma toda e o corpo todo foram envolvidos em uma ação, mas uma parte continua dizendo não e tentando se movimentar na direção contrária. As imagens apresentadas por Platão a respeito desse intermitente pêndulo da alma são bem representativas, na medida em que indicam que as oposições recíprocas entre as partes não são dissolvidas ou resolvidas quando alguma ação é tomada. Quando Ulisses conseguiu dormir, a sua ira foi acalmada, mas não deixou de se movimentar.

A respeito da simultaneidade entre aspectos, movimentos ou posições distintas da alma, o exemplo mais importante é o do dedo. O entendimento (que é uma afecção resultante de um movimento considerado inteligível) só é instigado a investigar algo quando ele se depara com contradições a respeito das qualificações de um dedo, pequeno em relação a um ponto de referência e grande em relação a outro ponto de referência. Nesse caso, o inteligível e o sensível estão interligados, porque as sensações contraditórias incitam o entendimento inteligível a respeito da unidade.²²⁹ Pode-se

²²⁹Como afirma Vasiliu (2008, p. 43-44), “Platão não gera dualismos, mantendo a porta aberta a um tipo de conhecimento sensível, particularmente visual que se aproxima das realidades inteligíveis. Pois a distinção não é uma oposição. Os responsáveis pelo dualismo são os herdeiros de Aristóteles, e alguns platônicos da academia, bem como Numênio, Plutarco, Plotino e Porfírio que decidem o que resta da ambiguidade dos textos platônicos. São eles que ensinam a oposição entre sensível e inteligível e procuram os intermediários que eles sabiamente situam de modo hierárquico onde se estabelece o caminho de uma procissão e um conhecimento específico de cada etapa. São eles e não os diálogos de Platão que se deve responsabilizar pelo banimento da imagem e com ela o mundo sensível todo”.

responder à pergunta feita no início desse capítulo, sobre se seria possível haver ações ou afecções opostas em relação a uma mesma coisa, afirmando que é possível existir a afecção da opinião e a do entendimento de modo simultâneo, e em relação a aspectos divergentes entre si sobre o mesmo. A divisão do sensível e do inteligível, já marcada pela diferença do que o amante de espetáculos e o filósofo observam, é caracterizada, portanto, pela disposição psíquica de cada um e não diz respeito exatamente a uma divisão absoluta dos objetos que eles observam.

O exemplo do dedo apresenta a possibilidade de o movimento sensível da alma convergir para um movimento que adote uma posição inteligível. Isso ocorre porque a diferença entre a posição sensível e a inteligível está no modo como a alma se movimenta, e não na determinação do tipo de objeto que ela compreende. Será inteligível aquilo que for visto por uma alma equilibrada, capaz de se fixar sobre algo e tentando compreender o que está para além do sensível. A possibilidade de uma mesma relação, dos dedos entre si, despertar e permitir movimentos opostos de afecções na alma, implica que a divisão ocorre na posição da alma que vê e não na divisão de partes do mundo ou daquilo que é visto. Aquilo que é visto (a afecção gerada) só é visto em razão do tipo de movimento que a alma possui no momento em que ela vê as coisas. Diante do exposto a respeito da simultaneidade, pode-se concluir que, assim como a alma não comporta diferentes tempos de uma oposição e busca entrelaçar o agente e o paciente em um só tempo, a gramática grega tampouco comporta a separação estrutural entre o ativo e o passivo, e sua constituição é dependente do movimento e do resultado vistos pela perspectiva temporal.²³⁰ Isso é um dos elementos para a defesa de que o

²³⁰ Como indica Macé (2006, p. 15), não existe, na gramática grega, uma diferença entre a voz passiva e a ativa. O que promove essa diferença na gramática são os participípios passivos, pois “mesmo diante do fato de que não existe, no momento em que Platão escreve, uma distinção gramatical entre voz passiva e ativa é possível compreender essas nuances permitindo a hipótese que torna o texto coerente: aquela da continuidade do sentido”. A questão da atividade e da passividade ocorre em função de uma temporalidade em que se encontra o participípio passivo ou o presente passivo. Isso se percebe no *Eutífron*, em que “Sócrates opõe não mais o que vê e o que é visto, mas, para cada um dos verbos utilizados, de um lado o participípio passivo, ‘sendo visto’ (ὁρῶμενόν), ‘sendo conduzido’ (ἀγόμενον), ‘sendo levado’

princípio que leva à tripartição da alma não deve ser compreendido a partir da noção de sujeito,²³¹ mas da noção de δύναμις.

Nessa primeira parte, o objetivo foi apresentar as imagens construídas para a compreensão do que ocorre com o movimento, o repouso, o que é mesmo e outro na alma, havendo um aprofundamento através da relação desses movimentos com o todo, a parte, a posição e tempo em que se envolve a alma. As imagens da alma aqui apresentadas constituem o início de uma analogia que busca compreender dialeticamente o que a alma é.

(φερόμενον) e do outro o presente passivo ‘é visto’ (ὁράται), ‘é conduzido’ (ἄγεται) ou ‘é levado’ (φέρεται)” (p. 17). Em certa medida, o objetivo dessa distinção é apresentar o agente como “a causa do fato que o paciente sofre”, em termos temporais, o resultado presente ou concluído de uma ação passada que estava sendo produzida (2006, p. 15). Souilhé (1919a, p. 153) também destaca esses mesmos aspectos quando se refere à *República*: “A *República* opõe a δύναμις ὁρᾶν à δύναμις ὁρᾶσθαι, ou seja, a ação de ver ao resultado de ser visto”. Além disso, do ponto de vista filosófico, Platão não concebe uma lógica alicerçada em uma relação entre sujeito, verbo e predicado, mas o entrelaçamento entre essas partes deve ser visto sempre como “uma participação entre formas” (DIXSAUT, 2001, p. 172).

²³¹Ver as críticas de Dixsaut à interpretação kantiana de Platão, que vê nele uma espécie de sujeito transcendental dotado de uma faculdade de representação (2013, p. 39-44).

II. MANIFESTAÇÃO DAS FORMAS

Nos dois capítulos da primeira parte, o objetivo foi investigar as dimensões do dinamismo de ação e de afecção presentes na alma, tendo como foco o poder que a alma tem de movimentar-se e de manter esse movimento como estável. Pode-se dizer que o objetivo foi trabalhar com o poder estrutural da alma, causador de tudo o que acontece com ela e com suas partes, destacando a centralidade e a relevância do ícone do pião. Esse ícone permitiu caracterizar o movimento da alma por meio de conceitos importantes, como mesmo e outro, todo e parte, posição e temporalidade. O foco foi compreender os diversos modos que tem a alma de movimentar-se na direção das formas, enquanto permanece, ou não, centrada em si mesma.

Nesta segunda parte, o objetivo é investigar como o movimento da alma pode ser considerado a causa ou uma reação a certas imagens, que serão consideradas como manifestações das formas, durante o sono ou a vigília. Nos capítulos que seguem, o objetivo será abordar como os movimentos da alma podem suscitar ou serem efeitos de determinadas imagens. Espera-se encontrar aqui, no movimento causado ou no movimento recebido, aqueles dois tipos de movimentos já caracterizados no primeiro capítulo: um estável e o outro instável. Pretende-se defender que as imagens são os conteúdos privilegiados na compreensão do *poder* (δύναμις) que a alma possui de se movimentar e de estar em repouso, enquanto busca as formas, desde a educação de crianças, passando pela ontologia platônica, até a arte poética.

Diante da disputa a respeito do que é, afinal, a *forma inteligível* na *República*, alguns, como Adam (1902) e Herrmann (2007), recusam que as formas dos primeiros livros sejam formas inteligíveis, pois só seriam inteligíveis aquelas que fossem apreendidas nelas e por elas mesmas, sem imagens ou qualquer coisa sensível, como foi

explicado na introdução. Contudo, um trecho da *República* complica essa oposição, entre a suposta imanência das formas das virtudes e a transcendência da ideia do bem, pois o bem é considerado como uma forma que se manifesta, e a justiça como uma forma única distinguível das suas múltiplas manifestações, ou seja, em 476a, ambas possuem o mesmo estatuto ontológico. Alguns comentadores pensam que essas formas, apresentadas na próxima passagem, seriam uma espécie de quase formas inteligíveis, a antessala que faria a transição das formas imanentes até as formas transcendentais (Adam, 1902). Pretende-se demonstrar como, na verdade, as relações entre as formas, as imagens e os movimentos da alma estão sendo apresentadas por um *continuum* argumentativo, em que até mesmo as formas dos livros centrais estariam ligadas às diversas imagens: εἰδωλον, εἰκόν e φάντασμα.

A manifestação (φαντάζομαι)²³² das formas dos valores: do justo e do injusto, do bem e do mal,²³³ através de sua participação com as ações e os corpos, indica o modo como as formas aparecem por uma comunicação que não pode estar restrita a uma alma idêntica a si mesma e separada. Esse argumento no livro V é importante nessa discussão

²³²Palumbo afirma em relação a φαντάζεσθαι que “trata-se de um verbo muito importante no vocabulário platônico, que visa descrever o engano sofisticado”, estreitamente ligado “ao mundo dos espetáculos” (2012, p. 145). Concordo com a autora a respeito da relevância deste termo, mas acredito que não se trata somente de um verbo para descrever o engano sofisticado, pois ele tem também um papel positivo que se liga à manifestação das ideias, já que tanto φαντάζομαι, quanto φαντάζεσθαι, são derivados de φαντάζω. A origem dessa manifestação está ligada ao φαίνω e ao *pháσμα*, aparecer. Deve-se iniciar por φαίνειν que é a ação ligada a todo esse grupo envolvido com a visibilidade e manifestação das coisas, cuja origem arcaica ocorre já em Homero. Mugler nos indica que existem dois sentidos, um que diz respeito ao sentido transitivo “que traz à luz os objetos ou os seres escondidos” (1964, p. 406) e o outro que é o sentido intransitivo, que significa iluminar. Ambos são muito próximos da questão da religião em Homero, indicando geralmente a manifestação de sinais ou indicações dos deuses, seja como advertência ou para mostrar um caminho, ou ainda para a manifestação de um som, como no caso do canto de Demódoco (p. 406). O mesmo se pode dizer de φαίνεσθαι em Homero, sobretudo nos dois primeiros sentidos de epifania de deus e de presságios (p. 408-409). Discordo de Adam que ao comentar a manifestação das formas sustenta que “seja verdadeira ou falsa, a aparência de pluralidade que se atribui a ideia é sempre falaciosa” (1902, p. 336, n. 4). Eu diria que a ideia que se manifesta em muitas coisas é, no máximo indeterminada, mas não falaciosa.

²³³A discussão sobre o mal em Platão é complicada em razão da literalidade deste termo aqui: forma do mal. Indico que a ideia de mal na alma é mais simples de ser resolvida do que a possibilidade de uma forma ou ideia do mal em si mesma. O caminho para se compreender essa ideia talvez não seja tomar como ponto de partida a forma em si do mal, mas as suas manifestações. Como o mal aparece na vida dos homens em relação aos corpos e às ações. É fato que uma má disposição existe na alma, seja quando ela faz um movimento desequilibrado ou quando o corpo fica doente. Isso pode ser visto na leitura do *mal positivo* de Cherniss relatada por Dixsaut (2013, p. 207-209). Além disso, aquele que é capaz de fazer o pior mal é, na verdade, aquele que é mais inteligente e também capaz de fazer o maior bem.

porque ele promove um elo entre os ícones das formas das virtudes no livro III, a imagem da forma da justiça no livro IV e as imagens (εἰδωλα, εἰκόνες, φαντάσματα) da ideia do bem no livro VI e VII.²³⁴

S: Pois o belo é oposto ao feio, sendo duas coisas diferentes. G: Forçosamente. S: Ora, então, já que são duas coisas diferentes, cada uma delas é uma? G: Sim, isso é verdadeiro. S: Para o justo e para o injusto, assim como para o bem e o mal, e para todas as formas, podemos dizer a mesma coisa: cada uma delas é uma em si mesma; mas em razão de sua manifestação por tudo em comunicação com as ações, com os corpos, e umas com as outras, cada uma parece múltipla. G: Tens razão, disse ele. S: E é bem nesse sentido, eu disse, que estabeleço a distinção que coloca de um lado aquele que agora pouco nomeamos como os amantes de espetáculos e os amantes das artes e inclinados à ação, e, por outro lado, aqueles de que falamos e que poderão ser chamados adequadamente de filósofos. G: Mas qual é sentido disso que tu dizes? Disse ele. S: Aqueles que amam emprestar os ouvidos e olhar os espetáculos, eu disse, possuem sem sombra de dúvidas satisfação com os belos sons, as belas cores e as belas atitudes, e todas as obras compostas a partir dessas coisas; mas quando diz respeito ao belo em si mesmo, o pensamento deles é incapaz de ver sua natureza e de encontrar satisfação nisso. (V 476a-b).²³⁵

A discussão a respeito do conceito de forma na *República* surge com essa passagem. Pode-se perceber que desde 476, toda a discussão que levará à divisão entre o que é estar sonhando ou atento, bem como a diferenciação da ciência e da opinião, inicia-se com uma passagem que está inscrita em um contexto pedagógico, erótico e fenomenológico, no qual existe a possibilidade de *ver* as formas, de encontrá-las em

²³⁴Como salienta Vasiliu, “devemos retornar às fontes, isto é, a Platão, para alcançar uma possível definição da imagem com respeito ao conhecimento que ela pode obter do ser; uma imagem que esteja situada ao mesmo nível da linguagem, submissa como ela ao verdadeiro e ao falso, mas liberada daquele dualismo sensível-inteligível que a relega a uma posição inferior na escala e em oposição com o mundo das formas; uma imagem que não esteja reduzida à experiência visual conjectural ou perecível, mas que se defina como a expressão de uma visibilidade diretiva e estrutural, não oposta mas complementar ao caráter invisível das formas, consideradas como invisíveis porque inteligíveis, mas não enquanto elas sejam puras de toda ligação com os corpos (singulares, particulares, perdidos na multiplicidade) ou com a matéria submetida ao vir-a-ser perpétuo” (2008, p. 43-44).

²³⁵Σ 'Επειδὴ ἐστὶν ἐναντίον καλὸν αἰσχροῦ, δύο αὐτῷ εἶναι. Γ Πῶς δ' οὐ; Σ Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἐν ἑκάτερον; Γ Καὶ τοῦτο. Σ Καὶ περὶ διὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστον. Γ Ὅρθως, ἔφη, λέγεις. Σ Ταῦτη τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, διαιρῶ, χωρὶς μὲν οὐς νυνδὴ ἔλεγες φιλοθεάμονάς τε καὶ φιλοτέχνους καὶ πρακτικούς, καὶ χωρὶς αὖ περὶ ὧν ὁ λόγος, οὐς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους. Γ Πῶς, ἔφη, λέγεις; Σ Οἱ μὲν πού, ἦν δ' ἐγώ, φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τάς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροῖας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάζεσθαι.

uma conjugação com o regime visível e percebê-las nesse amplo horizonte; horizonte que constitui o que pode ser chamado de regime de visibilidade das formas.²³⁶

Questões decisivas da ontologia platônica encontram-se nessa passagem, contextualmente inseparáveis do conceito de comunicação. Primeiro, a oposição entre duas formas; em segundo, a utilização do belo em si e das diversas coisas belas²³⁷ para se referir à conjugação entre a unidade das formas em geral e o modo múltiplo do seu aparecer, comum no *corpus*.²³⁸ Na passagem em questão, Sócrates parte de uma diferença entre formas opostas e conclui em favor de uma conjugação não só das coisas diferentes (as formas) entre si, mas também da unidade das formas e da multiplicidade dos corpos e das ações. Esse contraste entre uno e múltiplo é inerente a tudo que é forma (πάντων τῶν εἰδῶν) e não ocorre somente com as formas do bem, do mal, do justo, do injusto e do belo.²³⁹

²³⁶A ideia apresentada por Anca Vasiliu de regime de visibilidade é o que nos inspira a pensar em uma região da percepção. A autora diz o seguinte: “as linhas seguintes propõem um trabalho sobre os regimes de visibilidade acessíveis à linguagem, ao discurso filosófico, e mais exatamente apropriadas à natureza especulativa do *lógos* grego – um trabalho que se parece com uma encenação da visibilidade em um discurso, como se a análise nesse caso só pudesse se cumprir fazendo o próprio jogo de seu objeto” (2008, p. 11; ver a leitura feita por Vasiliu do *tópos* inteligível e sensível como se fossem regimes de visibilidade: p. 66-7). Pode-se encontrar em toda a obra um estudo das visibilidades no *Sofista* de Platão e, em específico, no capítulo II do seu anexo, um estudo sobre a “Visão na caverna de Platão”, onde a autora faz uma análise do início do livro VII da *República*, “desejando ilustrar a distinção operativa de inúmeros regimes de visibilidade na intimidade dos atos complementares de conhecimento e de expressão, das possibilidades de conhecer e de falar”. Essa é a grande fonte de inspiração daquilo que será desenvolvido neste capítulo.

²³⁷A continuação dessa passagem indica uma tese não muito explícita em Sócrates, na verdade exposta de um modo negativo, como algo que os amantes de espetáculos não fazem: que é se ligarem afetivamente ao ser. Isso deve ser visto como um complemento à leitura de Gonzalez (2012) que parte da relação de amor que Sócrates possui com a poesia no livro X para pensar num paradigma erótico em que as imagens sirvam ao filósofo como meio para se atingir as ideias. Uma ideia diametralmente oposta a essa é a de McNeill, que sustenta que há uma diferença inconciliável entre o *éros* tirânico da *República* e o *éros* divino do *Fedro*, partindo, contudo, de um dualismo e uma divisão do âmbito sensível e o do âmbito inteligível na *República* e a possibilidade de que as coisas sensíveis no *Fedro* revelem algo do inteligível. Para detalhes a respeito dessa tese dualista que exclui qualquer possibilidade de as imagens revelarem algo na *República*, ver McNEILL, 2010, p. 178-205. Sua tese é confusa porque ao mesmo tempo em que fala que há uma separação profunda entre sensível e inteligível na *República*, ele defende uma “imanência doxástica”, e para falar da possibilidade de conhecermos as formas no *Fedro*, ele fala de transcendência. Tese estranha, ainda mais quando ele diz que fará uma leitura da caverna lendo Kant (p. 193).

²³⁸Ver principalmente *Banquete* 205e; 208-211; *Fedro* 250c-d. Ver ARAÚJO, 2005, p. 74 *et seq.*

²³⁹A discussão sobre a participação das formas com os corpos e as ações indica que as imagens constituem as diversas maneiras do aparecer de uma forma. Assim, o significado da comunhão das formas com os corpos e com as ações indica, se tomarmos o *Timeu* (71a-c) como exemplo, que as imagens são a manifestação em determinadas partes dos corpos às quais a alma tem acesso. Só assim é possível compreender a diferença entre aqueles que vivem sonhando, ao confundirem as imagens como se fossem

Além da unidade, interessa investigar a multiplicidade dos modos dessas formas se manifestarem e quais as relações que são mantidas disso com os movimentos da alma. É aqui que surgem as imagens; mas antes de detalhar o entrelaçamento das imagens com a manifestação das formas, será preciso compreender os conceitos fundamentais envolvidos nesse aparecer. Para isso, dois conceitos merecem destaque, mesmo que sejam abordados aqui sem muita profundidade: oposto (ἐναντίος) e separado (χωρίς). Eles aparecem, primeiramente, para indicar a *oposição* entre o belo e o feio, depois para indicar a *separação* entre o amor dos amantes de espetáculos e o dos filósofos.

A passagem 476a é, em geral, considerada como a inauguração da teoria das ideias. Porém, ela apresenta o resultado de uma discussão anterior sobre as partes da alma e sobre a relação entre as formas e as imagens, para satisfazer o desejo daqueles que são insaciáveis na sua busca pelo saber, pois os verdadeiros filósofos também possuem a mesma disposição teatral diante da verdade daqueles que amam os espetáculos, eles também são espectadores. A oposição entre os amantes dos espetáculos e os amantes do espetáculo da verdade se funda pelo elo de suas respectivas satisfações com as coisas para as quais olham. Não se pode afirmar, simplesmente, que os alvos dos desejos e das inclinações dos amantes de espetáculos e dos filósofos sejam completamente distintos. A diferença entre eles também não é representada pela estrutura psíquica desejante, inerente a todos os amantes. Ademais, se houver alguma diferença entre os dois gêneros, ela deve ser compreendida pela modalização (ou determinação) do amor e do olhar dos amantes: aqueles que se prendem aos espetáculos não incluem as formas inteligíveis no campo de sua visão própria, pois estão presos às suas sensações mais diretas e imediatas. A diferença está na amplitude daquilo “sobre o quê” eles se detêm e no exercício de diferenciação das imagens. Isso pode ser provado

as realidades, e aqueles que estão em vigília e que sabem que todas as imagens que eles veem são manifestações de coisas cujas formas são unas.

porque confundir as imagens (visto como a definição de sonhar), como se verá, ocorre tanto no sono, quanto na vigília, e diferenciá-las também é algo que pode ocorrer no sono ou na vigília.

Acima foi sustentado que a divisão das *posições inteligível e sensível* da alma está ligada ao tipo de movimento que ela faz e não em razão do objeto sobre o qual ela se detém. Nesse sentido, já que a diferença de posição está na alma, então não teremos objetos ditos inteligíveis, mas modos inteligíveis de ver uma coisa só que está no mundo. Isso implica em trabalhar com o mundo de modo unificado, sendo necessário considerar o inteligível e o sensível como algo continuum ao mundo, que é um só e indivisível. Essa noção de continuidade pode ser provada pela utilização de γένος (VI 509d;e) para compreender os laços entre o sensível e o inteligível, em vez de τόπος, no centro da divisão da linha. Como salienta Merker (2003, p. 97), depois de sustentar que os locais visível e inteligível não pretendem separar sensível e inteligível, devendo ser dada mais atenção à utilização de γένος, pois “essa noção de conjunto (desde que ela esteja realmente no texto) é utilizada sobretudo pelo termo γένος que se substitui a τόπος no início da discussão sobre a linha”.

Génos indicaria que aquilo sobre o quê os poderes de se movimentar da alma se detêm no sono ou na vigília possuem certa semelhança, indicando um conjunto de coisas vistas por algum laço. Desse modo, o olhar atento do filósofo adota uma posição inteligível porque é capaz de ver as ideias que pertencem ao conjunto de coisas no mundo enquanto ele está acordado e mesmo quando está dormindo os movimentos de sua alma podem leva-lo até as manifestações da verdade, como será explicado ao fim do segundo capítulo dessa parte, em razão do modo como os movimentos das partes da sua alma estão organizados (IX 571d-572b). Por isso, o filósofo vê um conjunto mais complexo de coisas, incluindo algo que o amante de espetáculos não consegue ver, mas não coisas separadas ou situadas em outro local. Por isso, não é possível defender uma

progressão que vai paulatinamente abandonando as imagens como um bloco monolítico que pode ser descartado por ser sensível e que parte do aprisionamento das imagens no sensível, pois inclusive existem imagens inteligíveis (509 d *et seq.*).

No seio dessa discussão é preciso distinguir o que o desejo do filósofo e do amante de espetáculos visa, em que cada um se detém sua atenção em razão da posição que ocupa e o que cada um pode produzir, pois somente por esses aspectos é possível compreender uma δύναμις. A filosofia platônica parece estar defendendo que é preciso diferenciar o modo como as manifestações do que é em si são vistas. Quando isso for especificado, os amantes de espetáculos deverão ser considerados apenas como semelhantes aos filósofos, em razão do desejo pela aprendizagem, mas não como filósofos, que são capazes de postular e desejar as ideias que explicam as aparências. Assim, eles terão a causa que permite a compreensão do aparecer e também a direção necessária para se dedicarem à produção de imagens melhores do que as que são produzidas pelos artistas que não sabem direcionar corretamente sua arte.

Todos os amantes possuem o poder²⁴⁰ de ver a ideia, porém os amantes do espetáculo são incapazes de exercê-lo porque não ultrapassam a indistinguibilidade das imagens e confundem as coisas (sonham) tanto no sono, quanto acordados. Assim, mesmo possuindo o poder, eles tornam-se incapazes de se ligarem à ideia porque não exercem a capacidade que possuem, como o cego que tem uma capacidade, mas é incapaz de ver. Mas como exercer essa capacidade? O que habilita a perspectiva filosófica? A filosofia não abandona o espetáculo e se isola nas ideias; ela inclui um

²⁴⁰Toda a discussão sobre os amantes de espetáculo tem como base uma estrutura desejante inerente também aos filósofos, o amor insaciável pela aprendizagem. Os pressupostos são os mesmo do livro IV, de modo que a ciência é vista como toda a δύναμις em geral. A discussão sobre o amor que caracteriza a filosofia inicia-se pela discussão acerca do desejo sexual e do amante de vinhos. Nenhum dos dois gêneros ama somente um tipo de característica física ou apenas um tipo de vinho, mas todos os tipos são bem vindos. Sócrates se pergunta se aquele que “consente de boa vontade em degustar de todo saber, que se conduz alegremente nos estudos, e que é insaciável, esse nós diremos que ele é legitimamente filósofo?” (Τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον· ἧ γάρ; V 475c5-10).

elemento ausente na visão distraída do outro²⁴¹ e por isso seu espetáculo é mais completo e verdadeiro, pois vislumbra não somente as coisas belas, mas também a beleza em si mesma. É desse modo que deve ser compreendido a seguinte asserção no início da diferenciação entre ciência e opinião no livro V, onde aparece algo ligado à diversidade de pontos de vista e aquilo que pode ser integralmente compreendido: “estamos adequadamente seguros de que, então, não importa a pluralidade de pontos de vista que examinamos isso, que o que é completamente²⁴² é inteiramente conhecível” (477a),²⁴³ indicando que a ciência diz respeito a um conhecimento mais amplo do que a opinião, que se restringe ou se limita ao que aparece.

A partir disso é possível destacar que a visão do filósofo integra e inclui aquilo que os outros amantes não conseguem fazer, por isso o conhecimento das coisas que são em si mesmas deve carregar consigo uma completude inerente à sua integração com as coisas que participam do que é. Retornando ao início da questão, o filósofo pode ver os corpos e as ações justas, vislumbrando ou entrevendo nessas ações todas aquelas formas do justo, do injusto, do bem e do mal, até mesmo quando está dormindo. Ele é quem enxerga a comunicação (κοινωνία), tanto entre as formas, as ações e os corpos, ou entre o belo em si e as coisas belas e é capaz de sonhar com manifestações verdadeiras. Como salienta Sekimura, a busca pela origem do problema da imagem se conjuga com o amplo uso das imagens na *República*, que as apresenta em um sistema de ações que as recebem e também as fabricam na alma. Nessa medida, é crucial notar que “a emergência de sua teoria inovadora das imagens não é independente da formulação da

²⁴¹Conforme afirma Silverman ao indicar como o filósofo vê o mundo: “Diferente do indivíduo comum que não tem habilidades calculativas, o filósofo reflete sobre as condições que causam algo nele e que lhe permitem experimentar o mundo do modo como o faz. Em razão das habilidades que ele possui e que faltam aos outros, por causa da apreciação das exigências das sensações e por saber como incorporar o que aparece a si junto com suas outras crenças, a totalidade de suas crenças, sua visão de mundo, se se quiser, é muito diferente da maioria dos Gregos” (1991, p. 139).

²⁴²Trata-se do advérbio παντελῶς, traduzido primeiramente por completamente e na segunda oportunidade por inteiramente, por uma associação entre as escolhas feitas por Reeve (2004, *ad loc.*) e Shorey (1930, *ad loc.*).

²⁴³Ἰκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, καὶν εἰ πλεοναχῇ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὃν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὃν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον;

participação das coisas sensíveis nas realidades inteligíveis” (2009, p. 92). Por isso, o filósofo exerce melhor sua capacidade porque não reduz sua visão ao que ele vê de imediato, mas porque percebe todos os laços que indicam a conjugação e a associação entre as coisas e as formas, distinguindo-as.

Capítulo 3. Imagens indiscerníveis

Antes de compreender como as imagens podem ser distinguíveis, em razão de sua participação naquilo que é em si mesmo, é preciso compreender o que significa o fato de elas serem indistinguíveis. A discussão sobre a indistinguibilidade das imagens perpassa a apresentação da cidade justa, como no caso da imagem (εἶδωλον) vista durante o sono (IV 443) e a apresentação do bem como uma imagem (εἶδωλον) da opinião concebida em sonho e dormindo (VII 534d). Percebe-se, nesses casos, a oposição entre aquele que sonha quando está adormecido e aquele que sonha mesmo enquanto está desperto.²⁴⁴ Como se verá, essa indiscernibilidade das imagens ocorre porque o homem estaria confundindo a imagem que ele vê “tanto no sono ou acordado” com aquilo de que ela é imagem, pois estaria aprisionado a uma incapacidade de diferenciar a imagem daquilo de que ela é imagem. Assim, quem sonha e confunde a imagem participante com a coisa (em si) participada é incapaz de diferenciar a justiça ou o bem de suas diversas imagens.

Para uma compreensão detalhada do estatuto indiscernível dessas imagens (εἶδωλα), é importante retornar aos casos de indiscernibilidade das imagens (εἶδωλα) que ocorrem no sonho de alguns heróis na epopeia homérica, para melhor compreender

²⁴⁴Ver GALLOP, 1971; RANKIN, 1964; TIGNER, 1970.

a indiscernibilidade que acontece durante o sono com relação a algumas imagens (εἰδωλα) e a indeterminação das aparições (φαντάσματα) na *República* de Platão.

A imagem (εἰδωλον) aparece na *República* em contextos distintos: primeiro, como uma redescritção, fiel a Homero, das imagens dos mortos, segundo, como conceito constitutivo da definição de justiça e, por fim, como produto da arte dos poetas que serão criticados.²⁴⁵ A harmonia desses três momentos é dada pela batuta de Platão, entrelaçando, a partir de um mesmo conceito, a tradição criticada, a investigação dos valores como a justiça (εἰδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης, IV 443c4-5) e o bem (εἰδώλον τινός, VII 534c5) e a crítica à imagem da virtude (εἰδώλον ἀρετῆς, X 600e5) produzida pelos poetas. Os usos da imagem (εἰδωλον) expõem o *modus operandi* do próprio Platão, quando ele se apropria criticamente de alguns conceitos da poesia e, ao mesmo tempo em que os ressignifica, os critica.

É preciso destacar que, em todos os contextos argumentativos nos quais são usadas imagens, aparece a noção de que sonhar ou confundir as imagens é algo que acontece *no sono ou acordado*, seja no caso dos heróis da epopeia, no caso das imagens dos valores e das aparições na *República* ou até mesmo no caso dos ícones utilizados pelos geômetras. Somente levando em conta as passagens onde as imagens são consideradas indiscerníveis, “no sono ou acordado”, será possível avaliar a importância da sua discernibilidade também “no sono e acordado”. Como poderá ser notado, há indícios de discernibilidade do sonho até mesmo na epopeia, mas a atenção daquele que é capaz de discernir será exposta realmente no capítulo subsequente a esse que se segue.

²⁴⁵O objetivo aqui não será ligar a reflexão de Platão sobre a imagem com a de seus contemporâneos. Um relevante e amplo estudo a respeito encontra-se em Marques (2012).

3.1. Sonho em Homero

Na *Ilíada* e na *Odisséia*, os próprios personagens que sonham²⁴⁶ ou aqueles que ouvem narrativas fantásticas²⁴⁷ põem em suspeita a veracidade ou não dos fatos vivenciados, sem contudo levantar a questão da objetividade ou externalidade de seus sonhos.²⁴⁸ É inegável, na narração homérica, a apresentação dos sonhos como sendo fabricados pelos deuses, abrindo portas, desamarrando cordas e se sentando na cabeceira das camas,²⁴⁹ mas isso não implica que sejam *objetivos*, como alguma estátua

²⁴⁶Como no caso de Agamenon, no início da *Ilíada*. Artemidoro é quem indica essa dúvida em relação à veracidade do que Agamênnon sonhou: “Se nos fizesse um outro esse raconto onírico / diríamos: - É falso! É um pseudosonho! E pronto, / nos poríamos longe. Mas o Aqueu melhor, / o que se diz maior foi quem falou que o viu!” (εἰ μὲν τις τὸν ὄνειρον Ἀχαιῶν ἄλλος ἐνισπε, / ψευδὸς γεν φαίμεν καὶ νοσφιζοίμεθα μᾶλλον. / νῦν δ’ ἴδεν ὃς μέγ’ ἀριστος Ἀχαιῶν εὖχεται εἶναι. *Ilíada*, trad. Haroldo de Campos, II, vv. 80-84). Diante disso, Artemidoro tece as seguintes considerações: “O poeta quer dizer: “se um simples cidadão entre os Aqueus tivesse narrado esse sonho, não apenas o tomaríamos, sem dúvida por mentiroso, mas consideraríamos que o próprio sonho é uma mentira e que não indicaria nenhum desfecho para nós; assim, não lhe daríamos atenção. Mas, na verdade, é impossível que não tenha um desfecho para nós também, pois foi um rei que viu” (2009, I, 2).

²⁴⁷Isso acontece também com Ulisses, no canto IX da *Odisséia*. No caso de Ulisses, ele deveria ser veraz para que os seus ouvintes dessem credibilidade à sua pessoa e, por isso, ele deveria abandonar, momentaneamente, seu epíteto de multiastucioso. O que deixa todos em estupor e paralisados diante do relato de Ulisses sobre sua ida ao Hades é o fato de estarem diante de alguém que foi capaz de um feito surpreendente, ir ao reino dos mortos sem ter morrido, encontrando Aquiles, Agamenon, sua própria mãe, Anticléia e outros. Ele faz isso diante de Alcino, rei dos Feácios, que indagou quem Ulisses era ao perceber que ele se comoveu diante das narrações que Demódoco estava fazendo sobre os acontecimentos finais com o cavalo de Tróia. Ulisses inicia a narração de sua trajetória para provar quem ele é e tudo o que enfrentou. Em razão do seu choro ao ouvir a história de Tróia de um poeta cego, Alcino, o rei que o recebe, pergunta quem é ele, incitando-o a não ficar brincando de esconder seu nome e sua identidade (*Odisséia*, VIII, vv. 548). Para convencer Alcino, Ulisses precisa deixar de fingir, como ele faz, ao se passar por alguém que ele não é enquanto esconde a sua identidade. Sobre isso, ver as palavras de Bouvier: “homem do justo meio, da mediação e do discurso persuasivo, ele sabe jogar com as palavras para dizer mentiras semelhantes à verdade. Mais do que qualquer outro, ele é aquele que sabe se disfarçar e fingir-se de outro; Helena lembra como ele chegou a se desfigurar para tomar a aparência de um mendigo ‘escondendo-se a si mesmo e, como, penetrando em Tróia, enganou todo mundo’. Poder-se-ia evocar diversos aspectos de sua inteligência imitadora. Lembremos somente, antes de voltar, o episódio da visita à casa do Ciclope Polifemo, onde, sem nem mesmo recorrer a um disfarce, ele conseguiu, somente por sua inteligência, se tornar inalcançável dando-se o nome de Ninguém” (BOUVIER, 2005, p. 33).

²⁴⁸Como indica Dodds, o caráter objetivo do sonho, compreendido como sua inserção no espaço, ocorre mesmo que o homem saiba que está adormecido, “pois a figura onírica se esforça para indicar isso ‘você está adormecido Aquiles’ diz o fantasma de Pátroclo; ‘você está adormecida Penélope’ diz a imagem sombreada na *Odisséia*” (2002, p. 109-110).

²⁴⁹Mesmo na passagem em que Atenas envia um sonho a Penélope, depois de fabricá-lo como semelhante à irmã da esposa de Ulisses, há uma clara demarcação do sonho ali. Depois de despertar, Penélope se pergunta: “como poderia a visão ser tão nítida na sombra da noite?” (*Odisséia* IV, vv. 840). Muitos intérpretes tratam dessa objetividade sem sequer levar em conta que ela acontece enquanto a pessoa está de olhos fechados: como pode ser objetivo, externo e concreto, algo que vemos enquanto estamos de olhos fechados? Não seria a sensação de objetividade que está em jogo aqui, em vez da experiência de objetividade? Essa experiência é tão objetiva quanto a visão de uma sombra, quanto a possibilidade de abraçar a fumaça. Penélope não parece crer que sua irmã realmente esteve ali, mas que uma imagem dos deuses lhe foi enviada para indicar algo.

ou lápide. Esse modo de representar seus sonhos indica, antes, uma preocupação com a *origem*, sempre divina, da experiência fantástica que os indivíduos vivenciam enquanto estão dormindo.

Não se deve tomar “literalmente” esses relatos, para encontrar neles a prova de uma crença ingênua, dos gregos arcaicos, na verdade-objetiva daquilo que eles veem de olhos fechados,²⁵⁰ como se tais representações não fossem duvidosas no interior da própria narrativa²⁵¹ quando eles estão acordados e como se os antigos estivessem fixados em uma espécie de objetividade infantil em relação aos conteúdos de seus próprios sonhos. Artemidoro, que viveu na segunda metade do século II d.C., sustenta o absurdo das teses que sustentam a crença dos gregos arcaicos em mostrar, pois nem eles esperavam “esperavam que coisas monstruosas e impossíveis de ocorrer com um homem acordado acontecessem assim como foram vistas no sonho, por exemplo, quando alguém sonha que se transformou em um deus, que está voando, que cresceram chifres ou que desceu ao Hades” (2009, IV, I).

²⁵⁰ Isso significa uma posição interessante. Intérpretes como Dodds defendem uma espécie de concepção primitiva do sonho do homem, como se acreditassem que aquilo no sonho pudesse ter acontecido objetivamente, como se os gregos arcaicos retratados por Homero estivessem na infância da razão, por verem como sempre verdadeiras e objetivas as imagens com as quais sonham. Diante dessa perspectiva, Ulisses teria que acreditar que ele realmente foi ao Hades. Porém, Artemidoro defende o contrário, sustentando que seria absurdo um homem acreditar que realmente tenha ido ao reino dos mortos. No final das contas, não se pode decidir como Ulisses acreditava nisso, mas a própria obra poética levanta questionamento sobre a veracidade de suas próprias narrações, o que indica que esse homem primitivo já questionava a “objetividade” dos acontecimentos fantásticos de seus próprios sonhos, ao chamá-los, por exemplo, de imagens.

²⁵¹ Essa tentativa de abraçar o impalpável também acontece com Ulisses, quando, indo ao Hades para se consultar com a psique de Tírsias, que lhe revelaria o melhor caminho que ele deveria seguir na volta para Ítaca, encontra e tenta abraçar o espectro de sua mãe, mas que era só sombra (*skiá*) e sonho (*óneiros*, *Odisséia*, XI vv. 210-224) e, então, ele ouve da sua mãe uma explicação parecida com uma certeza atribuída a Aquiles, a saber, que não se pode abraçar os espectros porque eles não possuem vitalidade e tem apenas a aparência do cadáver que se desmaterializa com o fogo que queima tanto Pátroclo, quanto Anticléia, a mãe de Ulisses. Anticléia, depois de Ulisses tentar abraçá-la diz a seu filho: “filhinho, deplorável entre deploráveis, não sou / enviada de Perséfone, filha de Zeus. A lei que rege / os mortais determina que os tendões soltem a / carne e os ossos dos que expiram. A força ardente / do fogo reduz o corpo a cinzas. Quando a vida (*thýmos*) se / retira da óssea brancura também a psique bate leves / asas e se dissolve como um sonho. Apressa-te, / regressa à luz o quanto antes, guarda na memória o / que viste para que possas transmiti-lo a tua mulher” (11, vv. 210-224). Essa passagem, junto com uma da *Ilíada*: “à alma (*psykhai*) se lhe escapa do íntimo / e seus olhos se ofuscam” (V, vv. 695-696), em geral, indicam que a alma estava ligada ao corpo e se desprende dele só quando o homem morre, não sendo somente o outro homem ou seu duplo quando ele morre. Aqui, não nos parece adequado manter as teses de Vernant a respeito das almas, quando ele sustenta que “os homens não possuem *psykhé*, eles se tornam depois de mortos, *psykhai*, sombras inconscientes que levam uma existência diminuída nas trevas subterrâneas” (2002, p. 427). Será realmente que a alma só existe depois que o homem morre?

Os sonhos em Homero são considerados como imagens (εἰδωλα), vapor, sombra e fumaça, apontando para um tipo de corporeidade não tão objetiva ou facilmente reificada quanto o corpo de alguém. Nesses casos, os espectros dos mortos reproduzem a forma do corpo morto e a alma é reconhecida pelos aspectos externos do corpo vivo, donde um uso não técnico de εἶδος para designar a forma aparente de um corpo em Homero (e isso pode ser a raiz etimológica de εἰδωλον como *forma espectral* do morto).²⁵²

Não se trata de atribuir às imagens (εἰδωλα) uma imaterialidade absoluta, tampouco se trata de ligá-las ao psiquismo em Homero, pois essa concepção só surgirá depois. Ainda assim, as imagens nos sonhos sentam sempre próximo à cabeça das personagens da epopeia. A corporeidade desses sonhos é frágil, sendo tão objetivos quanto a fumaça e a sombra podem ser. A realidade da imagem é modalizada por um paralelismo entre imagem, fumaça e sombra, que mantêm a qualidade formal originária do corpo morto. Essas modalizações do aparecer do morto influenciam nas decisões e sentimentos dos heróis porque fazem aparecer, cada forma a seu modo, marcas relevantes dos indivíduos ausentes, seja daqueles com quem os vivos tinham proximidade afetiva, seja daqueles por quem os vivos tinham respeito. Em todo caso, essas imagens nunca podem ser aprisionadas ou tocadas. Essa impossibilidade de alcançar o sonho é comparada, na própria *Ilíada*, por exemplo, ao episódio em que Aquiles não consegue alcançar Heitor, ao redor dos muros de Tróia, ou seja, a falta de

²⁵²Há aqui uma interpretação etimológica que liga o εἰδωλον ao εἶδος em Homero. Essa interpretação etimológica pode ser vista em Cassirer, que pretende, contra o logicismo de Natorp e Cohen, investigar a relação entre εἶδος e εἰδωλον e não mais entre εἶδος e ιδέα (cf. BERNER, 1998, p. 225-247). Saïd também segue na mesma direção ao sustenta que “somente o εἰδωλον revela sua origem na esfera do sensível, pois ele é formado sobre um tema *weid-* que exprime a ideia de ver (tema que se transformou no latim *video*, encontra-se em grego no verbo *idein* “ver” e no nome εἶδος que se aplica primeiro a aparência visível” (1987, p. 310). A homonímia pode ser uma similitude que faz a correspondência entre duas coisas a partir de aspectos funcionais, formais ou de localização que elas tenham em comum. No caso dos espectros de Homero vistos nos sonhos, temos uma similitude entre a forma externa do corpo do ser vivo e a dos espectros, enquanto na imagem da justiça temos a similitude funcional entre a função do que é justo em si mesmo e o *eídolon* da justiça. A homologia entre a imagem da justiça e a própria justiça será explicada adiante quando delimitarmos o aspecto funcional e imagético da justiça na *República*.

aprisionamento objetivo caracteriza em geral os sonhos na epopeia.²⁵³ Estamos sempre correndo atrás do inalcançável; queremos distinguir o que não pode ser distinguido com absoluta clareza.

Mesmo os deuses interferindo diretamente na batalha e transformando as aparências dos homens, a aparição de sinais nos sonhos não é tão “objetiva” assim e o contato com os deuses permanece como uma experiência adormecida e desatenta que precisa de um esforço, tanto perceptivo, quanto hermenêutico, para tornar-se crível.

Quando os sonhos precisam ser interpretados, eles são vistos de modo absolutamente abstratos, sendo aprisionados somente pelas suas significações. Nesses casos, a fugacidade, a ilusão²⁵⁴ ou a falsidade do sonho sequer são levantadas, pois o que ocorre é a apresentação de algum signo pelo qual a forma (εἶδος) do vivo não aparece mais na sua imagem (εἰδωλον), mas numa transfiguração da forma. Em vez da forma aparente do corpo, aquilo que é preservado é apenas um determinado sentido: Ulisses, por exemplo, em um sonho de Penélope, aparece como uma águia enfrentando os gansos dilaceradores das riquezas de sua casa, em uma previsão do ataque feito por Ulisses contra os pretendentes de Penélope.²⁵⁵

²⁵³Uma das primeiras interpretações que trata o sonho de Homero como algo objetivo surge com Messer: “em todos os seus atos o sonho é objetivo e pessoal. Ele é artisticamente produzido e retratado como uma entidade externa, com poder de se mover, pensar e falar, como qualquer anúncio enviado pelos deuses, um genuíno *daímon* do sonho” (1918, p. 7-8; ver também p. 10; 29). Quando Messer comenta o exemplo de Aquiles perseguindo Heitor, “tal como em um transe onírico, / ao que foge não se pode alcançar” (*Ilíada*, XXII, vv. 199-200), ele indica claramente um estatuto não objetivo para o sonho, que atravessa também todos os outros sonhos que ele menciona. O comentador sustenta que esse trecho foi acrescentado posteriormente à composição original do texto grego (p. 22), num modo recorrente de tornar espúrio aquilo que não se adapta às suas categorias de um sonho externo e objetivo.

²⁵⁴Vernant (2002, p. 428) recusa que isso seja uma ilusão em razão da suposta materialidade dessa imagem. Contudo, não nos parece adequado recusar a ilusão dessas aparições, porque o εἰδωλον em Homero já carrega o εἶδος dos homens: “isso diz respeito ao âmbito do sensível. Ele engloba às vezes a voz, geralmente o “aspecto visível” (*eídos*), o porte (*phýe*), o tamanho (*mégetos*), a estatura (*démas*) ou, mais precisamente, os olhos, as vestimentas e as armas” (Saïd, 1987, p. 312). Apesar de os espectros não terem ânimo (quase como se o ânimo fosse algo corpóreo), ainda assim são capazes de dialogar, pedir e aconselhar, mesmo que façam com que os outros tenham a “a ilusão da sua presença” (p. 313), como se estivessem num sonho.

²⁵⁵Outro modo de explicar essa diferença entre o sonho com a imagem e o sonho com a figuração alegórica do evento que pode acontecer é proposto por Artemidoro e remonta à diferença entre sonho simples e sonho onírico: “quanto à expressão ‘sonho durante o sonho’ (*en-hypnion*), ela é adequada, nem tanto porque é sempre quando estamos mergulhados no sono (*hypnoutes*) que temos esses sonhos – o sonho onírico também acontece com pessoas adormecidas –, mas porque o sonho simples só tem

A necessidade de interpretação²⁵⁶ do sonho se impõe quando nele aparecem não só imagens (vistos como as almas), mas transfigurações das personagens. Neste sonho de Penélope com os gansos, eles são seus pretendentes e a águia vindo de longe é o próprio Ulisses.

Nesse caso, já aparece uma oposição entre sonho e vigília²⁵⁷ (οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ, XIX, vv. 547) crucial para o pensamento de Platão.²⁵⁸ Essas figurações se tornam formas indiretas de visibilidade do acontecimento, diferentes das imagens-almas²⁵⁹ dos mortos que os representam por seus aspectos mais imediatos à sensibilidade.

A espacialidade desses sonhos, assim, só pode ser considerada como onírica, pois as imagens sempre aparecem “no” sono, e nunca como objetivas ou externas. Além

influência enquanto dura o sono, terminado o sono, ele desaparece. O sonho onírico, ao contrário, não influencia apenas como ‘sonho durante o sono’, na medida em que é capaz de provocar uma atenção maior ao anúncio do que vai acontecer, e também tem influência depois do sono, ao fazer os eventos acontecerem. É naturalmente adequado para excitar e pôr a alma em movimento (*oreinein*). Recebeu seu nome, *oneirein*, por esse motivo ou talvez porque ‘enuncia’, ou seja, diz o que é (*to on éirei*)” (2009, I, 1).

²⁵⁶ Além do questionamento da veracidade de seus próprios sonhos, os gregos arcaicos já consideravam necessário interpretar os sonhos que não são diretos. Quando Ulisses retorna a Ítaca, antes de Penélope saber quem realmente ele era, ela lhe pede para interpretar o sonho: “mas venha aqui, ouça esse sonho meu e interprete-o para mim” (ἀλλ' ἄγε μοι τὸν ὄνειρον ὑπόκριναι καὶ ἄκουσον, XIX, vv. 535). Aqui é preciso seguir a diferença entre sonho simples e sonho onírico, defendida por Artemidoro. Ele concebe que o sonho simples é “aquele que não é significativo e que não prediz nada, esgotando sua força no sonho, resultando de um desejo irracional ou de um temor excessivo, ou ainda do excesso ou da falta de alimentação” (2009, IV, Prefácio). Esse tipo de sonho tem um desfecho imediato e não precisa de interpretação, segundo ele, “porque é um sonho *teoremático*, onde a visão (*théoreoumena*) coincide com o desfecho” (I, 2; IV, Prefácio 1). O sonho onírico, por outro lado, é fantástico, tendo o desfecho simbólico e por isso é considerado alegórico. Assim, nesse caso, o sonho “mantém sua força mesmo depois do sono e apresenta desfechos para o bem ou para o mal” (IV, Prefácio).

²⁵⁷ Como indicam Brisson e Pradeau, na nota à tradução do *Político* de Platão: “Encontramos a locução οὔτε δὴ ὄναρ οὔθ' ὕπαρ no *Filebo* (36e, 65e) e também na *República* (II 382e). Já na *Odisséia* (XIX, 547; XX, 90), *hýpar* se opõe a *ónar*, de modo que a comparação entre a ignorância do sonho e a ‘do sonho desperto’ tem aparentemente antecedentes pré-platônicos (ver por exemplo Heráclito, *Fragments*, 116 e 66 organizado por J.-F. Pradeau). Por conseguinte, em Platão, *hýpar* designa o estado que segue ao sonho *ónar* e que se opõem entre si: *Teeteto* 158b-e; *Fedro* 277d; *Timeu* 71e; *Rep.* V 476c, VII 533c, IX 574e, 576b. O verdadeiro conhecimento pode ser associado a um sonho: *Sofista* 266c; *Leis* XII 969b)” (trad. *Le Politique*, 2003, p. 235, n. 163).

²⁵⁸ Esse é um dos motivos pelos quais é difícil de aceitar a defesa de Dodds de que o sonho seja objetivo. Porque se ele pretende sustentar que o sonho era externo, isso não aparece no caso de Penélope que sonha com Ulisses. Há aqui, como em outros lugares, uma clara diferenciação entre a metáfora do sonho, Ulisses considerado como uma águia que ataca os gansos que acabam com seu reino, e a imagem que é a alma do homem que se desprende de seu corpo e vai para o Hades, mas que, ainda assim, é visto como um sonho ou uma imagem em um sonho, e não como algo objetivo que anda no meio daqueles que estão vivos.

²⁵⁹ Para uma discussão sobre as diversas interpretações a respeito da alma em Homero, ver, Oliveira, 2007, a respeito da morte, e Katona, 2002, p. 28-37, a respeito da unidade ou não da alma.

disso, algumas experiências vivenciadas pelas personagens são expressamente consideradas através de uma comparação: elas são *como*²⁶⁰ um sonho, no qual as coisas que aparecem são similares aos vivos, como se diz sobre Aquiles: “a psique sobrevém-lhe do mísero Pátroclo, / símil (ἔικυῖα) a ele no talhe, na voz e nos olhos, / nas vestes” (Trad. Haroldo de Campos, *Ilíada*, XXIII, vv. 103).

Assim, a nebulosidade, a escuridão e as sombras desses reencontros com a imagem-espectro do morto estão sempre condicionadas ao sono. As passagens da *Ilíada* citadas por Platão no início da *República* são justamente aquelas em que aparece a alma como uma fumaça ou sombra: “Céus! No Hades há psiquês e imagens (ψυχὴ καὶ εἶδολον), mas inânimes, sem vida!” (*Ilíada*, XXIII, 23, 100-105); “a alma sai voando de seus membros e chega ao Hades, lastimando seu destino, após ter perdido o vigor da juventude” (*Ilíada*, XVI, 856-57) e “a alma, como uma fumaça (καπνὸς), na terra mergulhava estridulando” (*Ilíada*, XXIII, 100).

É válido e extremamente esclarecedor retomar as imagens homéricas na abertura do livro III da *República*. Em todas elas, o tema do Hades e da alma são evidentes. A primeira citação relembra o lamento de Aquiles no momento em que Ulisses o encontra em sua ida ao Hades, em sua busca pelo profeta Tirésias. Aquiles lamenta de seu destino como rei entre mortos e prefere trabalhar no campo: “Não tentes embelezar a

²⁶⁰ Aquiles e Ulisses suspeitam das experiências que estão tendo, dizendo que o que acontece com eles quando reencontram Pátroclo (o escudeiro de Aquiles) e Anticléia (mãe de Ulisses) é *como* um sonho. Aquiles constata que a imagem de Pátroclo não pode ser abraçada e Ulisses constata que a alma de sua mãe se desprende completamente do que é corpóreo. Pátroclo aparece para Aquiles, clamando que este lhe sepulte para finalmente poder entrar no Hades, o reino dos mortos e não ficar vagando pela porta do mesmo (*Ilíada*, XXIII, vv. 72-77). Esta imagem de Pátroclo é semelhante à aparência de seu corpo, tanto que, sem sucesso, Aquiles se engana e tenta abraçá-la, mas se desequilibra como se abraçasse o ar. É depois disso que ele afirma que no Hades estão as almas e os espectros, sem, contudo, qualquer vitalidade que lhes torne algo concreto e abraçável. Como indica LSJ (1996, *ad loc.*), o uso de ὥς como advérbio é frequente em Homero, nos símiles: longos símiles são geralmente introduzidos por ὥς ὅτε, ὥς δ' ὅτε (...), sendo raros em símiles curtos: *Odisséia*, XI 368; seguido também pelo indicativo presente em *Ilíada* IX 4, XVI 364 e também pelo aoristo III 33 *et seq.*; IV 275; XVI 823 e, ainda, pelo subjuntivo presente ou aoristo V 161; X 183, 485; XIII 334. Ocorre também ὥστε: *Odisséia*: XV 479; VI 20; XXII 229; e *Ilíada*: V 78; II 326. Para mais detalhes sobre esses usos, ver READY, 2011, p. 70 *et seq.*. Aristóteles fará uma distinção clássica entre “metáfora” e “símile”, colocando o último sob uma forma de metáfora: metáfora é dizer que se trata de um sonho utilizando apenas o verbo *ser* como intermediário, enquanto um símile (εἰκὼν) é utilizar o *ser como* indicando que se trata de uma comparação que fica implícita na metáfora. Ver *Retórica* 1410b17-30. Ver também discussão proposta por Ready: 2011, p. 14 *et seq.*. Sobre isso, ver também SAÏD, 1987.

morte na minha presença, meu atilado Odisseu. Preferiria como cabra de eito trabalhar para outro, um pobretão, a ser rei desse povo de mortos” (*Odisséia* XI, 489-91). A versão de Platão fica assim: “preferiria no trabalho de terra, ser servo de um outro, homem sem posses, sem grandes meios de vida, a ser senhor de cadáveres, todos eles já consumidos” (386c). Aquiles prefere ser escravo a ser rei dos espectros. Sua escolha está sendo criticada por Platão porque o guardião deve temer mais a escravidão que a morte. A segunda ocorrência diz respeito ao medo de Hades, pelo modo odioso do retrato de sua morada até mesmo aos olhos dos próprios deuses, que consideram a tarefa de Hades e sua casa infausta e desgraçada. Na citação, Platão apresenta o seguinte: Hades temia que “sua casa surgisse diante dos olhos de mortais e imortais, medonha, úmida, odiosa até aos deuses” (*Ilíada*, XX, 64-65).

Os nomes dos rios do Hades – Cocito, derivado de *kykótos*, que significa grito e diz respeito ao rio do lamento, e Stinge, derivado de *stygéo*, que é o verbo odiar – compõem a imagem das crianças sobre esse lugar, onde os espectros viviam gritando e lamentando a própria morte. A sétima passagem de Homero citada no livro III faz referência à chegada ao Hades de todos os pretendentes mortos por Odisseu com seu arco, quando são recebidos e condenados pelo bastão de ouro de Hermes que moveria os grupos de almas: “As psiques marcham rechinantes. Pareciam morcegos que pendem em penca nas cavidades sagradas de uma gruta; se um desprende, despencam da rocha os demais, esvoaçantes cham”. Essa passagem continua no seguinte trecho: “na morada das psiques, espectros dos que dormem. Toparam por lá a alma de Aquiles, filho de Peleu, de Pátroclo, do integro Antíloco e Ajax” e também o espectro de Agamenon (*Odisséia*, XXIV, 6-15).

A marca da “objetividade” nos sonhos e nas imagens em Homero é a constatação da impossibilidade de contato com os sonhos aparentemente objetivos. A imaterialidade dos sonhos denuncia a limitação própria da visão de quem está

dormindo, incorporado na caracterização do sonho que leva à confusão em Platão. As imagens não podem ser abraçadas e, por serem coisas incorpóreas “andando pelos aposentos” só ocupam esses espaços no sono, diferente do corpo de um herói que ocupa um lugar enquanto não se transforma em cinzas e que poderia ser abraçado. Exatamente como as imagens e as sombras são concebidas na *República* de Platão.

Pode-se indicar também que foi demonstrado como que na própria epopeia é possível mesmo durante o sono não confundir as coisas como se estivéssemos sonhando, mas identificar o sentido de algo que foi descoberto enquanto a personagem dormia. A figuração de um evento futuro, verdadeiro ou falso, possui um caráter diferente da confusão com algumas imagens dos mortos no sonho, pois é possível haver uma identificação do que ele pode prever. Diante do exposto, tanto no caso do εἶδωλον, como no caso da figuração, ocorrem intermediações do sentido das coisas e suas determinações são transitórias, pois misturam aspectos de veracidade e de falsidade, de corporeidade e de incorporeidade, exatamente como ocorre com a imagem da justiça no livro IV da *República*, apresentada por Platão como se fosse uma imagem vista no sono. Resta responder se nesse sono, essa imagem está sendo utilizada para exemplificar a confusão que acontece no sonho ou a distinção que pode acontecer também na vigília.²⁶¹

3.2. Sonho em Platão

Como foi afirmado acima, os εἶδωλα 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. Para exemplificar melhor a diferença entre, por um lado, estar sonhando: no sono ou acordado e, por outro lado,

²⁶¹Ver as categorias analíticas que Artemidoro aplica para interpretar os sonhos: natureza, lei, costume, arte, nomes e o tempo (2009, IV, 2), que não são desenvolvidas teoricamente, mas aplicadas diretamente aos conteúdos dos diversos sonhos que ele interpreta.

estar atento: no sono ou acordado, será necessário compreender o que significa a confusão das imagens no sono ou enquanto desperto na *República*.

O sonhador, para Platão, insiste em não despertar e olhar para as coisas que deveria, mesmo com alguém tentando acordá-lo, exatamente como o amante de espetáculos que não dirige adequadamente o poder próprio da sua visão. O desejo e o poder da visão filosófica não são privilégios de poucos, mas possibilidades distribuídas igualmente entre muitos, ainda que o exercício efetivo desse poder seja raro, tal como a natureza filosófica que permite exercitar esse poder de modo a consolidar o hábito da investigação filosófica e a determinação do desejo pelo ser como aquilo que gera o prazer em torno da própria alma (VI 485d). A natureza do movimento da alma filosófica é caracterizada pela mesma estabilidade que já foi apresentada como sendo da alma temperante (VI 485e). Assim como não se introduz o poder da visão nos olhos cegos, pois esse poder já está no ser humano (VII 518c), também não se introduz a possibilidade de ver as ideias, mas exercita-se aquilo que não está sendo bem utilizado. Somente quando escolhem se exercitar em um poder que todos possuem, os filósofos se diferenciam dos outros, não pelo poder próprio, mas pelo direcionamento que lhe dão. Eis o sonhador, que é incapaz de fazer tudo isso e não direciona e nem dirige bem o seu poder:

Aquele que, por conseguinte, acredita²⁶² na existência das coisas belas, mas que não acredita na existência da beleza ela mesma, e que, quando o guiamos na direção de seu conhecimento, não é capaz de seguir, na sua opinião, ele vive sonhando ou em um estado de vigília? Examine esse aspecto. 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? G: Sim, eu em todo caso, disse ele, afirmo que sonhar é agir assim. S: Mas então aquele que, ao contrário desses, pensa no belo nele mesmo como alguma coisa, sendo capaz de distinguir também o belo em si mesmo e as coisas participantes, sem acreditar que as coisas participantes sejam o belo em si mesmo, nem que o belo sejam as coisas participantes, na

²⁶²Sigo aqui a tradução de Reeve (2004, *ad loc.*) e de Teixeira (2009, *ad loc.*) de νομίζω por acreditar, tendo em vista que a maioria das indicações de LSJ (1996, *ad loc.*) para as ocorrências desse mesmo termo em Platão estão ligadas à crença ou ao uso comum de algo costumeiro.

tua opinião, ele também está vendo essas coisas em vigília ou sonhando? G: Ele está, completamente, vendo essas coisas que aparecem enquanto acordado.²⁶³ S: Não diríamos que o pensamento cognoscente deste é conhecimento, mas do outro que supõe é opinião? (V 476c1-d8)²⁶⁴

A definição do sonho é uma situação na qual alguém, quer dormindo, quer em vigília, julgar 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, percebe-se a imagem de algo como se fosse a própria coisa daquilo de que (a imagem) é apenas uma semelhança. 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 a alteridade perceptível. Despertar implica incluir o que um paradigma da ideia permite ver, de modo que mesmo *usando* paradigmas é possível nos *deter* na ideia de modo a permitir a criação de coisas belas (VI 484c; VII 540a).

O sonhador para nas coisas semelhantes e pensa ter atingido a coisa em si mesma, diferente daquele cujo “poder observa o próprio belo e as coisas que dele participam”, sem confundir o que é com seus participantes.²⁶⁵ Nesse caso, sua visão não será dirigida somente ao belo em si mesmo e assim ele será capaz de pensar a respeito da comunicação²⁶⁶ entre as coisas belas e o belo em si. O exercício filosófico da visão condiz com a percepção do contraste entre as coisas belas enquanto participam do belo e

²⁶³LSJ (1996, *ad loc.*) indicam que ὕπαρ não representa apenas o estado de vigília, mas uma visão em um estado de vigília, oposta à visão indistinta que ocorre no sonho. Por isso, é importante destacar sua primeira definição do conceito: “*real appearance seen in a state of waking*” sendo importante traduzir isso não simplesmente como estado de vigília, como a maioria dos tradutores fazem, mas como uma “visão desperta” (*waking vision*).

²⁶⁴Ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἂν τις ἡγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἔπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; σκόπει δέ. τὸ ὀνειρώττειν ἄρα οὐ τότε ἐστίν, ἔάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορώς τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ' αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ὃ ἔοικεν; Ἐγὼ γοῦν ἂν, ἢ δ' ὅς, φαίην ὀνειρώττειν τὸν τοιοῦτον. Τί δέ; ὁ τάναντία τούτων ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὐ καὶ οὔτος δοκεῖ σοι ζῆν; Καὶ μάλα, ἔφη, ὕπαρ. Οὐκοῦν τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γινώσκοντος γνώμην ἂν ὀρθῶς φαίμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος; Πάνυ μὲν οὖν.

²⁶⁵Δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα.

²⁶⁶Como salienta Araújo “o argumento do sono e da vigília, em outras palavras, já transforma a posição dos interlocutores de ataque da unidade em um ataque à *comunidade* e o desafio passa a ser a persuasão de alguém que não quer despertar” (2005, p. 82, grifo nosso). Assim, o diferencial do filósofo está em ver a comunicação entre as ideias e suas manifestações.

o belo em si mesmo, não confundindo as coisas participantes com aquilo que é participado.²⁶⁷ Nesse caso, enquanto vê a comunicação, o filósofo verá o inteligível e sensível como um conjunto (γένος). Se o sensível e o inteligível podem ser divididos, isso ocorre para que nunca se perca de vista a participação entre o belo em si mesmo visto de um modo inteligível e as coisas sensíveis, como os corpos, as ações ou as imagens das formas dos valores e da beleza.²⁶⁸

A passagem da imagem da justiça (εἰδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης, 443c3-4) indica aspectos não muito claros do que acontece quando encontramos a justiça em um sonho:

S: Finalmente nossa visão durante o sonho foi realizada, aquela que dizíamos que nos levou a suspeitar que, com a ajuda de algum deus, tão logo começássemos a fundar a cidade, arriscaríamos encontrar um princípio e um molde da justiça.

G: Certamente, em cada detalhe.

S: Então, ó Glaucon, isso era uma imagem da justiça e, por isso, foi também útil considerar que aquele que por uma adequação natural é sapateiro faça sapatos e nenhuma outra coisa e também que aquele que é construtor construa, e assim por diante. G: Parece. (IV 443b7-443c8)²⁶⁹

O detalhamento dessa passagem indica as escolhas dos tradutores em ignorar a imagem (εἰδωλόν) (indicando a subvalorização de todo o problema filosófico das imagens), enquanto enfatizam o papel da teoria das ideias ainda não formulada no livro IV. Como se houvesse uma separação profunda entre o uso de formas das virtudes em

²⁶⁷Como salienta Araújo (2005, p. 75 *et seq.*), a questão da oposição e da comunicação é indissociável da discussão sobre o belo e, por isso, traz à tona a questão da oposição recíproca entre as partes e os dinamismos da alma como um saber adquirido que pode ser aplicado à comunicação entre as coisas belas e o que é belo. Seguindo aqui os passos de Araújo, discordando apenas do modo como ela denomina o princípio como sendo de não contradição, mas compartilhando totalmente a aplicação e o papel que ela atribui a ele: “É assim que passamos da contrariedade à necessária comunidade. Todavia, ainda assim, o duplo e o belo parecem diferir quanto à natureza. O desafio é exatamente o de eliminar essa diferença, em outras palavras, definir a filosofia significa demonstrar, em primeiro lugar, a unidade dos múltiplos belos (479a3-4), com o que o discurso deixa de lado a ambiguidade, e demonstrar que essa unidade guarda um traço comum não só a todas as ocorrências do belo no discurso, mas também a todas as manifestações do belo, ou seja, é preciso chegar ao belo ele mesmo (476b6) ou ainda à ideia do belo (479a1-2)” (2005, p. 77).

²⁶⁸Μέν τὴν διάνοιαν ὡς γινώσκοντος γνώμην.

²⁶⁹S: Τέλεον ἄρα ἡμῖν τὸ ἐνύπνιον ἀποτετέλεσται, ὃ ἔφαμεν ὑποπεῦσαι ὡς εὐθὺς ἀρχόμενοι τῆς πόλεως οἰκίζειν κατὰ θεόν τινα εἰς ἀρχήν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης κινδυνεύομεν ἐμβεβηκέναι. G: Παντάπασι μὲν οὖν. S: Τὸ δέ γε ἦν ἄρα, ὃ Γλαύκων – δι' ὃ καὶ ὠφελεῖ – εἰδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης, τὸ τὸν μὲν σκυτοτομικὸν φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν καὶ ἄλλο μηδὲν πράττειν, τὸν δὲ τεκτονικὸν τεκταίνεσθαι, καὶ τᾶλλα δὴ οὕτως. G: Φαίνεται.

402c, 432b e 433a (que serão analisadas adiante) e o uso das mesmas formas em 476a em razão do ἀλλήλων: entre si, que seria a palavra inaugural de uma teoria da participação das ideias *entre si*.²⁷⁰ Isso fica claro na edição da primeira palavra da passagem,²⁷¹ quando modificam τελευταῖον por τέλεον (443b8), compreendendo este como um advérbio que qualifica o verbo e traduzindo-o, em geral, como “nosso sonho foi realizado *perfeitamente*”. Preservando τελευταῖον, contudo, a finalização não seria classificada de “perfeita”, mas indicaria o fim do processo relativo à comparação entre cidade e alma: “*finalmente* nosso sonho foi realizado”.

Começando com *finalmente*, é possível romper um dos aspectos da aura de perfeição discursiva que paira sobre aquela concepção absoluta de justiça na *República*. Em geral, o εἶδωλον da justiça é interpretado como um mero detalhe na defesa da definição *perfeita* do *modelo* que mostra a essência divina de uma justiça absoluta e, deste modo, o εἶδωλον seria só uma desatenção²⁷² platônica. Contudo, esse texto indica a possibilidade de “reencontrar um princípio e um molde de justiça”, no máximo, aparente, como responde Glaucon ao fim: “parece (φαίνεται)”.

É preciso destacar que essa imagem da justiça é vista no sonho (τὸ ἐνύπνιον, 443b8). A “hipóstase ἐν-ύπνιον é rara e significa *durante o sonho*”,²⁷³ ou seja, indica

²⁷⁰Sobre ἀλλήλων em 476a, veja-se Leroux (2004, p. 644-645, n. 118-119), Adam (1902, p. 335-336; Anexo VII, p. 362-364), Shorey (1934, p. 516, n. f) e Chambry (1996, p. 92, n. I).

²⁷¹Nesse trecho, essa é a única mudança significativa do manuscrito A (Parisinus 1807, do século IX), proposta em uníssono pelos editores Burnet, Adam, Chambry e Slings. Todos retêm o ensinamento de Estobeu (advindo do manuscrito F: Vindobonensis 55 do século XIII ou XIV) e modificam τελευταῖον por τέλεον.

²⁷²Parece ser esse o caso de Prado (2006) ao traduzir εἶδωλον nessa passagem por *símile*, não só considerando εἶδωλον um detalhe, mas invertendo completamente o seu sentido. E também parece ser essa a ideia de Shorey ao criticar o erro de Adam em sustentar “que a realidade da justiça é algo distinto do εἶδωλον, que nesse caso é meramente uma divisão econômica do trabalho. Adam erra em pensar que a justiça real é a justiça na alma e o εἶδωλον é a justiça no Estado. No Estado também a divisão do trabalho pode ser tomada no sentido inferior ou superior (cf. 370a)” (1934, p. 412-413, n. c). O argumento levantado por Shorey diz respeito a uma diferença entre o agricultor que produz para pôr à disposição de todos ou um agricultor que não produz sem se preocupar com os outros. Mas isso gera um problema não levado em consideração, pois a produção sem a preocupação com os outros poderá ser comparada àquele que cuida apenas da justiça de sua própria alma sem conseguir ser útil à cidade, que é justamente o caso do filósofo em algumas situações críticas (cf. 496b-e).

²⁷³Chantraine (1977, p. 1159). Ver também Dodds, quando afirma que os “gregos nunca falavam como nós em ter sonhos, mas sempre em *ver* um sonho” (2002, p. 110).

uma imagem vista localmente *em* um sonho ou temporalmente *durante* o sono, repetindo-se assim no *corpus*.²⁷⁴ A imagem é apresentada como uma manifestação provisória de algo inacabado, insatisfatório e incompleto na busca pela justiça. Diante de tal imagem, deve-se manter intacto o desejo por mais esclarecimentos sobre o justo e o injusto. Mesmo advindo de um deus, o sonho ainda é um esboço ou reflexo de como deveria ser a justiça na cidade.²⁷⁵ Uma imagem, na verdade, da verdadeira concepção de justiça que liga à relação das partes da alma entre si.

É preciso questionar também se τύπον (443c1) deve ser traduzido como molde ou modelo, não sendo essa escolha apenas um detalhe. A tese geral entre os tradutores leva-os a escolherem modelo²⁷⁶ para a tradução.²⁷⁷ Contudo, na *República*, a utilização de τύπος está associada às passagens sobre a produção artística e artesanal de um molde

²⁷⁴Na *República*, esse termo surge para indicar tanto a manifestação ou o aparecer de algo (φαντάζομαι, IX 572b) no sonho, quanto alguma aparição enviada por Zeus (III 383a), tendo semelhanças com o que ocorre na *Odisséia*, no trecho em que Ulisses recebe a imagem de um deus enquanto dormia (14, v. 494). Isso também aparece no sonho que Sócrates teve com uma deusa que lhe falava sobre Pítia (*Crítón*, 44a) ou por imagens divinas que o levaram a refutar os outros (*Apologia*, 33c) ou, ainda, como o sonho em que ele viu uma deusa que dizia para ele compor música (*Fédon*, 60e5), como certas espécies de fenômenos visuais (ὄψει φαινόμενον).

²⁷⁵Leroux (2004, p. 617, n. 110) afirma que o filósofo sustenta “uma rica ideia da progressão da pesquisa, desde as primeiras aproximações até os resultados do método psicopolítico. Como ponto de partida, somente uma imagem da justiça estava disponível (*eídolon*, c4); essa imagem era uma aproximação, um esboço, resultante de alguns exemplos de especialização de artesões sobre a tarefa própria. Mas seu interesse reside no fato de que ela pode conduzir ao modelo. Assim se completa o sonho que a partir da cidade pode em seguida reconduzir ao fundamento da alma e à sua harmonia. Do modelo exterior, podemos passar à estrutura interior da justiça. Esse desenvolvimento permite então distinguir essa forma da justiça, ainda indecisa e imperfeita (433a), de sua forma completa na alma”. Cf. REIS, 2009, p. 52 *et. Seq.*

²⁷⁶Shorey (1934, p. 412, n. b) defende que “a contemplação do εἶδωλον, imagem ou símbolo, nos leva à realidade. A realidade é sempre a ideia platônica. O εἶδωλον, no caso das coisas ordinárias, é a cópia material com a qual o homem se engana em relação à realidade (516a). No caso das coisas espirituais e das ideias morais, não há nenhuma imagem visível ou símbolo (*Político*, 286a), mas analogias, definições populares, frases sugestivas, como τὰ ἐαυτοῦ πράττειν, leis e instituições bem intencionadas servem como as εἶδωλα com as quais o filósofo dialético pode encontrar uma reflexão da verdadeira ideia, cf. 520c, *Sofista*, 234c, *Teeteto* 150b”.

²⁷⁷Como percebemos em Chambry (1996, *ad loc.*): “un dieu pourrait bien nous faire rencontrer le principe et comme un modèle de la justice”; em Pachet (1993, *ad loc.*): “que grâce à quelque dieu nous risquions de tomber sur un principe directeur et sur un modèle de la justice”; em Reeve (2004, *ad loc.*): “we had, with the help of some god, chanced to hit upon the origin and pattern of justice”; em Leroux (2004, *ad loc.*): “que nous serions peut-être amenés, grâce à un dieu, à tomber sur un principe et un certain modèle de la justice”; em Prado (2006, *ad loc.*): “fazia-nos suspeitar que um deus podia bem fazer-nos chegar a um princípio e a um certo modelo de justiça”. Shorey (1934, *ad loc.*) usa *type* para manter uma duplicidade entre tipo e forma, pois defende que essa imagem é a própria forma da justiça: “we chanced to hit upon the original principle and a sort of type of justice”. Adam (1902, p. 262), que não traduziu esse trecho, glosou-o do seguinte modo: “we were right then in suspecting that justice in certain shape was with us when we founded our city”.

tipográfico que imprime marcas físicas.²⁷⁸ Manter um “molde” significa perceber *τύπος* como a impressão na alma deixada pela imagem de justiça. Com isso, preserva-se uma distância dos conceitos de modelo universal e até de paradigma inteligível.

Contudo, essa imagem, como pretendemos sustentar, em vez de um resultado perfeito, deve ser compreendida como um esboço provisório, cuja *verdade e aplicação* estão restritas à alma (IV 443d-444a),²⁷⁹ e que, em relação à cidade, é vista com a mesma desconfiança²⁸⁰ que temos com relação aos sonhos irracionais. A passagem da definição da justiça não pode ser vista fora do contexto onírico e imagético e a forma da justiça deve ser compreendida nesses limites de falta de discernimento completo.

Gallop (1971, p. 195), auxilia na compreensão do estatuto dessa imagem onírica quando sustenta que a justiça deve ser compreendida em sua profundidade através do seu sentido psicológico, de modo que somente nesse sentido “o sonho pode ser considerado verídico, e pode então ser descrito como oriundo de ‘algum deus’”.

Além dessa imagem da justiça no livro IV, é apresentado uma imagem do bem (*εἰδῶλον τινὸς*, VII 534c5), em um trecho que se aproxima desse porque se o homem

²⁷⁸Na *República*, a concepção está presente no campo pedagógico. Trata-se do molde que conforma os corpos, as almas e os discursos (II 337c; 377b; 379 *et seq.*). Nos casos em que há um exemplo mais abstrato, como em “a lei e o molde” dos poetas, em que “os deuses não são causa de tudo, mas causa dos bens”, é preciso ter sempre em mente a aceção de *τύπος* como algo que deixa uma marca, como a “impressão da moeda, do ferro vermelho ou de um selo”, possuindo o sentido de “contorno, esboço, plano” (BAILLY, 1901, p. 888).

²⁷⁹Adam (1902, p. 262) defende que o *εἰδῶλον* “lida com a relação entre as virtudes cívica e individual. Apesar de descobrirmos a última em razão da outra, é apenas a virtude da alma que é original; a outra, sua expressão externa, não é nada além que uma cópia. Toda virtude verdadeira encontra-se na psicologia, não ainda, como nos livros VI e VII, no conhecimento metafísico da ideia do bem”.

²⁸⁰*ὑποπτεύω* (443b9) significa “suspeitar, achar e supor” como indica Liddell; Scott; Jones (doravante LSJ) (1996, *ad loc.*) e Bailly (1901, p. 913) acrescenta que esse verbo se relaciona com *ὑποπτος*, que significa “olhar embaixo com desconfiança, por isso a suspeita de alguém ou de qualquer coisa, como suspeitar ou desconfiar”. Isso faz prevalecer o sentido de suspeitar, ao contrário de uma hipótese na qual seria possível *confiar*. Assim, Adam e Leroux estão corretos em defender a tese de que a justiça na cidade é vista com desconfiança. Inclusive, a metáfora de olhar para baixo já aparece antes na *República*, como indica o próprio Leroux, quando Sócrates afirma que a definição de justiça como cada um fazer aquilo que lhe é próprio já estava diante de seus pés há muito tempo. Isso pode ser comprovado porque *ὑποπτεύω* aparece com o sentido de desconfiança, e não com o sentido positivo de *conjectura* (cf. Shorey: *surmise*): 1) quando Sócrates não se inclui entre as pessoas que sabem, não sendo capaz de *suspeitar* como devem ser as melodias (III 398c); 2) quando *desconfiam* que a filosofia possa causar dores de cabeça (III 407c) e 3) quando se fala da suspeita que as pessoas possuem em relação ao tirano (VIII 567a). Em todos os casos, a desconfiança ocorre por uma primeira impressão, que é justamente o traço principal do *εἰδῶλον* no *corpus*.

não for capaz de definir pela essência a ideia do bem ele se manterá em um estado de sonho, pois confundirá a imagem do bem como se estivesse sonhando e dormindo na vida presente, sem ser capaz de distinguir. Ele não conhecerá o bem em si, nem qualquer outro bem e viverá sua vida como se estivesse sonhando no Hades, vendo as imagens dos valores como heróis viam as imagens dos mortos (VII 534b-d). Como indica Gazolla, comentando a diferença entre *onár* e *hypár*, como visões dos sonhos e da vigília: “Platão utiliza-as claramente no livro IV da *República* para explicitar parte de sua onto-epistemologia sobre ser e aparecer, visível e invisível que, em parte, tem relação com a herança mítica que o filósofo recebeu e remodelou” (2012, p. 205). Desse modo, é preciso sustentar também que, como os sonhos que carregam verdades e falsidades na epopeia homérica, esse sonho deveria ser interpretado, pois ele representa uma hipótese que está sujeita “à crítica e análise de uma interpretação de sonhos, mas é incapaz de ser verificada em termos lógicos analíticos, mesmo que em alguns casos ela seja verificável ou possa ser verificada por algum evento. Sonhar nesse sentido é muito comum nos trabalhos de Platão” (Rankin, 1964, p. 77).

Além desses dois trechos que ligam o sonho com a imagem dos valores, o sonho também está ligado ao que os geômetras fazem quando demonstram sem conhecer os princípios de seus argumentos. É preciso destacar que no livro V, quando fala da incapacidade dos amantes de espetáculos se ligarem à ideia, Sócrates diz que o pensamento deles será incapaz de se ligar afetivamente ao bem. Nesse caso, logo depois de afirmar que sonha quem confunde imagem com a coisa, ele irá dizer que “o pensamento” daquela pessoa que contempla não só as coisas em si, mas as coisas que dele participam é de alguém que conhece e pode ser chamado conhecimento (476d). No início está sendo oposto um tipo de conhecimento (oriundo de uma opinião correta que atinge o alvo, mas não apresenta a cartografia de seu caminho) e a opinião, para somente em um segundo momento ocorrer a oposição entre ciência do ser e opinião,

que só ocorrerá a partir de 477d. A diferenciação 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 inteligência a respeito do que estudam. A rigor, nesse momento, não se poderia mais dar o nome de ciência à arte dos matemáticos (VI 511c-d), porque seu pensamento pode estar sonhando.

O exemplo proeminente disso pode ser notado na incapacidade, que acomete alguns geômetras, de justificarem suas hipóteses. Eles sonham com o ser, portanto, pensando e de olhos bem abertos:

Quanto a todas as outras artes, elas dizem respeito ou às opiniões e aos desejos dos homens em relação às origens ou composições²⁸¹ ou diz respeito ao cuidado dirigido às coisas que crescem e são construídas²⁸². 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 sobre as quais são incapazes de dar razão. 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 acordo atingido se torne ciência? (VII 533b-c)²⁸³

²⁸¹Σύνθεσις: trata-se de um conceito raro em Platão, aparecendo duas vezes na *República* (533b, 611b) e no *Político* (280b, c), uma no *Crátilo* (431c), no *Sofista* (263d) e no *Fédon* (93a), mas bem significativo no pensamento da filosofia ocidental. Platão está dizendo que as outras artes que não a arte dialética, trabalham com sínteses, que em grego significa combinação, composição ou colocar junto, tendo um sentido tanto matemático, quanto gramatical. Para LSJ (1996, *ad loc.*), o sentido dessa passagem 533b em questão é: “combination of parts so as to form a whole”.

²⁸²Συτίθημι estabelece um paralelo com síntese, mas é um conceito mais material que não significa somente a composição abstrata ou a reunião de elementos de um conjunto, mas também os próprios tijolos de uma construção. Segundo LSJ (1996, *ad loc.*), trata-se de um ato de colocar junto, um sobre o outro, por isso construção. Para esse trecho inicial, adoto como fonte a solução encontrada por Leroux (2004, *ad loc.*): “Tous les autres arts, au contraire, ou bien s’orientent en fonction des opinions ou des désirs des hommes, ou alors se placent tous dans la perspective du devenir et de la composition des êtres, ou alors en fonction du soin à donner aux êtres qui croissent naturellement ainsi qu’aux choses qui sont produites artificiellement”.

²⁸³ἀλλ’ αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι τέχναι ἢ πρὸς δόξας ἀνθρώπων καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἢ πρὸς γενέσεις τε καὶ συνθέσεις, ἢ πρὸς θεραπείαν τῶν φυομένων τε καὶ συντιθεμένων ἅπασαι τετράφαται· αἱ δὲ λοιπαί, ὥς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτης ἐπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὄνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσῃσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἑῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. ὃ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξὺ ἐξ οὗ μὴ οἶδεν συμπλέκεται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι;

A incapacidade do geômetra perpassa a ausência de saber a respeito do que é intermediário no interior de seus próprios argumentos. Somente se houver uma reviravolta metodológica e procedimental enorme na sua atividade ele poderá passar a incluir o saber necessário para ter consciência dos limites inerentes aos seus pressupostos e às suas hipóteses. O motivo do ponto cego na sua atividade não está ligado a alguma incapacidade demonstrativa, mas a uma incompletude, pois lhe falta capacidade argumentativa, explicativa e dialética. Assim, a demonstração (adialógica) que está na base de seus trabalhos não consegue responder e justificar as causas dos ícones que eles utilizam, nem as ideias inerentes aos seus princípios. Os geômetras vivem sem indicar os motivos ou a direção da demonstração que fazem.

O contexto inicial dessa passagem 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.

Os geômetras, mesmo sabendo como trabalhar com os princípios em suas demonstrações, não possuem o conhecimento dialético de seus próprios raciocínios, mesmo sendo capazes de percorrê-los. Eles partem de axiomas sem saberem explicar o valor do uso que fazem deles. Realmente, sonhar significa não-saber, contudo, não se trata de uma ignorância absoluta, pois eles sabem o *quê* e como *fazer*, mas não justificam o *porquê* fazem isso de um modo determinado.

Estar desperto não basta. Mesmo de olhos abertos é possível que nossa atenção não consiga reencontrar os primeiros passos de nossos raciocínios, deixando os princípios sem justificação.²⁸⁴ Como nos sonhos verdadeiros, a verdade (ou o ser no

²⁸⁴Como indica Leshner, “a distinção entre γνώσις e ἐπιστήμη promovida na refutação do sonho de Sócrates no *Teeteto* marca o início do importante desenvolvimento da epistemologia tardia de Platão” que aparecerá com a ciência sendo a busca pela compatibilidade da combinação entre as formas no *Sofista* e não pelo conhecimento delas em isolamento (1969, p. 78).

caso dos geômetras) é pensada ou tocada e se torna uma afecção na alma (já que pensar é uma afecção), mas a sequência, a ordem e a lógica dos argumentos que nos levaram até ela permanecem esquecidas ou desconhecidas. Mesmo com a obtenção de uma capacidade demonstrativa, ela só será excelente se incluir a consciência de seus princípios e pode esconder uma incapacidade de explicar o uso feito das hipóteses e dos princípios de onde ela parte; falta ao “cientista demonstrador” o saber dialético. Muitos matemáticos agem assim quando tratam de seus saberes hipotéticos, sem consciência ou capacidade para justificarem o motivo de serem hipotéticos. Sócrates denuncia isso no seio da discussão sobre o inteligível, enquanto procura a denominação correta da arte dos matemáticos:

pelo pensamento e não pelos sentidos que os que contemplam essas coisas são obrigados a contemplá-las; mas, em razão do fato de que as examinam sem se deter no princípio, mas a partir de hipóteses, eles parecem não possuir a inteligência dessas coisas que, entretanto, são inteligíveis, quando são concebidas a partir de um princípio (VI 511c-d).²⁸⁵

Em geral, o estado de atenção é suficiente para constatar a ocorrência de um sonho ou um engano a respeito de alguma atribuição. Assim, o sonho dos matemáticos ocorre claramente em um âmbito inteligível e estreitamente próximo à verdade. Até o momento, o lugar do sonho se espalha por todos os diferentes tipos de afecções que os homens possuem, beirando a inteligência. Mediante o detalhamento dessas atitudes, as nuances que antes separavam ciência e opinião se tornam mais fluídas, menos rígidas e menos lineares.

O sonho é algo percebido sempre *depois*, nunca sendo explicado ou conhecido enquanto acontece, pois depende sempre da vigília para alguma distinção das

²⁸⁵Καὶ διανοίᾳ μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ’ ἀρχὴν ἀνελθόντες σκοπεῖν ἀλλ’ ἐξ ὑποθέσεων, νοῦν οὐκ ἔσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἔξιν ἀλλ’ οὐ νοῦν, ὥς μεταξὺ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν.

manifestações que ocorrem nele. Mas a vigília não resolve e nem evita os problemas inerentes às confusões entre o semelhante e o assemelhado.

Algumas pessoas devem interpretar algumas sensações confusas e indeterminadas parecidas com o estado do sonho, parecendo ser aquilo que, na verdade, não são. Assim, não se pode simplesmente tomar todos os sonhos como engano, pois eles podem ser a intuição de uma verdade,²⁸⁶ nem se pode tomar todos os pensamentos como exatos, pois eles podem ignorar seus princípios, bem como não se pode tomar as sensações de alguém desperto como exatas, pois elas podem ser tão enganosas quanto as de alguém dormindo.

As consequências disso para a educação representam a possibilidade de um ensino que tente reencontrar paulatinamente o que está *entre* e que mantém um ar de indeterminação que não é facilmente exaurido. Mesmo obscuro, um conhecimento pode permanecer indeterminado no percurso de iniciação dos jovens. Pode-se usar ícones que não são falsos para levar à verdade que eles apenas representam. Essa é a característica da educação inicial dos guardiões, com seus mitos falsos, com alguma verdade, apresentada como se os jovens estivessem sendo moldados em um *sonho* (III 414d-e).²⁸⁷

Por isso, se for correto tomar como critério de engano no *sono* o fato de alguém confundir o parecido pela coisa com a qual se parece, então, esse critério pode ser utilizado para representar um estado de confusão que engloba, inclusive, quem está *acordado*, pois em algumas circunstâncias confundimos as coisas parecidas de olhos

²⁸⁶ Aqui, quando o sonho é bom e acontece com os valores, com as formas ou com os paradigmas que permitem explicar os elementos a respeito dos quais temos uma opinião verdadeira, mas não um saber científico, ele poderia ser considerado, na visão de Burnyeat, por exemplo, como um tipo de intuição, porque pode ser aceito como verdadeiro sem necessariamente implicar o conhecimento explicativo dessa verdade. É assim, como intuição da forma de justiça, que Burnyeat compreende o sonho com a justiça na *República*, mencionando a passagem sem analisá-la, apenas dizendo que: “uma ideia ou intuição deste tipo precisa de exame antes de ser aceita como ‘sonho tornado verdade’ (*dream come true*) (Rep. 443b e 432d-3, *Leis* 969b e com 964d-5a)” (1970, p. 110).

²⁸⁷ Um sonho ligado à verdade aparece no *Timeu* 71d-e. Sobre isso, ver Watson (1988, p. 13), que mostra também como essa *phantasia* inspirou os neoplatônicos. Ver também Vuilleumier (1998), sobre a explicação do sonho no *Timeu* em relação ao espelho. Ver Marques sobre o papel de interpretação que o homem exerce (2005, p. 77-79).

bem abertos.²⁸⁸ Assim, a confusão inerente ao sonho pode estar presente na pessoa desperta ou sonolenta, como na definição acima: sonha quem, seja *dormindo*, seja *acordado* (ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορῶς, 476c6), crê que o semelhante é a própria coisa. No *Sofista*, por exemplo, aparece justamente essa dualidade quando se opõe uma casa concreta à sua imagem, que é um “produto onírico para olhos despertos” (266d).

Seguindo os passos de Gallop, é preciso lembrar que a produção de um sonho pode ocorrer para olhos despertos, que chega a uma consumação agradável e feliz do que havia sido proposto e pintado em palavras (*Carta VIII* 357d). Além disso, ocorre também a mesma ideia nas *Leis* a respeito da realização da cidade que está sendo imaginada em um sonho (ὄνειρος, X 969b9) desperto que vai cada vez mais ganhando contornos de uma realização completa e efetiva. É preciso destacar que esse sonho está ligado à composição de um ícone, como também pode ser o caso dos ícones dos matemáticos. Como conclui Gallop, isso pode ser aplicado na cidade porque trabalha com a combinação do sonho e da escultura que usualmente é utilizado para descrever a cidade (1971, p. 197-8).

Como se percebe, a ligação com o sonho não acontece somente com as formas dos livros iniciais. A confusão onírica da imagem com aquilo de que ela é imagem (a justiça, o bem ou os objetos matemáticos em si mesmos) acontece em todos os estados, sendo durante o sono ou acordado. Isso indica que a confusão não acontece somente com a afecção da representação (εἰκασία) que dizem ser a mais inferior na linha e que “estaria” no fundo da caverna, pois ocorre também com o pensamento inteligível dos matemáticos.

²⁸⁸Como destaca Gazolla, comentando o *Timeu*, “as imagens podem apresentar um caráter divinatório de providência, o que ocorre para alguns *durante a vigília*” (2012, p. 205). Sobre isso, ver também Vuilleumier, que indica que Platão “não fala mais de imagem, mas de signos, que são manifestos e que significam” (1998, p. 19).

3.3. As sombras

Diante do exposto a respeito do sonho, foi possível argumentar que existem dois modos de confusão e que essas confusões que marcam o sonhar podem acontecer no sono ou na vigília. Nesse sentido, deve-se levantar a seguinte questão: como se dará essa oposição entre sonhar e estar atento, no sono ou na vigília, na divisão da linha no final do livro VI e no ícone da caverna? Pode-se esperar que teremos estados indiscerníveis e discerníveis das imagens? A princípio, toda compreensão do esquema da linha e do ícone da caverna que não leve em conta a divisão da produção em termos de arte humana e arte divina deve ser abandonada;²⁸⁹ porque, quando isso é levado em conta, é possível perceber melhor a conexão entre os tipos de movimentos inteligível e sensível da alma com as aparições e as sombras que surgem tanto na posição sensível, quanto na posição inteligível da alma na divisão da linha e na caverna.

No caso do tipo do movimento marcado pela constante alteração sensível, teremos os animais e todas as plantas (ζῷα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν), bem como suas sombras e aparições na água: μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα (VI 510a), de maneira análoga ao movimento marcado pela estabilidade inteligível (fora da caverna), onde também teremos animais e plantas, bem como a água onde veremos os reflexos *divinos* e as sombras dos *seres*: τὰ ζῷά τε καὶ φυτὰ καὶ (...), πρὸς δὲ τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιάς τῶν ὄντων (VII 532b-c).

A presença das imagens que aparecem na parte sensível da linha e fora da caverna, parece pressupor, portanto, uma divisão (não tão clara quanto a do *Sofista*) entre tipos divinos e humanos de imagens artificiais.

²⁸⁹ Além da aparição (φάντασμα) na *República* estar próximo do caso do *Timeu*, ele pode também se aproximar do φάντασμα do *Sofista*. Nas outras vezes em que φάντασμα é inserido na discussão da *República*, é possível defender que exista uma diferença entre imagens artificiais divinas e humanas, que, mesmo não sendo aprofundada, tal como no final do *Sofista*, pode ao menos ser apontada para indicar a indeterminação do φάντασμα. Adam chega a dizer que não é necessário o *Sofista* para pensar em uma diferença entre imagens artificiais e naturais na *República* (1902, nota 532b *ad loc.*).

S: Não chamas essa jornada²⁹⁰ de dialética? G: Sim, com certeza. S: Então, eu disse, libertar os homens de seus grilhões, fazendo com que eles se voltem das sombras para as imagens e para a luz, fazendo com que eles saiam do subterrâneo até o sol pleno. Ali, em razão de sua debilidade em olhar na direção dos seres vivos, na das plantas e na da luz do sol, faz com que seus olhares se dirijam para os reflexos divinos na superfície da água e sobre as sombras das coisas que realmente são, e não mais sobre as sombras das imagens, sombras projetadas por essa outra luz que, sendo comparada ao sol, é ela própria uma produção a partir de sombras. É isso que toda a prática das artes que foram detalhadas possui a capacidade de realizar, a saber, elevar o que há de melhor na alma na direção da visão do que há de excelente nas coisas que são realmente, do mesmo modo que há pouco elevamos o que há de mais distinto no corpo na direção da contemplação do que é mais brilhante no formato corpóreo e no lugar visível (VII 532b5-532d1).²⁹¹

É preciso destacar, portanto, que mesmo com o movimento “inteligível” veremos primeiramente sombras que não são as mesmas sombras que aparecem no fundo da caverna, pois estas são produzidas pelos artefatos dos homens. As sombras fora da caverna são “sombras dos seres” (σκιὰς τῶν ὄντων), de modo que em algumas circunstâncias podemos saber aquilo de que ela é sombra para tentar compreender qual é seu “original”. Como no tipo de movimento sensível, destaca-se nesse trecho a oposição artística entre os reflexos divinos e as sombras dos seres em contraposição às produções sombreadas da luz do interior da caverna que produz imagens (εἰδῶλα) e sombras, as quais, diferentemente das aparições fora da caverna, são como imagens sombrias de uma outra luz. Por isso, a própria luz do fogo no interior da caverna, se comparada ao sol, deve ser julgada como “a projeção de uma produção sombreada” (ἀποσκιάζω).

No caso das sombras, ainda que elas reproduzam a forma obscurecida e incerta de algo, elas o fazem na presença daquilo de que são sombras. Só temos certeza de que

²⁹⁰Como indica LSJ (1996, *ad loc.*), lembrando do *Fédon*, 107d, 115a; *Crátilo*, 420e.

²⁹¹Σ Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς; Γ Τί μήν; Σ Ἡ δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, λύσις τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ μεταστροφὴ ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἰδῶλα καὶ τὸ φῶς καὶ ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος, καὶ ἐκεῖ πρὸς μὲν τὰ ζῷα τε καὶ φυτὰ καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἔτι ἀδυναμία [c.] βλέπειν, πρὸς δὲ τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιὰς τῶν ὄντων, ἀλλ' οὐκ εἰδῶλων σκιὰς δι' ἐτέρου τοιούτου φωτὸς ὥς πρὸς ἥλιον κρίνειν ἀποσκιαζομένας—πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία τῶν τεχνῶν ἃς διήλθομεν ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν, ὥσπερ τότε τοῦ σαφεστάτου ἐν σώματι πρὸς τὴν τοῦ φανοτάτου ἐν τῷ σωματοειδεῖ τε καὶ ὁρατῷ τόπῳ.

ela é a sombra quando vemos que ela acompanha seu original; se vemos a sombra de um homem, podemos saber que é de um homem quando virmos, de alguma maneira, o homem. Diferente de quando não vemos de onde vem a sombra, que pode ser criada com o intuito inventivo de um teatro de sombras na parede, onde com as mãos e os braços são reproduzidos inúmeros animais.

A sombra é sempre ambígua e incerta, portanto. Em comparação com a sombra, o reflexo (φάντασμα) já possui um pouco mais de clareza. Junto dele, aquilo que é refletido é sempre visto e a forma que existe num reflexo está mais próxima da forma da própria coisa, ainda que seja um tanto quando turvo porque o espelho grego era feito de um metal bem polido e não de vidro refletor. Em razão disso, o reflexo tem uma característica mais esclarecedora do que a sombra em relação à semelhança formal. Além do mais, a sombra não precisa de um suporte específico para ser veiculada ou se propagar, enquanto o reflexo precisa da água ou de alguma superfície brilhante. Como salienta Vasiliu, a imagem se mostra em razão da luminosidade presente e, na medida em que esconde a luz, ela dissimula “a forma absoluta e instantânea da qual ela segue o traço, como uma sombra carregada, forma da qual ela indica ao mesmo tempo a posição, o movimento, a hora solar, o menor tremor na luz, no caráter fenomenal, dado, do mundo imanente” (2008, p. 98).

Ora, pela sombra de um homem é possível identificar que se trata verdadeiramente de um homem. Se em algumas circunstâncias isso for possível, então, as sombras no caso do movimento sensível não serão absolutamente falsas, mas incompletas ou, em outras palavras, menos determinadas, sobretudo quando não é possível olhar para aquilo de que a sombra é sombra. Disso se pode concluir que as sombras dos seres fora da caverna podem ter um caráter semelhante às sombras

utilizadas por Tales²⁹² para calcular a mudança do tempo, “podendo ser fidedignas na medida em que podem produzir crenças verdadeiras sobre a altura de uma bandeira naquele que sabe como medir e calcular a altura com base na sombra”.²⁹³ Essas sombras, em conjunto com os reflexos divinos, possuem a capacidade de manter a alma firme na tentativa de contemplar as coisas como elas são. Elas são imagens “acompanhantes” que permitem acesso quando não se pode ver as coisas diretamente e são distintas das sombras projetadas pelos artefatos no fundo da caverna, porque essas estão desconectadas e distantes das coisas tal como elas são.

A discussão da caverna, portanto, apresenta os mesmos termos que a divisão da linha, opondo sombras e aparições que são produtos do artifício humano e as que são oriundas do “artifício” divino.²⁹⁴ A ignorância no fundo da caverna não possui ligação direta com a imagem que os prisioneiros veem, mas com a incapacidade ou indisposição deles se virarem e olharem para aquilo de que as sombras possuem certa semelhança. Assim, as aparições e as sombras dos artefatos serão enganosos somente se os próprios artefatos forem enganosos, como no momento em que, na sua projeção, eles distorcem completamente aquilo que reproduzem, tornando impossível o reconhecimento do

²⁹²Comentando essa passagem, Grasso, sustenta que “Platão celebra assim a memória de Tales, que tinha dissipado o terror que suscitava o eclipse do sol, fazendo ver, pela projeção das luzes e das sombras sobre uma superfície plana, a interceptação da luz solar por um corpo opaco [...]. A imagem no plano da água, diminuindo o número de dimensões, sem falsear a realidade, entra no registro da representação que é concebida pelo homem” (2003, p. 173). Como lembra mais uma vez Grasso, temos “‘a imagem inteligível de um fenômeno sensível’ e não simples e puramente a ‘reprodução de um sensível por um sensível’” (2003, p. 174). Isso é o modo usual de falar das coisas que são muito brilhantes, projetando-a em um espelho ou na água, para que a mudança dos meios implique uma facilidade de estudo. Isso era um procedimento recorrente na matemática grega. Nesse sentido, a água e o espelho constituem filtros necessários para se ver o sol ou, como a metáfora moderna, os óculos que nos permitem olhar para o sol sem que nossos olhos fiquem ofuscados ou sejam queimados.

²⁹³SILVERMAN, 1991, p. 140. Sobre isso, Casertano formula uma pergunta interessante, dirigida à associação estreita entre objetos e faculdades: “há uma correspondência fixa entre objetos e faculdades? Por exemplo, a geometria não poderia se aplicar, não somente às coisas, mas às próprias sombras, como Tales havia feito para medir a altura das pirâmides?” (2005, p. 48). Nos parece que sim.

²⁹⁴Notopoulos tem a intenção de corrigir a leitura destes *phantásmata theías* a partir da produção de reflexos naturais, tal como aparece no *Sofista*, afirmando que o grande problema disso é que o *Sofista* é um diálogo posterior à *República* e procura explicar o *theios* a partir dos diálogos anteriores à *República*, usando *Mênon* (99c) e *Íon* (533d), para dizer que “as imagens nelas mesmas só existem enquanto meios de expressão; como no caso dos poetas” (1938, p. 100). A posição de Desclos é um exemplo disso, quando explica os *phantásmata theia* da *República* a partir do *Sofista*, pensando justamente neles como intermediários para a verdade (2000, p. 303).

original (como no caso de uma mão que pode ser capaz de reproduzir um coelho ou um cachorro em um teatro de sombras).²⁹⁵

Como salienta Ferejohn, a visão dos próprios prisioneiros que conseguem distinguir as sombras das estátuas precisa ser bem acurada e Platão “acredita que as opiniões podem ser ranqueadas objetivamente de acordo com sua acuracidade, plausibilidade ou outros valores epistêmicos” (2006, p. 225). O comentador mostra que inclusive na caverna os homens poderiam receber honrarias por serem capazes de observar as sombras e, em certa medida, tentar prever quais sombras surgiriam em determinado momento ou circunstância, tendo como instrumento justamente a temporalidade que é a marca de sua memória e se tornando inteligível “na medida em que contem padrões e regularidades” (p. 226). Ela lhe permitiria lembrar “o que veio antes (πρότερα), depois (ὑστερα) e simultaneamente (ἄμα) entre as coisas e, conseqüentemente, seria o mais bem sucedido em adivinhar o futuro” (VII 516c). Assim, nem mesmo dentro da caverna eles são completamente ignorantes.

Isso permite atribuir não só às aparições, mas também às sombras dos seres, um caráter distinto dos reflexos e das sombras produzidos pelos homens e que serão projetados no fundo da caverna.²⁹⁶ A indeterminação do φάντασμα é fruto, em grande medida, do fato de essas aparições (sensíveis e inteligíveis) serem espécies de imagens

²⁹⁵ Alguns comentadores pensam que Platão se refere a isso quando escreve o ícone da caverna, como se existisse na Grécia antiga um teatro de sombras com as mãos ou com outras peças. Ver BELFIORE, 1981; JOLY, 1994, p. 197; SEKIMURA, 2009, p. 75.

²⁹⁶ Aplicando-se essa ideia ao caso do *Sofista*, não se pode dizer tampouco que a *phantastiké* seja, a princípio, falsa, pois temos a arte fantástica dos deuses, que produzem sombras e aparições que não são falsos. Assim, é preciso estar atento à divisão entre duas artes produtivas: a divina e a humana (265b *et seq.*). É preciso estar atento às seguintes conclusões: “Hóspede de Eleia: nós e os outros viventes, fogo e água e todas as coisas irmãs dessas aí, a partir das quais todas as coisas que nascem são, sabemos que todas elas são produtos da divindade, cada uma delas realizada, ou como? Teeteto: É assim. HE: E a cada uma de todas elas correspondem imagens (εἰδωλα), mas não elas mesmas, vindas a ser por artifício divino. T: Quais imagens? HE: as coisas nos sonhos e quantas aparições (φαντάσματα) depois do dia se dizem naturais; a sombra, quando no fogo se interpõe a escuridão, ou no momento em que um foco duplo de luz, o próprio e o estranho, convergem em coisas brilhantes e lisas, fornecendo uma sensação inversa à visão antes habitual, realiza um aspecto” (Trad. José Trindade Santos, 266b). Destaco que a discussão do falso surgirá apenas no tratamento da produção de imagens humanas e não a respeito das divinas, como produto de uma mistura de discurso, afecção, reflexão (pensamento e opinião) e fantasia, considerando a fantasia como uma afecção (*Sofista*, 264a).

“artificiais” divinas. Assim, inclusive na parte sensível do movimento da alma na linha, haveria uma diferença no tipo de produção de imagens, pois algumas seriam divinas e outras produzidas pela arte (σκευαστός, VI 510a), exatamente como no caso dos prisioneiros na caverna, que “chamam de verdade as sombras dos artefatos (τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς)” (515c).

Isso ajuda a compreender a oposição entre os poderes do sol dito natural e o sol dito artificial (que é fogo dentro da caverna), que produz, por exemplo, diferentes tipos de sombras. Essa discussão está presente no centro da caverna:

S: Quando chegar à luz, com os olhos embaçados pelo brilho do dia, ele seria capaz de ver somente algumas das coisas que lhe dissessem ser verdadeiras? G: Não, ele não seria capaz, disse ele, pelo menos não de imediato. S: Sim, eu acredito que seria preciso ele se acostumar para ver as coisas lá no alto. De início seriam as sombras que ele distinguiria mais facilmente e, depois disso, sobre as águas, as imagens dos homens e aquelas das outras realidades que se refletem ali e, mais tarde, essas coisas elas mesmas. Na sequência disso ele seria capaz de contemplar mais facilmente, à noite, os objetos que estão no céu, o próprio céu, voltando os olhos para a luz dos astros e da lua, do que [ver], durante o dia, o sol e a luz do sol. G: Forçosamente. S: Então eu acredito que é somente ao final que ele se mostrará capaz de distinguir o sol, não os seus reflexos sobre a água ou em algum outro lugar que não é o seu, mas ele mesmo em si mesmo, em sua própria região, contemplando-o tal como ele é. G: Necessariamente (VII 516a-b).²⁹⁷

No início da saída da caverna, o liberto não seria capaz de ver nem mesmo as coisas verdadeiras oriundas de uma indicação ostensiva. Assim, a aparição (φάντασμα) e as sombras seriam a transição entre o reflexo e a sombra de algo e aquilo de que esse algo realmente é reflexo e sombra, preservando alguma similaridade com as coisas das

²⁹⁷ Σ Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βία διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαι τε [516a] ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὀρᾶν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν; Γ Οὐ γὰρ ἂν, ἔφη, ἐξαίφνης γε. Σ Συνηθείας δὴ οἶμαι δεοίτ' ἂν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιάς ἂν ῥᾶστα καθορῶ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾶον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν [b.] ἄστρον τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἡλίον τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου. Γ Πῶς δ' οὐ; Σ Τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἡλίον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν. Γ Ἀναγκαῖον, ἔφη.

quais difere,²⁹⁸ reapresentando-as na mesma medida em que as distorce. Isso pode ser confirmado no *Sofista*, onde é explicado modo como as coisas que aparecem são vistas. A discussão gira em torno das coisas naturais e de seus reflexos e sombras “naturais”. A partir disso, o Estrangeiro começa falando da naturalidade das aparições que surgem nos sonhos e durante o dia, sustentando que essas coisas são “sombras quando aparecem iluminadas, e elas são reflexos quando a luz de uma coisa própria e a luz de alguma outra coisa se juntam em torno do brilho, produzindo uma aparência que é vista pelo modo contrário como a coisa aparece de uma olhada direta” (266b-c). O *phántasma* é responsável pela inversão e pela distorção (e por isso o reflexo na água é também o reflexo no espelho).

Esse modo de se manifestar vai determinar o produto de algumas artes, que não serão feitas tal como as coisas são, mas tal como elas aparecem em alguma perspectiva, adotada em relação às coisas produzidas pelo artesão e não pela “perspectiva” das coisas em si mesmas. Em grande medida, existem sombras e reflexos das coisas naturais, bem como existem reflexos e sombras das coisas artificiais. Quando a perspectiva tomada parte desses reflexos e sombras, ocorre que eles explicam a origem de uma arte ligada ao artifício.

Como pode ser visto adiante, a questão da posição do olhar fica evidente quando se percebe que Sócrates utiliza um advérbio de lugar para indicar a posição de quem vê algo de cima ou diretamente de frente (καταντικρὺ), quando o pintor toma o reflexo da cama produzida pelo marceneiro para fazer sua própria cama. Além de utilizar um adjetivo para indicar também a posição de uma visão lateral (πλάγιος). Destaca-se que o advérbio também é utilizado para se referir ao prisioneiro na caverna (V 515a7). Assim,

²⁹⁸Pela relação estreita entre φάντασμα e as coisas, tanto no sensível, quanto no inteligível, não penso que o φάντασμα queira substituir aquilo de que ele é imagem, estando sempre a acompanhá-lo. Discordo, nesse sentido, especificamente, da afirmação de Palumbo, segundo a qual o φάντασμα não pretende se diferenciar da realidade: “o *phántasma* não respeita as proporções do modelo, ele o faz para criar um efeito de realidade: ele altera as proporções da realidade, *não certamente para diferenciá-la dela, mas para ser o mais possível semelhante a ela* e aos olhos de quem o observa: a alteração do verdadeiro tem por fim, paradoxalmente, a possibilidade de ser ‘trocado pelo verdadeiro’” (2012, p. 158).

é preciso destacar que os prisioneiros “veem unicamente diante dos olhos (τὸ πρόσθεν μόνον ὁρᾶν), segundo uma posição e um ponto de vista único. De modo que, as sombras que desfilam, e que eles tomam como seres reais, podem estar de face ou de perfil” (Vasiliu, 2008, p. 347).

(...) Mas sobre o pintor: ele te parece tentar imitar, para cada coisa, aquilo mesmo que a coisa é por natureza ou as obras produzidas pelos artesãos? G: As obras dos artesãos, disse ele. S: Tais como são ou tais como aparecem? Tu deves ainda fazer essa distinção. G: Em que sentido, tu queres dizer? Disse ele. S: No seguinte sentido: uma cama, quer tu a vejas de lado, de frente ou sob não importa qual ângulo, difere de si mesma no que quer que seja, ou então não será diferente em nada, mas apenas aparece como outra? E o mesmo para os outros objetos? G: Trata-se da segunda resposta: ela aparece, mas não difere em nada. S: Então examina esse ponto precisamente. Com que finalidade foi fabricada a arte da pintura, para cada coisa: em vista de imitar o que é, tal como ela se mantém, ou então sua manifestação, tal como ela aparece; ela [a arte da pintura] é uma imitação da aparição ou da verdade? G: Da aparição, disse ele (X 598a-b).²⁹⁹

Silverman nota a diferença entre imagens naturais e artificiais quando, em um contexto em que discute justamente a compreensão da cama, admite que o vocabulário do que aparece é importante para o modo como Platão apresenta o ser. Assim, para ele, “o fato de que o ‘objeto’ imitado é um φάντασμα e não a cama é uma charada. Platão parece querer dizer que o artista vê a cama que ele está pintando apenas a partir de uma perspectiva limitada. De modo que o objeto da imitação é apenas uma parte da cama”. Isso coloca em discussão as perspectivas inerentes à visibilidade de um objeto, que são limitadas porque nunca é possível ver integralmente algo sem a perspectiva da posição ocupada. Diante disso, nenhuma manifestação de algo poderá ser inteiramente verídica, “porque cada um é vitimado pela perspectiva pela qual o objeto é vislumbrado” (1991,

²⁹⁹Σ Τὸν μὲν δὴ μιμητὴν ὁμολογήκαμεν. εἰπὲ δέ μοι περὶ [598a] τοῦ ζωγράφου τόδε· πότῃρα ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει ἕκαστον δοκεῖ σοι ἐπιχειρεῖν μιμεῖσθαι ἢ τὰ τῶν δημιουργῶν ἔργα; Γ Τὰ τῶν δημιουργῶν, ἔφη. Σ Ἔρα οἷα ἔστιν ἢ οἷα φαίνεται; τοῦτο γὰρ ἔτι διόρισον. Γ Πῶς λέγεις; ἔφη. Σ Ὡς κλίνη, ἐάντε ἐκ πλαγίου αὐτὴν θεᾷ ἐάντε καταντικρὺ ἢ ὀρθῶν, μή τι διαφέρει αὐτὴ ἐαυτῆς, ἢ διαφέρει μὲν οὐδέν, φαίνεται δὲ ἄλλοιᾳ; καὶ τᾶλλα ὡσαύτως; Γ Οὕτως, ἔφη· φαίνεται, διαφέρει δ’ οὐδέν. Σ [b.] Τοῦτο δὴ αὐτὸ σκόπει· πρὸς πότερον ἢ γραφικὴ πεποιήται περὶ ἕκαστον; πότῃρα πρὸς τὸ ὄν, ὥς ἔχει, μιμήσασθαι, ἢ πρὸς τὸ φαινόμενον, ὥς φαίνεται, φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὔσα μίμησις; Γ Φαντάσματος, ἔφη.

p. 139, n. 28). A visão total do objeto só é possível pela ruptura com a posição visível. Isso é evidente na passagem sobre o leito.

Assim, não é exatamente o aparecer diante de um movimento sensível ou inteligível da alma que marca o valor do φάντασμα na água, mas sua divindade ou humanidade. Por isso essa imagem será, ao contrário da εικόν e do εἶδωλον, uma imagem indeterminada,³⁰⁰ oriunda de um aparecer (φαίνω) que traz algo à luz ou que o manifesta, sem que seja atribuído a esse aparecer um valor de verdade ou falsidade marcante.³⁰¹

³⁰⁰Discordo da posição final de Silverman que afirma que a “φαντασία é ilusória em nível global” (1991, p. 145). Penso que o φάντασμα e também a φαντασία são indeterminados, em um nível geral, e que a ilusão depende de um conjunto de fatores mais complexos que não podem ser decididos somente pelo fato de ser algo oriundo da sensação. Discordo também de sua tese que sustenta que: “geralmente, aparições induzem a crenças verdadeiras sobre o mundo externo. Contudo, para o modo de pensamento de Platão, mesmo assim, a φαντασία permanece ilusória. Pois mesmo quando crenças são verdadeiras, ou ainda, especialmente quando as crenças são verdadeiras, a φαντασία tende a gerar no indivíduo a crença de que tudo o que há é o que é observável e aparente” (p. 146), pois, na verdade, a crença verdadeira se envolve com algo além das aparências, com as formas das virtudes, por exemplo, que não podem ser justificadas e explicadas enquanto tais, ou com os elementos que compõe as palavras, que não podem ser decompostos em partes menores.

³⁰¹Desclos atribui um valor negativo ao φάντασμα, como se as aparições fossem ilusões, indicando os seguintes trechos do *corpus*: “eles são ilusões (*República* II 382 a), aparências enganosas (*Parmênides* 165 a, d, 166 a), embustes (*Sofista* 232 a), visões oníricas (*Timeu* 46a), representações ilusionistas (*Sofista* 236 b-c), fantasmas sombrios (*Fédon* 81d)”; em seguida, contrapõe todos esses casos ao que ela compreende como o valor positivo (sem ser necessariamente verdadeiro) do φάντασμα, em razão de sua estreita ligação com a adivinhação: “Mas são *também* os signos divinatórios desejados pelos deuses (*Fédon* 244a-c) que o homem com seu bom senso poderá compreender, explicar e interpretar. Na medida em que eles são enviados pelo intelecto sobre o fígado ‘como em um espelho’, eles permitem à alma desejante, que é incapaz de ‘tomar conta de seus raciocínios’, ‘atingir’ tanto que lhe seja possível ‘alguma verdade’ (*Timeu* 71 a-e). Não esquecendo nem mesmo os fantasmas divinos (*phantásmata théia*) que o prisioneiro liberto de suas correntes contempla sobre a superfície da água, última e necessária parada antes de poder fixar seu olhar sobre o que ‘no lugar corpóreo e visível é o mais alto’ (*República* VII 534 c). Em outras palavras, mesmo nesse domínio, em que a desqualificação da imagem é máxima, onde a ilusão e o caráter fictício parecem reinar por tudo, alguns *phantásmata* se veem assumindo um estatuto que não é somente negativo. No caso do *Timeu*, é por seu intermediário que o ‘inteligível’ pode ‘se tornar sensível’ àquela parte da alma cuja natureza ‘consiste precisamente no sensível’. O mesmo vale para os signos divinatórios, que asseguram deste modo a interseção entre o divino e o humano, e que permitem ascender, se não à intelecção, ao menos à opinião justa. Porém, como sabemos, a opinião justa não é ignorância, ‘pois como aquilo que chega a *encontrar a realidade* constituiria uma ignorância?’ (*Simpósio* 202a). Enfim, no caso da *República*, a origem divina desses ‘*phantasmes*’, a despeito de lhes atribuir um valor positivo, os libera contudo de toda intenção enganadora. Isso não é tudo. Os ‘reflexos na água’ permitem ao olho se habituar à luz, sem ser ofuscado por seu brilho: sem eles, nosso prisioneiro tornar-se-ia ‘incapaz de ver até mesmo qualquer um desses objetos que, no momento, consideramos verdadeiros’ (*República* VII 516a). Em outros termos, os *phantásmata théia* não tornam certos um conhecimento direto dos ‘objetos verdadeiros’, mas constituem uma via indispensável de acesso a esse conhecimento” (2000, p. 310). Grasso também pensa do mesmo modo que Desclos a respeito do *phántasma*, quando afirma que o reflexo fora da caverna possuem “um valor de mediação necessário em direção à intelecção” (2003, p. 429), enquanto sustenta que, por um lado, φαίνω e φαίνεσθαι são indeterminados, por outro, “φαντάζεσθαι é frequentemente associado nos diálogos a um aparecer ilusório ou a uma aparência sem consistência” (p. 409). Concordo com ambas, quando compreendem esse conjunto de termos ligados ao aparecer de um ponto de vista indeterminado, que não é a verdade, mas discordo delas

A indeterminação do φάντασμα sempre foi um dos motivos que provocou muitas confusões, especialmente se o ponto de partida do intérprete for a mera oposição linear entre mundo inteligível e mundo sensível. Essa oposição é incapaz de encontrar um papel relevante para as imagens (φάντασμα, εἰκών, εἶδωλον e παράδειγμα) no rígido esquema das divisões adotadas. Quando as imagens são inseridas e a linearidade é suspensa, pode-se comprovar o entrelaçamento entre sonho e vigília, bem como entre os movimentos sensível e inteligível na busca pela determinação do que pode ser efetivamente compreendido por um princípio. Diante do que foi demonstrado, a melhor alternativa será adotar uma explicação em redes onde os nós serão as próprias imagens indeterminadas e a busca por imagens cada vez mais determinadas.

As divisões entre sensível e inteligível que pretendem excluir do inteligível as imagens aprisionam o fluxo das manifestações dos valores e atrelam as imagens à afecção da representação (εἰκασία) com tanta força que elas perdem seu brilho e dinamismo. Isso pode ser parcialmente rompido porque se adotou como ponto de partida a investigação da *relação* das imagens, das aparições e das sombras com o sonho, e não a *oposição* ou a *inaptidão* delas com o saber dialético. Diante da oposição investigada entre imagens naturais e artificiais, pode-se esperar a mesma diferença entre algumas imagens que ocorrem nos sonhos, quando os deuses ou os próprios movimentos da alma do homem são os responsáveis pela sua formação.

Retomando o que foi dito, estar no sensível ou no sonho não é o único critério para determinar a confusão entre uma imagem e aquilo de que ela é imagem, pois é possível ocupar um posição sensível e identificar aquilo de que a imagem é imagem, bem como é possível estar sonhando e identificar algo no sonho. Assim como não basta estar na vigília ou ser orientado de modo inteligível para obter o esclarecimento, pois é

quando ligam isso, em algumas circunstâncias ao ilusório (ou ao falso), especialmente porque as diversas imagens seriam modos distintos das aparições das formas ou de sua manifestação verdadeira ou falsa, mas o φάντασμα não se reduz nem à verdade, nem à falsidade.

possível encontrar imagens indeterminadas até mesmo na vigília. Nesse sentido, ainda que as imagens dos sonhos, como as aparições e as sombras, estejam ligadas à transição entre momentos e âmbitos distintos, isso não significa que elas sejam falsas por estarem no sonho ou “no” sensível.

Por um lado, a falsidade não é causada pelo âmbito onírico ou por um movimento sensível em que as coisas estão; por outro, nada garante a verdade e a clareza de imagens vistas na vigília ou por um movimento inteligível. A transição do sonho à vigília ou do sensível ao inteligível não é uma via de mão única e nem garante o acesso direto e imediato às coisas; temos imagens, aparições e até sombras de coisas quando a alma está acordada e fora da caverna, como se ela estivesse no inteligível.

3.3.1 Reflexo³⁰² e aparição³⁰³ (φάντασμα)

Até o momento, o esquema rígido que opõe a verdade à falsidade, como se a verdade estivesse no inteligível fora da caverna e a falsidade no sensível dentro da caverna, mostrou-se inconsistente com a possibilidade de mistura entre os movimentos inteligíveis e sensíveis da alma, seja no sono ou acordado. É preciso lembrar que Araújo já indicou que não se trata de uma dicotomia ou oposição simples entre estar na caverna sonhando e fora dela em vigília: “Dois sonos e duas vigílias: os olhos como análogos à alma propõem a imagem como modo de relação. Com isso parece haver um despertar no visível e outro no inteligível” segundo o modelo de semelhante e assemelhado. Desse modo, já que são dois sonos e duas vigílias, é preciso encontrar alguma verdade mesmo na caverna, quando o liberto encontra o “original” das sombras lá dentro e alguma verdade fora da caverna, quando o liberto encontra o sol. Em resumo, pode-se

³⁰²Merker sustenta que, em Platão, só existe uma reflexividade de um objeto que se volta para si mesmo, mas não o reflexo no espelho. Para essa diferença, ver 2003, p. 44. Para uma visão oposta sobre o papel do reflexo ligado à matemática e a um saber indireto ver JOLY, 1994, p.193-197.

³⁰³Sigo a sugestão de Araújo feita na banca de qualificação, de que traduzir φάντασμα por simulacro implicaria a questão do engano que está sendo evitada e adoto opção da tradução de Marques por aparição, ligado diretamente àquilo que aparece em geral. Em certos contextos, traduzirei φάντασμα por aparição.

sustentar que: “da luz ao sol, do fogo ao sol, do visível ao inteligível, do sol ao bem: entre a analogia e a continuidade ainda resta muita ambiguidade nas imagens” (2005, p. 86). Ambiguidade esta que aos poucos vai sendo desfeita.

A defesa de um movimento apropriado e estável da alma, tal como o defendido no primeiro capítulo, subjaz às discussões que Sócrates faz a respeito da inalteração das formas dos deuses. Nessa discussão, a alma seria divina na medida em que ela sofre poucas alterações e essa será a marca do tipo de imagem que é visto nos dois sonos ou duas vigílias. Além disso, subjaz também a isso a discussão sobre o medo que os espectros (εἰδωλα) dos mortos geram na alma dos jovens porque provocariam alterações violentas em suas almas (387a-b). O modelo que busca algo sólido e estável, como o movimento temperante da alma, também aparece na defesa de que as coisas produzidas pelas artes em geral sejam estruturadas como uma casa bem construída e não mudem ou sofram alterações com a força do vento. A formação do caráter dos jovens é dependente da solidez e estabilidade de seus movimentos psíquicos, pois se forem acostumados com muita alteração de humor e com sentimentos violentos, eles podem se tornar frágeis ou facilmente manipuláveis. Ou seja, a inalteração do centro do movimento da alma é associada também a uma inalteração dos produtos da poesia. Em geral, a estabilidade (ou durabilidade) é a qualidade das obras de excelência. Por isso, no final do livro II, Sócrates estabelece como norma que os poetas não deveriam reproduzir os deuses como se eles se *transmutassem* nas mais variadas formas e gerassem males, pois eles seriam simples e causa dos bens.³⁰⁴

O alvo de Platão com essa discussão a respeito da alteração do deuses e da alma são os relatos de Homero já apresentados acima, sobre a influência exercida pelos deuses nas batalhas, através do envio de sonhos, de aparições (φαντάσματα) e de imagens (εἰδωλα). A primeira menção ao φάντασμα na *República* ocorre nesse

³⁰⁴Sigo aqui os passos de Marques, 2005, p. 58 *et seq.*.

contexto. Critica-se o retrato feito dos deuses mentindo, como se eles estivessem atuando ou falando e “segurando diante de nós uma aparição” (φάντασμα προτείνων, 382a). Segundo Sócrates, em sua simplicidade o deus não nos engana, “nem com fantasias³⁰⁵ (φαντασίας), nem com discursos, nem com sinais, seja em vigília ou no sono” (382e). Percebe-se como a aparição (φάντασμα), exatamente como nos casos das imagens dos valores da justiça e do bem, bem como no caso do ícone dos matemáticos, está ligado a algo que aparece na vigília ou no sono.

Pode-se dizer que a aparição é uma forma de manifestação das coisas que preserva uma diferença das imagens (εἰδωλα). Por isso, não se pode deixar levar pela crítica e de imediato atribuir ao φάντασμα ou à φαντασία o estatuto de falsidade, pois a falsidade das ações dos deuses está mais ligada à produção, à enunciação e ao efeito gerado na alma do receptor. Sócrates afirmará, com certa ênfase, oriunda de uma máxima certitude (ὀρθότατά), que a imagem (εἰδωλον) denominada verdadeira falsidade é produzida na alma posteriormente:

O que eu dizia há pouco é o que mereceria mais exatamente o nome de "verdadeira falsidade": a ignorância, em sua alma, daquele a quem foi dito algo falso. Pois o falso que está nas palavras é um tipo de imitação daquele que é experimentado na alma, uma imagem produzida em um segundo momento, não sendo algo falso totalmente isento de mistura, não é assim? (II 382b-c)³⁰⁶

Para Sócrates, os deuses enviam a si mesmos como sinais, em sonho ou em vigília, mas não podem nos enganar transmutando-se em diversos aspectos e mudando sua própria forma, como se tivessem surgido como uma aparição (φάντασμα, 382a).³⁰⁷

³⁰⁵ Temos já alguns estudos sobre a φαντασία em Platão: MARQUES, 2005; WATSON, 1988; DÍAZ, MARCOS, 2009; SILVERMAN, 1991. Porém, raríssimos estudos sobre o φάντασμα. O nosso foco aqui não é a φαντασία, que deve ser vista como uma afecção, mas a aparição, que não é somente uma imagem da φαντασία, pois sob a perspectiva das afecções as imagens estão em toda parte.

³⁰⁶ Τοῦτο ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐπνευσμένου· ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος καὶ ὕστερον γεγονὸς εἰδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος. ἢ οὐχ οὕτω;

³⁰⁷ De antemão, para consolidar a explicação do φάντασμα na *República*, é preciso recorrer a outros diálogos. Isso deve ser visto em proximidade com um trecho do *Timeu* (71a et seq.), no qual deus envia sinais à nossa alma. A diferença ocorre não só no que é enviado, mas também na sua relação com a verdade. Os deuses não nos enganarem na *República* não é em nada contraditório com o fato de no *Timeu*

Em suma, a questão é que os deuses não se manifestam de modo enganoso aos homens. Isso é bem diferente do momento em que o homem encontra um εἶδωλον da justiça ou um εἶδωλον do bem, pois ele estará correndo o risco de não conseguir se libertar da alienação inerente à confusão que ele faz em seu próprio sonho ou em um sonho enviado por um deus.

O preconceito de uma suposta falsidade unívoca ou linear não pode pautar o modo primário de compreensão do φάντασμα.³⁰⁸ Em certo momento do *Timeu* é apresentada a tese de que, se o movimento de nossa alma estiver calmo quando nossos olhos se fecham à noite, então provavelmente teremos um sono quase sem sonhos; contudo, “se subsistem movimentos bem violentos, esses movimentos, seguindo suas naturezas e os lugares onde ocorrem, produzirão aparições (φαντάσματα) de mesma natureza e mesmo número, que são representações interiores e lembranças das coisas exteriores” das quais tivemos experiência enquanto estávamos acordados (*Timeu* 45e-46a). Nesse momento, caberá somente ao homem acordado e com bom senso interpretar essas aparições (φαντάσματα, 72a) recebidas durante o sonho, “explicando de que maneira pelo raciocínio e por que motivo isso tudo pode significar algo de bom ou de ruim, seja no tocante ao passado, ao presente ou ao futuro” (72a). É preciso destacar também que, de algum modo, será possível atingir a verdade através dessa interpretação

os deuses terem constituído o fígado como um espaço a partir do qual a razão possa enviar sinais divinatórios, como se enviassem imagens (εἶδωλα) e aparições (φάντασμα) persuasivas para o fígado-espelho para convencer a parte inferior da alma, quando a prudência estiver dormindo. Como indica Vuilleumier, trata-se de uma ação psicagógica (71a7), em que as almas ingênuas ou ignorantes recebem “os poderes do pensamento advindos do intelecto (ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις)” (1998, p. 17). Enquanto está dormindo, o fígado é o lugar onde “uma inspiração advinda do pensamento” (τις ἐκ διανοίας ἐπίτναια, 71c4-5) é capaz de “fabricar aparições suaves” (φαντάσματα ἀποζωγραφοῖ πραότητός, 71c3-4), a fim de se opor à voracidade de algumas aparições produzidas pela parte apetitiva. Convém também distinguir os εἶδωλα e os phantásmata que guiam a alma apetitiva (71a) e que provocam nela as paixões (69 c-d), dos εἶδωλα e dos phantásmata impressos pelo intelecto sobre o fígado para lhes combater (71 b-c). Cf. SIMON (1988, p. 41).

³⁰⁸É inegável, na cultura grega, o caráter negativo atribuído ao φάντασμα, pois “todas as ocorrências deste termo antes de Platão, pouco numerosas é verdade, testemunham uma nuance senão negativa, ao menos ilusória da aparência designada pelo φάντασμα” (NEVSKY, 2011, p. 47). Segundo Nevsky, em razão da raridade do termo, isso indica que nas tragédias e em Hipócrates, o φάντασμα nunca está ligado a uma percepção real e sã, o que não necessariamente se repete em Platão. Platão parece utilizar εἶδωλον como um conceito mais ligado à falsidade e ao engano, enquanto o φάντασμα teria um sentido mais neutro.

(72d). Isso indica um caminho distinto daquele em que o deus simula sua presença nos sonhos, pois é o próprio movimento da alma do homem que promove essas aparições que devem ser interpretadas por ele mesmo. O papel do deus foi criar o fígado no homem para que existisse um local em que as imagens dos poderes do pensamento pudessem ser impressas, como em um espelho, para convencer as partes inferiores.

Enquanto o φάντασμα deve ser interpretado, pode-se dizer que a sua interpretação pode levar a alguma verdade e em raros momentos ele se alia à falsidade do εἶδωλον. Isso ocorre porque o φάντασμα preserva certa alteridade com a verdade, sem necessariamente ser algo falso. O contraste existente entre o φάντασμα e a verdade na *República* pode ser encontrado no contexto das três principais utilizações de φάντασμα (no sensível: VI 510a1; na caverna: VII 516b5 e VII 532c1; na fabricação do leito: 598b3). Aqui a pergunta é: não ser verdadeiro implica automaticamente ser falso? Assim como as imagens (εἶδωλον) e os ícones (εἰκόν) no sonho podem indicar algum saber negativo para o indivíduo, seja no caso da justiça, das virtudes, do bem ou até na geometria, é preciso refletir mais antes de colocar a etiqueta de falso na totalidade do aparecer³⁰⁹ ou na totalidade dos φαντάσματα.

Primeiro, na divisão dos movimentos sensíveis da alma na linha, surge, de um lado, o similar (ἔοικεν) chamado de ícone (εἰκών), incluindo “primeiramente, as sombras, depois as aparições na água e nas superfícies opacas, lisas e brilhantes, bem como tudo o que é assim, se me entendes” (VI 510a),³¹⁰ e, do outro, animais, plantas e os artefatos. Essa diferença levará a uma redivisão que indica o papel da verdade no movimento *sensível* que a alma faz, mostrando que o gênero visível “divide-se em verdade e sua ausência,³¹¹ como se o opinável estivesse para o cognoscível porque o

³⁰⁹ Contra essa etiqueta posta no aparecer, ver MARQUES, 2005.

³¹⁰ Πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς.

³¹¹ Sigo aqui as críticas de Grasso à tradução que Cornford faz de ἀληθεία τε καὶ μὴ por “as corresponding to degrees of reality and truth”. Assim, “ao não traduzir o termo μὴ, ele afasta a ideia de

semelhante está para as coisas das quais ele se assemelha” (VI 510a).³¹² Estaria essa passagem indicando uma diferença entre o âmbito da verdade essencial e o âmbito da falsidade sensível? A meu ver, ela apenas indica que pode haver certa verdade, bem como sua ausência, no movimento sensível que a alma promove e a sua ausência não implica diretamente em falsidade. O visível divide-se em verdade e sua ausência *porque* aquilo de que se tem opinião está para aquilo que se conhece, tal como o parecido está para aquilo com que ele se parece. Em outras palavras, aquilo de que se tem opinião (as imagens *semelhantes* às formas) está para aquilo que se conhece (aquilo ao que a imagem se assemelha).

Nessa diferença entre verdade e sua ausência,³¹³ estão em jogo, de um lado, as coisas que são e podem ser conhecidas no sensível e, de outro lado, as opiniões que aparecem através das sombras e das aparições, como similares às coisas. É imprescindível lembrar que a oposição não é feita entre o verdadeiro e o falso e que a ligação da opinião com as aparições não se constitui como uma ligação de absoluta falsidade, mostrando-se como uma ligação pautada pela indeterminação.³¹⁴ Além disso,

uma ausência – própria do último segmento de participação na verdade, e parece arranjar sobretudo a possibilidade de uma participação de dois segmentos visíveis na verdade. Contudo, o texto indica suficientemente que as imagens se distinguem de seus originais naquilo que elas não possuem verdade” (2003, p. 191, n. 17).

³¹² Διηρησθαι ἀληθεία τε καὶ μὴ, ὥς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ὅμοιόν θη;

³¹³ Para uma perspectiva completamente oposta a essa defendida aqui, ver Teisserenc (2010, p. 118), que defende que o não verdadeiro é o mesmo que o contrário do verdadeiro, ou seja, o falso. Isso prejudica muito sua interpretação das imagens, pois pensa nos conceitos de modo bipolar.

³¹⁴ Assim, a indeterminação do *phántasma* não ocorre porque ele se confunde com aquilo que reflete, mas, pelo contrário, por estar “ao lado” do que reflete. Em razão disso, ele não deve ser considerado necessariamente falso. O meio em que se encontra, sempre junto daquilo que reflete, torna o *simulacro* (se se quiser seguir Teisserenc) algo carente de determinação acerca da sua verdade, porque justamente não se deixa confundir com o que reflete. Essa divisão feita por Teisserenc se pauta pela divisão que está no *Sofista*, entre *eikastiké* e *phantastiké* e pode levar a uma incompreensão do *phántasma* porque o considera como se fosse fruto somente do discurso sofístico: “quanto ao segundo tipo de imagem verbal, o simulacro (*phántasma*), elaborado pelo sofista, ele partilha com as aparições internas (psíquicas) ou externas (plásticas) uma comum denegação do não-ser” (2010, p. 19). É claro que há uma relação entre *phántasma* e *eídolon*, mas não se pode perder de vista que há também uma proximidade do *phántasma* com a *eikón*, o que se perde de vista quando se assume que os sofistas falam por *phantásmata*. A consideração de Belfiore sobre a proximidade entre *phantastiké* e *eikastiké* segue essa linha de raciocínio: “outro erro comum é confundir o *eídolon* no livro X da *República* com a *phantastiké* no *Sofista* (235d-236c). Platão distingue *eikastiké*, que imita as proporções e cores reais dos originais (235d-e), da *phantastiké* que fornece apenas as proporções que parecem boas, ‘deixando a verdade ir’ (236a). Ele faz,

essa oposição não é o resultado da diferença absoluta entre opinião e ciência, mas de uma oposição parcial entre opinião indeterminada (carente de verdade³¹⁵) e conhecimento (de uma verdade não absoluta, porque faz uso de coisas sensíveis).

A divisão feita nesse caso tem como foco a parte da linha na qual o valor de verdade³¹⁶ é atribuído ao movimento sensível da alma, sem necessariamente incluir as ideias. Seriam verdades parciais e sensíveis, das quais nos aproximamos pelo contato com as coisas originadoras das aparições e das sombras: como os animais, as plantas e os artefatos.³¹⁷

Na segunda passagem em que o φάντασμα é utilizado na *República*, ele também aparece em contraste com a verdade. No ícone da caverna, o φάντασμα indica uma indeterminação momentânea e impeditiva de um acesso direto à ideia do bem, sem, contudo, nos carregar para o falso. Diferente do φάντασμα anterior da linha, este parece ser inteligível porque está fora da caverna. Na seção do movimento inteligível, olhar para a aparição do sol (516b) é a única possibilidade de vê-lo em algum outro lugar que não o dele, em razão do brilho excessivo que pode cegar qualquer olhar direto. Por isso, neste momento em particular, é mais claro olhar para o φάντασμα do que para o sol em

por exemplo, as partes superiores de grandes estátuas proporcionalmente grandes, e as partes pequenas proporcionalmente menores do que as que estão nos originais (235e-236a). Os produtos feitos pela *phantastikê*, Platão afirma, apenas parecem semelhantes ao que é certo ‘por causa de sua visão de um ponto de vista baixo’, mas se alguém puder ‘vê-lo adequadamente’, eles não pareceriam refletir o original (236b). Então, enquanto o *Sofista* distingue pobre e boa condições de visibilidade – condições boas sendo suficientes para dizer para nós se a verdade foi adequadamente representada ou não – a *República*, por outro lado, opõe um imutável ‘o que é’, que pode ser entendido, a uma mudança constante ‘daquilo que aparece’, que apenas pode ser visto. (...) *O Sofista não faz distinção entre phantastikê e eikastikê nessas condições: as duas artes requerem o mesmo conhecimento das proporções do original com a intenção de fazer seus respectivos produtos*” (1984, p. 132).

³¹⁵Alguns tradutores traduzem ἀληθεία τε καὶ μὴ como a indicação de uma verdade e de uma falsidade. Defendo que a ausência de verdade não implica aqui diretamente a falsidade da opinião, da aparição e das sombras, mas justamente sua indeterminação.

³¹⁶Como salienta Casertano, seguindo 413a na *República*, “se enganar a respeito da verdade é uma coisa ruim, possuir a verdade é um bem e *estar na verdade é ter uma opinião conforme as coisas que são*” (2005, p. 56).

³¹⁷Leshner (1969), enquanto diferencia conhecimento e ciência no *Teeteto*, diz encontrar problemas com essa diferenciação no coração da *República*, entre 477 e 480. Contudo, essa passagem que fala do conhecimento e da verdade do sensível é condizente com toda a interpretação que ele faz do *Teeteto*.

si mesmo.³¹⁸ Não se pode defender, contudo, a inexistência de qualquer alteridade envolvida entre o que é e o que aparece, como se o sol fosse a mesma coisa que aparecesse no reflexo, na água refletida.³¹⁹ Na sequência, a verdade será vista com muita dificuldade (μόγισ, 517c1) e olhar diretamente para o sol, entendê-lo, só é possível pelo encadeamento de raciocínios que compreenda seu poder (517c).

Diante disso, é preciso esclarecer os ofuscamentos motivadores da dita dificuldade de se ver a ideia do bem:

Alguém dotado de inteligência, eu disse, se lembraria de que é de dois modos e a partir de duas causas que os atordoamentos³²⁰ dos olhos se produzem: quando eles passam da luz à luminosidade ou da obscuridade à luz. E, considerando que a mesma coisa se produz também na alma, cada vez que visse alguma dela atordoada e incapaz de distinguir qualquer coisa, ele não riria de modo irracional, mas examinaria se, vindo de uma vida mais luminosa, é por falta de costume que ela está no escuro, ou se, passando de uma ignorância maior para um estágio mais luminoso, ela foi afetada pelo ofuscamento do que é mais brilhante (...) (VII 518a-b).³²¹

Esse trecho relata o trânsito da alma entre a caverna e fora dela, tendo como mote justamente o conceito de justiça. Aquele que retorna à caverna teria que lutar

³¹⁸ Como salienta Grasso: “A imagem do sol é mais clara que o sol ele mesmo, pois ela não produz ofuscamento. Em vez de ser submetido às consequências catastróficas da observação direta de um fenômeno astronômico singular, aquele que examina a imagem, não observando os corpos em sua materialidade, mas sobretudo o recobrimento progressivo de uma superfície por uma outra, pode encontrar nas relações (por exemplo da rapidez do recobrimento) a constituição da verdade científica do fenômeno. O problema astronômico é assim transformado em problema de geometria plana” (2003, p. 171-72).

³¹⁹ Aqui, especificamente, concordo com a tese de uma identidade entre as relações que o sol estabelece e a que é estabelecida pelo seu reflexo com a visão. Tal como sustenta Grasso, ao defender uma identidade entre o que acontece com o sol e o que acontece no seu reflexo: “Se a imagem nos fornece o conhecimento do fenômeno, é porque no reflexo acontece a mesma coisa que no céu. O reflexo é uma imagem, mas nessa imagem nós observamos as mesmas relações que aquelas que existem entre os corpos celestes; desse ponto de vista, isto é, no que diz respeito às relações que ela permite, e que só ela permite concluir, a imagem não é somente uma imagem, ela é identidade” (2003, p. 172). Discordo, contudo, de Teisserenc, quando sustenta que há uma indiscernibilidade entre a coisa e seu modelo, ao falar do *phántasma* e dizer: “assim o simulacro é indiscernível de seu suposto modelo e a oposição entre o parecer e o ser se torna uma oposição vazia. É o ponto mais agudo da crítica de Platão às imagens sensíveis e ele não evita reencontrar os caracteres do *lógos* sofístico, que esquiva a possibilidade de refutação e da contradição, não tolerando que nós distingamos o que ele diz do objeto de que ele diz” (2010, p. 16).

³²⁰ A palavra em questão é *ἐπιτάραξις*, oriundo da localização da confusão (*τάραξις*) sobre (*ἐπὶ*) os olhos. O atordoamento dos olhos provoca na verdade uma dificuldade de pensar.

³²¹ Ἄλλ’ εἰ νοῦν γε ἔχοι τις, ἧν δ’ ἐγώ, μεμνητ’ ἂν ὅτι διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὁμιασιν, ἕκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς. ταῦτα δὲ ταῦτα νομίσας γίγνεσθαι καὶ περὶ ψυχὴν, ὅποτε ἴδοι θορυβουμένην τινὰ καὶ ἀδυνατοῦσάν τι καθορᾶν, οὐκ ἂν ἀλογίστως γελᾷ, ἀλλ’ ἐπισκοποῖ ἂν πότερον ἐκ φανότερου βίου ἤκουσα ὑπὸ ἀηθείας ἐσκότῳ, ἢ ἐξ ἀμαθίας πλείονος εἰς φανότερον ἰοῦσα ὑπὸ λαμπροτέρου μαρμαρυγῆς ἐμπέπλησται.

contra aqueles que lhe acusam de injusto nos tribunais, sem ter ainda se familiarizado (συνήθης) com esse ambiente, sendo que deverá “lutar contra as sombras da justiça ou contra as estátuas de que elas são sombras, disputando sobre isso desse modo contra as suposições de quem nunca viu a justiça ela mesma” (VII 517d-e).³²² A falta de familiaridade (ἀήθεια) é o indício de que ocorrerá algum atordoamento, sendo necessário estar atento aos dois movimentos e ao confronto com as imagens.

Por um lado, esse movimento faz o filósofo lutar contra sombras de quem nunca viu a justiça quando volta para a caverna; por outro lado, quando sai da caverna, ele é confrontado com aparições que representam a saída de uma ignorância para se confrontar com aparições indeterminadas das coisas que possuem muita luz. Além das sombras, o φάντασμα surge como apoio na transição de um momento escuro para um excesso de luminosidade, ou também no caso contrário. Assim, há dois tipos de ofuscamentos: quando não se vê a diferença entre as coisas existentes por falta de acuidade e quando, por excesso de impetuosidade ou de vontade de ver, acaba-se olhando para certas coisas que podem cegar. Além de dois tipos de sonhos, no sono ou acordado, que implicam confusão entre imagem e a coisa de que a imagem se assemelha, já foi defendido que existem dois tipos de vigílias que identificam as coisas no sono ou acordado, sendo importante concluir que há também dois tipos de indeterminações, no sono ou acordado, no sensível ou no inteligível.

A atitude de olhar para o φάντασμα é uma barreira intransponível no primeiro momento para aqueles que acreditam na plena capacidade de ver a ideia do bem direta e imediatamente, sem qualquer intermediação, quando saem da caverna. Também é imprescindível àqueles que voltam para a caverna achando que possuem o pleno exercício de seus poderes e que conseguiriam enxergar com acuidade tudo que vissem

³²² ἀγωνίζεσθαι περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί, καὶ διαμιλλᾶσθαι περὶ τούτου, ὅπη ποτὲ ὑπολαμβάνεται ταῦτα ὑπὸ τῶν αὐτὴν δικαιοσύνην μὴ πώποτε ἰδόντων.

no escuro.³²³ A aparição é a imagem adequada a um poder limitado pelas circunstâncias do ofuscamento ocorrido com o olho, quando transitamos, indo e voltando, entre o escuro e o claro, entre o tipo de movimento sensível e repleto de alterações e o tipo de movimento inteligível centrado sobre si mesmo. O φάντασμα pode ser visto como um elemento de apoio transitório e indeterminado entre esses dois tipos de movimentos, sem ser falso ou verdadeiro.

Em relação a esses dois primeiros φαντάσματα, pode-se afirmar o seguinte: (i) não é *necessário* estar movimentando-se pelo sensível para ver algo diferente da verdade em si mesma (outra coisa que ela mesma); (ii) bem como, é notável a insuficiência de se estar “no” inteligível para ter acesso imediato à verdade, pois é *preciso* se acostumar à sua luminosidade. As coisas verdadeiras (vibrantes, plantas e o sol) e aquilo destituído de verdade (φάντασμα e sombra de cada um deles) são obtidas tanto pelo movimento que se altera no sensível, quanto pelo movimento que se altera muito pouco quando ocupa uma posição inteligível. Isso prova, como sustenta Gonzalez, que “a pesquisa socrática nunca procede a *priori*, se isso significar que ela vira as costas para as aparências”,³²⁴ nem mesmo no inteligível.

Além do φάντασμα no sensível e no inteligível, a *República* apresenta mais um φάντασμα, confirmando esse mesmo contraste entre a verdade e sua ausência, quando apresenta a tese do pintor (ζωγράφος) imitando a aparição do leito e não a verdade do que ele é em si. Nesse trecho, o próprio leito, podendo ser considerado como um artefato, sequer seria a própria verdade. Iniciando com o artesão, Sócrates diz

³²³Essa posição está presente na fala de Grasso, ao mostrar a contribuição desses reflexos para a compreensão daquilo que é em si mesmo: “o exame indireto do eclipse não permite somente compreender uma imagem, ele nos fornece também, enquanto fonte dos *lógoi*, o conhecimento verdadeiro do fenômeno do eclipse (Platão não indica aqui que o eclipse é conhecido insuficientemente por aqueles que observam seu reflexo; ele opõe precisamente esta via indireta à impossibilidade radical de nada apreender quando olhamos para o sol ele mesmo). A imagem do eclipse, o reflexo na água, não é nada como uma imagem enganosa, ela não é epistemologicamente inválida, mas é, ao contrário, sobretudo valorizada em relação à observação direta dos próprios corpos celestes” (2003, p. 171).

³²⁴1998, p. 129.

S: Mas tu afirmarás, creio, que quando ele fabrica, ele não fabrica coisas verdadeiras. Entretanto, em certa medida, o pintor também fabrica um leito. Não é? G: Sim, disse, ele também fabrica uma manifestação do leito. S: Mas o que dizer do fabricante de leitos? Não afirmavas a pouco que ele não fabrica a forma, que, afirmarmos, é o que é realmente um leito, mas um certo leito? G: Sim, é o que eu disse. S: Por conseguinte, se o que ele fabrica não é o que é realmente, ele não poderia fabricar o que é, mas qualquer coisa que é tal como o que é, sem sê-lo. E se alguém afirmar que a obra do fabricante de leitos ou de algum outro fabricante é completamente o que é, ele correrá o risco de não dizer a verdade? (X 596e-597a)³²⁵

Se, comparado à ideia, o leito não é a verdade, exatamente como o artefato não é a verdade, mesmo fora da caverna. Esse pintor em questão pode ser considerado como uma espécie de pintor da natureza³²⁶ e a fabricação de alguma outra coisa que não seja o próprio leito é tomada em um sentido que o inclui. Sob a perspectiva da verdade, nem o pintor, nem o marceneiro, produzem a verdade. Enquanto os φαντάσματα são claramente indeterminados, os produtos dos pintores e dos marceneiros, dependendo de suas respectivas posições, podem ser considerados como verdadeiros, se tomados em relação às suas sombras ou reflexos, mas podem ser considerados como falsos se forem capazes de substituir a ideia do que eles são.

O produto manifesto do pintor se torna falso na medida em que seu distanciamento da verdade o leva diretamente ao engano. A imagem que o pintor produz é diferente da perspectiva da aparição que originou sua pintura, pois o leito que é espelhado como um φάντασμα e que estaria na origem do que o pintor imita não pode ser levado diretamente à falsidade, ao contrário daquilo que o pintor torna manifesto quando fabrica o leito pintado. O engano não ocorre exatamente com o φάντασμα, porque quem o vê é o pintor. O engano ocorre na sequência desse argumento e diz respeito ao modo como o pintor apresenta o produto que ele retirou da perspectiva

³²⁵ Σ' Ἀλλὰ φήσεις οὐκ ἀληθῆ οἶμαι αὐτὸν ποιεῖν ἃ ποιεῖ. καίτοι τρόπῳ γέ τι καὶ ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ· ἢ οὐ; Γ Ναί, ἔφη, φαινομένην γε καὶ οὗτος. Σ Τί δὲ ὁ κλινοποιός; οὐκ ἄρτι μέντοι ἔλεγες ὅτι οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ, ὃ δὴ φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά; Γ Ἔλεγον γάρ. Σ Οὐκοῦν εἰ μὴ ὃ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιοῖ, ἀλλὰ τι τοιοῦτον οἶον τὸ ὄν, ὃν δὲ οὐ· τελέως δὲ εἶναι ὃν τὸ τοῦ κλινουργοῦ ἔργον ἢ ἄλλου τινὸς χειροτέχνου εἰ τις φαίη, κινδυνεύει οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγειν;

³²⁶ Como indica LSJ (1996, *ad loc.*).

fantasmática que ele recortou do leito. A origem do que o pintor produziu é o φάντασμα do que ele viu, mas o engano que o produto do pintor produzirá não é provocado por esse φάντασμα. O engano ocorre quando o pintor toma a perspectiva daquilo que ele viu, pintando-a em um quadro, como se fosse a própria coisa e pudesse substituí-la. Isso ocorre quando ele atinge apenas uma pequena parte das coisas que reproduz, gerando uma imagem (εἶδωλον) e a reproduzindo de longe (598b). A aparição (φάντασμα) e a imagem (εἶδωλον) estão próximas nesse caso, mas não podem ser confundidas entre si, pois uma diz respeito à indeterminação de uma perspectiva e a outra é a causa do engano quando se consolida como uma imagem que visa substituir integralmente a coisa imitada ou quando é o resultado direto de uma ignorância na alma. Esse trecho do livro X mostra a mesma estrutura argumentativa do livro II, onde o φάντασμα não é visto como o engano em si, estando o εἶδωλον ligado a uma falsidade que ocorre em razão da incapacidade de que seja feita a distinção entre imagem e aquilo de que ela é imagem.

Dependendo da posição ocupada enquanto se observa o leito, ele aparece de um modo diferente do outro, não havendo nenhuma posição mais verdadeira que a outra, além daquela que toma o leito em si mesmo como algo uno e em um conjunto de perspectivas. A foto de uma cadeira, por exemplo, dependendo da perspectiva³²⁷ tirada, pode criar algo dessemelhante de uma cadeira, mas semelhante com uma mesa, se a perspectiva for exatamente de cima,³²⁸ sendo, nessa medida, falsa se levar à confusão

³²⁷Enquanto fala do papel da imagem no *Timeu*, Lee menciona o caso do φάντασμα da cama para explicar o que seria uma perspectiva: “Nesse caso, com certeza, o próprio objeto encontra-se presente diante dele, enquanto a Forma certamente não pode estar presente. Ademais, o sentido em que a perspectiva é um *continuum*, uma visão temporalmente estendida do objeto parece iluminar o sentido em que uma imagem inconsistente é, nas palavras de Platão, ‘uma aparição (φάντασμα) fluída de alguma outra coisa’ (*Timeu* 52c3). A principal ideia é a relação interna, contínua, com um original” (LEE, 1966, p. 353-54, n. 27).

³²⁸No *Protágoras* já temos uma certa indicação dessa oposição entre uma arte simétrica e uma arte que parte dos φαντάσματα para conduzir. Como indica Sekimura, ao sustentar que a mesma grandeza, vista de perto ou de longe, não parece igual a si mesma. Assim, nas escolhas de nossas vidas, devemos nos guiar pelo modo como as coisas aparecem, isso é, pela contradição aparente que elas exibem quando vistas de perto ou de longe, ou devemos nos guiar pela arte da medida (μετρητική τέχνη): “é pela arte da medida ou pelo poder da aparência (τοῦ φαινομένου δύναμις)?” (356c). Será somente a arte da medida que

em algum espectador. Mas a aparição, a princípio, não transforma a cadeira em outra coisa como essa foto ou como uma pintura. A aparição é o modo como a cadeira aparece ao seu reproduutor, pintor ou marceneiro sem ser fixada.

Em resumo, o φάντασμα, considerado em si, é outra coisa que a verdade, tal como é outra coisa que a verdade aquilo que o marceneiro e o pintor (re)produzem. A alteridade de tudo aquilo que não é a verdade não é um critério forte o suficiente para determinar a falsidade de alguma coisa. Não basta, para algo ser falso, apenas não ser verdadeiro. Entre a verdade e a falsidade existem inúmeros aspectos a serem considerados, tal como a distância e a disposição de enganar de quem mostra algo.

Os reflexos (*phantásmata*) participam da transição entre as coisas e suas imagens, entre as coisas e o modo como somos afetados por elas; eles operam a transição entre um primeiro olhar e um olhar mais aprimorado, porque são como pontes atravessadas quando produzimos uma imagem das coisas vistas. O *phántasma* é reconhecido enquanto tal diante da percepção de sua causa e da existência próxima entre causa e aparição, sem que essa coisa diferente da imagem possa ser conhecida em todos os seus detalhes no momento. Se for possível identificar que são duas coisas, uma diferente da outra, uma verdadeira e a outra indeterminada, pode-se dizer que se trata de um *phántasma* junto dos seres vivos, das plantas, dos artefatos e das ideias. O mesmo não ocorre com o produto dos pintores, que imitam esses reflexos quando produzem suas obras com a intenção de enganar e exibir de longe a imagem (εἶδωλον) produzida.

Em muitas ocasiões o φάντασμα transita entre outros dois conceitos para imagem: εἶδωλον e εἰκόν. Como foi exposto, por um lado, ele é considerado como próximo do εἶδωλον que se liga à falsidade em alguns contextos da *República*, como no caso do φάντασμα no livro II ou no livro X; por outro lado, o φάντασμα é considerado como próximo da εἰκόν, pela sua similitude no exemplo da divisão da linha e nos casos

enfraquecerá o poder daquilo que aparece de nos guiar: “então a arte da medida tornará esse reflexo (φάντασμα) sem autoridade” (356d). Ver SEKIMURA, 2009, p. 97-106.

em que reflete o sol, sendo considerado como verdadeiro. Em razão dessa duplicidade, o único modo de acabar com essa confusão foi atribuir a ele o estatuto próprio de uma indeterminação característica do que é transitório, nem verdade, nem falsidade.³²⁹

Diferentemente da imagem que está ligada à falsidade e do ícone que está mais ligado à verdade, a aparição (φάντασμα) está mais próxima da indeterminação que caracteriza a sombra. Isso implica que a sombra e a aparição acompanham aquilo que elas refletem. Como foi dito, a transição do sonho à vigília ou do sensível ao inteligível não garante o acesso direto e imediato às coisas; temos imagens, aparições e até sombras de coisas inteligíveis. Quem ousará dizer que elas são falsas só porque não são as coisas em si mesmas?

Conclusão

Diante do que foi exposto até o momento, pode-se dizer que foi fornecido mais um argumento para o detalhamento das relações entre os movimentos da alma, as imagens e as formas. Aqui, diferentemente dos capítulos precedentes da primeira parte, as imagens foram consideradas como algo que está na alma e não simplesmente como algo que tem como referente a alma. A diferença é relevante porque, por um lado, pela perspectiva externa, no primeiro caso, os diferentes tipos de movimentos da alma eram o tema da imagem e agora, por outro lado, pela perspectiva interna, o tema passou a ser como esses movimentos da alma se relacionam com suas imagens, no sono ou na vigília, na confusão do sonhar ou na indeterminação dos movimentos de transição.

Como foi apresentado, em todos os contextos mencionados, está em jogo a possibilidade de confusão ou de indeterminação das imagens, que pode ocorrer tanto durante o sono, quanto quando acordado. Desde Homero, é preciso perceber o limiar da

³²⁹As filosofias que vieram depois de Platão desenvolveram esse conceito muito mais do que o próprio Platão. Ver Watson (1988) a esse respeito, que indica o longo percurso do φάντασμα depois de Platão, passando por Aristóteles, Epicuristas, Estoicos, até os neoplatônicos.

relação que se estabelece entre indiscernibilidade e confusão ou discernibilidade e esclarecimento das imagens, tendo em vista que, mesmo diante de uma primeira confusão com as imagens (εἰδωλα) dos mortos em contextos oníricos, os personagens da epopeia conseguem identificar que aquilo é uma imagem.

Esse mesmo limiar é percebido em determinados momentos em que as imagens nos sonhos devem ser interpretadas com boas ou más, verdadeiras ou falsas. Isso ocorre com Penelope na epopeia e também com o φάντασμα no *Timeu*. Nesse caso, a interpretação do φάντασμα é responsável por algum contato com a verdade, constituindo o intermédio pelo qual o movimento de uma alma dormindo entre em contato com aquilo que é, na medida em que atinge um reflexo dessa verdade. Em razão disso, foi sustentado que existem aparições que precisam ser interpretadas.

Ao tomar como horizonte as imagens indiscerníveis, para explicar como ocorre o movimento da alma em relação às ideias, foi possível compreender que essas imagens estão ligadas a uma incapacidade da alma no sentido de atingir e diferenciar o que é em si mesmo daquilo que aparece. Isso ocorre porque a alma não consegue focar sua atenção nas ideias, diferenciando-as das coisas que participam do belo, do bem, e do justo em si mesmo, através das imagens. Pode-se dizer que a alma não consegue encontrar um ponto no qual poderia fixar seu movimento, um conceito em torno do qual se deter, quando está sonhando e confundindo as ideias com aquilo que delas participam. Quando a alma está sonhando e confundindo essas coisas, ela está em um movimento livre e sem direção, sendo que a imaginação do sonhador o leva para lugares e apresenta pessoas que, muitas vezes, não estão, na verdade, interconectadas umas às outras. É preciso reafirmar que essas imagens estão no interior da alma, contra a tese de que seriam externas aos sonhadores.

Tanto Dodds (2002) quanto Vernant (2002) defendem que o estatuto das imagens em Homero é objetivo e explicam o movimento que acontece com o sonho

como se ele estivesse envolvido no contato da alma com algo externo a ela, com consequências diretas para o estatuto da imagem em Platão. Como questionar essa objetividade do sonho apresentada por Dodds, que faz com que o sonho esteja inserido em um espaço exterior ao próprio indivíduo? Como sustentar essa “externalidade objetiva” das imagens do sonho (como quando Vernant compara as imagens dos mortos a uma lápide mortuária) se elas eram, afinal, imateriais e incorpóreas, não podendo ser abraçadas?

As categorias de objetividade ou externalidade não parecem se aplicar à epopeia homérica, onde já é possível destacar que o sonho possui um caráter indeterminado, tendo em vista que Ulisses e Aquiles são capazes de reconhecer que não podem abraçar aquilo com que sonham, e que, em razão disso, a imagem (εἰδωλον) em questão é um sonho quase imaterial. Há uma contradição nas reflexões de Dodds a respeito do sonho em Homero, porque ele sustenta que: por um lado, o sonho é “um modo de escapar dos grilhões do tempo e do espaço” (2002, p. 107), mas, por outro lado, os sonhos têm um caráter objetivo. Essa contradição pode ser vista também em Vernant, quando ele defende que: “O duplo é uma realidade exterior ao sujeito, mas que, em sua própria aparência, opõe-se pelo seu caráter insólito aos objetos familiares, ao cenário comum da vida” (1990, p. 389). A tese de Dodds, a respeito da objetividade do sonho, parece seguir a mesma linha de raciocínio dessa tese do duplo de Vernant, que externaliza e objetifica aquilo que acontece quando o homem está dormindo e sonhando. Como pode o sonho ser algo que escapa dos grilhões do tempo e do espaço e ainda assim ter caráter objetivo (tendo em vista que objetividade implica em espacialidade e temporalidade)? Como, então, algo pode ser objetivo, se sonhar é se libertar-se do tempo e do espaço, que tipo de objetividade não espacial e temporal seria essa?

A ideia de uma fixação na objetividade do sonho, defendida por Dodds e Vernant, parece transformá-lo em algo que *sempre* é experimentado como verdadeiro,

sem nunca ter seu estatuto questionado. Como foi apresentado, o sonho que acontece com Penélope (*Odisséia*, XIX, vv. 509-581) implica que os deuses podem enviar sonhos enganosos ou verdadeiros, e que essas imagens-sonhos são fabricadas, quase artesanalmente, pelos deuses. Mesmo que não se questione o estatuto das imagens em si, em Homero, pode-se defender que as imagens poderiam receber certas qualificações, seja em relação a sua quase imaterialidade, seja em relação a sua verdade ou falsidade.

Nesse sentido, aquela objetividade e veracidade perenes, que Vernant e Dodds atribuem ao sonho, como se nunca pudessem ser falsas, lembra a interpretação acerca das imagens que Platão critica duramente no *Sofista*. A tese dos sofistas é que não existem opiniões falsas, sendo toda opinião, sensação, juízo e imagens, sempre verdadeiras, em razão de a verdade estar ligada ao aparecer. Pode-se dizer que só se pode pensar na veracidade ou falsidade de uma imagem ou de um sonho, admitindo-se um estatuto dubio para as imagens ou para os sonhos, quando se pode duvidar de sua verdade. Segundo Platão, somente se alguém aceitar que as imagens podem ser verdadeiras ou falsas, pode-se falar que a imagem é outra coisa do que aquilo que é em si mesmo (*Sofista*, 241d-e; 234c; 236d-e). A fixação na objetividade e na verdade das imagens é o alvo contra o qual Platão se volta na crítica à teoria das imagens dos pensadores de seu tempo, e na associação dessas imagens com a teoria da percepção de alguns pensadores. Assim, quando Dodds e Vernant defendem a objetividade das imagens, mesmo que seja em Homero, eles se aproximam do alvo que Platão pretende superar, ao pensar no estatuto da imagem e na possibilidade do falso como o único critério possível para se falar, afinal, de verdade.

Em razão disso, é importante pensar no sonho como algo que, a princípio, é indeterminado e que pode ser verdadeiro ou enganoso, exatamente como os ícones ou as imagens. É importante considerar nessa discussão, o papel da perspectiva e da aparição (*φάντασμα*) daquele que vê algo, estando calmo, ou daquele que vê algo, de modo

muito agitado. A discussão sobre essa perspectiva adotada, determinante para o tipo de imagem que aparecerá, é derivada da diferença entre movimentos, assumida acima, e pode até tomar como exemplo algo que acontece na *Ilíada*. Quando muito emocionado, Aquiles tenta abraçar Patroclo para logo constatar que não poderia fazer isso porque ele é só uma imagem. Como indicam Díaz, Livov e Spangenberg, em diversos casos, os personagens das epopeias e das tragédias suspeitam da veracidade das aparições que veem, sobretudo nos sonhos.³³⁰

A discussão sobre a perspectiva da alma, considerada como determinante para a indistinguibilidade ou não das imagens, possui relação também com a função que o espectador exerce no teatro. Essa discussão está ligada a todo o contexto presente no livro V da *República*, que inicia com a passagem sobre a manifestação das formas do justo, do injusto, do bem e do mal, nos corpos e nas ações e, depois de diferenciar aquele que sonha (acordado ou no sono) daquele que não está sonhando, estabelece uma diferenciação dos espectadores, os que amam o espetáculo e os que amam a verdade, e conectam-se afetivamente ao ser. Assim, a pergunta sobre a desqualificação das imagens e da opinião implica, no âmbito da relação entre suas apresentações, em uma pergunta sobre se é correto dizer que Platão desqualifica a perspectiva e o espectador.

O texto de Vernant (1975) a respeito da mimese platônica foi um marco nessa discussão e na defesa de que Platão abandona e desqualifica a perspectiva e o espectador, valorizando somente o imitador e o modelo. Para ele, Platão também teria abandonado a opinião, sendo incapaz de consolidar as imagens sob uma perspectiva psíquica. Vernant diz que Platão não foi capaz de ficar com a melhor parte da subjetividade sofística, o que lhe teria permitido elaborar a noção de uma imagem psíquica. Assim, apenas criou-se na academia um abismo entre as imagens psíquicas tateadas pelos sofistas e seu desenvolvimento posterior com a *φαντασία* em Aristóteles.

³³⁰ Ver 2009, p. 37 *et seq.*

A acusação de fundo nessa discussão é que Platão seria uma espécie de realista ingênuo, que acredita no discurso e no real, mas não nas imagens psíquicas.³³¹

O filósofo se distingue de quem está sonhando porque é capaz de encontrar as coisas em si mesmas, seja no sono, seja acordado, diferentemente dos amantes de espetáculos, que confundem as coisas em si e suas imagens. O olhar do filósofo é cirúrgico porque consegue ver a diferença por meio da participação das coisas belas naquilo que é belo em si mesmo, interpretando as imagens. Desse modo, o movimento da opinião na alma é limitado, porque ela se detém apenas naquilo que aparece, sem fixar seu movimento na ideia que causa o modo de aparecer das coisas. O movimento da alma é inteligível quando a razão domina e é capaz de se fixar na essência como a marca que determina o aparecer. Além disso, é possível ver as ideias nas coisas que participam delas, conhecer essas ideias mesmo sem a capacidade científica, como acontece com o sonho dos geômetras, por exemplo, quando confundem seus ícones com as figuras geométricas em si mesmas.

A filosofia está longe de desqualificar as coisas que se manifestam na opinião, como faria um idealismo separatista ingênuo ou um relativismo radical. Platão define o sonho como a incapacidade de discernir aquilo que aparece do que é, mas não afirma que isso só pode acontecer com quem está dormindo. Esse tipo de confusão ocorre também na vigília, como é o caso dos geômetras, que não conseguem justificar o uso que fazem das hipóteses como princípios de seus argumentos. Isso é importante para provar que reduzir a *dóξα* ao sonho, às sombras ou aos reflexos indiscerníveis é um equívoco.

³³¹ É curioso notar como a imagem chegou a ser associada a um mal, o que justificaria o seu abandono. Como indica Dixsaut, a leitura clássica de Cherniss “The Sources of Evil according to Plato”, de 1954, apresenta a noção de um mal negativo a partir das imagens: “o mal negativo residiria na deficiência e na distorção inerentes a toda imagem em relação ao seu modelo”. Desse modo, o mal negativo ocorre em razão de um distanciamento sempre falho que a imagem faz em relação ao modelo, distancia essa que seria a marca da inferioridade existencial da imagem frente à ideia em si mesma. Mas é preciso se perguntar se isso é correto, como faz Dixsaut: “será porque ele é uma imagem e por nenhum outro motivo que o mundo e tudo o que ele contém será malvado, mas somente negativamente malvado?” (2013, p. 206-7), sendo chamado de ‘mundo sensível’ e a parte irracional da alma sendo considerada ‘má’.

Além dessa caracterização do sonho, que permanece em um âmbito de indeterminação, pode-se dizer também que foi importante estabelecer a indeterminação das aparições (φαντάσματα) na *República*, indicando o que significam os diferentes modos de confundir o que é em si mesmo com as coisas que dele participam, e também o que implica a indeterminação de uma imagem que impede o acesso direto ao que é em si mesmo. Foi preciso destacar que, nos três contextos em que a aparição (φάντασμα) é apresentada (na discussão sobre as aparições dos deuses, na discussão sobre a divisão do sensível e na discussão sobre a produção artística), sua indiscernibilidade implica que ela não é verdadeira, mas que, contudo, não pode se dirigir diretamente para o falso. Com a aparição, surge a confirmação de que não existe acesso direto às ideias.

O φάντασμα está ligado ao espectador, como foi exposto, tendo em vista a perspectiva adotada pelo movimento da alma. Essa imagem, ligada ao aparecer, do ponto de vista etimológico, está próxima das imagens (εἰδωλα), por aparecerem no sonho, mas também aos ícones (εἰκόν), por constituírem a perspectiva das representações que acontecem na alma como resultado da instabilidade de uma posição sensível. O φάντασμα é diferente do εἶδωλον porque este está ligado etimologicamente à raiz indo europeia *weid-* de εἶδος, como se pode ver nas formas dos mortos (dos εἰδωλα) em Homero. Ele também é diferente da εἰκόν, que está ligada à raiz da semelhança *weik-* do ἔοικα. O φάντασμα está mais próximo do φάσμα, uma aparição que não é tão arcaica quanto φαίνω, emergindo no contexto do século VI com Platão, e que representa aquilo que é visto sem muitas qualificações, como uma aparição enquanto tal. Isso indica que Sócrates também está na posição de espectador e de emissor de opiniões a respeito daquilo que julga saber sobre as ideias, e, nesse movimento da sua alma, o tipo de imagem que está mais próximo da indeterminação, existente na transição das perspectivas inteligíveis e sensíveis das diversas manifestações, é o φάντασμα.

Diante do exposto, é preciso responder o que significa a ação oposta à confusão onírica do sonho, isto é, o que significa não se confundir. Não se confundir implica em ser capaz de observar o que é em si mesmo e as coisas que participam disso, tendo como alvo, pode-se dizer, a comunicação, pois o filósofo é aquele capaz de não confundir as coisas participantes (como as imagens) daquilo que é em si mesmo, porque é capaz de, com uma parte da alma, se deter sobre o que é em si mesmo, mesmo que a outra parte continue movimentando-se sem cessar pelas aparições das coisas.

Isso reforça o que foi sustentado acima sobre os modos como a alma age e se movimenta. Assim, é preciso dizer que a inteligibilidade ou a indiscernibilidade das imagens das coisas ocorre em relação ao tipo de movimento que a alma possui. Como foi sustentado acima, a alma mais virtuosa é aquela que se altera muito pouco, e os produtos artísticos, que também devem ser produzidos com a mesma intenção de não se alterarem ao longo do tempo, não devem gerar alterações muito violentas na alma dos jovens, e nem serem produtos de alguma alteração muito grande que existe na alma. Pode-se destacar também que a música, como vimos desde o primeiro capítulo, segue os mesmos critérios de virtuosidade quando é composta por harmonias que se alteram muito pouco. Em razão disso, pode-se concluir que a alma e as diversas formas de arte em Platão, são concebidas através dos mesmos critérios: aqueles que sofrerem a menor alteração serão os melhores, como os sólidos edifícios feitos pelos construtores, ou como as mais belas esculturas, que permanecem estáveis ao longo do tempo.

Capítulo 4. Imagens discerníveis

Esta tese iniciou pela investigação do poder que a alma possui. Foi sustentado que o principal poder da alma é ela ser capaz de manter seu movimento estável. Isso foi

crucial para compreender as diferentes posições que a alma pode ocupar enquanto persegue a inteligibilidade, ou não, das coisas sobre as quais se detém. Ao longo dos capítulos, foi indicado que os movimentos peculiares das partes da alma também influenciam os tipos de imagens que são construídos e que afetam a alma, como no caso dos sonhos que temos com a imagem (εἶδωλον) da justiça e do bem, por exemplo, ou como no caso em que as aparições (φαντάσματα) são vistas tanto nos sonhos, quanto na primeira parte da linha, onde o movimento da alma se depara com φαντάσματα e sombras. Ou também em razão do fato do modo inteligível de se aproximar das coisas, sendo que o movimento da alma irá se deparar com um φάντασμα do sol ou sombras dos seres, fora da caverna.

Em razão desse argumento, a indiscernibilidade das imagens não pode mais ser compreendida como um bloco geral de imagem, frente a um saber puro da ideia. Há diversos graus de indiscernibilidade que atravessam diversas modalidades de saberes. Só algumas imagens são absolutamente indiscerníveis e só em alguns contextos argumentativos se pode determinar o que seja sonhar: seja dormindo, seja acordado. O abandono da confusão entre imagem e ideia ocorre em razão da diferença ou alteridade que se impõe aos poucos, mesmo sem o saber do que é outro em relação à imagem e sem a implicação direta da falsidade. Quanto mais alteridade, mais discernibilidade poderá ser atribuída ao movimento da alma que busca sempre se fixar de modo inteligível na ideia que permite compreender como as coisas aparecem.

A discernibilidade das imagens implica a possibilidade de se compreender como algumas manifestações e imagens são representações corretas ou não do que as coisas são, e implica também em atribuir o valor de verdade ou de falsidade a partir dessa correção. Por isso, aquilo que é deve ser o critério de determinação da verdade ou falsidade dos modos como as imagens aparecem.

Como foi dito acima, existem imagens de todos os valores: imagens da justiça e do bem, ícones das virtudes e do bem e paradigmas da justiça e do bem. Isso significa admitir que a ideia do bem, no ícone da caverna, considerada como o ápice da verdade inteligível, também possui uma multiplicidade aparente. Ela aparece a Sócrates: “Eis como está se manifestando a mim o que aparece” (τὰ δ’ οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, 517b10).³³² O mesmo acontece em outros contextos, pois Sócrates e seus interlocutores frequentemente utilizam um mesmo padrão de respostas às questões sobre o que é determinada coisa. Eles dizem que isso “me parece ” (*moí phaínetai*), “te parece” (*soí phaínetai*) ou, simplesmente, “parece” (*phaínetai*), como acontece com a forma da justiça: “me parece que [a forma da justiça] não pode nos escapar” (IV 432c), com a ideia do bem: falarei “do que me parece ser um filho do bem” (VI 506e) e, inclusive, com a própria verdade³³³: “pelo menos segundo ela me parece” (VII 533a). Mas o que, afinal, aparece? Trata-se das imagens (εἰδωλον) da justiça e dos ícones (εἰκόνες) do bem e da verdade que são julgados segundo os critérios de clareza que determinam o modo como cada uma dessas formas e ideias se manifesta.

Esse tipo de conhecimento que se envolve com as imagens, desde o livro V, estaria associado ao pensamento matemático e faz um amplo uso de ícones para conhecer aquilo que é em si mesmo. Nesse sentido, o uso que os matemáticos fazem de ícones sensíveis para pensar nas coisas como elas são deve ser qualificado como um conhecimento que ainda não se tornou um saber científico. O mesmo acontece com os ícones do marinheiro, do sol e da caverna.

³³²Nem todos os tradutores preservam a ideia de um aparecer aqui. Ver as seguintes opções de tradução: “Quanto à minha opinião, é assim que penso” (Teixeira, 2009, *ad loc.*); “Em todo caso, eis o que penso” (Prado, 2006, *ad loc.*); “Em tous cas, c’est mon opinion” (Chambry, 1996, *ad loc.*); “Voilà comment m’apparaissent les choses” (Pachet, 1993, *ad loc.*); “Voilà donc comment m’apparaissent les choses qui se manifestent à moi” (Leroux, 2004, , *ad loc.*); “Voici ce qui est évident pour moi et de la façon dont c’est évident” (Dixsaut, 1986, *ad loc.*) ; “Voilà donc comment apparaissent les choses” (Macé, 2000, *ad loc.*). Adoto nesse caso a tradução de Leroux. É notável que a maioria dos intérpretes não traduza *phainómena* e *phaínetai*.

³³³Sobre as perspectivas da verdade, ver as palavras de Casertano: “verdade que se apresenta de maneira diversa, consoante o ângulo prospectivo a partir do qual olhamos para ela” (2010, p. 12).

Araújo vê nesses ícones a prova de que o discurso arrasta o limite do impossível para mais próximo da possibilidade de falar das coisas em si. De modo que esses ícones consistem “na defesa da possibilidade de superação da impossibilidade” de falar sobre as ideias em si, diante da multiplicidade de imagens que ela considera “inerente à multiplicidade errante”. Essa superação ocorre por “um poder de alcance do que se mantém sempre como tal”. Em outras palavras, a hipótese da autora também é a nossa: “essa impossibilidade impõe um limite a partir do qual é possível entrever algo que, mesmo não sendo compreendido, pode servir de base à persuasão” (2005, p. 80).

No caso dos reflexos acima estudados, há apenas a marca de uma alteridade indeterminada, que acompanha o que a coisa é, mas que não pode ser avaliada como verdadeira ou falsa em razão de sua transitoriedade. Nos casos dos valores da justiça e do bem, seu aparecer discursivo se torna mais *determinado* na medida em que se manifesta por meio de imagens mais *rigorosas* e que não pretendem substituir as coisas em si mesmas.

Isso indica que Sócrates estaria preso ao aparecer contra o qual ele tanto luta? Não. Isso significa que a filosofia instrumentaliza o filósofo para voltar para a cidade e identificar todos os tipos de imagens que poderiam confundi-lo a respeito do que são efetivamente os valores, onde ele deverá coabitar (συνοικέω) e familiarizar-se (συνεθίζω) com as coisas obscuras que ali aparecem, pois assim ele “reconhecerá o que cada tipo de imagem é e de que ela é, em razão de ter visto a verdade a respeito do justo e do bem” (γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἶδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὄν, διὰ τὸ τάληθῇ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν περὶ , VII 520c). Isso marcará a direção que o filósofo pode assumir da cidade, na medida em que ele não estará sonhando com os valores e poderá enfrentar aqueles que lutam contra sombras e brigam entre si por causa do poder político, como se isso fosse o maior bem (520c-d).

Sócrates aponta, então, para o limite de seu próprio discurso, indicando aquilo para o que se deve olhar, nem que seja para as figurações (imagens, paradigmas e ícones) dos valores que saem de sua boca e que permitiram certa familiarização que levará ao reconhecimento do que as formas são por intermédio de suas imagens.³³⁴ É preciso reencontrar nas imagens *determinadas* (enquanto sofrem determinação) um aparecer mais qualificado, diferenciando-o do aparecer que não inclui a ideia, como no caso das aparições *indeterminadas*. A discernibilidade, a qualificação e a qualidade das imagens são dependentes daquilo que elas não são, ou seja, das ideias *determinadoras* (enquanto causam a determinação das imagens) e servem como instrumentos persuasivos em relação à própria alma do filósofo, como também em relação à alma dos outros. Com essas imagens será possível encontrar como ocorre o movimento da alma em relação às formas dos valores.

4.1. Espelhos, superfícies lisas e brilhantes

O espelho é mencionado em quase todos os momentos em que as imagens e os ícones aparecem, podendo ser o indicativo de uma espécie de duplicação das próprias imagens que ocorrem no discurso, como uma imagem da imagem. O próprio ícone da caverna é como uma espécie de espelho, pois coloca o ícone do sol dentro de si mesmo.

³³⁴Como indica Gonzalez, quando trata dessas duas questões em conjunto na *República*. “Seria a própria *República* incapaz de fornecer um conhecimento do bem que seja o alvo da dialética? (...). No *Mênon* a distinção entre dialética genuína e o método hipotético é proferida em termos de uma distinção entre o que uma coisa é (*ti esti*) e que *tipo* de coisa ela é ou como ela é qualificada (*poion ti*). No fim do livro I da *República*, Sócrates reitera essa distinção. Como, ele pergunta, podemos saber algo sobre a justiça (*peri autou*, isto é, se ela é conhecimento, virtude ou bem) se não conhecermos primeiro o que ela é? (...). Mas em que lado da pesquisa devemos situar a investigação subsequente do livro I? A definição de justiça, no livro IV, é, afinal de contas, bem sucedida em contar o que a justiça é, ou apenas como a justiça é qualificada? Se o certo for o último, então pode-se concluir que a investigação feita na *República* é ‘hipotética’ (...)” (1998, p. 234). Ele prossegue enumerando quatro argumentos que provam como a investigação na *República* é feita através do modo como ela é *qualificada* e não pelo que ela é em si mesma: 1) a pesquisa da comparação entre o que a justiça é na alma e no Estado é bem diferente da questão socrática sobre o que é a justiça, “o que é x?”, sobretudo se for comparada à busca pela homologia entre a cidade e o homem. Seu método e sua pergunta são distintos: “que tipo de coisa é x?” e “o que podemos dizer de x?”; 2) a distinção entre virtudes filosóficas e virtudes cívicas, como no caso da coragem, que ele diz a Glaucon ser a coragem do cidadão, bem como quando ele pergunta se Glaucon gostaria de discutir a coragem em outro momento (430c); 3) no livro VI (504d), Sócrates supõe que seu estudo da justiça no livro IV é apenas um esboço; 4) o conhecimento do bem é apresentado através de diversos símiles e isso não faz da *República* meramente “algo mais que um esboço” (p. 234-236).

Fora da caverna, especialmente em dois momentos, as imagens estão todas misturadas com os meios reflexivos. Ao sair da caverna, o prisioneiro se depara com essa mistura tendo a visão ofuscada pelo brilho do sol. Ele será obrigado a se familiarizar com o sol por intermédio de suas imagens na água, antes de ver o que são todas as coisas em si mesmas. Aqui o sol causador do ofuscamento é visto primeiramente por um φάντασμα, em razão da “necessidade de *familiarização (synetheías)*, se fosse para ver as coisas do alto. De início seriam as sombras que ele distinguiria mais facilmente e, depois disso, nas águas, as imagens dos homens e aquelas de outras realidades, mais tarde, essas coisas elas mesmas” (VII 516a).³³⁵

Συνήθεια perpassa o sentido de costume e hábito, sendo usado também para designar a prática da relação sexual e pode adquirir o sentido de intimidade e familiarização em determinados contextos ligados ao conhecimento ou reconhecimento de algo ou alguém. Esse conceito é importante para conhecer as formas por meio de suas imagens e também para se familiarizar com as imagens depois de um conhecimento das formas. Em 517a,³³⁶ quando o liberto retorna a caverna, será preciso ele se familiarizar com as imagens das coisas para conseguir dar sentido ao seu discurso. Isso indica que é possível reconhecer a forma, mesmo sem conhecê-la completamente, exatamente do mesmo modo que acontece quando usamos letras separadas para ler uma palavra que as conjuga, mas que, no final das contas, só é possível entender completamente e justificar detalhadamente os motivos daquela união, depois de tomar as ideias como causas e princípios.³³⁷

³³⁵ Συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾶστα καθορῶ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά·

³³⁶ LSJ (1996, *ad loc.*) indica esse trecho de 516a na *República* como exemplo do sentido “costume”, em conjugação com outros, como nas *Leis*: 655e, 656d, 865e; no *Sofista*, 248b e no *Teeteto*, 157b, 168b. Este último significa “o uso costumeiro da linguagem”, podendo ser traduzido como uso familiar da linguagem. Em um contexto onde está sendo defendido, como na presente tese, que as imagens das formas podem ser uma espécie de familiarização com as ideias, esse sentido do *Teeteto* ligado à linguagem se encaixa perfeitamente na ideia do exemplo utilizado na *República* para explicar as formas.

³³⁷ Ver a parte do *Crátilo* (434a *et seq.*) dedicada ao estudo irônico e fantasioso do significado das letras.

Dentro da caverna, tanto nos passos daquele que se volta das sombras para os artefatos que estão ao lado da luz do fogo, quanto, fora da caverna, antes do liberto olhar diretamente para as coisas em si mesmas, quando ele se volta para os reflexos divinos e as sombras dos seres (VII 532b), percebe-se atitudes que pressupõem ou que constroem uma familiaridade. A familiarização psíquica precisa se envolver com um universo repleto de imagens das coisas, o que permite incorporar ao psiquismo e às suas afecções as imagens sensíveis e inteligíveis apresentadas na linha e na caverna.

No visível, temos ícones que são aparições (φαντάσματα) ou sombras nas superfícies polidas, e em tudo o que for semelhante a isso, ou seja, em tudo aquilo cuja manifestação do ser depende de espelhamento e reflexividade. Esse passo soa quase como uma definição pelo estabelecimento de uma diferença: “chamo ícones, em primeiro lugar, as sombras, depois os reflexos nas águas e em tudo o que é de uma consistência densa, lisa e brilhante, e tudo o que é similar a isso, se tu me compreendes” (VI 510a).³³⁸ Em vez de dar atenção à mistura das imagens nesse trecho, proponho focar agora no meio em que elas aparecem e investigar qual é o papel que essas superfícies brilhantes, como os espelhos e a água, desempenham enquanto suportes para as imagens aparecerem. Esse suporte é essencial para dar um apoio à familiarização que ajuda no reconhecimento (γινώσκω) das formas.

O espelho refletor na *República* não demarca ou modifica a clareza ou obscuridade daquilo que ele reflete, pois ele não é causa de alguma determinação e apenas reapresenta o que algo é sem influir na verdade ou na falsidade do que é apresentado. Há momentos em que os mais variados discursos sobre as coisas aparecem reunidos em um mesmo suporte, por isso a diversidade de imagens³³⁹ que aparece no

³³⁸ Λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς.

³³⁹ Como salienta Patterson, num contexto em que não se discute diretamente a moralidade, “existe uma variedade de modos de imaginar uma forma, de modo que um único original deve ter inúmeras variedades de imagens em vários meios e uma variedade igualmente crível de imagens em apenas um meio. Analogamente, o artesão platônico tem conhecimento de uma única natureza abstrata inteligível, da qual

espelho, na água, no sonho e no *lógos*. Porém, isso não significa que as imagens não possam ser diferenciadas umas das outras, pela qualidade maior que possuem ou não em relação ao estão reproduzindo ou refletindo.³⁴⁰ Se o espelho nos indica algo “da ligação entre o inteligível e o sensível”, isso só pode ser obtido pelo questionamento do estatuto da imagem no espelho e na linguagem, na medida em que fazem o movimento da posição inteligível, de algum modo, se tornar sensível.

Segundo Vuilleumier, “o espelho se oferece assim como um lugar estratégico de primeira grandeza para se estudar a relação entre o sensível e o inteligível nos textos platônicos; tanto que suas utilizações como esquema aparecem frequentemente em posições chaves dos diálogos” (1998, p. 4). Sua tese consiste em afirmar que o figado, no *Timeu* (71d8), é apresentado como um elo possível entre o inteligível e o sensível, na medida em que permite estabelecer uma comunicação entre a verdade e o homem. O curioso é notar que esse meio e suporte consiste em uma materialização do inteligível, isto é, o discurso é capaz de moldar com as imagens o próprio inteligível, pois dá uma forma visível à forma antes compreendida somente de um modo inteligível. Por isso, pode-se sustentar que “encontramos então nessa ocorrência um ponto preciso, mas ambíguo, ele próprio fantasmático, no qual o inteligível entra em contato com o sensível sobre a superfície problemática do espelho” (p. 21).

ele produz potencialmente uma variedade de imagens: objetos sensíveis incorporando aquela natureza inteligível” (1985, p. 36-37).

³⁴⁰É preciso estabelecer desde já uma diferença entre os espelhos dos gregos, que eram de bronze polido, e os nossos. Os espelhos deles e seus reflexos eram considerados por Platão como *phantastiké* (inclusive, quando Teeteto no *Sofista* define como *eídolon* o que reflete nos espelhos, ele é censurado pelo Estrangeiro, que depois define a *phantastiké* como perspectiva existente justamente no reflexo de um espelho (239c-240b). Mugler, nos indica que o *κάτοπτρον* “é um instrumento formado essencialmente por um disco metálico polido e destinado originalmente a refletir as imagens dos objetos e das pessoas. Os espelhos, planos ou com superfícies curvas, servirão também aos teóricos da óptica e aos construtores de máquinas para estudar as propriedades ópticas e os efeitos térmicos de raios de luzes” (1964, p. 222-223), bem como para o desenvolvimento da hipótese sobre como as curvas dos olhos permitem a visão do mundo. Vasiliu salienta, sem se referir especificamente à *República*, que faz referência a imagens na água e no espelho, que é preciso “situar a imagem, enquanto reflexo, no espelho ou na água. Segundo a óptica grega antiga, a imagem-reflexo é da ordem de uma presença quase real no suporte espelhado, cuja presença é apreendida como *eídolon* ou *phántasma* que, sempre aparecendo de corpo comum com o bronze ou com a água, se distingue deles, contudo” (p. 277). Para uma visão sobre o espelho em Platão, em uma leitura conjunta do *Timeu*, do *Sofista* e da *República*, ver VUILLEUMIER, 1998.

Esse acesso à verdade através do espelho também é sustentado por outro comentador que tem como foco as imagens. Segundo Gordon, a semelhança ou dessemelhança das imagens são postas através do discurso que é capaz de refleti-las. O espelho representa com certa fidelidade o que é posto na sua frente e, por isso, pode nos permitir um acesso a aspectos de alguma coisa que não seriam plenamente evidentes por um olhar direto. Segundo o autor, “isso seria o suficiente para sustentarmos ou esperarmos, portanto, que as imagens podem levar à verdade e às visões filosóficas? Sim” (2007, p. 231).

É preciso destacar a dependência que as aparições (φαντάσματα) possuem em relação àquilo com o que eles se parecem, pois, em certa medida, eles não pretendem substituir completamente aquilo que reproduzem, mas apenas reproduzem o mesmo em um suporte indireto, momentaneamente mais claro, mas que não é idêntico à coisa mesma, tal como o espelho que inverte a imagem ou a água que quebra a vareta.³⁴¹

É preciso destacar que o reflexo no espelho “só existe pela e para a vista, que o percebe ao mesmo tempo em que lhe empresta sua consistência” (Vuilleumier, 1998, p. 11). Aliás, sombra e reflexo só existem quando o “original” está presente. Essa dependência das imagens no espelho em relação àquilo que produz seu reflexo é a prova de que as formas se relacionam com suas imagens, já que as imagens, na verdade, dependem dessas formas para aparecerem nos lugares em que são refletidas. Como

³⁴¹Lee, em um artigo sobre a imagem no *Timeu* de Platão, já tecia em 1966 os seguintes comentários sobre a imagem que ele classifica como “insubstantial images” em oposição às “substantial images”: “A classe das ‘imagens consistentes’ inclui coisas como estátuas, pinturas, fotografias, marcas e fósseis. Todas elas possuem alguma identidade física independente e própria, um tipo de imagem que pode sobreviver à destruição do original que representam. (Tais imagens na verdade frequentemente servirão como lembranças da ausência ou distanciamento dos originais, porventura como monumentos a eles). A classe de ‘imagens inconsistentes’ inclui coisas como sombras, imagens nos espelhos e reflexos na água. Todas essas têm uma existência dependente de uma relação continua com seu original, e se o original for removido ou destruído, a imagem também deve desaparecer. Em contraste com o outro grupo de imagens, então, essas não são de modo algum auto subsistentes; elas não possuem realidade própria, mas são completamente derivadas em sua existência do original e do meio em que aparecem” (LEE, 1966, p. 353). Aqui discordo das críticas de Fine dirigidas à Lee, que concorda com a diferença entre imagens substanciais e insubstancias, mas não vê importância nessa distinção e sua relevância para Platão (1983, p. 236, n. 24). Ela trata das imagens a partir de uma distinção entre modelo e cópia, sem matizar que, na verdade, as diferentes formas de copiar são diferentes tipos de imagens.

salienta Lee, as imagens são dependentes e carentes de determinação, de modo que “o fenômeno é o que é apenas como uma imagem de sua forma. Para apreender o fenômeno como um ser ‘de algum tipo qualquer’ já significa compreendê-lo como uma imagem de alguma Forma específica” (1966, p. 362). Lee está se referindo ao *Timeu*, mas é completamente plausível compreender a *República* segundo a mesma perspectiva e vislumbrar nas imagens, ligadas a algum tipo de reflexo na água, no espelho ou no *lógos*, a forma que elas reapresentam ou a forma que elas não representam, tendo em vista a verdade e alguma determinação. Por isso, não se pode falar em falsidade do espelho, mas apenas na ausência de verdade daquilo que é outro na presença do mesmo, como se pode ver nos momentos em que o termo “espelho” é utilizado na *República*, em III 402b e em X 596d.

No caso da utilização de espelho no livro III, ele apresenta os ícones das formas das virtudes: da temperança, da coragem, da liberalidade e da magnanimidade, quando Sócrates está investigando qual é a melhor educação a ser dada aos guardiões. Depois de definir os aspectos mais importantes da música nessa educação, ele reflete sobre qual seria o produto imagético que poderia tomar como modelo o movimento estável da música e da própria alma, para produzir algo que não seja tão variegado e nem sofra tanta alteração: como ícones (εἰκόνες) que sejam construídos com solidez. Como se pode perceber, os ícones seriam as imagens adequadas e estáveis que refletiriam o movimento estável da alma.

O encadeamento de palavras precedidas pelo prefixo adverbial εὖ (que significa a realização adequada ou bem feita de uma ação) constrói a “boa maneira de dizer, a boa harmonização, os bons gestos e o bom ritmo como consequências de uma boa disposição (εὐηθεία)”. Reunindo essas boas disposições, têm-se a desejada familiarização dos jovens com as formas das virtudes.

Sócrates se apressa em lembrar: todas essas coisas bem arranjadas se alastram como uma qualidade hegemônica do “pensamento que em seus alicerces é verdadeiramente de um caráter bom e belo” (III 400e).³⁴² Justamente nesse momento, Sócrates estabelece uma conjugação entre os diversos modos de ser de um corpo e da alma, da voz, do ritmo e da harmonia, e a arte daquele que é capaz de desenhar ou pintar (γραφικός). Em conjunto com os outros artesãos, ele pode imitar uma disposição e um caráter bons, oriundos dos homens “temperantes e com o caráter do bem” (σώφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἥθους, 401a9).

É assim que é atingida a necessidade de que os poetas componham “os ícones do bom caráter” (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἥθους, 401b) e evitem compor ícones (εἰκόσι, 401b5, 9) dos vícios e de maus hábitos. A possibilidade de bons desenhistas e artífices encontra-se estabelecida com solidez desde a conclusão sobre o quê e como os poetas devem imitar, pois esses artistas “têm o habilidoso poder de perseguir o que é naturalmente belo e formoso, de modo que os jovens, como se residissem em um lugar saudável, (...) recebessem de todos os lados a emanação das belas obras que atingem seus olhos e ouvidos” (III 401c).³⁴³

Sócrates é um poeta aqui, falando das brisas que trazem saúde aos jovens através daquilo que emana das belas obras e indica que eles não deveriam se alimentar das imagens viciosas compostas pelos poetas de mau gosto. Esse ícone do bom caráter será a base a partir da qual Sócrates se lançará para compreender as formas, como segue:

S: E assim também com os ícones das letras, se elas aparecessem nas águas ou sobre os espelhos, nós não seríamos capazes de reconhecê-las antes de conhecer as letras elas mesmas: elas pertencem à mesma arte e ao mesmo estudo? G: Sim completamente. S: Então, em nome dos deuses, eis o que pretendo dizer: é nesse sentido que nós só

³⁴² ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἥθος κατεσκευασμένην διάνοιαν.

³⁴³ Τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν, ἵνα ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλῃ.

seremos musicais depois de reconhecermos³⁴⁴, nós mesmos, junto daqueles que afirmamos educar para serem nossos guardiões, as formas da sabedoria, da coragem, da liberalidade e da magnanimidade, e todas as formas que são suas irmãs, bem como, inversamente as que lhe são opostas, ao redor de todos os lugares em que elas estão distribuídas. Isso será feito antes de perceber sua presença naqueles em que elas se encontram, elas mesmas e seus próprios ícones, sem que as desprezemos, quer em pequenas ou grandes coisas. Mas acreditamos que elas são da mesma técnica e do mesmo exercício? (III 402b-c).³⁴⁵

Os ícones do bom caráter podem contribuir para que os jovens se habituem às formas das virtudes, sobretudo em razão da crença em relação à eficiência da educação musical, tomada como paradigma explicativo da familiarização e do reconhecimento das formas em conjunto com a educação gramatical. Gramática e música são as bases que permitem a Sócrates apresentar as formas das virtudes nesse contexto, considerando o letramento, a musicalização e a moralização como se fossem dispostos pela mesma arte e pelo mesmo exercício, capazes de gerar a conjugação das formas das virtudes com seus próprios ícones e também com seus reflexos que aparecem na água ou nos espelhos.³⁴⁶

³⁴⁴LSJ (1996, *ad loc.*) apresentam dois sentidos para γνωρίζω em Platão: *make know, point out* (*Fedro*, 262b), onde o contexto é muito semelhante a este da *República*, pois fala do reconhecimento das semelhanças entre coisas grandes e pequenas, diante de alguém que pretenda enganar o outro. Além desse, LSJ apresentam também o exemplo de *become know* (*República*, 428a) onde Sócrates fala, depois da fundação da cidade, da necessidade de reconhecermos as virtudes que nela aparecem a partir de uma investigação intermitente. Por fim, *become acquainted with* (*Laques*, 181c) onde surge a questão de aprofundarmos a amizade com o vizinho quando passarmos a nos familiarizar com ele com o tempo. Como se vê, as virtudes, bem como a questão do reconhecimento das semelhanças e diferenças entre coisas grandes e pequenas estão em inúmeras passagens em que γνωρίζω é utilizada.

³⁴⁵Σ Οὐκοῦν καὶ εἰκόνας γραμμάτων, εἴ που ἢ ἐν ὕδασι καὶ ἐν κατόπτροις ἐμφαίνονται, οὐ πρότερον γνωσόμεθα, πρὶν ἂν αὐτὰ γνῶμεν, ἀλλ' ἔστιν τῆς αὐτῆς τέχνης τε καὶ μελέτης; Γ Παντάπασι μὲν οὖν. Σ Ἄρ' οὖν, ὃ λέγω, πρὸς θεῶν, οὕτως οὐδὲ μουσικοὶ πρὸς τερων ἐσόμεθα, οὔτε αὐτοὶ οὔτε οὓς φαμεν ἡμῖν παιδευτέον εἶναι τοὺς φύλακας, πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὐτῶν ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν καὶ ἐνόντα ἐν οἷς ἔνεστιν αἰσθανόμεθα καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν, καὶ μήτε ἐν μικροῖς μήτε ἐν μέγалоις ἀτιμάζωμεν, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οἰώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης;

³⁴⁶Adam (1902, p. 167-8) sustenta que os ícones gramaticais são apenas ilustrativos e não possuem valor ontológico. Os ícones das formas das virtudes em jogo não são considerados como capazes de reproduzir as ideias, “pois a doutrina das ideias transcendentais ou separadas não aparece em lugar nenhum nos livros I-IV”. O argumento de base de Adam é uma inconsistência com o papel da poesia no livro X (595c-598d), pois se a poesia no livro III pode imitar as ideias, no livro X ela é afastada três níveis da verdade. Sua solução é que o εἶδος é, em geral, utilizado de modo imanente e não transcendente como a ideia, de modo que: “as formas ou tipos são utilizados na medida em que a realidade imanente que toda noção geral almeja expressar é uma “forma” ou um “tipo” – um gênero ou espécie – da totalidade das coisas. (...) O uso de forma no sentido de “imanente seisformen” (Khron) é interessante como um precursor da teoria ideal dos livros VI e VII – um tipo de casa do meio entre os argumentos socráticos e as ideias de Platão”. O argumento parece circular: a forma é forma porque é forma geral das coisas. Adam (e os

A pessoa educada na música desenvolveria a sensibilidade (αἰσθάνομαι, 401e), tornando-se capaz de perceber as obras que não foram bem trabalhadas. O mesmo ocorre com os elementos (στοιχεῖα, 402a9) da gramática que são as letras, que, “embora poucas, não nos passavam despercebidas em todas as combinações em que circulavam” (402a). Nesse sentido, os ícones das formas das virtudes nos permitem obter algum reconhecimento de suas principais qualidades, enquanto circulam pelos meios em que aparecem.

O reconhecimento (γινώσκω) em si ou aquele reconhecimento que gera uma comparação e distinção entre duas coisas (como διαγινώσκω³⁴⁷) mostra o resultado da familiarização, na medida em que instrumentaliza os jovens a diferenciarem as formas entre si, bem como as formas dos valores e seus opostos quando se manifestam.

O modelo do reconhecimento das letras nas sílabas e nas palavras se transforma na possibilidade de reconhecimento das formas das virtudes e dos vícios nos corpos e nas ações. Esse reconhecimento implica também a possibilidade de evidenciar (γνωρίζω) e apontar aquilo que está sendo visto como signo representante daquilo que foi incorporado ao caráter da alma dos jovens. A teoria das ideias e o foco na ideia do bem tenta olhar para o que solidifica esses alicerces que já existem nos homens,

separatistas, como ele próprio chama os defensores da transcendência das ideias) não parece ter a melhor solução para o caso em questão, pois é preciso lembrar que a gramática e a música (e não a arte considerada em geral) permitem traçar uma continuidade entre a imanência das formas (εἶδη) nos livros iniciais e a transcendência das ideias nos livros centrais, na medida em que as formas são consideradas como as letras gramaticais elementares assim como as ideias são consideradas como vogais ou consoantes que se combinam no *Sofista*, ideias que são utilizadas para analisar a alma na *República*: o mesmo e o outro, o movimento e o repouso. Além disso, não parece correto pensar que nenhuma forma de arte possa imitar a ideia, sendo necessário compreender essa diferenciação a partir dos produtos das referidas artes. Os ícones do caráter do bem não podem ser compreendidos sob os mesmos critérios que as imagens das virtudes dos poetas, simplesmente porque são imagens diferentes. Isso, sem mencionar a imagem da forma da justiça que está sendo analisada aqui. As diversas imagens permitem indicar a continuidade entre o suposto imanentismo de Sócrates e a suposta transcendência de Platão. Como se pode perceber na argumentação que está sendo proposta, há uma certa coerência entre o uso de imagens e de forma nos livros iniciais e o uso de ideia nos livros centrais da *República*, que não implica em um separatismo inconciliável entre imanência das formas e transcendência das ideias.

³⁴⁷Esse verbo é utilizado também na defesa de que os filhos dos guardiões sejam criados em comum, de modo que não seja possível distinguir um do outro (V 461d). Além de ser usada para explicar a banalidade da distinção entre números como o que é o um, o dois etc. (VII 522c) e para denunciar a incapacidade dos jovens em discernirem uma coisa grande de uma pequena, quando um pintor pinta algo de péssimo gosto (605c).

alicerces que se encontram invisíveis, é verdade. Porém, o homem não passa a agir de modo bom somente depois de 50 anos de estudo.

Tendo sido apresentado como o espelhamento pode se tornar mais determinado quando o que for espelhado é mais sólido, como o caso do ícone do bom caráter, e não apenas uma aparição é preciso continuar essa investigação até os outros casos em que o espelho aparece.

Quando fala do espelho no livro X, Sócrates está explicando a capacidade que o marceneiro tem de fabricar as coisas. Para sustentar que o próprio Glaucon pudesse também ser um artífice dessas coisas, diz que bastaria a ele pegar um espelho “carregando-o ao redor de todos os lugares” (περιφέρειν πανταχῇ). Assim, “muito rapidamente fabricarás o sol e o que se encontra no céu, rapidamente a terra, e rapidamente a si mesmo e os outros seres vivos, objetos, plantas e tudo de que falávamos há pouco” (X 596e).³⁴⁸ O estatuto desse espelhamento e o estatuto do pintor que é capaz de produzir tudo, inclusive o que os marceneiros fazem, são muito próximos um do outro: fabricam “manifestações, mas não coisas que são verdadeiras” (Ναί, ἔφη, φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ. 596e).

Como se pode perceber, os reflexos são colocados em contraposição à verdade, como algo cuja verdade está ausente. Como salienta Belfiore (1984, p. 128), aquele que carrega o espelho na *República* não é desqualificado enquanto tal, sobretudo porque a pessoa que carrega o espelho não “tenta enganar as pessoas, não sendo, por isso, um imitador”. O engano só aparecerá com obras expostas à distância para os olhos que são permeados de emoções e inclinações sensíveis ao exagero das cores e que fomentam algum tipo de vício ou desequilíbrio. Se foi possível sustentar que os ícones representam a solidez de um movimento estável da alma, é possível sustentar agora que o εἶδωλον implica a instabilidade dos movimentos da alma e a constante variação de

³⁴⁸Ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτόν τε καὶ τὰλλα ζῶα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγετο.

suas emoções. Assim, o φάντασμα no espelho ainda não se configura como uma mimetização que visa enganar alguma criança com olhar desprevenido, como a pintura que se constitui como εἶδωλον e que efetiva o engano.

Além do espelho, deve-se dar atenção também à água. Ela também exerce o papel de reflexo e é usada como um sintagma em algumas ocorrências (água e espelho), aparecendo nos momentos já apresentados da divisão da linha (VI 510a), na caverna (VII 516a, 516b e 532c), no caso das formas das virtudes (III 402b) e também no caso da vareta que parece estar quebrada (X 602c). Em um caso específico, que ainda não foi mencionado, a água é o meio que reflete o ícone e as sombras que os matemáticos usam. Muito do que foi dito a respeito dos matemáticos anteriormente, ganhará um sentido mais preciso aqui.

No fim do livro VII, na primeira parte das afecções inteligíveis da alma, considerada como sendo o pensamento, Sócrates defende a ideia de que os matemáticos podem utilizar também ícones, que são idênticos aos ícones das formas das virtudes. O resultado da familiarização expressado acima no reconhecimento dos valores dispersos pelos corpos e pelas ações também aparece no caso dos ícones dos matemáticos. Sobre aqueles que lidam com cálculos e geometria e tomam suas hipóteses como se as conhecessem (ὥς εἰδότες, 510c8), é dito:

Então sabes também que eles se servem ainda das formas visíveis e produzem os respectivos argumentos sobre elas, não pensando nelas, mas naquelas com as quais elas se assemelham. Formulam seus argumentos visando o quadrado em si e a diagonal em si e não a figura que desenham, e assim em todos os outros casos semelhantes. Em relação às próprias figuras que modelam e desenham, das quais há também sombras e ícones nas águas, eles se servem delas como dos ícones, tentando ver aquelas que existem realmente, as quais ninguém poderia ver de outro modo senão pelo pensamento (VI 510d-e).³⁴⁹

³⁴⁹ Οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιοῦμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἢν γράφουσιν, καὶ τᾶλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσὶν, τούτοις μὲν ὥς εἰκόσιν αὐτῶν χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ.

Essas formas visíveis que eles desenhavam não são as ideias. Mas quem esperaria que fossem? O registro do desenho e dos ícones é sempre marcado pela alteridade, assim como todas as pinturas são outra coisa em relação ao que é em si mesmo. Destaca-se ainda como emerge, aqui, a noção de uso: os matemáticos *usam*³⁵⁰ de modo imagético os ícones com os quais pensam sobre os objetos geométricos em si mesmos e em certa medida a imagem (que não é o que é, mas ainda assim é algo) pode ser associada às hipóteses que negam algo quando visam provar o absurdo de alguma coisa, expediente muito comum nos matemáticos gregos. Esses ícones são inteligíveis e visíveis ao mesmo tempo, constituindo-se como formas que são visíveis (τοῖς ὁρωμένοις εἶδειν). Os ícones claramente fazem a mediação e conexão entre uso e pensamento, na medida em que o ícone promove o reconhecimento nele de outra coisa que ele: a diagonal e o triângulo em si. Fica mais fácil demonstrar que o ícone auxilia o conhecimento sabendo que o estudo do movimento dos astros nas civilizações antigas ocorria justamente pela observação de seus reflexos icônicos na água.³⁵¹

A grande contribuição da pesquisa sobre o φάντασμα exposta acima e a relação dos ícones com os suportes reflexivos serviu para lembrar que a indeterminação de alguma imagem e do suporte em geral não implica que todas as imagens serão também indeterminadas, pois o caráter da imagem independe se o suporte em que ela está é o fígado, o *lógos* ou o sonho. A rota seguida aqui é para encontrar quais são essas imagens determinadas e qual o valor de sua discernibilidade. Foi apresentado até agora uma delas, o ícone, cuja discernibilidade (ou, em outras palavras, o reconhecimento) é medida pela familiarização com a manifestação das formas dos valores, mas que também são úteis para os matemáticos conhecerem e pensarem nas coisas em si mesmas que são o alvo de suas investigações. Por enquanto é preciso admitir que o valor de

³⁵⁰Ver Joly (1994, p. 194) sobre o uso que os matemáticos fazem daquilo que ele chama de figura, concebida como uma transformação da imagem.

³⁵¹CATTANEI, 2003, p. 56-57, 59.

verdade ou de falsidade de cada uma delas não pode ser subsumido ou presumido a partir do lugar em que se encontram, seja no sonho, na água, no espelho, no *lógos*. Os ícones das formas dos valores e dos matemáticos, por exemplo, são determinados por aquilo de que eles são imagens.

4.2. Afecções mais claras

O caráter daquele homem cuja alma *sofre* poucas alterações vindas do exterior, como a marca da alma mais reflexiva, é inspirado nas sólidas construções que pouco se alteram com o passar do tempo. Isso já foi apresentado como sendo um dos critérios que permitem diferenciar uma alma que se move e também se altera, e uma que se move sem necessariamente se alterar ou que se altera muito pouco (II 380e-381b). É nesse contexto, por exemplo, que emerge a discussão a respeito do deus que não “muda” ele mesmo e nem engana os outros, seja conforme a fantasia,³⁵² os discursos ou os sinais (II 382e). A partir disso, Sócrates faz uma generalização, tendo em vista todos os tipos de trabalhos bem feitos, que sofreram pequenas mudanças ao longo do tempo: “Tudo o que se mantém belo, seja por natureza, seja por arte, ou por ambos, é o que sofre as menores modificações por parte de alguma outra coisa” (Πᾶν δὴ τὸ καλῶς ἔχον ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἢ ἀμφοτέροις ἐλαχίστην μεταβολὴν ὑπ’ ἄλλου ἐνδέχεται. II 381b). A manutenção da beleza da obra de arte ocorre quando ela sofre pouquíssimas alterações. Pode-se esperar o mesmo a respeito do movimento da alma. Assim, a manutenção do movimento do mais belo caráter que a alma pode possuir consiste também na possibilidade de que esse caráter *sofra* pouquíssimas alterações.

³⁵²Discordo de Follon (2003), que em seu texto se restringe à *φαντασία*, sem incluir nessa análise outras palavras e verbos cognatos que são importantes ao seu estudo. Isso o leva a perder uma visão um pouco mais global do problema da *φαντασία* em Platão, tendo como ponto de vista apenas o fato de que *φαντασία* aparece só 7 vezes no *corpus*. Deve-se criticar também aqueles em que ele se apoia (particularmente Campbell e Cornford), que defendem que, pelo fato de *φαντασία* ser um substantivo verbal de *phaínestai*, eles podem ser trocados um pelo outro sem mudança de sentido. Isso é típico dos que pretendem atribuir somente a Aristóteles o uso de *φαντασία* como faculdade da alma (p. 5, n. 8 e 9).

Na falta de estabilidade, a alma atribulada e em constante movimento, por exemplo, nunca verá as coisas com clareza. É como tentar focar nossa visão em uma árvore enquanto estamos correndo. A clareza daquilo que é visto pela alma depende da qualidade do movimento da alma que vê, levando em conta também a posição e a distância desse espectador, porque a qualidade do movimento será decisiva para que alguém possa incluir a ideia como um critério que determine a compreensão do que aparece ou não. O levantamento das utilizações de claro (*saphḗs*) apresentado por Lesher, por exemplo, indica justamente como a distinguibilidade de alguma afecção da alma está ligada, desde seu uso homérico, a um ponto de vista daquele que vê. Em resumo, *saphḗs* significa “originalmente o que é apresentado diretamente para um observador, tornando-se um movimento associado a um tipo de consciência completa, acurada e certa que uma pessoa pode ter do que for apresentado diretamente a ela” (2010, p. 180).

Como compreender que a clareza das afecções geradas na alma dependem da posição que ela ocupa? Ao adotar como critério de divisão das afecções no final da divisão da linha, no livro VI, uma proporcionalidade em termos de clareza, não serão os objetos da opinião ou da ciência que serão divididos, mas sim a posição de quem os vê e o efeito gerado na alma daquele que vê a partir daquela posição. A *relação* entre a nitidez e a obscuridade (πρὸς ἄλληλα, 509d9) das afecções sensíveis e inteligíveis diz respeito à aplicação do seguinte critério: quanto mais aquilo sobre o que cada uma das afecções da alma se detém participar da verdade, mais as afecções participarão da clareza (511e). O contexto dessa discussão é o da divisão entre os movimentos sensível e inteligível da alma, tendo em vista os efeitos “afetivos” que a *ação* de entender, pensar, crer e representar *gera* na alma. Assim, a representação (εἰκασία), a crença (πίστις), o pensamento (διάνοια) e a inteligência (νόησις) serão afecções distintas, geradas na alma em razão da posição que determinada alma ocupa quando age.

O caminho para mais verdade, portanto, é o caminho que vai da sensação às afecções mais claras, obtidas pelo movimento estável de uma alma bem posicionada, que poderá ter inteligência sobre o que é uma árvore, por exemplo, quando parar de mover-se e observá-la mais detalhadamente de perto. Isso ocorre porque a questão da distância é crucial para a maior ou menor clareza daquilo que é observado, bem como para a possibilidade de haver engano ou não, já que o engano provocado pelo εἶδωλον obtém sucesso quando ele for exibido de longe e provocar afecções instáveis na alma. O modo como a alma se posiciona para avaliar a verdade daquilo que ela investiga implica na proximidade ou não que sua posição sensível ou inteligível adquire quando avalia as coisas.

A relação entre o caráter estável do movimento da alma e o caráter da arte produzida é apresentada no final da *República*, quase nos mesmos termos em que apareceu no início. Já no fim do diálogo, tendo como foco o caso da arte, os tipos de movimentos da alma são compreendidos pela qualidade das afecções que a alma possui e que se refletem naquilo que é produzido. Então, dependendo do caráter da afecção, o produto da arte imitativa será considerado como o mais estável ou o mais desequilibrado, tomando conta dos efeitos diversos produzidos pela arte. Essa discussão está ligada a uma retomada do conflito entre as partes da alma gerado pelo caso da vareta quebrada na água.

Depois de afirmar que a mesma parte da alma não pode ter opiniões contrárias a respeito da mesma coisa e defender que a principal parte que consegue ter como critério a medida é a razão, Sócrates indica as contradições da alma. Para ele, o litígio interno da alma do homem é um reflexo da contradição visível entre uma vareta quebrada e não-quebrada ao mesmo tempo. Trata-se de uma batalha entre as partes que leva a uma conclusão simples: “a alma está cheia de contradições que vão surgindo ao mesmo

tempo” (X 603d). O homem possui, assim, dois impulsos contraditórios em relação a uma mesma coisa, impulsos que são causas ou efeitos das imitações.

Por um lado, a [parte] irritável, contém uma imitação múltipla e variegada, por outro lado, a de caráter reflexivo e estável, sendo aproximadamente sempre em si a mesma, nem é fácil de ser imitada nem compreendida quando imitada, sobretudo por uma multidão em festa e por homens de todo o tipo, quando reunidos nos teatros, pois para eles provavelmente a imitação nasce de uma afecção diferente da alma. (X 604e)³⁵³

Os usos de πάθημα e πάθος se referem às emoções mais sólidas ou frágeis dos homens,³⁵⁴ geradas pelas artes, bem como às afecções psíquicas que geram os produtos mais difíceis de serem compreendidos quando são imitados.

Em grande medida, a indiscernibilidade das imagens é outro nome para sua obscuridade, que é obtida por um movimento incessante da alma que não se deixa fixar ou se concentrar em nada; bem como a discernibilidade das imagens é outro nome para a clareza das afecções geradas na alma, em razão da estabilidade de seu movimento que lhe permite estabelecer um foco de atenção. Para compreender o significado de discernimento e clareza, será preciso retomar três argumentos presentes na *República*. No primeiro caso, será explicitada a clareza dos ícones das formas das virtudes que aparecem no livro III; no segundo caso, a clareza da imagem em relação à forma da justiça no livro IV; por fim, a busca por mais clareza na transição da sensação para uma afecção mais inteligente no caso dos dedos no livro VII. O objetivo é indicar como a distinguibilidade das imagens está ligada à capacidade que tem a alma de perceber a participação delas naquilo que é em si mesmo.

³⁵³ Οὐκοῦν τὸ μὲν πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλῃν ἔχει, τὸ ἀγανακτικόν, τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, παραπλήσιον ὃν αἰεὶ αὐτὸ αὐτῷ, οὔτε ῥάδιον μιμήσασθαι οὔτε μιμουμένου εὐπετὲς καταμαθεῖν, ἄλλως τε καὶ πανηγύρει καὶ παντοδαποῖς ἀνθρώποις εἰς θέατρα συλλεγομένοις· ἄλλοτρίου γάρ που πάθους ἡ μίμησις αὐτοῖς γίγνεται.

³⁵⁴ Ver o sofrimento ligado às emoções que acontecem na poesia: II, 378a, 380a, III 388d, X 620b. Além disso, ele pode ser aplicado também para se referir ao sofrimento conjunto de felicidade de toda a cidade (V 463c1).

A utilização do conceito de forma em um contexto pedagógico, ligado a uma comparação entre a familiarização dos jovens com as formas das virtudes e o ensino da gramática, fez com que esse contexto não epistemológico não recebesse muita atenção entre os comentadores. É preciso destacar que a familiarização com as formas não depende da posse da ciência, mas pode estar ligada a uma forma de conhecimento que se aproxima do que foi considerado até aqui como reconhecimento. É como se crianças de 7 anos pudessem se familiarizar com as formas das virtudes que aparecem nos corpos e também nas ações, por um caminho que não seja exatamente o científico, mas que se estruture em torno de outros afetos que não seja exclusivamente o do entendimento (νόησις).

A passagem que segue apresenta que o caráter dos homens e os aspectos de seu corpo seriam belos a partir de uma marca deixada no psiquismo.

Então, perguntei, aquele em cuja alma pudessem coincidir belas disposições morais e nos aspectos concordem e se harmonizem com elas, por participarem da mesma marca, não seria esse um belo espetáculo para aquele que é capaz de contemplar? (III 402d)³⁵⁵

³⁵⁵ Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτου ἂν συμπίπτῃ ἐν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἦθη ἐνόντα καὶ ἐν τῷ εἶδει ὁμολογοῦντα ἐκεῖνοις καὶ συμφωνοῦντα, τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου, τοῦτ' ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι; Ver opções de traduções para a passagem: “Then,” said I, “when there is a coincidence of a beautiful disposition in the soul and corresponding and harmonious beauties of the same type in the bodily form—is not this the fairest spectacle for one who is capable of its contemplation?” “Far the fairest” (Shorey, 1934. *ad loc.*). “Par conséquent, dis-je, celui chez qui se trouveraient réunies, pour son âme la beauté morale, et pour son apparence des qualités qui s’accordent avec cette beauté et entrent en résonance avec elle parce qu’elles participent du même modèle, ne serait-ce pas le plus beau spectacle pour celui qui peut le contempler?” (Leroux, 2004, *ad loc.*). “En conséquence, repris-je, si un homme réunit à la fois un beau caractère dans son âme et dans son extérieur des traits qui s’accordent et s’ajustent à son caractère, parce qu’ils participent du même modèle, n’est-ce pas le plus beau des spectacles pour qui peut le voir ?” (Chambry, 1996, *ad loc.*). “Then, if the fine habits in someone’s soul and those in this physical form agree and are in concord with one another, so that both share the same pattern, wouldn’t that be the most beautiful sight for anyone capable of seeing it?” (Reeve, 2004, *ad loc.*). “Então, perguntei, aquele em cuja alma pudessem coincidir belas disposições morais e cujo exterior concordasse e se harmonizasse com elas, por participar do mesmo modelo, não seriam esse um belíssimo espetáculo para quem pudesse contemplar?” (Teixeira, 2009, *ad loc.*). Herrmann, que se detém em um artigo sobre a relação entre formas e ideias na *República*, toma a tradução de Bloom desse trecho assim: “then, (...), if the fine dispositions (*êthê*) that are in the soul and thoses that agree and accord with them in the form (*eidei*) should ever coincide in anyone, with both partaking of the same model (*typou*), wouldn’t that be the fairest sight for hum who is able to see?” (BLOOM *apud* HERRMANN, 2007, p. 211).

Avaliando essa passagem como um desdobramento da passagem em que os jovens são familiarizados com as formas das virtudes³⁵⁶, é possível concluir que a apresentação das formas das virtudes aos jovens poderá ser a responsável pela homologia entre os belos caracteres da alma e do corpo. Assim, as formas das virtudes com as quais os jovens se familiarizam na superfície reflexiva do *lógos* pode ser de onde foi retirado a marca (*týpos*) em que o caráter dos jovens se apoia. Eventualmente, o discurso do filósofo será essa superfície reflexiva que reproduz a marca deixada pelas formas das virtudes e servirá para a alma dos jovens se formarem enquanto olham para um espelho-discurso, no qual veriam os ícones das virtudes se manifestando.

Em primeiro lugar, exatamente como ocorre na passagem acerca da manifestação das formas (em 476d), onde a forma do belo participa dos corpos e das ações, aqui também as formas das virtudes³⁵⁷ (402c) poderão ser vistas no belo caráter presente na alma e nos aspectos dos homens, em razão de uma marca (*týpos*³⁵⁸) em comum que pode ser adquirida através da arte bem produzida ou dos exercícios bem dirigidos que são capazes de equilibrar os movimentos da alma. O resultado será o mais

³⁵⁶Herrmann, indagando exatamente se as formas das virtudes nesse contexto do livro III podem ser consideradas como inteligíveis ou como a ideia platônica, retoma a discussão apresentada no *Lísias* (221e) sobre a relação entre forma, caráter e modo, como estando próximo à discussão sobre o caráter e o modo da alma no *Banquete* (207e). Sua tese implica em sustentar que as formas nos livros iniciais da *República* dizem respeito ao modo da alma, ao seu caráter (2007, p. 210-211), ele faz isso para sustentar que “não há nada nesse contexto que pressupõe que as Formas Platônicas no sentido de formas no *Fédon* 102 *et seq.* Isso significa dizer, se existe as Formas Platônicas na *República*, elas não aparecem antes da seção central, ‘metafísica’, desta obra” (p. 211-212). A questão é que negar que as formas das virtudes sejam inteligíveis significa sustentar que o caráter da alma não possa participar das formas das virtudes e nem que se possa dizer formas da alma querendo dizer que o caráter da alma se torna semelhante e muito próximo da forma, partilhando com a forma em si das virtudes algo que permite seu caráter e suas ações serem classificadas de virtuosas.

³⁵⁷Seguindo o caminho oposto do proposto por Herrmann que adota as teses de Adam e diz que formas em 402 não possuem relação com as formas de 476. A reprodução do ponto de vista de Adam, escrito nas notas explicativas a sua edição do texto grego da *República* em 1902, no texto de Herrmann de 2007, indica mais de cem anos de influência da teoria das ideias que negam que o imanentismo das formas nos livros iniciais possa ser forma. Diante disso, é importante defender que há um sentido ontológico já nas formas que aparecem nos livros centrais da *República*. Sobre as formas em 402c, por exemplo, Leroux sustenta que a visão de Adam aqui é “inutilmente rígida e estreita. A perspectiva comum da estética e da metafísica comanda ao contrário uma interpretação aberta, na qual as formas da beleza e aquelas das virtudes apareçam no mesmo registro e imponham uma formação idêntica” (2004, *ad loc.*, 402c7-8).

³⁵⁸Esse *týpos* se aproxima também da mesma marca que a imagem da justiça deixa na alma, sendo que nesse contexto as marcas serão deixadas pela harmonia entre as formas das virtudes e os caracteres da alma dos homens. Tal como no caso da justiça, esse tipo não é o próprio modelo inteligível, mas a marca deixada no homem pela conjugação entre as formas inteligíveis e as disposições de sua alma, harmonizadas, conjugadas e coincidentes entre si.

belo espetáculo. Pode-se afirmar que o caráter do homem participa das formas das virtudes tornando as suas disposições psíquicas e também corpóreas homólogas a elas.

Em segundo lugar, em ambos os argumentos, o belo e as coisas belas são utilizados para demonstrar a participação das formas no caráter psíquico que guia os corpos e as ações. O poder contemplar (τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι) desse trecho, tomando como ponto de partida as coisas participantes das formas em si, implica na mesma familiarização que ocorre com os ícones das formas das virtudes porque nos apresenta, sem muitos detalhes, as virtudes em si mesmas através dos corpos que participam delas.

Nesse quadro, as imagens nos discursos são fontes das afecções psíquicas mais claras que os homens conseguem apreender. O mais belo espetáculo que alguém pode contemplar será construído através desse jogo de reflexões e de enquadramentos. As formas deixam suas marcas no discurso e esses, por sua vez, reconduzem as almas ao reencontro com as formas que deixaram as marcas.

Depois de compreender a relação do ícone com as formas e com a alma é preciso, em segundo lugar, compreender a clareza envolvida na percepção da imagem da forma da justiça. A relação entre imagem e gramática, que aparece no caso dos ícones das formas das virtudes, também aparece em relação à imagem da forma da justiça presente na analogia entre a alma e a cidade. A pesquisa pela justiça:

demanda um homem com visão aguçada³⁵⁹, tal como me parece. Nesse sentido, eu disse, já que certamente, me parece, nós mesmos não temos esse dom, então, sendo assim, é bom fazer a pesquisa sobre esse ponto como fariam pessoas que não possuem uma visão muito aguçada e a quem se pediria que lessem de longe pequenas letras. Mas se algum dos dois percebesse que houvesse as mesmas letras em outro lugar, mas maiores, e em um suporte maior, acredito que isso pareceria como o dom de ler primeiro as últimas e depois examinar as menores, para ver se elas são exatamente as mesmas (II 368c-d).³⁶⁰

³⁵⁹É curioso notar que dentre as ocorrências de agudo existe uma, ao menos, para a audição aguda também, na *Ilíada* (17 256) e nas *Leis* (927b), tendo também um amplo espectro de sentidos na música (LSJ, 1996, *ad loc.*).

³⁶⁰Ἐπειδὴ οὖν ἡμεῖς οὐ δεινοί, δοκῶ μοι, ἦν δ' ἐγώ, τοιαύτην ποιήσασθαι ζήτησιν αὐτοῦ, οἷαν περ ἂν εἰ προσέταξέ τις γράμματα σμικρὰ πόρρωθεν ἀναγνῶναι μὴ πάνυ ὀξὺ βλέπουσιν, ἔπειτά τις ἐνενόησεν, ὅτι τὰ αὐτὰ γράμματα ἔστι που καὶ ἄλλοι μείζω τε καὶ ἐν μείζονι, ἔρμαιον ἂν ἐφάνη οἶμαι ἐκεῖνα πρῶτον ἀναγνόντας οὕτως ἐπισκοπεῖν τὰ ἐλάττω, εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει.

Sócrates tenta apresentar o que a justiça parece ser para ele, tendo em vista a verdade sobre sua utilidade (368c). Nesse contexto, eles tentarão investigar se a justiça na cidade (em letras maiores) pode auxiliar na compreensão da justiça nos indivíduos (as letras menores), exatamente como no caso dos ícones das formas das virtudes maiores, para depois serem reconhecidos em tamanho reduzido. Basicamente, a justiça é compreendida como uma virtude da alma humana, mas que é investigada em caracteres maiores para tentar melhorar a compreensão de como ela se manifesta nos menores caracteres. O objetivo é investigar sua verdade no tocante ao psiquismo (443d). Assim, as letras menores serão conhecidas depois das letras grandes, porque eles não possuem a visão aguçada necessária para compreender a justiça em detalhes. Enquanto no caso dos ícones das virtudes a familiarização leva o homem a reconhecê-las facilmente quando elas aparecem em outros lugares, no caso da imagem da justiça o reconhecimento é mais difícil e tortuoso, senso quase negativo porque a justiça na cidade é um “engano” frente à justiça verdadeira que deve ser aplicada às partes da alma.

Isso permite compreender os limites dessa imagem da justiça para aplicação na cidade. O sonho com essa imagem da justiça indicará uma atitude crítica em relação ao que é possível ou não esperar de Platão. A justiça no livro IV é o resultado parcial de uma argumentação em trânsito. Existe uma longa discussão sobre como o filósofo deve se preocupar com a constituição de sua própria alma e com a da cidade, buscando a constituição que tenha uma natureza mais filosófica, porque seria a mais estável dentre todas. Em resumo, busca-se produzir uma nova cidade tendo em vista sua *πολιτεία*,³⁶¹ abrangendo tanto a constituição da cidade como a da alma do ser humano.³⁶² Letras

³⁶¹Como indica Bordes (1982, p. 14-15), em seu estudo sobre *politeía* no pensamento grego, esse termo significa tanto a redação da *politeía* específica de cada cidade, como a *politeía* ideal, desde Heródoto até Políbio, passando pela reflexão sobre as *politeiai* na *República* e nas *Leis* de Platão, até as 158 *politeiai* que dizem que Aristóteles reuniu.

³⁶²Como mostra Bordes (1982, p. 16-17), *politeía* tem um sentido individual e um sentido coletivo: “A constatação mais evidente e ao mesmo tempo a mais surpreendente é a ambivalência da noção de *politeía*, que diz respeito tanto à cidade quanto ao cidadão. Nós estamos incluídos no que chamamos de *individual*

pequenas vistas de longe para quem não tem acuidade da visão aparecem também em outro caso em que existe uma distância em relação à visão das imagens sombreadas, como ocorre no livro X:

Assim, a arte da imitação está asseguradamente longe do verdadeiro e, aparentemente, por isso, produz algo a respeito de todas as coisas, porque se fixa no que é menor de cada um dessas coisas e nessa imagem. Desse modo, o pintor, nós afirmamos, pode nos pintar um sapateiro, um construtor, outros artesãos, mesmo sem conhecer nada das artes deles. Contudo, se ele fosse um pintor bom, se ele pintasse um construtor e o mostrasse de longe, enganaria pelo menos crianças e tolos, fazendo com que acreditassem que seja verdadeiramente um construtor (X 598b-c).³⁶³

Essa distância da verdade, portanto, implica em uma distância daquele que percebe algo, seja a ideia, os homens ou suas imagens. A distância é uma distância da percepção e do olhar, que só engana aqueles que não possuem uma visão acurada. É exatamente isso que ocorre com os prisioneiros na caverna, como no caso em que de longe (πόρρωθεν, 514b1), do alto, parte a luz da fogueira no topo da caverna e chega ao fundo da caverna. Os prisioneiros só entenderão a origem dessa luz depois de se virarem para o lado oposto ao dos reflexos das estátuas no fundo da caverna. Além disso, o fato de se deterem apenas no menor aspecto (σμικρός) de cada uma dessas coisas implica justamente que não compreendem, como é exigido desde o início, o quadro maior onde essa pequena parte se insere. A imagem é o resultado de se deterem nas partes menores sem a perspectiva do quadro maior.

Disso se pode concluir também que mais importante que o objeto pintado pelo pintor (no livro X) ou o artefato esculpido pelo artesão (no livro VII) é a disposição dos mesmos, levando em conta a distância em que o evento do engano ocorre e a afecção

– direito de cidade, direitos políticos, atividade política do cidadão – que não é secundário, mas menos frequente, ilustrado pela única linguagem corrente, mais jurídica e, então, talvez mais fácil de delimitar. Além disso, para abordar o valor que chamamos de *coletivo* – regime, organização política, política da cidade”.

³⁶³Πόρρω ἄρα που τοῦ ἀληθοῦς ἡ μιμητικὴ ἐστὶν καί, ὥς ἔοικεν, διὰ τοῦτο πάντα ἀπεργάζεται, ὅτι σμικρόν τι ἐκάστου ἐφάπτεται, καὶ τοῦτο εἶδωλον. οἷον ὁ ζωγράφος, φαμέν, ζωγραφήσει ἡμῖν σκυτοτόμον, τέκτονα, τοὺς ἄλλους δημιουργ[ε.]γούς, περὶ οὐδενὸς τούτων ἐπαίῳ τῶν τεχνῶν· ἀλλ’ ὅμως παῖδάς γε καὶ ἄφρονες ἀνθρώπους, εἰ ἀγαθὸς εἴη ζωγράφος, γράψας ἂν τέκτονα καὶ πόρρωθεν ἐπιδεικνὺς ἐξαπατᾷ ἂν τῷ δοκεῖν ὥς ἀληθῶς τέκτονα εἶναι.

gerada naquele que vê a falsidade. Porém, a imagem da justiça vista de longe na cidade é apreendida de um modo distinto das sombras no fundo da caverna, possuindo uma clareza maior justamente porque ocorre uma aproximação da imagem que antes aparecia distante: “como aqueles que procuram as coisas que já está em suas mãos, também nós não olhávamos para ela, mas tentávamos vê-la lá de longe” (ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς χερσὶν ἔχοντες ζητοῦσιν ἐνίῳτε ὁρῶουσιν, καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸ μὲν οὐκ ἀπεβλέπομεν, πόρρω δὲ ποι ἀπεσκοποῦμεν, IV 432e). Ou seja, Sócrates não se deixa enganar pelo εἶδωλον da justiça porque se aproxima dele. A superação do possível engano ocorre porque, na verdade, a justiça não estava tão longe assim. Bem como no caso dos prisioneiros, que só atingiram a clareza daquilo que veem quando olharem fixamente³⁶⁴ para o objeto em questão.

As letras icônicas vistas de longe são apreendidas de um modo diferente daquele que ocorre com os retratos sombreados exibidos de longe. Os ícones procuram criar uma familiarização com as formas das virtudes, enquanto os retratos sombreados das imagens buscam confundir os mesmos jovens ou, no mínimo, estabelecer um limite ao qual é preciso estar atento. O destinatário e a disposição espacial das imagens são os mesmos, mas seus efeitos na alma dos jovens são absolutamente opostos. As sombras e as imagens precisam da aproximação para serem vistas em seus detalhes.

Assim, é importante destacar que, para designar a falsidade e a verdade de algo, é preciso levar em conta essa distância e a posição do olhar. Sem o distanciamento da percepção de coisas pequenas e embaçadas não se pode gerar uma afecção falsa naquele que vê; então, a falta de clareza ou obscuridade de alguma coisa consiste, na verdade, no distanciamento pelo qual a coisa é vista, o qual não chega a se constituir como um distanciamento ontológico, mas como um distanciamento psíquico e epistemológico.

³⁶⁴Leshner destaca que nós só podemos ter uma percepção clara das coisas que nós vemos “na medida em que focarmos nossa atenção nos efeitos dependentes da luz – nas coisas localizadas no campo visível” (2010, p. 182).

Além disso, deve-se destacar que o pintor que engana os jovens exibindo de longe suas imagens (εἰδωλα) só obterá sucesso diante de uma condição: se ele for um bom pintor (εἰ ἀγαθὸς εἴη ζωγράφος, X 598c) e não um péssimo. É em razão de suas qualidades como artista que ele utiliza a arte das cores para enganar os outros pela distância. Em certa medida, aquele que consegue provocar o maior engano, será sempre aquele que sabe como fazer bem a pintura, mas que não conhece nada da arte pintada no quadro.

Assim, os graus de verdade ou falsidade são determinados por graus de distância ou proximidade em relação àquilo que se pretende compreender e são o resultado do engano em relação às posições em que nos encontramos. Enganam-se aqueles que, estando no meio, acham que já atingiram o alto, ou aqueles que atingem a cor cinza, pensando que avançaram do branco ao preto.³⁶⁵ Assim, não se trata de apenas uma verdade, que estaria fora da caverna. Os prisioneiros acreditam que a verdade são as sombras no fundo da caverna e só admitem que a verdade seja o que eles veem fora da caverna depois de se familiarizarem ao que está ali fora, de modo que “há mais de uma verdade que se sucede no processo de aquisição do conhecimento”.³⁶⁶

Até o momento, foi sustentado que existem nitidez e verdade ou confusão e indeterminação das imagens tanto no modo sensível, quanto no modo inteligível de buscar a compreensão das coisas. O objetivo é tentar compreender quais são as verdades que se pode reconhecer a partir de um movimento sensível, bem como quais são os limites e a possibilidade de usar as imagens para atingir o que seria a verdade por meio do movimento da posição inteligível da alma. Se a nitidez for tomada como critério de

³⁶⁵Se formos até o *Teeteto*, podemos compreender como a relação com a percepção da cor contribui para compreender a relação entre sensação e pensamento: “através da vista, ilustra Platão, percebemos sons e cores, ao contrário, podemos pensar que tanto o som como a cor são, cada um o mesmo que ele próprio e diferente do outro, operação que é independente da sensibilidade e que envolve a captação de *koiná* tal como ser, mesmidade, diferença (*Teeteto* 184e7-185b9)” (MARCOS, 2009, p. 142). Como defende Marcos, ainda que a *φαντασία* não seja muito citada no *corpus*, sempre que os elementos como a sensação e a opinião que a constituem aparecerem, teremos uma espécie de fantasia que liga os juízos psíquicos com as imagens, sendo uma espécie de face indeterminada da *εἰκασία*.

³⁶⁶CASERTANO, 2010, p. 120.

divisão entre as coisas que são vistas pela perspectiva sensível, bem como entre as coisas que são vistas pela perspectiva inteligível, então haverá, por um lado, a clareza e a verdade no movimento sensível e, por outro, a clareza e a verdade no movimento inteligível, bem como a obscuridade e não-verdade tanto no sensível, quanto no inteligível. Essa é a única conclusão possível diante do que foi exposto até o momento a respeito da possibilidade de haver confusão e distinção em todos os âmbitos que a alma percorre, pois existem imagens confusas mesmo na parte inteligível da caverna.

No terceiro e último caso a ser analisado, a clareza também é muito importante. Quando Sócrates fala a respeito da confusão existente em relação aos dedos no livro VII, Glaucon responde de imediato que compreende que tipo de confusão é aquela à qual Sócrates estava se referindo. Porém, é preciso avaliar se ele realmente compreendeu o problema.

S: Corre-se o risco desse ser um dos ensinamentos que procuramos para o que conduz naturalmente à inteligência, mas ninguém o utiliza corretamente, mesmo ele arrastando completamente para o que é realmente. G: Em que sentido tu dizes isso? Disse ele. S: Eu vou, eu disse, tentar tornar visível o que me parece. As coisas que eu distingo, de minha parte, como próprias ou não a levar ao fim que foi afirmado, assiste³⁶⁷ comigo também, e aprova ou recusa, para que aqui também nós vejamos mais claramente se a coisa é tal como a pressinto. G: Mostre-me, ele disse. S: Mostro-te então, eu disse, fazendo-te observar que, quando ocorre a percepção, algumas coisas não convidam a inteligência a examiná-las, pelo fato de que elas são julgadas de modo suficiente pela percepção, enquanto outras exigem esse reexame, porque a percepção não produz nada de saudável. G: É das coisas que se manifestam de longe, disse ele, que tu visivelmente te refere, e aos objetos representados em pinturas sombreadas (VII 522e-523b).³⁶⁸

³⁶⁷ Assistir tem uma duplicidade em português, como ajudar ou ver, que pode dar conta da ideia presente em συνθεατής: *fellow-spectator* (cf. LSJ, 1996, *ad loc.*). Outras alternativas seriam a de Reeve: “Then you must look at them along with me” (2004, *ad loc.*) ou Teixeira: “Na função de observador” (2009, *ad loc.*).

³⁶⁸ Σ Κινδυνεύει τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων φύσει εἶναι ὧν ζητοῦμεν, χρῆσθαι δ’ οὐδεὶς αὐτῶ ὀρθῶς, ἐλκτικῶ ὄντι παντάπασι πρὸς οὐσίαν. Γ Πῶς, ἔφη, λέγεις; Σ Ἐγὼ πειράσομαι, ἣν δ’ ἐγώ, τό γ’ ἐμοὶ δοκοῦν δηλῶσαι. ἃ γὰρ διαιροῦμαι παρ’ ἐμαυτῶ ἀγωγὰ τε εἶναι οἱ λέγομεν καὶ μή, συνθεατὴς γενόμενος σύμφαθι ἢ ἄπειπε, ἵνα καὶ τοῦτο σαφέστερον ἴδωμεν εἰ ἔστιν οἷον μαντεύομαι. Γ Δείκνυ’, ἔφη. Σ Δείκνυμι δὴ, εἶπον, εἰ καθορᾶς, τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθή[β.]σεσιν οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὥς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα, τὰ δὲ παντάπασι διακελευόμενα ἐκείνην ἐπισκέψασθαι, ὥς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης. Γ Τὰ πόρρωθεν, ἔφη, φαινόμενα δῆλον ὅτι λέγεις καὶ τὰ ἐσκιαγραφημένα.

No momento em que Sócrates diferencia as sensações que exigem ou não a ação da inteligência, Glaucon diz compreender bem do que ele está falando, como se essas sensações fossem aquelas envolvidas na experiência própria da distância (πόρρωθεν) em que são vistas as imagens sombreadas.³⁶⁹ Porém, segundo Sócrates, não se trata disso. Esse julgamento que incita a inteligência não está ligado à distância, porque a distância e os desenhos sombreados fazem parte de um tipo de engano gerado na alma que, não necessariamente, leva ou dirige a alma do homem para o modo adequado de se movimentar que possa ser considerado como inteligível. Quando os jovens veem as imagens sombreadas distantes, isso impede o trajeto na direção daquilo que é próprio à inteligência. A barreira a ser superada pelo pensamento e o entendimento nesses casos das qualificações contraditórias de qual dos dedos da mão é maior que o outro não é do mesmo tipo que a barreira de uma imagem (εἶδωλον) distante. A clareza é a marca do processo de avaliação da alma, quando é preciso clarificação, com a ajuda da inteligência, para resolver o conflito de duas coisas que simultaneamente atingem os sentidos (VII 524c). O problema em questão não é a distância, mas a contradição e a simultaneidade de afecções opostas.

A discussão sobre a capacidade que a alma tem de inteligir algo a partir de sensações confusas diz respeito à simultaneidade das afecções contraditórias, *tanto de longe, quanto de perto* (VII 523b). No caso do livro X, o cálculo serve para levar o homem a refletir sobre opiniões contraditórias independentemente da distância envolvida, tal como no caso da varetas na água, *que de longe ou de perto*, aparecem retas e também curvas. A questão é que: “é manifesto que toda essa desordem está em nossa alma” (καὶ πᾶσά τις ταραχὴ δῆλη ἡμῖν ἐνοῦσα αὕτη ἐν τῇ ψυχῇ 602c) e não está ligada só à distância daquilo que se vê. Nos exemplos da confusão dos dedos e da vareta

³⁶⁹Como indica Leroux (2004, p. 681, n. 46) no *Fédon* (101-102c) e no *Teeteto* (152d-154c) surgem as mesmas questões a respeito da contradição. Enquanto no *Filebo*, o problema será a distância e os retratos sombreados (14d).

na *República* fica claro que o problema diz respeito à clareza das afecções psíquicas e não a clareza do mundo externo. Tal como propõe Lesher, “as imagens podem ser claras ou obscuras dependendo da condição sob as quais elas são percebidas. (...) Nesse sentido, é simplesmente falso dizer que imagens são intrinsecamente menos claras do que seus originais” (2010, p. 173). Glaucon se enganou justamente com isso no caso dos dedos, que não implica no problema da distância. Contudo, se ele tivesse dito algo assim: “Entendo muito bem que tu te referes às afecções psíquicas na alma que, independentemente da distância ou proximidade, podem tornar mais claras as afecções que participam da verdade”, talvez Sócrates não o tivesse repreendido. Em outros termos, podemos adotar também a glosa que Lesher faz a respeito da participação das coisas na clareza e na verdade: “como uma expressão do grau em que podemos atingir uma consciência clara e certa, exatamente como uma das seções do mundo visível, você terá imagens (e então você também terá os originais de que elas são imagens)” (2010, p. 182). A clareza está, sob esta perspectiva, nos efeitos que acontecem em nossa alma, por isso as afecções é que serão mais claras do que as outras e não as coisas sob as quais as afecções se detêm.

4.3. Sonhos corretos

Na poesia épica, os deuses fabricam e enviam sonhos ou eles mesmos se manifestam aos sonhadores, sendo que, com a tradição médica e retórica na qual Platão se inspira, os sonhos passam a ser considerados como se fossem originados na própria alma, refletindo a fisiologia dos movimentos próprios do indivíduo.³⁷⁰ Desse modo, os

³⁷⁰Este é um saber de origem médica. Ver Dodds, sobre medicina e sonho: 2002, 116 *et seq.* e Gazolla, 2012, p. 214 *et seq.*. Em todos os sonhos homéricos, as imagens sempre se posicionam sobre a cabeça do indivíduo enquanto ele está dormindo. Isso ainda não significa algo como dentro do cérebro, mas há uma ligação estreita com a cabeça e significa que não se sonha, por exemplo, com o estômago. Além disso, há outra passagem que indica que o sonho é algo que não se pode alcançar, sendo esta justamente a tese que estamos defendendo. Aquiles perseguindo Heitor é como um transe onírico que não se pode alcançar ou tocar (*Ilíada*, XXII, vv. 199-200).

sonhos são resultados dos tipos de afecções que os homens possuem ou que recebem em suas almas ligadas aos seus corpos.

As afecções e os sonhos que acontecem enquanto estamos dormindo provam que o domínio de partes da alma-corpo implicam em diferentes tipos de sonhos. Essa oposição entre a violência de algumas afecções e a calma de outras pode ser associada ao momento em que, no *Timeu*, são divididas a alma mortal e a imortal. As palavras de Diksaut são claras, ao comentar “as afecções terríveis e necessárias” da alma mortal que guiam o homem muitas vezes a ações violentas, demonstrando o caráter proativo das afecções que se espera serem passivas. Assim, algumas afecções violentas da alma “são forças privadas de razão e inteligência que orientam a alma em uma direção má e a conduzem a ações loucas”. O caráter perverso da força de algumas partes da alma reflete-se também na localização e distanciamento das partes mais desejantes e irascíveis da alma, de modo que “elas devem ficar distantes da alma racional para evitar qualquer contaminação” (2013, p. 115, grifo nosso).³⁷¹

Antes de avaliar como os sonhos ocorrem no livro IX da *República*, é válido mostrar como o valor do sonho bom ou não já aparece na epopeia, pois os sonhos premonitórios que atravessam a barreira da temporalidade não são privilégio único da filosofia. Na epopeia é possível vislumbrar casos em que o sonho antecipa um acontecimento bom ou ruim.

Na *Odisséia*, em um contexto próximo à citação que o próprio Sócrates utiliza de Homero para dizer que existiam duas partes em sua alma se digladiando quando Ulisses retornou para casa (IV 441a-c), Penélope tece considerações a respeito de um sonho em que ela antevê, simbolicamente, a vingança de Ulisses.

³⁷¹ A posição de Artemidoro é bem clara a esse respeito: “o sonho onírico difere do sonho simples porque o primeiro significa o futuro e o segundo, as coisas presentes. Alguns de nossos afetos parecem dispostos, por sua natureza, a acompanhar a alma em sua trajetória, a se colocar ao seu lado, suscitando assim os sonhos simples. (...) Tais sonhos são possíveis em razão dos afetos que lhe servem de base, não comportando, eles mesmos, nenhuma anúncio do futuro, mas uma simples lembrança das realidades presentes. Estando as coisas assim, é possível ter sonhos simples que concernem unicamente ao corpo, ou que concerne só a alma, ou ainda concernentes à alma e ao corpo ao mesmo tempo” (2009, I, 1).

Nesse momento, Ulisses conversa com Atenas sobre a vontade de se vingar dos pretendentes de Penélope, e a deusa tenta acalmá-lo repousando sobre sua cabeça, num misto de sonho e vigília. Depois disso, a cena é transportada diretamente para a impetuosidade que também acomete o coração de Penélope. Ela, orando aos deuses, tece algumas reflexões sobre o sonho:

(...) Sofrimento sofrível é o
Diurno, padecido em pranto, arga de coração
cansado, extinto pelo sopor da noite. Na sombra de
pálpebras descidas, sucumbem sucessos e insucessos.
Um gênio maligno arromba-me, contudo, as portas
do sono com sonhos perversos. Na noite passada,
dormiu comigo um homem parecidíssimo com ele,
imagem de Odisseu ao partir para guerra. Senti-me
radiante, como se estivesse desperta, não mero sonho.
(Trad. Schüller, *Odisséia* XX, vv. 85-90)³⁷²

A angústia do coração de Penélope e de Ulisses é oriunda da impossibilidade de perpetrarem imediatamente aquilo que seus corações irados pretendem fazer. A veracidade antecipatória desses sonhos aparece exatamente como no *Cármides*, onde Sócrates evoca Homero para dizer que sonhos podem advir dos portões da verdade ou do engano, como no momento em que Penélope sonha com um Gavião (Ulisses) que ataca os gansos (seus pretendentes) (*Odisséia* XIX vv. 562 ss.). Isso é feito para explicar a premonição que o próprio Sócrates teve ao sonhar com os homens sendo guiados pelo conhecimento (γνώσις) e sendo felizes por isso (*Cármides* 173).

Em outros momentos, como no *Timeu*, o sonho divinatório será interpretado por suas imagens, a partir de uma avaliação das diversas informações do passado, do presente e do futuro, geradas pelas imagens (εἰδωλα) e aparições (φαντάσματα) que entram em contato com a verdade (*Timeu*, 71d-72b). Isso ocorre porque na união do corpo com a alma as manifestações que nascem nos sonhos se apoiam em uma estrutura

³⁷² Ἀλλὰ τὸ μὲν καὶ ἀνεκτὸν ἔχει κακόν, ὁπότε κέν τις ἡματα δ' ὕπνος ἔχησιν - ὁ γάρ τ' ἐπέλησεν ἀπάντων, ἐσθλῶν ἡδὲ κακῶν ἐπεὶ ἄρ' βλέφαρ' ἀμφικαλύψει - αὐτὰρ ἐμοὶ καὶ ὀνείρατ' ἐπέσσευν κακὰ δαίμων. τῇδε γὰρ αὖ μοι νυκτὶ παρέδραθεν εἵκελος αὐτῷ, τοῖος ἐὼν οἷος ἦεν ἅμα στρατῷ: αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ χαῖρ', ἐπεὶ οὐκ ἐφάμην ὄναρ ἔμμεναι, ἀλλ' ὕπαρ ἦδη.

reflexiva interna ao homem. A visão nos sonhos surge a partir das revoluções próprias que a alma e o corpo exercem em conjunto, ou, mais exatamente, por resquícios desses movimentos que permanecem gravados sensorialmente. Assim, pela persistência de alguns traços dos movimentos do fogo, surgem as aparições (φαντάσματα, 46a2) que a alma é capaz de ver refletidas no fígado, onde surgem representações interiores das lembranças das coisas exteriores.

Com os sonhos, as imagens percebidas pelo psiquismo humano emergem de uma ligação direta com os movimentos da alma no corpo, pois as aparições e imagens não podem ser consideradas objetivas e nem estarem fora do ser humano;³⁷³ eles são como as afecções, internas ao conjunto da alma e do corpo. Para compreender a relação que as afecções possuem entre si na alma e no corpo, é preciso considerá-las como o resultado afetivo de alguma ação que as partes da alma no corpo também estabelecem entre si, tendo em vista que na alma “todas as oposições serão incluídas como fazendo parte de coisas opostas umas em relação às outras, sejam ações, sejam afecções” (πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις θείης εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων. IV 437b).³⁷⁴ Esse trecho indica dois aspetos da alma, interligando-os, em certa medida, ao próprio corpo. Um diz respeito à oposição entre ações e afecções e o outro estreita a ligação que ocorre entre aspectos que se opõem, pois são postos uns em relação aos outros. Isso indica que as partes da alma no corpo não estão absolutamente isoladas e que estabelecem uma reciprocidade entre si mesmas,³⁷⁵ inclusive no tocante ao que imitam e ao que produzem internamente.

³⁷³ Aqui contra a externalidade defendida por Vernant (1990, p. 389).

³⁷⁴ Nas formulações vistas acima do princípio de reciprocidade dinâmica, aparecem elementos importantes que podem ser separados: o mesmo não pode fazer (ποιέω) ou praticar (πράσσω), nem receber (πάσχω), nem ser (εἰμί) coisas opostas, de onde se retira um sentido ativo, passivo e existencial das partes da alma.

³⁷⁵ Como salienta Dixsaut: “a alma sente na medida em que seu corpo sente, e reciprocamente”; em outras palavras: “a sensação é o movimento de uma alma se unindo a seu corpo inteiro que não tem, quando ela sente, outro modo de existência que essa união” (2013, p. 42). Nesse sentido passivo, seguimos Dixsaut, que sustenta que a alma, na medida em que sente, ela “sofre, ela não age; mais ela sofre a sua maneira,

Por isso, em vez de pensar na exterioridade das imagens, é preciso pensar na relação que as partes da alma-corpo estabelecem entre si e com as imagens, na medida em que elas estão localizadas no interior desse conjunto. Além disso, é importante lembrar-se de um trecho já citado das *Leis*, no qual a localização interna dos movimentos psíquicos estão ligados aos sonhos bons ou não. Quanto mais estável e menos mudança ocorrer no caráter da pessoa, menos agressivos serão seus sonhos. Ao contrário, quando o homem se movimenta bastante terá sonhos terríveis como se estivesse no Hades (X 904c-d), justamente pela ideia de que no sonho a alma continua se movimentando e repetindo os movimentos feitos durante a vigília.

Para encerrar esse panorama em relação ao *corpus* é possível dizer que surgem sonhos que estão ligados ao erro, como, por exemplo, negar que se estava sonhando a respeito do que foi pensado corretamente (*Político* 277d) ou refutar um sonho aparentemente bom (*Lísis* 218c), ou quando a inteligência não pode nunca ser uma desgraça (*Filebo* 65e). Ou, ainda, como no caso da *Apologia* (33c), em que Sócrates sonha sem ser repreendido pelo seu *daímon* a respeito de sua postura questionadora em relação aos atenienses.³⁷⁶ Portanto, os diversos sonhos de Sócrates que ocorrem nos diálogos são resultantes seja de um equilíbrio, seja de um desequilíbrio interno de sua alma.

Para alguns, o sonho, na *República*, seria o estado do homem aprisionado na δόξα, como se os poderes da alma não pudessem ultrapassar os simulacros e as sombras constituintes da estrutura do sensível na prisão da caverna.³⁷⁷ Contudo, essa leitura é

diferentemente da do corpo, modo que consiste em estar totalmente presente em seu corpo e nas afecções exteriores que ele sofre e experimenta” (2013, p. 43).

³⁷⁶ Cf. GALLOP, 1971, p. 188. Sobre essa oposição dos sonhos ligados à ilusão e dos sonhos que não são puramente ilusórios, ver TIGNER, 1970.

³⁷⁷ Podemos dizer, como Sze, que as sombras são como um sonho no fundo da caverna? O autor afirma que “a condição dos prisioneiros que se enganam com as sombras e não podem seguir, mas precisam ser arrastados, é chamada de um mundo dos sonhos em outro lugar, 520 c-d e 534 b-d” (1977, p. 129, n. 18)” e continua dizendo que esses prisioneiros “são aqueles que estão em um estado de sonho e se enganam com a semelhança em relação à coisa mesma (476c; 520c-d); o homem que não consegue conhecer o bem em si mesmo, mas sonha seu caminho pela vida e, antes que ele acorde, chegará na casa do Hades e

reducionista porque se esquece de apresentar a diferença entre os seguintes casos: (i) a impossibilidade de se libertar desse estado onírico (ignorância absoluta), (ii) a possibilidade de ter consciência de seu próprio sonho (opinião correta, sem justificações) e (iii) a capacidade de pensar em tudo aquilo que chegamos a demonstrar (pensamento certo, mas sem elaborarmos justificações dos princípios). Todos eles podem ser considerados como sonho e são muito diferentes entre si.

O sonho aparece no livro IX da *República* como um elo capaz de interligar a dinâmica que os desejos próprios de cada parte da alma estabelecem entre si mesmos. Além disso, é nele que proliferam os efeitos que o poder de cada parte gera na alma, na medida em que configura a alma toda a partir de suas próprias imagens. O sonho é um reflexo imagético e posterior de diferentes tipos de movimentos que a alma faz quando pondera, quando fica indignada ou quando age para satisfazer sua voracidade.

Invariavelmente, a produção das imagens pode ser considerada como fruto do trabalho da parte racional, pois é a parte ligada ao discurso. Porém, quando a parte racional estiver dominada pela parte intempestiva ou pela parte apetitiva, seu trabalho será destinado a satisfazer os objetivos da parte que está mandando. Ela será capaz de criar discursos e imagens racionais ou estará fadada a criar imagens que satisfaçam as outras partes? Mesmo que seja sempre a produtora de imagens, nem sempre a razão estará conduzindo os objetivos que atendam seus próprios interesses.

Assim, a imagem (εἶδωλον), o ícone (εἰκών), a aparição (φάντασμα) ou o paradigma (παράδειγμα), serão produtos *racionais*,³⁷⁸ mas podem ser utilizados para fins não necessariamente racionais quando alguma outra parte da alma estiver

dormirá para sempre (534b-d). É esse Hades na terra da multidão dos homens que o prisioneiro ocupa” (p. 133). Contudo, ele ignora a relação do εἶδωλον com esses sonhos. Mesmo que a confusão no fundo da caverna possa ser considerada como um tipo de sonho, nem todo sonho, especialmente os que ocorrem em 520c-d e em 534b-d estão ligados às sombras, nem podem ser restringidos somente ao fundo da caverna.

³⁷⁸ A justificativa para a tradução aqui adotada para as diferentes imagens será desenvolvida adiante a respeito de cada uma delas.

dominando a parte racional.³⁷⁹ Destaca-se o sonho com a cidade construído pelo ícone que uniria o entendimento à cabeça, composto nas *Leis* (XII 969b).³⁸⁰ Quando a parte racional estiver dormindo, como ocorre em alguns momentos no nosso sonho, a parte apetitiva fará uso dos instrumentos racionais para criar imagens irracionais. A razão estar dormindo significa que o movimento racional e temperante da alma não está guiando a busca dos prazeres próprio de cada parte da alma, de modo que, com o sono da razão, a alma será incapaz de adotar um movimento temperante e justo.

Platão sustenta que se deve tentar controlar os apetites excessivos e contrários às leis originados nas partes inferiores da alma. Quando esses desejos não forem controlados durante o dia e forem satisfeitos mais do que os desejos que proporcionam satisfação à parte racional, os sonhos serão intemperantes como aqueles apetites vorazes que aumentam sua força proporcionalmente ao aumento de sua liberdade. É preciso alternar o agente de dominação e subjugação durante o dia para esperar um sonho tranquilo que não transgrida as leis durante a noite. Somente satisfazendo os melhores desejos da parte racional será possível favorecer sonhos que se mantenham fieis às leis.

As três partes da alma bailam entre si para dominarem a produção das imagens através de seus respectivos poderes, com o claro objetivo de fazer a alma procurar aquilo que cada uma deseja em detrimento dos desejos e das satisfações das outras partes. Em certa medida, o ἦθος da alma se transforma também em ἦθος dos sonhos, significando, talvez, “um lugar habitual para onde esse tipo de desejo se dirige”. Assim, quando a parte apetitiva guia a dança e domina as outras duas³⁸¹, o sonho se torna o

³⁷⁹ Temos espalhados pelo *corpus* diversos tipos de sonhos e, a princípio, o sonho do *Teeteto* comentado por Burnyeat está ligado a um paradigma (202e5), tal como no *Político* (277d), enquanto o sonho na *República* está ligado a uma imagem (εἰδωλον) e o sonho mencionado das *Leis* diz respeito a um ícone (εἰκόν, X 969b9). Cada um deles constitui um modo diferente de se considerar o sonho. Como sustentado, é por meio do sonho que será possível começar uma diferença entre as imagens e essa diferenciação permitirá construir uma diferenciação entre uma linguagem icônica e o sonho de modo mais apropriado, sem cair numa oposição absoluta entre o racional e o irracional.

³⁸⁰ Sobre isso, ver GRASSO, 2003, p. 126.

³⁸¹ Como indica Cooper quando fala “dos cálculos obtidos em razão do interesse do algo apetitivo que busca gratificações físicas” (2001, p. 100).

palco das violências que o homem gostaria de ter cometido durante o dia, bem como das relações sexuais que ele gostaria de ter vivenciado, não somente com a própria mãe, mas com outros animais e inclusive com os deuses: É nesse momento que “a parte bestial e selvagem, faminta por alimento ou bebida embriagante, salta e empurra o sonho para procurar saciar suas próprias inclinações” (τὸ δὲ θηριῶδες τε καὶ ἄγριον, ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῇ ἰέναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἥθη, IX 571c), enquanto a parte racional encontra-se passivamente dormindo e dominada.

Quanto mais a parte apetitiva for alimentada, mais liberdade e coragem ela terá para satisfazer a si mesma durante os sonhos, pela audácia inerente a um movimento que não encontra regras ou barreiras na sua empreitada. Procurando sempre o que bem entende, sem qualquer tipo de reflexão ou vergonha (αἰσχύνῃ), o apetite não recusará nada e buscará alcançar tudo que deseja. Aqui surge a imagem do apetite desejante “colocando a mão na massa” ou “arregaçando as mangas” com suas próprias mãos (ἐπιχειρέω),³⁸² empenhando-se em produzir aquilo que deseja sem restrições ou qualquer impedimento, para alcançar a manutenção de sua insaciável satisfação: aquelas ligadas aos alimentos, à bebida e ao gozo sexual.

A parte antagonica a essa, quando bem alimentada com belos argumentos e reflexões durante o dia, sem liberar a parte mais forte para atender seus excessos, consegue, enquanto também acalma a impetuosidade do coração, sonhar com manifestações que não implicarão a ruptura com as leis ou com os costumes.

S: Por outro lado, quando alguém tem consigo mesmo uma relação saudável e refletida, caindo no sono com a parte raciocinante atenta depois de tê-la feito desfrutar de belos argumentos e ponderações, ela atinge uma meditação³⁸³ consigo mesma. Nesse sentido, para a parte apetitiva ele não concederá nem a inanição, nem a repleção, de modo que ela possa repousar sem causar tumulto à melhor parte, por seu

³⁸²Cf. LSJ (1996, *ad loc.*): “put one’s hand to a work, set to work at, attempt”.

³⁸³ Como indica LSJ (1996, *ad loc.*).

gozo ou seu sofrimento. Assim, ele deixa essa parte [raciocinante] examinar, sozinha e por si mesma pura, tendendo para algo, perceber o que ela não conhece entre as coisas que foram, que são e que serão. 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, enquanto 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 em razão disso que as visões contrárias às leis menos se manifestam nos sonhos (IX 571d-572a-b).³⁸⁴

Com investigações e boas reflexões, é possível estabelecer uma relação dinâmica que não libere a parte inferior para ultrapassar pela fantasia com suas aparições e imagens os limites impostos a ela. O sonho será fundado em uma espécie de articulação dos entendimentos ou “inteligência comum” (σύννοια), que implica em um acordo entre as partes. Com isso, as partes inferiores buscarão satisfazer apenas a si mesmas de acordo com suas necessidades básicas e não se esforçarão para alcançar os desejos racionais que sejam mais saudáveis para a alma e o corpo como um todo unificado. Em termos de movimento psíquico, deve-se provocar a parte reflexiva da alma na busca pelo melhor tipo de repouso gerado por um bom condutor do sono.

A parte raciocinante será aquela que poderá perceber (αἰσθάνομαι) as coisas que não sabe, de modo puro, sem as atribuições e as instabilidades do apetite desenfreado que quer fazer e produzir tudo ao mesmo tempo. A pureza aqui, diz respeito a um tipo de movimento equilibrado que a alma consegue manter sem a influência dos fortes movimentos oriundos dos apetites e não a uma separação do corpo, da sensibilidade ou alguma imobilidade. A calma dos movimentos da alma do homem fará com que ele, parando ou impedindo (ἀναπαύω) os movimentos dos apetites e da raiva, atinge a verdade e em posse dela barre os diversos “aspectos que se manifestam nos sonhos” (αἰ

³⁸⁴ Σ Ὅταν δέ γε οἶμαι ὑγιεινῶς τις ἔχη αὐτὸς αὐτοῦ καὶ σωφρόνως, καὶ εἰς τὸν ὕπνον ἢ τὸ λογιστικὸν μὲν ἐγείρας ἑαυτοῦ καὶ ἐστιάσας λόγων καλῶν καὶ σκέψεων, εἰς σύννοιαν αὐτὸς αὐτῷ ἀφικόμενος, τὸ ἐπιθυμητικὸν δὲ μήτε ἐνδεῖα δοῦς μήτε πλησμονῇ, ὅπως ἂν κοιμηθῇ καὶ μὴ παρέχη θόρυβον τῷ βελτίστῳ χαῖρον ἢ λυπούμενον, ἀλλ' ἐὰν αὐτὸ καθ' αὐτὸ μόνον καθαρὸν σκοπεῖν καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ αἰσθάνεσθαι ὃ μὴ οἶδεν, ἢ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων, ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ θυμοειδὲς πραῦνας καὶ μὴ τισιν εἰς ὀργὰς ἐλθὼν κεκινημένῳ τῷ θυμῷ καθεύδῃ, ἀλλ' ἡσυχάσας μὲν τῷ δύο εἶδη, τὸ τρίτον δὲ κινήσας ἐν ᾧ τὸ φρονεῖν ἐγγίγνεται, οὕτως ἀναπαύεται, οἶσθ' ὅτι τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῷ τοιοῦτῳ μάλιστα ἄπτεται καὶ ἥκιστα παράνομοι τότε αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων.

ὅψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων, VIII 572b1) advindos das tendências (*orégesthai*) que vão contra a parte racional e as leis.

Como salienta Gallop ao comentar essa passagem, tomando como base a ideia de Dodds de que sonhar é escapar da temporalidade e da espacialidade de nossas vidas: “eis aqui as afinidades impactantes entre o sonhador e o filósofo. (...). É desse modo, escapando, que o filósofo atinge em sua contemplação as Formas atemporais e não espaciais”. Destaca-se também, seguindo ainda Gallop, que os filósofos, nem mesmo em sonho, desejam grupos políticos, mulheres flautistas, pois suas “fantasias seriam de um tipo mais elevado” (1971, p. 195-196).³⁸⁵

Os sonhos são consequências diretas de certos movimentos dos diferentes tipos de alma, sendo determinados por esses movimentos. Se ela manteve sua identidade movimentando-se com poucas alterações, então seu sonho será com coisas nobres; 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 perseguido por seus próprios sonhos.³⁸⁶

³⁸⁵Penso ser impreciso afirmar, como Gallop, que “de algum modo há evidências de que a cidade ideal da *República* deve estar incluída entre esses sonhos mais elevados” (p. 196), pois seria mais correto dizer que a justiça dessa cidade e não a cidade enquanto tal deve estar incluída nesses sonhos, como o autor diz ao fim de seu texto: “Sonhar, como pintar, é o consolo da inércia política de Platão. Se nosso argumento foi correto, o sonho de uma sociedade justa é o refúgio de alguém que se aflige para construí-la na vida desperta” (p. 198). Contudo, o autor se esquece de analisar o bem, pois seria ele o que faz o homem acordar, pois o bem, ainda que também seja apresentado como uma imagem, não é a mesma imagem que a do sonho da justiça, nem é tampouco um sonho só porque está escrito e toda escrita é imagem (εἰδωλον). A escrita icástica é aquela que aprimora a vigília do olho e que permite fundamentar aspectos mais coerentes a respeito de uma explicação verdadeira e científica daquilo que é defendido e isso é o que acontece com o bem: ícones para pessoas despertas, que sabem ver o que as imagens significam. Isso será explicado adiante.

³⁸⁶Seguindo os passos de Merker, o lugar (noção mais geral e mais indeterminada do que local) pode ser ligado “às possibilidades de ação e de surgimento abertas à alma”, constituindo aquilo que ela chama de “lugar ético” (2003, p. 20). A autora defende a inserção de uma dimensão valorativa na discussão sobre o lugar, sem se dissociar completamente da dimensão material da *khôra* e transforma o lugar físico no “suporte da constituição qualitativa de que a alma mesma é o agente” (2013, p. 16). Isso é perceptível, por exemplo, em uma passagem das *Leis* já citada acima, na qual *khôra* e *tópos* aparecem para estabelecer uma diferenciação entre o movimento com uma pequena ou ínfima alteração do caráter, ligada a uma pequena alteração do *lugar* (*khôra*), e o movimento marcado por uma grande alteração de caráter. No segundo caso, o homem estaria indo para um *local* (*tópos*), para marcar uma determinação maior do que o *lugar*) chamado de Hades, onde ele seria caçado por sonhos terríveis, estando vivo ou morto (X 904c-d).

A dualidade inerente ao sonho ocorre em razão de uma diferença dos movimentos da alma, alguns movimentos devem ser evitados, enquanto outros geram sonhos que são corretos. Uma alma desequilibrada sonhará com a realização dos desejos das partes que são mais desequilibradas e o contrário ocorrerá com a parte equilibrada.³⁸⁷ O sonho em si não tem nenhum significado se for sonhado ou compreendido sem as dimensões que constituem o psiquismo humano. Se o movimento inaugurador que guia o sonho for a temperança, os sonhos aparecerão como bons, do contrário, desejaremos deitar com parentes, animais ou deuses, como o tirano faz, ou nos vingarmos de todos eles.³⁸⁸

O exemplo de sonhos mais violentos ocorrem quando o amor é liberado de qualquer moderação e se torna um tirano. Esse tirano pratica na vida acordado tudo aquilo que seu amor desejava fazer livremente enquanto estava dormindo (IX 574e). Essa é a pior espécie de homem: “pois ele, ao que parece, é aquele que em estado de vigília é tal qual o homem que descrevemos em estado onírico (ὄναρ)” (IX 576b).

Na seção anterior, foi apresentado um quadro de indiscernibilidade que perpassa o sonho e também a vigília, ou seja, sustentamos que não é somente no sonho que é possível existir a confusão entre algo e suas imagens. Ao contrário, é correto pensar que

³⁸⁷ Artemidoro também explica a ligação do sonho bom com a alma virtuosa: “lembrem-se, ademais, de que aqueles que levam uma vida virtuosa e voltada para o bem não tem sonhos simples nem outras representações irracionais. Tudo é sonho onírico e, no mais das vezes, sonho teomático. Pois suas almas, em suas superfícies, não são perturbadas nem por temores nem por esperanças e, além disso, são senhores das voluptuosidades do corpo. Em suma, aos homens virtuosos não são enviados sonhos simples ou qualquer outra representação irracional. Para que não se deixem enganar, saiba que os sonhos da multidão e aqueles das pessoas capazes de interpretar não são os mesmos. Para a multidão, tais como forem os seus temores e desejos durante o dia, tais serão as coisas que verão em sonhos: no entanto, os sábios e idôneos nessas matérias apenas sugerem em seus sonhos, por meio de signos, as coisas que desejariam; mas, por outro lado, quanto um especialista tem visões oníricas durante o sono, é preciso acreditar em tais signos da forma como se apresentam, não como simples sonho, mas como sonhos oníricos” (2009, IV, Prefácio).

³⁸⁸ Teisserenc, introduzindo o último capítulo de seu livro sobre a relação entre linguagem e imagem na obra de Platão, apresenta três faces da imagem: uma no *Timeu*, sobre a verossimilhança do discurso sobre a natureza, e duas na *República*, uma sobre a relação entre imagem e valores e outra sobre as imagens da arte mimética. Depois de apresentar isso, ele sustenta: “em cada um desses três contextos, assistimos a um deslocamento sensível da função da *mimesis*, e que convém desde então examinar mais precisamente: ela não é mais destinada a dar conta da relação entre linguagem e realidade, mas a pensar a multiplicidade do discurso, tanto em sua proliferação sofisticada e poética, quanto em sua semelhança hierárquica sobre a mestria do sonho filosófico” (2010, p. 186).

tal como as pessoas atingem a verdade no estado de vigília, isso pode ocorrer também quando elas não estão despertas, de modo que, em alguns sonhos, as pessoas não tomariam as imagens pelas próprias coisas e manteriam vigilantes as suas capacidades de discernimento em relação a verdade.

Mas que verdade é essa? Em algumas circunstâncias o sonho pode ser considerado, em conjunto com a visão, como uma dobradiça que aprisiona e permite, através da percepção, atingir a inteligibilidade de uma forma, de um modo que não é absolutamente discursivo e racional ou epistêmico, em sentido estrito. Assim, um dos modos possíveis de atingir a forma é sonhar com ela, aproximando-se assim de algo estável e que permanece idêntico a si pelas imagens dos valores que aparecem no sonho.

Sonhos deste tipo, em específico, ocorrem quando Sócrates, em especial no *Crátilo* (439c), diz que sonha com as ideias dos valores e utiliza isso para contrapor-se àqueles que, tendo caído em um redemoinho, acham que o mundo está girando e não que a origem do movimento está na alma deles mesmos: “Reflete meu admirável Crátilo, no que tenho sonhado tantas vezes: se é lícito afirmar que existe o belo e o bom em si, e, nas mesmas condições algo por si mesmo, ou não?” (439c8).

O sonho percorre inúmeras vicissitudes na *República* de Platão e deve ser compreendido a partir de seus contextos específicos, exatamente como o conceito de forma em Platão. Isso prova que o sonho não é completamente abandonado, podendo ser útil mesmo quando é carregado de imprecisões.

Se for possível estender a confusão em relação às imagens, do estado onírico para o estado de vigília, então também será possível estender o discernimento das imagens e o conhecimento das mesmas da vigília para o sonho, reencontrando na opinião correta a possibilidade de uma verdade para homens despertos. A incapacidade de reconhecer a existência da essência inteligível foi considerada desde o início como a marca da dissociação entre uma opinião aprisionada ou não aos seus limites, que são

rompidos pelos jovens na medida em que eles se familiarizam com as formas através de suas manifestações.³⁸⁹ Também foi exposto que nem todo sonho, nem todas as imagens, tal como o *phántasma*, devem ser considerados como diretamente falsos. Diante desse quadro, foi preciso retornar ao sonho para compreender em que medida ele pode levar à discernibilidade e à clareza como elementos internos ao psiquismo. Além de compreender a possibilidade de sonhos corretos, é preciso mostrar como a opinião correta pode tocar alguma verdade também.

4.3.1. Opinião correta

A imagem da justiça vista durante o sono, junto com a educação dos guardiões sendo moldados como em um sonho, implica que há um tipo de conhecimento da forma que está muito próximo de uma opinião correta e que é capaz de atingir a verdade.³⁹⁰ A indeterminação provisória de algumas imagens é apenas a marca de ausência de cientificidade em que estão envolvidas todas as crianças que se familiarizam com as letras, dos homens sonhando e projetando a justiça em seus próprios fígados,³⁹¹ ou

³⁸⁹ Isso, contudo, levanta a seguinte questão, na direção oposta à opinião: quem tem interesse em uma ciência indeterminada, *sem afecções* e sem mistura, que não tenha nenhuma relação conosco? Aparentemente, só os imobilistas. Há três argumentos que podem ser utilizados para sustentar que não deve haver uma ciência de si mesma: primeiro, Sócrates apresenta também formas de saber científico que são postos em relação, como o saber científico que marca o pensamento dos geômetras; segundo, o saber da inteligência, é uma afecção psíquica que implica movimento e, terceiro, a famosa impossibilidade de existir uma ciência da ciência ou uma δύναμις da δύναμις. Por outro lado, a *República* apresenta como pode haver uma *afecção* sem sensação. Esse é o caso da νόησις, como destaca Gazolla, comentando o *Timeu*: “Notemos que, em 51d-e, *Timeu* explica que há as afecções sensíveis e as não sensíveis – *anaístheton* –, só captadas pela νόησις: as primeiras fazem surgir um tipo de conhecimento diferente da segunda. Geralmente pensamos que o conhecimento é mais firme quando provém do corpóreo, mais direto, imediato, pois vemos, sentimos e daí inferimos; mas não é assim para Platão, bem ao contrário, como se sabe, uma vez que não se chega à compreensão, (...), isto é, ‘nada nos toca’. É com tal perspectiva que ele criticará e também usará Hipócrates – e talvez pudesse vir a criticar seu discípulo Aristóteles em alguns pontos sobre a reflexão concernente à sensibilidade” (2012, p. 209).

³⁹⁰ Como indica Burnyeat, o sonho está ligado à lembrança de um acontecimento cuja experiência e localidade são extremamente confusas ou que até mesmo nunca existiram. Isso ocorre no *Filebo* (20b), com a lembrança de algumas teses a respeito do prazer e da sabedoria que Sócrates ouviu há muito tempo e, na *República*, quando alguns serão educados por uma série de mentiras nobres que são vistas através de um molde onírico (1970, p. 103-4).

³⁹¹ O caso mais emblemático disso é a apresentação das imagens (εἰδωλα) e da aparição (φάντασμα) no sonho para persuadir a alma irracional, que foi situada em uma parte distante da cabeça para não influenciar nas decisões dos homens, como que aprisionada nas partes inferiores do corpo. Diante da inaptidão dessa parte para compreender os argumentos, ela será “encantada por aparições e imagens” de modo que “o poder do pensamento que provém da inteligência, movendo no vivente como um espelho

ainda, como no caso dos matemáticos que não são capazes de explicar os motivos e os princípios que eles utilizam em suas demonstrações.

Ora, isso indica que é preciso estar atento aos modos de aparecer da justiça e, então, não aprisioná-la em sua visibilidade, mostrando, afinal, que, mesmo ela *sendo* em si mesma, nada impede que ela "apareça" através da manifestação imagética de um desejo razoável que ocorre durante o sonho, um sonho que sabe de seus limites e é oriundo da articulação apropriada entre as partes da alma. Esse sonho bom é derivado da temperança da alma, que é a principal aliada da justiça em termos de valores e também na construção da inteligibilidade daquilo que é obtido pela opinião certa.³⁹² O laço estreito entre eles significa que somente a alma temperante pode ser uma alma justa. O registro epistemológico em questão diz respeito aos raciocínios ligados à opinião correta e possuem, além disso, certa inteligência. A imagem da caça à justiça, nesse momento, é rica em detalhes e merece atenção especial, porque indica a vontade de se buscar algo que não está em um lugar claro e límpido, nem nítido ou refletido.

Glaucon e Sócrates consideram a si mesmos como caçadores que fazem um círculo em torno de uma moita, “cuidando para que a justiça não escape de nenhum lado, e não desapareça, tornando-se invisível” (IV 432b). Esse cuidado é necessário porque a justiça pode tornar-se invisível na medida em que se esconde e se confunde

que recebe moldes e provê imagens visíveis, que podem ameaçar essa parte da alma (...)” (*Timeu* 71a-b). Esse é claramente o caso do sonho da justiça na *República*, pensado como tendo sido enviado por um deus. Como indica Vuilleumier, “podemos pensar que Platão apesar de tudo chamou de imagens e comparou o fígado ao espelho no *Timeu* como um modo de se referir ao papel de um intermediário, sucedâneo da linguagem, entre o intelecto e a *epithymía*”. O comentador indica ainda como era usual a tentativa de “figadomancia”, algo como um “exame divinatório dos figados das vítimas”, mas que isso é recusado por Platão porque, quando os homens morriam, os signos se tornavam obscuros e não indicavam nenhum sinal claro (71b7-10) (1998, p. 17, p. 19).

³⁹²Fricção recíproca das coisas umas com as outras (435a1). Como salienta Marques (2010, p.329) “é opondo essas coisas e friccionando-as umas contras as outras (*par’állela*, 435a1), estabelecendo relações entre os diferentes elementos, que chegaremos à justiça, tentando distinguir as partes, de modo que fique claro ‘se elas são, umas com relação às outras, as mesmas ou outras’ (436b5-6). Assim, podemos distinguir o fazer e o sofrer, a ação e a paixão, do mesmo e do outro, de uma espécie ou de uma parte da alma. Naquilo que era visto como sendo sempre o mesmo, Sócrates distingue o mesmo do outro.” Além disso, é preciso destacar que “aquilo que a justiça é deve aparecer à inteligência dos interlocutores, pois mesmo a forma posta como absoluta é sempre algo que parece ser tal ou tal, de um modo ou de outro, àqueles que a buscam e desejam (434E). Essa busca suscita o exame que é uma contraposição ou fricção que perdura até que algo se dê a ver (apareça), tornando-se justiça visível ou evidente (*phanerân*), para que possamos, então, fixá-la na alma.”

com a própria folhagem. Além dessa dificuldade, de estarem em um ambiente um pouco hostil, eles pensam em ir até um lugar de difícil acesso e sombrio para explorar e procurar o que seria essa justiça. A justiça finalmente se mostra: “Pode bem ser que tenhamos um traço (*ikhnos*), e me parece que a coisa não poderá mais nos escapar” (432d). Sócrates constata que, de fato, a justiça havia se tornado invisível aos seus olhos desatentos, pois sua definição já havia rolado sobre os seus pés sem que eles se dessem conta de que aquela asserção a respeito de cada um cuidar daquilo que lhe é próprio era a imagem da justiça que deve ser encontrada verdadeiramente na alma.

A imagem de fazer um círculo em torno da justiça remete a tudo o que já foi dito sobre a circularidade do movimento da alma. A ideia de não deixar essa justiça desaparecer (*ἀφανίζω*) para que não se torne invisível ou não mostrável (*ἄδηλος*) indica que a definição da forma da justiça já havia aparecido nas discussões a respeito da função do exercício de cada parte da cidade e da alma. Trata-se do risco de invisibilidade de um conceito que já apareceu, mas que por confundir-se com folhagem precisa paulatinamente ser desejado e mostrado novamente.

É claro que diante dessa justiça que se exhibe é preciso forçar o olhar (*ὄραω*) para entrever (*κατεῖδον*) o seu significado (432c). Mas o lugar (*tópos*) não parece simples e fácil. Por isso, não é incorreto dizer que temos uma imagem da forma da justiça³⁹³ em um sonho, uma imagem certa que, mesmo sem desaparecer ou tornar-se algo que não pode ser mostrado, é mostrada sem ser demonstrada. A imagem da forma da justiça vista de modo desatento no sono é uma indicação de um caminho a ser seguido, mas

³⁹³ Aqui entra em cena uma longa discussão sobre uso técnico ou não-técnico da noção de forma. Os tradutores que defendem que existe em 432b um uso não técnico de forma sustentam que aqui a terminologia já está presente, mas não se chega ao conceito transcendente de ideia. Shorey defende que aqui já estaria “presente a terminologia das ideias”, mas que consiste apenas em “um uso ingênuo de ideia até o mais rigorosamente lógico e o mais transcendental” (1934, p. 35, n. 238). Outros defendem que a justiça cívica em questão não seria a verdadeira e original forma de justiça, que seria relativa somente à alma. Ao contrário de Shorey, Adam defende que “Platão cuidadosamente nos avisa que o assunto da justiça não é exaurido até que a justiça individual seja discutida” (1902, p. 238). Além disso, Adam explica que τοῦτο significa que “a justiça seria algo desse tipo (um tipo de τὰ αὐτοῦ πράττειν), mas não περὶ τὴν ἑξω πράττειν. O aviso transmitido em 433a, 433b e 432e é agora justificado: porque a justiça é compreendida como alguma prática em relação a si mesmo e não é, rigorosamente falando, aquilo que chamamos de justiça cívica” (p.263, n. 19).

que, em si mesmo, não pode ser definido como o caminho definitivo,³⁹⁴ ainda que seu conteúdo seja verdadeiro, ele não pode ser considerado universal para todos os campos, públicos ou privados, aos quais se aplica.³⁹⁵

Em resumo, podemos sonhar enquanto estamos despertos e podemos “conhecer” as coisas enquanto estamos dormindo, mesmo sem ter ciência delas.³⁹⁶ Por um lado, será preciso diferenciar uma opinião ligada à ignorância,³⁹⁷ que não consegue distinguir a imagem daquilo de que ela é imagem,³⁹⁸ enquanto, por outro lado, teremos a opinião

³⁹⁴O caminho (metodológico) envolvido na obtenção de uma imagem da justiça será confrontado com o caminho que leva até o bem no livro VI, no terceiro capítulo da presente tese. Como indica Rankin: “o sonho está completo, isto é, o sonho pode ser concebido como pertencente à categoria dos sonhos mânticos verídicos, como oposto aos vãos. Por esse movimento dialético ambivalente, Sócrates apresenta suas propostas sem estabelecê-las como logicamente autênticas até mesmo pelos parâmetros de seu próprio tempo, e certamente também não pelos parâmetros do tempo da escrita de Platão” (1964, p. 77). Destaco apenas que o sonho está completo, foi realizado, mas o raciocínio ainda não terminou e deverá haver outra virada até atingir o bem, virada que é em grande parte metodológica. Se esse sonho, portanto, é uma verdade, deve ser uma verdade injustificável, ou sem um *lógos* que possa justificá-la.

³⁹⁵Como salienta Burnyeat, comentando o sonho com as formas no *Crátilo*, ao ligá-lo a diversos outros sonhos no *corpus*, inclusive com a imagem da justiça: “quando é introduzida uma versão da teoria das formas (*Crátilo*, 439c) como um sonho socrático usual, o tom geral do contexto mostra que o que foi expressão ali não diz respeito nem a um desejo romântico de que aquilo fosse verdadeiro, nem mesmo a uma convicção irônica de que aquilo é verdadeiro (lembre-se do estatuto hipotético dessa teoria no *Fédon*), mas a recusa em assumir um ponto de vista a seu respeito ou contra a visão que continuamente sugere que esse assunto é uma perda de tempo, mas que precisa de um exame mais consistente antes que possamos nos comprometer com suas verdades” (1970, p. 104).

³⁹⁶Ao contrário de Gallop, que pensa que o sonho dos matemáticos deve ser visto como se eles “não soubessem nada de verdadeiro” (1971, p. 192), quando nos parece que “sonho” não diz respeito ao que eles sabem (que pode muito bem ser algo verdadeiro), mas ao modo como eles são incapazes de explicar aquilo que conhecem ou como eles não possuem ciência do saber que eles possuem. Assim, o que está em jogo não é uma oposição forte entre mundo sensível e inteligível, como pensa Gallop (1971, p. 191). O problema não está em usar uma imagem para falar das coisas em si mesmas, mas em achar que a imagem é a coisa. O problema é não saber explicar a diferença entre imagem e aquilo de que ela é imagem.

³⁹⁷No *Fédro*, por exemplo, Sócrates recusará e acusará o texto de Lísias, porque ele não estaria ancorado em um conhecimento do justo: “pois a ignorância completa, quer estejamos despertos ou sonhando, do justo e do injusto, do bem e do mal não pode, na verdade, eximir de culpa aquele que a merece” (277d-e). Essa seria o tipo de opinião ligada à ignorância daquilo que é em si mesmo.

³⁹⁸O sonho tem um papel a desempenhar na doutrina da opinião de Platão, parecendo movimentar a possibilidade de que, na opinião, o não-ser acaba por tornar-se homogêneo ao ser, ficando tão misturados que ninguém consegue apontar e dizer “este é o semelhante” e “este é aquilo de que o primeiro é semelhante”. Como salienta Moravcsik, “não é que a *dóxa* seja um estado de sonho, mas que no estado de sonho o máximo que atingimos é *dóxa*”, pois o “elemento-chave da analogia do sonho é que os amantes das visões e dos sons confundem aparência com realidade. Todos os que confundem elementos sensíveis com a realidade fundamental têm apenas *dóxa*, mas nem toda *dóxa* precisa ser deste tipo ilusório” (2006, p.48). Esta pesquisa procura compreender esta confusão como uma confusão entre o semelhante e aquilo a que ele é semelhante. Além disso, Lear faz uma leitura muito correta também do sonho, quando compara as ideias ou os pensamentos subjacentes aos textos poéticos a uma importante compreensão com o sonho, pois nos sonhos, tal como com as crianças que não entendem o significado por trás dos textos, “nós experimentamos imagens sem reconhecê-las como imagens e sem entender seus significados mais profundos” (p. 30). Muito boa explicação: “não é muito correto dizer que nos sonhos nós pensamos que estamos acordados. Parte do que pensamos que é estar acordado é o exercício da capacidade de distinguir entre estados de vigília e sonho, e é essa capacidade que dorme quando dormimos. Então, estados de

ligada ao saber, que consegue distinguir a imagem daquilo de que ela é imagem, mas não consegue provar, justificar ou demonstrar essa diferença.³⁹⁹

A questão que surge é como é possível compreender o conhecimento desse sonho? Talvez, denominá-lo como se fosse um conhecimento por familiaridade⁴⁰⁰ seja

sonho possuem uma realidade e um poder para nós, *não* porque pensamos que estamos acordados, mas porque a capacidade de distinguir entre a vigília e o sonho está temporariamente desligada. Então, novamente, há desorientação: perdemos a capacidade de reconhecer nosso sonho como sonho e então de determinar do que ele trata” (2001, p. 30) De tudo isso, o mais contraditório é tentar entrever nessa imagem da justiça algo que seja uma etapa importante de uma alma justa que sonhará com coisas boas e não somente sonhará em transar com a própria mãe, como a alma do tirano faz. Por isso, é contraditório pensar que Platão queira nos mostrar que “a vida até agora tem sido, desconhecidamente para nós, um sonho, uma prisão na qual estamos confundindo as sombras com as coisas as reais” (LEAR, 2001, p. 35) e apresenta a imagem que eles obtêm da justiça como um sonho.

³⁹⁹O encadeamento desses argumentos na *República*, que mostra a participação das coisas e elabora uma divisão entre sono e vigília para desenvolver a diferença entre conhecimento e opinião, é semelhante ao momento em que o *Sofista* discute o estatuto do sonho, com a diferença de que, nesse caso, haverá um detalhamento das imagens. No fim do *Sofista*, enquanto o Estrangeiro de Eléia passa a dividir novamente a arte da produção de imagens em divina e humana, tendo estabelecido o papel das imagens na discussão do não-ser, atinge-se a noção de imagens naturais, que acompanham as coisas do mundo: “T: É assim. EE: E a cada uma de todas elas correspondem imagens, mas não elas mesmas, vindas a ser por artifício divino. T: Que imagens? EE: As coisas nos sonhos e quantas aparições depois do dia se dizem naturais; a sombra, quando no fogo se interpõe a escuridão, ou no momento em que o foco de luz duplo, o próprio e o estranho, convergem em coisas brilhantes e lisas, fornecendo uma sensação inversa à visão antes habitual, produzindo um aspecto. T: Pois, então, são duas as obras da criação divina, a própria coisa e a imagem, que acompanha de perto cada uma delas” ({ΘΕΑΙ.} Οὕτως. {ΞΕ.} Τούτων δέ γε ἐκάστων εἶδωλα ἄλλ’ οὐκ αὐτὰ παρέπεται, δαιμονία καὶ ταῦτα μηχανῇ γεγονότα. {ΘΕΑΙ.} Ποῖα; {ΞΕ.} Τὰ τε ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ ὅσα μεθ’ ἡμέραν φαντάσματα αὐτοφυῇ λέγεται, σκιὰ μὲν ὅταν ἐν τῷ πυρὶ σκότος ἐγγίγνηται, διπλοῦν δὲ ἥνικ’ ἂν φῶς οἰκεῖόν τε καὶ ἀλλότριον περὶ τὰ λαμπρὰ καὶ λεῖα εἰς ἐν συνελθὼν τῆς ἔμπροσθεν εἰωθυίας ὅψεως ἐναντίαν αἴσθησιν παρέχον εἶδος ἀπεργάζεται. {ΘΕΑΙ.} Δύο γὰρ οὖν ἐστὶ ταῦτα θείας ἔργα ποιήσεως, αὐτὸ τε καὶ τὸ παρακολουθοῦν εἶδωλον ἐκάστω. Trad. Henrique Muracho e José Trindade Santos, com pequenas alterações. 266b7-c6). Aqui a forma final produzida pela convergência de raios é considerada como uma imagem ou sombra. Essa passagem promove o entrelaçamento de três coisas que estão sendo discutidas nesse momento na *República*: a produção de imitações, as imagens e as virtudes. Ela indica como a justiça emerge no seio de uma discussão sobre a imitação, quando os homens agem de certo modo, tentando mostrar que em seu íntimo existiria uma forma da justiça, o que eles tentam imitar do melhor modo possível. Mesmo assim fica uma diferença crucial entre opinião e ciência, uma seria uma imitação opinativa e a outra uma imitação investigativa, que não para nas primeiras imagens que obtém.

⁴⁰⁰Isso implica que as formas podem ser conhecidas, mesmo sem ciência delas, por uma certa familiaridade, cujos fundamentos são imprecisos e cuja justificação é inexistente. O paradoxo inaugural do *Mênon* sobre como se pode conhecer algo sem ter ciência dela, estreitamente ligado a um método hipotético, pode ser resolvido pela indissociabilidade existente entre as formas e as imagens na *República*. As palavras de Ferejohn são esclarecedoras nesse sentido, não porque adentra no problema da imagem, mas porque pensa na noção de familiaridade comentando os laços do *Mênon* e da *República*: “quando ele retorna nos livros centrais da *República* para a tarefa do *Mênon* de fazer uma distinção conceitual entre entendimento e crença verdadeira, ele novamente faz isso identificando certas condições básicas do assunto a ser conhecido (nomeadamente, familiaridade com as formas) que é obtida através de um longo e difícil processo educacional” (2006, p. 216). O problema da interpretação de Ferejohn consiste na manutenção de um vocabulário que pensa em mundo sensível e mundo das formas, como se a estabilidade das formas só pudesse estar em algum outro lugar, “separado do mundo apresentado pelos sentidos” (p. 218) e isso o leva a pensar em uma hierarquia forte das afecções da alma, tendo como foco para explicar a familiarização as formas. Nossa proposta é seguir outro caminho, a saber, as imagens para compreender a familiarização. A questão é que não se trata somente dos objetos sensíveis que estão mudando a todo momento, nem mesmo isso diz respeito a uma variabilidade das proposições envolvidas,

uma atitude plausível. Esse conhecimento onírico da verdade de alguma coisa, obtido por familiaridade, diz respeito à relação das imagens (εἰδωλα) e dos ícones (εἰκόνες) com as formas, que indicam um tipo de conhecimento possível, mas que não é propriamente epistêmico, estando presente na imagem da forma da justiça e nos ícones das formas das virtudes, sendo ambos moldes a serem impressos na alma dos jovens.⁴⁰¹ A confusão inerente a ambas as imagens não implica necessariamente ignorância, constituindo-se como um tipo de saber que ainda não conseguiu se consolidar, mas não um tipo de saber que permanecerá continuamente ininteligível, obscuro ou indistinguível.

As imagens fornecem um tipo de conhecimento às crianças exercitando-as, sem, contudo, demonstrar a elas sua teoria. As crianças sempre devem se familiarizar com as letras, com as sílabas e com as palavras, antes de entenderem o modo adequado em que elas podem ou não ser entrelaçadas e combinadas. As formas das virtudes são comparadas às letras do alfabeto, com as quais as crianças devem se familiarizar, antes de reconhecerem as suas imagens na água ou no espelho. Isso é uma forma de responder a pergunta que Ferejohn já se colocou: “se as formas figuram de algum modo em geral

mas sim ao movimento ou repouso da própria alma. Aliás, como veremos, a imagem resolve diversos outros paradoxos, tal como a possibilidade de conhecer as formas sem afetá-las, posta no *Sofista*.

⁴⁰¹ Isso ocorre com os primeiros elementos no *Teeteto*. Como indica Leshner, se nada pode ser dito de científico dos elementos, isso não implica que nada possa ser dito deles ou que eles não possam ser nomeados. A questão é que a nomeação é apenas uma das faces da epistemologia. Vejamos, conhecer o nome de uma coisa não implica ter ciência deles. Os jovens conhecem os nomes das coisas, sem necessariamente serem capazes de explicar ou demonstrar o que elas são ou o que elas significam. Seu conhecimento é dado pelo uso e pelos efeitos que esse uso pode gerar no hábito. Isso é mais evidente ainda no caso das letras. Qualquer criança é capaz de dizer o nome de uma letra, mas isso não significa que ela, ou qualquer pessoa seja capaz de fazer ciência das letras. O caráter jocoso do *Crátilo* quando fala do fluxo das letras implica nisso. Como indica Leshner, em vários lugares do *corpus*, Platão utiliza essa ideia junto com γνώσις: *República*, 402b; *Teeteto* 206a; *Sofista*, 253b; *Político*, 277a (1969, p. 76). Assim, pode-se concluir também que ciência seja uma crença acrescida de λόγος: *Político*, 266a; *Mênon*, 88a; *Fédon* 76a; *República* 533a. Diante disso, pode-se adotar as conclusões de Leshner sobre o sonho no *Teeteto*: pode-se dizer “com alguma segurança que o sonho quer mostrar que não pode haver ciência dos primeiros elementos porque nada pode ser explicado sobre eles, mas eles podem ser conhecidos de algum modo, do mesmo modo que Sócrates conhece *Teeteto* e uma criança conhece as letras, isto é, podemos nos familiarizar com eles” (1969, p. 77). É preciso destacar, além disso, que esse tipo de conhecimento está ligado ora à opinião, ora ao sonho. É preciso aqui discordar das críticas de Burnyeat (1970, p. 107), a respeito dessa diferença entre conhecimento por familiaridade e conhecimento intelectual, defendida por Leshner, pois essa oposição é o que permite o conhecimento de algo através de um hábito ou um exercício, no âmbito comportamental, sem necessariamente haver um conhecimento científico.

nos julgamentos a respeito de coisas sensíveis formulados por pessoas que não fizeram a ascensão descrita na *República* VI e VII”? (2006, p. 220).

Diante dos ícones e das imagens dessas formas, é preciso fazer uma digressão sobre o significado da opinião correta, estreitamente ligada ao sonho nos diálogos, sem deixar de indicar como isso aparece nas diversas imagens das formas na *República* (seja no caso do εἶδωλον da justiça, seja no caso da εἰκόν das formas das virtudes). No *Mênon* (85c), Sócrates comenta a respeito da descoberta das diagonais, que as opiniões verdadeiras são como sonhos: “S: pois o homem que não sabe tem então opiniões verdadeiras a respeito das coisas que ele ignora, opiniões sobre o que ele sabe? M: Aparentemente. S: Agora, em todos esses casos essas opiniões suscitadas nele são como um sonho (...)”. O que os levará à tese da reminiscência, que é como uma “retirada da ciência de si mesmo” (ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμη, 85d).⁴⁰²

O *Mênon* contribui para essa discussão sobre o sonho e a opinião na medida em que aquele que tem uma opinião correta, como se estivesse sonhando, pode ter um conhecimento de algo verdadeiro e não pode ser considerado inferior àquele que sabe e tem ciência (98a), tendo em vista uma perspectiva pragmática que envolve a possibilidade de chegar até Larissa. A diferença entre eles é que o opinador não teria raciocínios causais (αἰτίας λογισμῷ, 98a) a respeito da verdade descoberta, diferentemente daquele que entende realmente do caminho porque já foi para Larissa.

Assim, é preciso analisar ambas as passagens em conjunto, a partir da seguinte ideia: as formas podem ser *conhecidas*, mesmo que não tenhamos ciência ou não

⁴⁰²Canto-Sperber defende que há uma diferença relevante a ser levada em conta quando se compara esse trecho à passagem 476d da *República*, pois “são as verdades geométricas que Sócrates diz que aparecem como um sonho e não as opiniões em geral que fazem do sensível” (Trad. *Ménon*, 1991, *ad loc.*); e na *República* o sonho seria sobre o sensível, mas não sobre as formas. Contudo, não nos parece ser a melhor interpretação aquela que aprisiona o sonho ao sensível, pois na própria *República*, antes de 476c, o sonho é da imagem da forma da justiça e em VII 533c, onde o geômetra não dá explicações do que sabe, será dos objetos geométricos. Isso coloca a teoria da reminiscência no centro da *República*. Além disso, a diferença entre ciência e conhecimento pode ser marcada também porque, na divisão entre o conhecível e o opinável, o que está em jogo é conhecer alguma verdade das coisas originais no sensível. Refuta-se o argumento da autora, não porque a geometria não esteja no sensível, mas porque o conhecimento dos objetos geométricos através do pensamento é algo meio sensível, meio inteligível, na medida em que utiliza-se de imagens sensíveis para compreender as ideias que não são sensíveis.

possamos demonstrar o percurso que nos levou até elas. Do contrário, se fosse necessário ciência para tudo, as crianças nunca aprenderiam a ler e os sonhos não poderiam prever alguns acontecimentos. Por isso, o espectro dos caminhos que o *conhecimento* pode tomar enquanto se dirige para a verdade é mais amplo do que o da *ciência*. Quando Sócrates fala que a opinião sem ciência é uma vergonha e que as melhores entre elas são cegas (506c), será que por oposição pode-se pensar uma opinião que tenha ciência? Sem pretender responder isso, pode-se afirmar que nem a cegueira é impeditiva de que alguém consiga se dirigir para algum caminho que pela qual ela nunca passou e atingir um alvo que ela nunca esperava. A ausência de inteligência da opinião correta é, para Sócrates, como seguir por um caminho correto sendo cego.

Para consolidar o argumento que está sendo defendido aqui, é preciso lembrar que as únicas referências de Sócrates à forma da justiça na *República*,⁴⁰³ antes de apresentar sua imagem desatenta, ocorrem quando ele aponta para ela como um alvo a ser procurado em um contexto claramente não científico e obscuro. Depois de afirmar que a medida dos apetites será encontrada nos homens com bela educação, ele sustenta que isso ocorrerá “com a ajuda da inteligência e da opinião reta que são conduzidas pelo raciocínio” (αἱ δὲ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται, IV 431c).

Os valores também participam desse aparecer e a marca da variabilidade do bem, do mal, do justo e do injusto, ocorre porque eles se manifestam nos corpos e nas ações. Assim, a aprendizagem desses valores reside nas opiniões intermediárias:⁴⁰⁴ “Descobrimos então, como se fosse assim, que as numerosas normas da maioria das

⁴⁰³Nesse contexto, ele utiliza “forma” para se referir às partes da cidade: “as três primeiras formas nós havíamos reparado na nossa cidade, ao menos é isso que parece” (Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· τὰ μὲν τρία ἡμῖν ἐν τῇ πόλει κατῶπται, ὥς γε οὕτωςι δόξαι· 432b2-3). Dito isso, imediatamente depois, ele se pergunta sobre qual seria a forma que faria a cidade participar da virtude e responde que se trata da justiça: “É bem visível que isso é a justiça” (δῆλον γὰρ ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη. 432b4-5).

⁴⁰⁴Ver Souilhé, 1919b, p. 3-4, que se esforça para defender que o intermediário é uma consequência da noção de medida e de meio termo, tão abrangente nos gregos, que indica, sobretudo, o caráter epistêmico da discussão sobre os intermediários, ligados à noção de proporcionalidade. Ver os exemplos no *Timeu*, em que a μεσότης é utilizada para enumerar os termos médios de uma proporção ou analogia (p. 22-23). Para uma explicação sobre os intervalos intermediários que estão na base da harmonia, ver p. 24 *et seq.*

peças a respeito do belo e de outros valores, estão, de certo modo, entre o não-ser e o ser sem mistura” (Hύρήκαμεν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς. V 479d3-5).⁴⁰⁵ A questão é: essas normas, ancoradas entre o não-ser e o ser são a constatação de algo a ser superado ou a constatação de um fato que o próprio filósofo pretende compreender melhor? Pela diversidade das imagens dos valores que são apresentadas na *República*, parece que Platão pretende compreender melhor o fenômeno de como esses valores se manifestam e, através disso, encontrar aquilo que realmente é e não só o que parece ser belo, bom e justo.

Conclusão

Como vimos, a apreensão das coisas sensíveis ocorre pela posição sensível que a alma adota, enquanto ela se detém de modo instável sobre as coisas, porque o caráter sensível do movimento da alma, que resulta nas afecções da crença e da representação, é marcado pelo tipo de movimento que, desde o primeiro capítulo, foi apresentado como sendo um *movimento instável*. Ao contrário, a apreensão das coisas inteligíveis surge pela posição inteligível que a alma adota, resultando nas afecções do entendimento e do pensamento, em razão de seu movimento estável ou focado. Esse movimento é determinante para a geração ou recepção das imagens mais claras e discerníveis que se espalham pela *República*.

Através do movimento do sonho, foi possível elucidar, neste capítulo, a diferença entre imagens e afecções que são mais distinguíveis do que outras, sem que o ponto de partida tenha sido uma diferenciação absoluta entre ciência e opinião. Assim,

⁴⁰⁵Em última instância, as mais importantes divisões efetuadas na *República* reencontram-se, afinal, com os intermediários: na tripartição da alma, o ímpeto é intermediário, na divisão do saber, a opinião, primeiro, e depois o pensamento são intermediários, de modo que ele funciona sempre “como o meio entre extremos, um conjunto que separa os contrários e que, todavia, os une em sua natureza” (Souilhé, 1919b, p. 72).

quanto mais atenção for dada à diferenciação entre uma ideia e aquilo que participa dela, mais discernibilidade pode ser gerada pelo movimento que se detém sobre o que é inteligível em cada coisa. A oposição apresentada na *República* engloba aquele que se aprisiona num sonho das coisas sensíveis (opinião mais ligada à ignorância), aquele que sonha com as coisas inteligíveis, estando ligado a um movimento sensível (opinião ligada ao conhecimento) e aquele que tem ciência do que conhece. A imagem da forma da justiça, por exemplo, é um sonho com a verdade de uma forma inteligível que está deslocada na cidade, mas sem incorporar o conhecimento necessário para sua demonstração. Por isso, desde o início, foi sustentado que a lógica demonstrativa não é o que está em jogo nas sucessivas imagens.⁴⁰⁶

Como foi sustentado, a diferença entre φάντασμα, εἶδωλον e εἰκόν pode ser estabelecida porque esses dois últimos possuem uma determinação maior do que o φάντασμα, que só acompanha as coisas, refletindo-as. O εἶδωλον apresenta algo da forma da justiça, a que o filósofo está atento, assim como a εἰκόν apresenta algo das formas das virtudes, de modo que é possível reconhecer as virtudes quando elas aparecem em outros momentos. O principal conceito apresentado é o de familiaridade (συνήθεια), que permeia a noção de conhecimento inerente à capacidade de reconhecer nas ações e nos corpos belos, justos e bons, uma participação na beleza, na justiça e no bem. Como foi defendido, o espelho não chega a determinar a qualidade da imagem, por isso uma aparição (φάντασμα) não possui um estatuto determinado, mas, mesmo assim, algumas imagens preservam, sem alteração, o estatuto enganoso que possuem, ou não, em relação ao que representam.

⁴⁰⁶ Pode-se ler *conhecimento* e seus derivados como indicando a possibilidade de se conhecer algo sem ter ciência, e isso indica que o sonho não está aprisionado à ignorância que marca a δόξα, como se os poderes de sua alma não pudessem ultrapassar os limites do sensível. Aquele que só opina não quer ultrapassar o sensível, “mesmo sendo capaz” de reconhecer o próprio belo (476d), e aquele que pensa sobre suas opiniões ultrapassa a barreira da opinião. É preciso destacar que essa ultrapassagem ocorre ainda de um modo fantástico, ou seja, como o sonho com o εἶδωλον de uma forma da justiça e como as crianças que se familiarizam com as formas das virtudes, sem adquirir o conhecimento delas.

O espelho no livro III está relacionado aos ícones das formas das virtudes: temperança, coragem, liberalidade e magnanimidade. Esses ícones seriam os produtos feitos por poetas que possuem movimentos equilibrados em suas almas, que se refletiriam nos produtos icônicos de suas artes. Assim, os ícones são construídos com a solidez inerente às estátuas e sua qualidade não se altera conforme a vontade de alguém que pretende mudar o modo ou a perspectiva como a coisa é vista. É nesse momento que os poetas escolhidos para pintarem e desenharem coisas para os jovens serão aqueles temperantes e de bom caráter, cujos produtos serão marcados pelas disposições presentes no movimento estável de suas almas. Isso acontece com o caráter dos ícones dos matemáticos, que também se refletem e que podem ser considerados como desenhos ou ícones sensíveis que permitem a apreensão daquilo que as formas geométricas são em si e por si mesmas, mediadas por essas formas visíveis que estão nos ícones.

No livro X, o espelho também aparece e manifesta uma espécie de imagem indeterminada, que não é a manifestação de coisas verdadeiras. Foi defendido que aquele que carrega o espelho, movimentando-se rapidamente, não está sendo desqualificado enquanto tal, pois ele não está tentando enganar as pessoas. Mas, se não é o meio em que as imagens aparecem que é o responsável por falseá-las, como surge o falso? Não é o meio em que as imagens estão (ou o suporte)⁴⁰⁷ que determina o caráter de cada uma delas, mas o caráter de quem compõe as imagens e de quem as recebe.⁴⁰⁸ A

⁴⁰⁷Vasiliiu mostra a importância do suporte para as imagens, ao afirmar que, de certo modo, “o visível é indeterminado em si em razão da distância irreduzível na qual se encontra enquanto objeto sensível em relação ao ser inteligível e ao *lógos*. (...) A consequência a respeito da relação entre linguagem e percepção visual não é nesse caso uma relação verdadeiro e falso, mas a necessidade de se operar uma escolha entre: i) *uma relação discursiva imagem-logos*, que leva em conta os diferentes regimes de visibilidade (ou de não visibilidade) próprios à situação relacional da semelhança, regimes aos quais está submetida a imagem grega, tal como ela aparece como *eikon*, *eidolon*, *phantasma*, *mimema* etc.; ou ii) *uma relação “ontológica” imagem-suporte*, que levará em conta a imagem enquanto é recebida em um suporte diferente da essência da coisa de que ela é imagem, suporte que faz corpo comum com a imagem, que tende mesmo a se identificar com ela, enquanto a condição de existência da imagem será justamente a distância, a diferença e quase sua autonomia a respeito de todo suporte que arriscará induzir a confusão entre a imagem e o objeto” (2008, p. 327; ver também p. 66-67; 276-277) e Desclos (2000) sobre o suporte.

⁴⁰⁸As perguntas de Janaway podem ser retomadas aqui: “É algum tipo de entendimento ou outro estado mental requerido para a produção artística? E que tipo de entidade um artista realmente produz – algo da

verdade e a falsidade das imagens dependem, sobretudo, de um complexo aparato semiótico que leve em conta o produtor, o receptor, o meio e a intenção.

É pelo conjunto desses elementos que é possível avaliar os tipos de imagens que são verdadeiras ou falsas, transformando os leitores em participantes do diálogo escrito. Assim, quem observa e faz um amplo uso do visível, tentando atingir o que é cognoscível, mesmo sem o afiado critério epistêmico que poderia considerar o oposto como falso, é capaz de avaliar se conhece uma verdade, mas não de determinar a falsidade de uma imagem (essa será a tarefa proeminente do *Sofista*). Por isso, pode-se dizer que o *conhecimento da arte da reorientação filosófica* constituirá em saber ver a verdade da imagem, verdade que não está nela, quando aquilo com o que ela se parece também *está presente no que se manifesta*. A diferença entre imitação e reflexão é estrutural para Platão, porque remete à estrutura não mimética, mas reflexiva, inerente ao *lógos*. A verdade não surge somente porque a imagem está no discurso, mas porque o discurso é capaz de fazer um uso especial dela.

Tendo em vista que o espelho (que pode ser compreendido como o *lógos*) não é decisivo para a determinação do caráter das imagens, é preciso sustentar que o caráter da imagem é formulado na medida em que ele mantenha as intenções do produtor de imagens, e tenha efeitos nas afecções das pessoas que recebem tais imagens. Em outras palavras, isso confirma o que está sendo defendido aqui, que as imagens são produtos dos movimentos da alma e que geram certos efeitos nas almas, criando nelas os mesmos movimentos da alma de quem produziu. Por isso, Platão chega a afirmar que “tudo o que se mantém belo, seja por natureza, seja por arte, ou por ambos, é o que sofre as menores modificações por parte de alguma outra coisa” (Πᾶν δὴ τὸ καλῶς ἔχον ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἢ ἀμφοτέροις ἐλαχίστην μεταβολὴν ὑπ’ ἄλλου ἐνδέχεται. II 381b). Assim, o

mesma classe de uma mesa de carpinteiro ou (como alguns pensaram) algo completamente diferente? Como é que o drama ou a pintura adquirem conteúdo, apresentam uma aparência que reconhecemos como algo do mundo real? Como essas artes afetam nossa mente – pensamentos, emoções, apetites – quando a recebemos?” (1998, p. 4).

movimento natural da alma centrada no seu eixo, sem sofrer muitas mudanças na sua posição, bem como os produtos artísticos que são belos, são definidos como as coisas que sofrem menos alterações possíveis. Toda a discussão feita no primeiro capítulo ainda está presente aqui, no que concerne às afecções da alma. No fundo, a alma mais estável e a que será mais bem educada é aquela que sofre menos alterações violentas, vindas do exterior. É essa alma que conseguirá acertar o caminho até a ideia, movimentando-se com firmeza na direção desejada. A clareza das afecções da alma está ligada diretamente à estabilidade das afecções próprias de uma alma. Em razão disso, a clareza não diz respeito aos objetos, mas às afecções geradas na alma.

É nesse sentido que, de acordo com o livro X, se a parte da alma que é variável e múltipla for imitada, o produto dessa imitação levará as outras almas a também se indignarem, do mesmo modo que a impetuosidade original. E essa parte da alma é completamente diferente de outra parte, de caráter reflexivo e estável, possuindo sempre em si as mesmas convicções (604c). Fica claro, nesse trecho, que são dois tipos de afecções distintas que determinam dois tipos de artes distintas entre si, marcadas pelo mesmo molde, que caracteriza os tipos de movimento da alma reflexiva, que gira sobre seu próprio eixo, assim como a alma que não possui na estabilidade de seu eixo um ponto de apoio sem alteração.

Em razão disso, foi sustentado que não é o mundo externo que está sendo dividido, mas as afecções ou alterações da alma que determinam a possibilidade de a alma adotar uma perspectiva sensível ou inteligível a respeito daquilo sobre o que ela se detém. Esse é o único modo de evitar que a divisão da linha e a caverna impliquem em graus de realidades⁴⁰⁹ ou na divisão de mundos.⁴¹⁰ É preciso dizer que não se trata de

⁴⁰⁹Diríamos que a continuidade que vai da sombra à ideia do bem implica mais em graus de visibilidade ou de percepção. Isso pode ser dito a partir do que sustenta Araújo: “o que se hierarquiza nesse processo não são objetos, mas realizações” que chegam ao limite da hipótese do bem, “somente entrevista por imagens, que põe o ser em relação de poder com o conhecer, apresentando-se como causa do limite da inefabilidade” (2005, p. 104).

graus ou de poderes distintos de partes sensíveis ou inteligíveis da realidade. O que possui δύναμις é a alma e é ela que percorre lugares ou muda sem sair do lugar, sendo determinante para o modo como recebe as coisas no mundo, ou seja, a clareza de suas afecções. É esse dinamismo, junto com as imagens e afecções, mais do que o próprio mundo, que será dividido em termos de clareza.

É preciso estabelecer, portanto, uma diferenciação entre teses dualistas, que falam em graus de realidade e em teoria dos dois mundos,⁴¹¹ e teses não dualistas, que atribuem valor às diferentes percepções das coisas,⁴¹² com o intuito de torná-las inconciliáveis. A diferença entre umas e outras está no critério: enquanto, no primeiro caso, temos uma divisão “espacial” projetada para fora do psiquismo, em direção aos objetos do mundo, no segundo caso, temos uma divisão “espacial” do saber, ligada ao que as coisas provocam no psiquismo humano, em função da disposição do movimento da alma. Isso modifica completamente a posição a respeito do valor das imagens, pois aqueles que espacializam o mundo colocam as imagens no nível inferior ou mais baixo da realidade.

Deve-se caminhar, avançando das afecções mais confusas para as mais claras e isso significa encontrar as imagens mais sólidas no espectro das manifestações das formas.⁴¹³ O aspecto mais importante do espetáculo que o filósofo vê é a distinguibilidade de suas afecções (e as imagens distinguíveis que ele utiliza), que serve

⁴¹⁰Para uma ampla discussão a respeito das teses sobre dois mundos, graus de realidade e de existência, ver FINE (2003).

⁴¹¹A leitura que pretendemos evitar é justamente a de Cornford, que afirma que é de herança parmenidica a divisão platônica de dois mundos (p. 322) ou quando ele afirma que “Parmênides foi o primeiro a levantar o problema com o qual a teoria das Formas pretende lidar e resolver. Esse problema tem dois aspectos. No poema de Parmênides, isso surge como o problema que emerge quando o mundo dos seres reais é distinguido do mundo do parecer ou da aparência, que é de algum modo falso e irreal, ou, como Parmênides mesmo declara, totalmente falso e irreal. Esse aspecto nós encontramos, como o problema dos *eidola*, estabelecido, mas não resolvido, no *Sofista*” (2003, p.7, veja também p. 209). Para uma crítica a essa teoria, ver MARQUES, 2011.

⁴¹²A divisão da linha não deve ser compreendida como uma divisão de mundos, mas como “uma concepção geométrica da figuração e uma teoria ótica da visão” (JOLY, 1994, p. 194). Nesse sentido, a linha divide as percepções e os efeitos que os dinamismos provocam na alma e não os objetos no mundo.

⁴¹³Ver V 479b-c, onde aparece a questão daqueles que negam que exista uma beleza em si mesma, uma justiça em si mesma, pois eles seriam jogados em um âmbito repleto de contradições.

para realizar a distinção entre as afecções geradas pelo modo sensível de ver e as geradas pelo modo inteligível de entender. Assim, a opinião lida com aquilo que é menos distinto do que a ciência e mais distinguível ou claro (σαφήνεια) do que a ignorância (478c).

Por fim, defendeu-se também que essa mesma oposição entre um movimento estável e um instável determina o modo como são produzidos os sonhos na alma das pessoas, em razão do tipo do movimento que ocorre em determinadas partes da alma. Os sonhos são, em grande medida, como as afecções internas ao conjunto da alma e do corpo. Exatamente como as afecções, os sonhos são resultados ou resquícios do movimento que a alma realiza. Quanto mais estável for o caráter da pessoa, menos agressivo ele será e mais belos serão os seus sonhos. Se, durante o dia, a pessoa permanece satisfazendo seus desejos inferiores, seu sonho será guiado por um amor tirânico; mas, se, durante o dia, ela fomentou e alimentou as partes superiores da razão, com belos discursos e belas companhias, então o sonho será moderado e poderá inclusive atingir a verdade, durante o sono.

Como foi sustentado acima, seja no sono ou acordado, é possível se confundir em relação às coisas que são em si mesmas e as coisas que participam delas, mas também é possível, dormindo ou acordado, distinguir uma coisa da outra e atingir a verdade. Esse seria o sonho correto, que se associa ao que se pode chamar de opinião correta na *República*, que é o momento em que se consolida a noção de familiaridade com as formas. A opinião correta aparece justamente como resultado de uma espécie de moderação da alma, como resultado da bela educação em que se encontra a medida dos apetites, “com a ajuda da inteligência e da opinião reta que são conduzidas pelo raciocínio” (αἱ δὲ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται, IV 431c).

Partindo dos argumentos defendidos acima, sobre a diferença entre a confusão inerente ao estar sonhando, que acontece com quem está dormindo, mas também com

quem está acordado, e a capacidade de distinção inerente a quem está atento, que pode acontecer também durante o sono ou com quem está acordado, é possível sustentar que a imagem (εἶδωλον) da justiça é algo que ocorre mediante a atenção e não mediante a confusão. Assim, mesmo diante de tanta proximidade com o falso, a falsidade⁴¹⁴ e o engano do εἶδωλον político e filosófico⁴¹⁵ da forma da justiça, na *República*, não devem ser vistos como coisas que enganam o filósofo, pois ele está atento aos seus limites.

Assim, as formas da virtude, da justiça e a ideia do bem aparecem através da familiaridade com suas imagens.⁴¹⁶ É possível um conhecimento desse tipo, mesmo que, na verdade, os jovens não saibam exatamente como são em si mesmos o justo, as outras virtudes ou o bem. O primeiro acesso às ideias ocorre a partir do que esses valores parecem ser em diferentes estruturas reflexivas (como o espelho e a água), que

⁴¹⁴Palumbo atribui até mesmo à εἰκόν o estatuto de falsidade, como se, mesmo enquanto se propusesse a fazer um uso da imagem no ensino [como no caso do Crátilo (432d1-3), da *República* (VII 531a-b) e no *Banquete* (215a6)], ela estivesse envolvida em falsidade, considerando que todo o sensível seja imagem, como quando diz: “mas os humanos, uma vez que habitam entre as imagens” (2012, p. 149). A base dessa visão consiste em acreditar que o homem vive entre imagens porque “também os entes que habitam a nossa concretude cotidiana são imagens. São imagens enquanto não são aquelas ideias eternas e imutáveis, que – como vimos – são, a rigor, as únicas que podem ser consideradas como as “coisas mesmas”. Os objetos cotidianos são imagens de madeira, de ferro, imagens linguísticas criadas pela memória e pela experiência. Em tais imagens habitamos, em certo sentido, desde sempre (2012, p. 147). Penso que não se trata somente de um tipo de original e de um tipo absoluto de verdade, a ideia em si imutável, frente a um mar de imagens falsas. Aliás, “as coisas mesmas” podem ser tanto uma vareta, frente a uma imagem sua, quanto a própria imagem em si, o ícone em si, frente à verdade (*Crátilo*).

⁴¹⁵As palavras de Gordon são inspiradoras para que seja possível compreender o valor filosófico de todas as imagens: “É a real dessemelhança da imagem para seu objeto correlato – sua alteridade – que estimula comparações. Isso a torna interessante, cativadora. Olhamos também para a similaridade básica que faz a imagem uma imagem de algo. Nós então nos movemos dialeticamente entre as duas, vendo outras similaridades e dissimilaridades pelo caminho. Movemo-nos também para considerar as qualidades da imagem, o que as qualidades correspondentes do original devem ser, porque há diferença, qual o significado da diferença e como o diferente pode ser parecido. Aprendizagem real advém da profunda exploração das imagens (metáforas, analogias, mitos) no quais os inúmeros detalhes da imagem e do original são comparados. Pinturas claras e detalhadas emergem na medida em que ganhamos entendimento complexo de ambos os objetos sob a vista. Nem mesmo uma imagem é uma exata semelhança de seu original, nem as diferenças do original são completamente óbvias. A riqueza de uma imagem, e, por conseguinte, o seu valor filosófico, é apreciado somente na reflexão. Nós devemos trabalhar com a imagem, virá-la em nossas mentes, vê-las a partir de variadas perspectivas – algumas das quais não sendo como nossas perspectivas usuais – e nós devemos pensar sobre o que a imagem é e o que ela não é” (2007, p. 230).

⁴¹⁶Como salienta Vasiliu, quando afirma que “É preciso ter visto intensamente e expressamente, é preciso saber olhar, ter aprendido a olhar, ter vivido assim a imagem, tê-la assumido em si mesmo como condição própria de algo existente, ter efetuado a ação da experiência sensível que permite à faculdade complexa do olhar (ao mesmo tempo sensorial e *noética*) de integrar a imagem como uma dimensão participativa, nós mesmos assumindo nossa própria vida. Mais exatamente, é necessário chegar a entender que a imagem está integrada à vida e que nós a habitamos do mesmo modo que habitamos o mundo pela linguagem falada” (2008, p. 41).

podem ser vistas como metáforas do *lógos*. Por isso, na maioria dos exemplos em que menciona as imagens, Platão utiliza o espelho como uma estrutura reflexiva que remete à linguagem, sendo possível entrever as ideias nas imagens, mesmo que o meio de acesso permaneça “invisível” ou funcione como mero suporte do processo.

É assim também que o ícone da caverna pode ser visto como um reflexo do movimento que a alma faz na direção das diversas imagens quando sai e entra na caverna. Além disso, ele é um reflexo das conclusões mais importantes que podem ser obtidas a respeito do bem, pois o ícone da caverna carrega o ícone do sol dentro de si mesmo e procura levar o pensamento de quem acompanha a imagem até a conclusão (*συλλογίζομαι*, 516b9; *συλλογιστέος*, 517c1) de que o bem é causa e o objeto da investigação da alma. Descosturando as tramas do ícone composto por Platão a partir de uma analogia, é possível chegar exatamente a essas conclusões sobre o papel e relevância do bem.

Lear, por exemplo, defende que a caverna nos coloca como leitores privilegiados na medida em que nos apresenta um sonho em que estamos conscientes de que estamos sonhando, uma alegoria em que sabemos dos pensamentos que estão subentendidos nela e uma metáfora que desamarra a sua estrutura na medida em que é enunciada. O ícone da caverna tem traços míticos de romper com os limites de uma análise autorreferente que se volta a si mesma, mas aparece de um modo e em contextos muito distintos do mito e da nobre mentira em Platão.⁴¹⁷ Tratar do ícone da caverna como um ícone da alma implica na mesma ruptura vista a respeito de uma autoreferência, mas isso é feito de um modo diferente dos mitos em que essa ruptura também ocorre.

⁴¹⁷LEAR, 2006. O único problema dessa interpretação é não se preocupar em diferenciar as imagens na alma e as imagens da alma e, nesse sentido, não consolidar uma diferença entre imagens na alma que podem levar ao engano e imagens na alma que não pretendem levar ao engano. O risco da transposição de uma imagem considerada, por exemplo, sob a perspectiva das imagens que acontecem no *interior* da alma pode gerar confusão quando colocada pela perspectiva *exterior* das imagens que falam *da* alma. Assim, Lear acredita que o ícone é um mito para adultos, afirmando que: “temos a narração de uma história de um mito sendo narrado na infância (a Nobre Mentira), seguindo de uma alegoria (da Caverna) sendo narrado com a mesma estrutura básica que seria apropriada para nós enquanto adultos” (2006, p. 38).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se concluir que a conexão existente entre as duas partes da tese, uma sobre os poderes do movimento da alma e a outra sobre as imagens, consiste na possibilidade de que a primeira parte seja projetada nas estruturas argumentativas da segunda, na medida em que é possível compreender, mediante uma recorrente diferenciação entre os tipos de movimentos da alma, diferentes modos de o movimento da alma se relacionar com as imagens e as formas. Ademais, não seria errôneo dizer que alguns aspectos das imagens estudadas na segunda parte também já se encontram nas entrelinhas da primeira parte, pois a imagem do pião foi apresentada como um ícone do movimento e do repouso da alma. Desse modo, consideramos que os quatro capítulos devem ser complementares uns aos outros, já que o objetivo foi oferecer uma leitura alternativa ao modo como os diversos intérpretes da teoria das formas avaliam a relação entre os movimentos da alma, as imagens e as formas.

Ao longo da primeira parte da tese, foi exposto como a tripartição da alma é um argumento necessário diante de algumas contradições impostas por quem pensa que a alma *toda* do homem estaria em contradição, se desejasse e não desejasse a mesma coisa: beber e não beber. Assim, com a partição da alma, Sócrates refuta o absurdo de que o mesmo poderia *ser, fazer ou sofrer* coisas opostas, simultaneamente, a respeito do mesmo e em relação ao mesmo. A tese sustentada é que uma mesma coisa pode *ser, fazer ou sofrer* coisas opostas, porque isso ocorre através de suas partes diferenciadas.

É preciso lembrar que dividir a alma significa distinguir os tipos de partes e de poderes que ela possui, tendo como alvo sua multiplicidade e sua unidade, sua mesmidade e sua alteridade, seu movimento e seu repouso. A alma toda, por definição, está sempre em movimento, mas a qualificação desse movimento, ou sua excelência, dependerá, sobretudo, de ela ser capaz de manter o movimento do conjunto de suas

partes estável ou não. A discussão sobre os poderes existentes na alma parte da oposição entre fazer e sofrer e possui desdobramentos que implicam que esse fazer e sofrer podem ocorrer de modo autorreferente, da alma em relação a ela mesma.

Pode-se sustentar que as imagens utilizadas e refletidas nos discursos permitem aos seres humanos dizerem algo *sobre si mesmos*, bem como podem revelar algo sobre o que é *em si mesmo*. As imagens de si ou das coisas em si foram o assunto central desta tese e estão relacionadas na medida em que as imagens de si podem revelar o movimento que nossa alma faz quando busca as coisas em si e se depara com suas imagens. A diferença mais marcante entre a primeira e a segunda parte desta tese é que os ícones do movimento *da* alma são diferentes dos ícones, das imagens, das aparições e dos paradigmas *na* alma. Por um lado, as imagens *da* alma permitem ao homem entrar em contato consigo, com todos os movimentos que acontecem em seu interior, podendo revelar inclusive como as imagens aparecem *na* alma. Por outro lado, as imagens *na* alma ajudam a compreender como os movimentos da alma podem entrar em contato com as formas, através das imagens que participariam delas.

Diante do que foi exposto, fica evidente que as imagens aparecem duplamente, seja para estudar o movimento geral da alma ou para apresentar o movimento da alma em direção às formas. O ícone do movimento da alma é um meta discurso, porque fala do movimento da alma, enquanto o próprio movimento está ocorrendo, e o ícone da caverna também é um metadiscurso, porque, além de ser um ícone do movimento da alma, ele trata de como ocorre a percepção das imagens *na* alma, sendo um ícone sobre como, no interior da alma, os movimentos do psiquismo ocorrem em relação às imagens e às formas.

A psicologia apresentada na *República* de Platão estabelece um diálogo constante com os diversos tipos de imagens das formas dos valores, apresentando como a alma se comporta quando ela se encontra diante de ícones das formas das virtudes, da

imagem da forma da justiça e do ícone da ideia do bem. Desde o início, foi adotada como critério metodológico a busca por uma coerência semântica a respeito dos significados dos diferentes tipos de imagens, diferença essa que poderia ser preservada mesmo diante de uma diversidade de contextos. Isso impediu o tratamento das imagens em bloco, como se uma imagem pudesse ser tomada indistintamente por outra, sem qualquer justificativa. Ademais, foi possível situar cada um dos diferentes tipos de imagens aqui avaliados, sobretudo a imagem (εἶδωλον) e o ícone (εἰκών), em seus respectivos contextos, quando estão ligados aos movimentos que a alma faz para se familiarizar com as virtudes, a justiça e o bem.

Como foi defendido, existe uma coerência por toda a *República* a respeito do modo como a alma se relaciona com as imagens, tendo em vista os tipos de movimentos que ela é capaz de fazer. Foi possível detalhar melhor quais as consequências para a alma de produzir ou de ser afetada pelos diversos tipos de imagens, sejam as falsas, como a imagem (εἶδωλον), as mais semelhantes, como o ícone (εἰκών) ou as indeterminadas, como a aparição (φάντασμα). Espera-se que essa tese tenha mostrado com clareza que não é possível transportar diferentes tipos de imagens apresentados em determinados contextos para explicar outras imagens em contextos divergentes. Assim, foi preciso evitar traduzir os diferentes tipos de imagens aqui apresentados como se constituíssem somente uma imagem tomada em sua máxima generalidade. A *República*, mesmo sem teorizar a respeito das imagens, apresenta uma coerência em relação ao uso que faz delas nos diversos contextos (ético, ontológico e poético) em que a alma deseja compreender as formas.

Acima foi perguntado qual é a relação existente entre o movimento da alma, as imagens e as formas. Agora, em razão dos argumentos apresentados, pode-se dizer que o movimento da alma consegue incorporar diversos tipos de imagens para compreender tanto as formas das virtudes, quanto a ideia do bem. Nesse sentido, tanto no movimento

da alma, quanto na produção de imagens artísticas, foi possível perceber nos livros iniciais, nos centrais e no final, as mesmas tendências: a busca pela estabilidade e solidez que guiam os movimentos e as obras belas que deve ocorrer sem muitas alterações. As imagens produzidas pelos poetas, nos livros iniciais, possuem o mesmo arcabouço teórico que o movimento da alma dos filósofos, na medida em que elas mantêm ou despertam a estabilidade do movimento da alma. Além disso, a oposição entre estabilidade e mudança constante também é a marca da oposição entre inteligível e sensível, bem como entre ciência e opinião. Em razão de os tipos de movimentos da alma serem os mesmos ao longo da *República*, foi possível indicar a proximidade existente entre as relações que as imagens e as formas estabelecem nos diversos contextos em que elas aparecem.

Diante desses argumentos, o filósofo será aquele que é capaz de encontrar o centro adequado do movimento de sua alma, a partir de um entrelaçamento do seu movimento próprio com o repouso em torno de uma postura estável. Essa estrutura centrada de alma será dotada do poder de manter sempre firme a postura apropriada a uma pessoa equilibrada. Esse equilíbrio moral da alma e do corpo marcam a principal qualidade da alma e também a qualidade daquilo sobre o que ela se detém, bem como os resultados que ela produz enquanto fabrica ou recebe alguma imagem, mantendo o equilíbrio de seu movimento e a desejada “permanência” de suas obras.

A coerência entre os movimentos da alma ao longo do diálogo pode ser percebida pela conexão entre o movimento da alma e as imagens utilizadas nos livros iniciais, nos livros centrais e nos livros finais da *República*. Em todos os casos, temos a mesma diversidade de imagens a respeito das formas das virtudes, da justiça e do bem. Em razão disso, foi proposta uma estreita ligação entre os termos empregados por Platão para se referir à forma das virtudes nos livros iniciais e à ideia do bem, sem que o movimento da alma na “teoria das ideias” possa ser visto de modo tão independente do

que acontece com o movimento da alma em relação aos diferentes tipos das formas das virtudes nos livros iniciais. Em razão disso, rompeu-se com aquilo que foi chamado aqui desde o início de barreira, que impedia um reencontro mais detalhado entre a relação que o movimento da alma estabelece com as formas nos livros iniciais e a relação que esse mesmo movimento estabelece com as formas nos livros centrais.

Ficou evidente, em razão desta análise, em que medida é possível um acesso *indireto* às formas pela via educacional ou poética, sem a imposição dos pressupostos sobre como deveria agir o filósofo, como se ele sempre fosse obrigado a abandonar completamente o sensível e o bloco indistinto de imagens para fazer ciência das ideias puras. Foi indicado como o jogo produtivo ou receptivo das imagens, nos diferentes contextos ético, ontológico e poético da *República*, depende dos tipos de movimentos que a alma faz. Foi possível identificar, também, as semelhanças entre as dimensões inteligíveis e sensíveis dos movimentos que atravessam os diversos contextos da *República*, ajudando a compreender a amplitude dos diversos tipos de imagens sensíveis e também inteligíveis, dentro e fora da caverna, que a alma deve enfrentar.

Foi proposto o argumento de que as coisas vistas são determinadas também pelo modo como a alma se movimenta. Foi esse argumento que permitiu outra abordagem da relação entre imagem e forma, conjugando os livros centrais aos livros iniciais em razão de uma mudança no estatuto das imagens na *República*. As imagens, segundo a teoria das formas, estariam aprisionadas à indiscernibilidade e à inferioridade epistemológica de algo que existiria apenas na afecção da representação (εἰκασία) da linha dividida e no fundo da caverna. Ficou provado como, em razão da importância do movimento da alma, os livros (da dita digressão filosófica) estão ligados aos livros III e IV da *República*, onde aparecem os ícones das formas das virtudes e a imagem da forma da justiça. A digressão ontológica dos livros VI e VII não segue uma rota tão distinta da relação que as formas já estavam travando com as imagens nos livros iniciais, pois as

imagens corretas e as ideias são descobertas somente por uma alma que está centrada e que não se altera muito. Em resposta à pergunta da introdução, sobre se os movimentos de apreensão das formas nos livros centrais são distintos do movimento da alma que apreende as formas das virtudes nos livros iniciais, foi demonstrado que esses movimentos não são tão diferentes.

A estabilidade do caráter é a marca da visão filosófica, que permite ao filósofo ver as coisas de um modo mais abrangente que os outros. A diferença do filósofo é oriunda de um tipo determinado de movimento de sua alma, que lhe permitirá se deter sobre as coisas mais importantes, mesmo quando faz uso reiterado das diversas imagens. Em razão disso, o filósofo pode ser caracterizado como alguém que dirige bem dois tipos de poderes: o poder de manter centrado o eixo do movimento de sua alma e o poder de bem produzir, afetar e ser afetado, por imagens que também serão estáveis, exatamente como aqueles movimentos. Com imagens mais estáveis, oriundas de almas estáveis, é possível gerar moderação em quem as recebe ou manter a moderação mesmo diante de uma onda agressiva de insatisfações com as posições que o filósofo assume.

Com isso, fica mais fácil compreender as causas dos movimentos e do fato de as coisas serem belas, justas e boas, em razão de sua participação na beleza, na justiça e no bem. Esses valores e qualidades pressupõem um movimento belo, justo e bom da alma, que deve estar centrada e focada na moderação de seus desejos, encontrando o prazer e as imagens apropriadas a cada uma de suas partes de sua própria alma.

Em resumo, há uma ligação indissociável entre a arte de produzir sólidas imagens que se alteram pouco e o hábito de manter a alma estável, mesmo diante de tantas vicissitudes. É possível confirmar isso, quando se afirma que as coisas que se alteram pouco são difíceis de serem imitadas, enquanto as que variam muito e são instáveis são fáceis (X 604d-e). É por meio dessa ligação que o filósofo poderá aproximar sua alma da verdade, na mesma proporção em que produz essas imagens com

seu discurso, porque a verdade com a qual o filósofo lida na *República* perpassa sua capacidade de fazer um bom uso das imagens, e de estar atento às imagens enganosas. Diferentemente do filósofo, os sofistas tomam as imagens como fins em si mesmas e não como instrumentos para se chegar a algo.

Diante do exposto, é preciso começar a reconstruir o sentido da forma na *República*, incluindo, para além do sentido inteligível, separado de tudo o que é sensível, em duas ou três linhas, a possibilidade de familiarização com as formas. Essa familiarização nos permite reconhecer e identificar a presença (*parousía*) das formas dos valores nos corpos, nas obras e nas ações, porque fomos acostumados a ver belas coisas, produzidas por poetas e músicos moderados, que auxiliam a formar a moderação em nossas almas através dos ícones que produzem. Diante disso, a mesma familiarização ocorre com as ideias na linha e na caverna. Isso ocorre porque as manifestações dessas ideias possibilitam que seja extraída alguma verdade ou clareza de seus ícones refletidos no *discurso*, que é o suporte privilegiado de conhecimento *sobre si mesmo* (de nossa própria alma) e também *sobre o que é em si mesmo* (as formas).

Assim, a familiarização icônica com as formas é partilhada pela gramática, pela música, pela moral e pela matemática, além de estar presente em todas as transições do movimento da alma do sensível ao inteligível ou do inteligível ao sensível, nos livros iniciais e nos centrais. Em certa medida, a questão da familiarização com as letras para a aprendizagem da gramática implica no mesmo dilema sobre como podemos conhecer algo que não sabemos justificar completamente. Seguindo a esteira da gramática e da música, por exemplo, pode-se dizer que a aprendizagem da fala é algo que acontece mesmo sem as pessoas terem ciência das regras gramáticas e a audição da música ocorre mesmo com quem não consegue identificar cada uma das notas. O reconhecimento das ações corretas e boas existe mesmo sem as pessoas terem a ciência das formas das

virtudes e do bem e é pela familiarização com as imagens que os jovens podem passar a reconhecer com maior habilidade aquilo que é a ação boa em si mesma.

A alma, mais do que qualquer outra coisa, é dotada de um poder de fazer e também de receber os efeitos produzidos por ela própria ou por outras almas. Assim, o fato de ser afetada por diferentes tipos de imagens dos valores não implica em ter ciência deles, mas em poder reconhecê-los quando eles aparecem nos corpos, nas ações e nas imagens.

Se essa afirmação é correta: que é possível reconhecer as formas dos valores nas suas imagens, então é preciso retomar o que foi sustentado acima a respeito do que significa *confundir* as coisas semelhantes e aquilo a que se assemelham, bem como é preciso retomar o que significa *discernir*. *Sonhar* (ou confundir as imagens com aquilo de que elas são imagens) pode ocorrer tanto no sono, quanto na vigília. E o mesmo pode ser dito a respeito do *discernimento*, pois estar atento (ou ser capaz de discernir as imagens de suas formas) também pode ocorrer tanto no sono, quanto na vigília. Em razão disso, o reconhecimento das formas dos valores pelas suas imagens que acontece com os jovens no livro III da *República* é algo que pode acontecer tanto no sono, quanto na vigília. O significado disso é indicar que a diferenciação entre imagem e coisa em si representa um salto epistêmico que auxilia todos a compreenderem que são duas coisas que não podem ser confundidas entre si, as imagens e as formas. Esse é o primeiro passo, obtido pelo costume e pela educação: reconhecer a diferença entre o que é e o que aparece. A consequência da afirmação de que é possível algum reconhecimento das formas no sono, por exemplo, prova a possibilidade de que as coisas em si sejam reconhecidas no sensível (na divisão da linha) ou no fundo da caverna (no ícone da caverna). O sensível e o fundo da caverna não podem ser associados ao *sonhar*, mas devem ser associados ao sono, onde pode haver *confusão*, no caso de alguém que não

consiga identificar a diferença entre ser e aparecer, bem como pode haver *discernimento*, quando alguém é capaz de diferenciar aquilo que é daquilo que aparece.

Assim, os ícones do marinheiro, do bem e da caverna nos livros VI e VII não criam a possibilidade do discernimento apenas através de *uma teoria das ideias puras absolutamente separadas do mundo, mas consolidam o exercício contínuo e progressivo de compreensão das formas através de seus ícones e de suas manifestações nas estruturas reflexivas, discursivas e dinâmicas*, constituindo-se como um desdobramento dos ícones das formas das virtudes apresentadas aos jovens, no livro III. Ainda que os “objetos” em questão sejam distintos, já que o bem é distinto das virtudes e da justiça, a possibilidade de familiarização com eles ocorre do mesmo modo, em razão de um movimento estável que produz ou recebe esses belos ícones.

Em resposta às perguntas feitas na introdução, deve-se dizer que os poetas que produzem ícones das virtudes no livro III são bem diferentes dos poetas que produzem imagens das virtudes no livro X. As imagens desses poetas são opostas umas às outras, sobretudo no que diz respeito ao tipo de movimento que elas fomentam na alma dos jovens. No início, os jovens são familiarizados com os ícones das formas das virtudes e no livro X eles são enganados pelas imagens das virtudes dos poetas. Como foi dito no início e provado ao longo da tese, o uso que Sócrates faz de uma imagem enganosa quando define a justiça, como se estivesse dormindo, leva em conta os limites dessa imagens na sua projeção para resolver os problemas dos ajustes da cidade. A questão é que o filósofo também utiliza imagens (εἰδωλα), mas é capaz de diferenciar a imagem daquilo que é em si mesma a verdadeira forma da justiça, que diz respeito à relação das partes da alma entre si mesmas (IV 443c-e). E essa diferenciação ocorre no sono (443b).

Portanto, há uma diferença clara entre o movimento da alma que atinge uma imagem (εἰδωλον) da justiça e o movimento da alma que chega até o ícone (εἰκών) do bem, mas há uma proximidade evidente entre o modo como os jovens se relacionam

com os ícones das formas das virtudes e o modo como o filósofo se relaciona (isto é, se familiariza) com o ícone do bem. Como foi visto, se existe uma arte que pode ser chamada de filosófica, ela consiste em utilizar ícones, pensando e se familiarizando com as coisas em si mesmas, mas também em utilizar imagens (εἰδωλα), estando atento aos seus limites e também ao risco do engano. A filosofia só é possível porque ao utilizar as imagens ela sabe quais são seus limites, enganos e possibilidades.

Em última instância, o que nos moveu nessa tese foi tentar evitar um tratamento dos conceitos (tanto das ideias, como das imagens) como se eles constituíssem entidades lógicas absolutas, umas aceitas e outras recusadas em bloco. Desse modo, não foram opostos o movimento e o repouso absolutos, ou o aparecer e o ser, mas um aparecer que *não é* e um aparecer *que é semelhante ao que é*, bem como não se opôs desejo e prazer à razão, mas os desejos e os prazeres da parte apetitiva aos desejos e prazeres racionais, tal como não foram opostos os amantes de espetáculos aos não amantes, mas os amantes de espetáculos aos amantes do espetáculo da verdade; e mais, não estão sendo opostas imagem e modelo, mas a imagem falsa à imagem verdadeira.

Toda essa discussão passa, obviamente, pela relação entre alma e linguagem. A alma pode ser a *origem* da linguagem, o *tema* da linguagem ou aquilo que sofre os *efeitos* da linguagem. Nos casos em que produzimos uma imagem de nós mesmos, como no caso do pião, ou uma imagem de como percebemos as imagens e as formas, pode-se dizer que a origem, o tema e os efeitos das imagens nos discursos são uma única e mesma alma, que sofre simultaneamente os efeitos daquilo que ela mesma criou sobre si mesma, através da experiência com a reflexividade inerente a todo discurso.

Os ícones do movimento da alma pretendem romper com o limite da linguagem que impossibilitaria a autoreferência da alma. Para concluir, é preciso lembrar que Platão apresenta dois modos de falar *iconicamente* da tripartição da alma. O primeiro é uma imagem na qual a comparação não promove uma transposição metafórica muito

grande entre as coisas que estão sendo comparadas.⁴¹⁸ Isso acontece com o pião, que não é propriamente mítico, mas uma analogia. O segundo é também um ícone que se aproxima mais da metáfora na medida em que promove transposições visando mais a persuasão do que a argumentação analógica. Isso acontece com ícone moldado da alma composto no livro IX da *República*.

As comparações baseadas nas analogias surgem em alguns contextos da *República*, nos quais é posto um limite da linguagem. Essas comparações e analogias cumprem a tarefa de expor o que acontece com algum tipo de processo autorreferente, como é o caso do conhecimento de si, e também o caso do bem que é causa e objeto do conhecimento. O pião não é exatamente um modo mítico de falar da possibilidade de uma autoreferência, como o caso de Er, que sai do mundo e consegue ver o movimento celeste, como se estivesse “de fora”; nem tampouco é um modo mítico de indicar a autoreferência, como no caso do ícone da alma apresentado no livro IX, quando se fala de partes da alma e o desejo é comparado a um animal multiforme, o ímpeto a um leão e a razão a um homem *no interior* do próprio homem.

No momento, nos resta estabelecer uma diferença entre um ícone da alma que nos leva a raciocínios e argumentos abstratos sobre o mesmo e o outro, o movimento e o repouso, em contraposição a um ícone que tem como intenção elaborar uma metáfora, onde a transposição não é fundada em uma analogia de relações a respeito de como as partes da alma se relacionam entre si, mas em uma transposição quase completa entre uma coisa inexistente e outra existente, no ícone do livro X sobre a alma. As partes da alma tornam-se três tipos de animais: uma fera policéfala, com animais mansos e selvagens; um leão e um homem (também compreendido como animal). Além desses

⁴¹⁸O livro de Pender (2000) faz uma ampla discussão a respeito da metáfora em Platão, discutindo inclusive com várias escolas contemporâneas que apresentaram teses divergentes sobre isso. Para uma discussão mais profunda a respeito do estatuto metafórico dos ícones de Platão, deve-se consultar seu trabalho. A diversidade de metáforas estaria ancorada no grau de transposição proposta e das relações comparadas por uma analogia.

três tipos de animais, Sócrates sugere que seja moldado também “o ícone de um só, o do homem, e que para quem não seja capaz de ver o seu interior, mas apenas o envoltório externo, pareça um único animal, um homem” (IX 588d-e).

Essa diferença é crucial para compreender o que é metafórico e o que é uma analogia a respeito da alma. A tripartição da alma exposta através do ícone do pião não é um modo metafórico de falar da unidade ou complexidade dela, sobretudo em razão de todas as consequências filosóficas que se pode retirar das relações existentes entre as partes, que nos permitem compreender sua unidade complexa, os âmbitos que a alma percorre na sua reorientação e a temporalidade de seu movimento. A discussão sobre a tripartição torna-se metafórica quando o discurso se aproxima de Quimera, de Cila e Cérbero para falar das partes.

A imagem do pião indica a tentativa platônica de superar justamente a incapacidade de exprimir a difícil autoreferência. Se a autoreferência for tratada de modo mítico, isso não levará o argumento platônico a um aprofundamento. Ou seja, o mito a respeito do que não existe, um olhar de fora de todo o universo ou um homem dentro do homem não enseja discussões a respeito da possibilidade de um discurso ser capaz de fazer alguma autoreferência. As teses míticas são defendidas, em certa medida, de modo arbitrário, sem muita discussão. Ao contrário disso, o caráter argumentativo presente na imagem do pião pode ser sustentado porque a discussão a respeito do significado dessa comparação adquire um longo desdobramento dialético, que tem como tema o *movimento* e o *repouso* da alma, a partir da perspectiva do que é *mesmo* e do que é *outro* nela. Esses conceitos indicam o quanto Platão está comprometido em discutir filosoficamente a alma, quando usa o ícone do pião para estabelecer uma analogia com as partes, os locais e a temporalidade das ações da alma.

No fundo, mesmo que seja admitida a intenção mítica do discurso filosófico de romper com as barreiras impostas pelos limites de ser alvo e instrumento da linguagem,

ou seja, aquilo de que se fala e aquilo por meio do que se fala, o pião se dissocia profundamente do mito, pela crença que é possível estabelecer nos limites do estatuto do discurso, não se constituindo como uma crença dirigida aos conteúdos. Assim, se, por um lado, as intenções do discurso filosófico de romper com as barreiras do discurso são de caráter mítico, por outro lado, o resultado pragmático e o uso das imagens criam um campo icônico da linguagem, que não é tão fantástico quanto o mito e que se estrutura em importantes analogias.

Somente em razão da sincronicidade desses elementos é possível demonstrar a solução proposta na introdução, sendo uma simultaneidade sempre mediada pelo discurso. Em razão dessa sincronicidade, a alma age e sofre, ao mesmo tempo, segundo as imagens que ela fabrica de si mesma, imagens nas quais pode-se encontrar também o modo como o movimento de nossa alma se relaciona com as imagens das formas.

O que está sendo discutido é a possibilidade de um agente, enquanto compreende algo, tornar-se paciente de sua própria ação, numa perspectiva reflexiva que seja mediada pelas imagens. A questão é que chegamos ao resultado de um conhecimento sobre nós mesmos. Em resumo, uma imagem de nossa própria alma. As imagens a respeito do que acontece com a nossa alma serão conhecidas, na medida em que nós conhecemos a nós mesmos, do ponto de vista da ação; bem como o conhecimento gerado por essas imagens será o resultado do poder que temos de conhecer a nós mesmos por essas imagens. Um efeito que, pode-se dizer, é simultâneo à ação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

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 Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC; São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. *A República*. Trad. Ana Lia A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. *A República*. Trad. Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: 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. Pachet. Paris: Gallimard, 1993.

Fontes antigas:

ARISTÓTELES. *Complete Works of Aristotle*. Vol. 1 e 2. Ed. Jonathan 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 Cecília M. N. Coelho. Cadernos de Tradução, 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 Paulo : Arx, 2003.

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

Instrumentos filológicos:

ALLINE, H. *Histoire du texte de Platon*. Paris : Bibliothèque de l' École des Hautes Études, fasc. 218.

AST, F. *Lexicon platonicum: sive vocum platoniarum index*. Bonn: Rudolf Habelt, 1956.

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

BOTER, G. J. *The textual tradition of Plato's Republic*. Mnemosyne Supplements, vol. 107. Leiden: Brill, 1989.

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.

PLACES, E. des. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

Comentários antigos da República:

PROCLUS. *In platonis Rempublicam commentari*, vol. 1 e 2, Ed. W. Kroll, Leipzig, Teubner, 1899-1901 ; *Comentaire sur la République*, trad. e notas Festugière. Paris : Vrin, 1970.

ROSENTHAL, E. I. J (Ed.). *Averroes Commentary on Plato's Republic*. Edited with introduction, translation and notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

Bibliografia específica sobre República:

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

- CAIRNS, D.; HERRMANN, F.-T.; PENNER, T. *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- 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*. 2005. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- _____. *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.
- ARONADIO, F. "Sémainein et déloun: ontologie et langage chez Héraclite et Platon" In : DIXSAUT, M. ; BRANCACCI, A. *Platon, source des Présocratiques*. Paris : Vrin, 2002, p. 45-66.
- AUBENQUE, P. (Org.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Napolis: Bibliopolis, 1990.
- AVEZZÙ, E. "Thaumaston ed eikos nella logografia giudiziaria". In: LANZA, D.; LONGO, O. *Il meraviglioso e il verosimile*. Firenze: Olschki, 1989, p. 153-172.
- BALLEW, L. Straight and Circular in *Permenides and the "Timaeus"*. *Phronesis*, 19, 3, 1974, p. 189-200.
- BAMBROUGH, R. "Plato political analogies". In: LASLETT, P. *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Blackwell, 1956, p. 98-155.
- BELFIORE, E. The role of the visual arts in Plato's ideal State, *Journal of the Theory and Criticism of Visual Arts*, 1 (1981) 115-127.
- _____. A theory of imitation on Plato's Republic, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 114 (1984) 121-146.
- BENSON, H. (Ed.) *A companion to Plato*. Australia; Oxford; Malden : Blackwell Publishing, 2006.
- 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.
- BERTI, E. A alma é, para Aristóteles, individual? *Hypnos*, São Paulo, 24 (2010) : 24-36.
- BOBONICH, C. "Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*". In: WAGNER, E. (Ed.) *Essays on Plato's psychology*. Landham: Lexington Books, 2001, p. 203-237.
- 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: 9-37.
- BRÈS, Y. *La psychologie de Platon*. Paris: P.U.F., 1968.
- 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) 1-9.
- _____; SMITH, N. D. Justice and dishonesty in Plato's *Republic*, *Southern Journal of Philosophy*, 21 (1983) 79-96.
- BRISSON, L. Semantique de la métaphore, *Dialogue*, 15 (1976) 256-281.
- _____. "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.
- _____. "L'intériorité chez Platon". In: AUBRY, G. ; INDEFONSE, F. (Org.). *Moi (Le) et l'intériorité*. Paris : Vrin, 2008, p. 269-276.
- _____. "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 meme et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Augustin: Academia Verlag, 1998.
- (1984) 223-228.
- BURNYEAT, M. F. The material and sources of Plato's Dream. *Phronesis* 15 (1) 1970, 101-122.
- _____. *Eikos lógos, Rhizai* 2, 2005, 143-165. Reimpresso como *Forms and Knowledge*, 2007, 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.

- CALABI, F. “Andreia/thymoeides”. In: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura de M. Vegetti. Vol. III, libro IV. Napoli: Bibliopolis, 1998, p. 187-203.
- CAMPESE, S. “Epithymia/epithymetikon”. In: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura de M. Vegetti. Vol. III, libro IV. Napoli: Bibliopolis, 1998, p. 245-286.
- CAMPOS, A. V. El fantasma de Helena: el papel de la razón en la concepción platónica del amor, *Er* 30, 2001, 83-109.
- 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.
- _____. “A imagem nos pré-socráticos”. In: MARQUES, M. (Org.) *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 119-142.
- CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. Trad. Ana L. Oliveira; Maria C. F. Ferraz; Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CASSIRER, E. “Eidos et εἶδωλον : 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.
- CATTANEI, 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.
- CHERNISS, H. The sources of evil according to Plato. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 98 (1954) 23-30.
- COLLETE, B. Phantasia et phantasma chez Platon, *Les études philosophiques*, (76) 2006, 89-106.
- COOPER, J. La théorie platonicienne de la motivation humaine, *Revue philosophique*, 116 (1991) 517-543.
- _____. “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. *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1941.
- _____. Psychology and social structure in the *Republic* of Plato, *Classical Quarterly*, 6 (1912) 246-265.
- _____. *Plato’s Theory of Knowledge: the Theaetetus and the Sophist of Plato* translated with a running commentary. London: Kegan Paul, 1935.
- _____. The division of the soul, *Hilbert Journal*, XXVIII (1929-30) 206-219.
- _____. Mathematic and dialectic in the *Republic* VI-VII, *Mind*, N.S., 41 (1932) 37-52 & 163-190.
- _____. *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) 60-81.

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

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

CRUZ, M. I. S. "Facoltà dell'anima e persuasione". In: MIGLIORI, M; *et al.* (Org.) *Interiorità e anima. La psichè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 255-274.

DELEUZE, G. "Platão e o simulacro". In: _____. *Lógica do Sentido*. SP: Perspectiva, 1998, p. 260-271.

De MARIGNAC, A. *Imagination and dialectique*. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

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

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

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

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

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

DÍAZ, M. E.; LIVOV, G. R.; SPANGENBERG, P. "Uma introducción a la *phantasía* 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. Beunos Aires, Prometeo Libros, 2009, p. 27-40.

DILLON, J. "'Come fa l'anima a dirigere il corpo?'. Tracce di una disputa sulla relazione corpo-anima nell'Antica Accademia". In: MIGLIORI, M; *et al.* (Org.) *Interiorità e anima. La psichè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 51-57.

DIXSAUT, M. Contre images et comparaisons : d'un commun paradoxe chez Platon et chez Nietzsche, *Giornale critico della filosofia italiana*, Firenze, 7a ser. 1, 2005, 213-235.

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

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

_____. "Le plus juste et le plus heureux". In: ____ (Org.). *Études sur la République de Platon*. (vol. 1). Paris: Vrin, 2005, p. 327-352.

_____. *République* (livres VI et VII). Traduction et commentaire, Monique Dixsaut. Paris : Bordas, 1986.

_____. "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) 131-152.
- _____. Plato's Simile of Light, Part II: the Allegory of the Cave, *Classical Quartely*, XVI (1922) 15-28.
- FERGUSON, J. Sun, Line and Cave again, *Classical Quartely*, XIII (1963) 188-193.
- FERRARI, G. R. F. The struggle in the soul: Plato, *Phaedrus* 253c7-255a1, *Ancient Philosophy*, 5 (1985) 1-10.
- _____. *City and Soul in Plato's Republic*. Germany: Saint Augustin, 2003.
- _____. "The Three-Part Soul". In: _____. *The cambridge companion to Plato's Republic*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 165-201.
- FINE, G. (ed.) *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Oxofrd: 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: Claredon Press, 2004.
- _____. Relational Entities. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (3) 225-49, 1983.
- _____. Knowledge and Belief in *Republic V*. In: FINE, G. *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*. Oxford: Claredon 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.
- FORMIAGERI, L; CASERTANO, G.; CUBEDDU, I. *Imago in phantasia depicta*. Roma: Carocci, 1999.
- FRANCIS, J. A. Living Icons: tracing a motif in verbal and visual representation from the second to forth ceturies C.E., *American Journal of Philology*, 124 (2003) 575-600.
- FRÈRE, J. À la naissance du moi, *Kriterion* 116, 2007, 295-306.
- _____. *Les Grecs et le désir de l' être*. Paris : Belles Lettres, 1981.
- 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) 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.
- GILL, C. Plato and the education of character, *Archiv Für Geschichte des Philosophie*, Berlin, 67 (1985) 1-26.
- 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.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique Platonicienne*. Paris: VRIN, 2003.
- 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, 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.
- GOODRICH, R. A. Plato on poetry and painting, *British Journal of Art and Aesthetics*, 22 (1982) 116-128.
- 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 ", Université de Provence, Aix-Marseille I, 2003.
- _____. " Platon ou l'aurore des idôles ". In: SCHNELL, A. *L'Image*. Paris : Vrin, 2007, p. 9-30.
- GRENET, P. *Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris : Boivin, 1948.

GUTIÉRREZ, R. (Ed.). *Los similes de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC / Fondo Editorial, 2003.

_____. “Las tres olas de la dialéctica en la *República*”. In: Cornelli, G. (Org.) *Plato’s Styles and Characters*. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: Archaí Unesco Chair, 2012, p. 163-187.

HACKFORTH, R.. Plato’s divided line and dialectic. *The Classical Quartely*, 36 (1-2) 1942.

_____. The modification of Plan in Plato’s *Republic*. *Classical Quartely*, VII (1913) 265-272.

HADDAD, A. “A visão sensível como imagem para a visão dos inteligíveis”. Colóquio *Politéia VI*. Trabalho apresentado, Itatiaia, Rio de Janeiro, 2011.

HALL, D. Interpreting Plato’s Cave as an Allegory of the Human Condition, *Apeiron*, XIV (1980) 74-86.

HALL, R. W. *Plato and the Individual*. La Haye: M. Nijhoff, 1963.

_____. *Psychè* as differentiated unity in the philosophy of Plato, *Phronesis*, 8 (1963) 63-82.

_____. Platonic Justice and the *Republic*”, *Polis*, 6 (1986) 116-126.

HAMLIN, D. W. *Eikasia* in Plato’s *Republic*, *Philosophical Quartely*, VIII (1958) 14-23.

HARTE, V. *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysic of Structure*. New York: Oxford University Press, 2002.

HAVELOCK, Eric. *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

_____. *Dikaion*. An essay in Greek intellectual history, *Phoenix*, XXIII (1969) 49-70.

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.

HYLAND, D. A. Taking the longer road. The irony of Plato’s *Republic*, *Revue de métaphysique e de morale*, XCIII (1988) 317-355.

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: lógos, 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) 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, 28-44.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.
- KOSLICKI, K. *Review of Plato on Parts and Wholes: The Metaphysic 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) november 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, 167-178.
- LAFRANCE, Y. *La théorie platonicienne de la doxa*. Montréal et Paris : Bellarmin e Les Belles Lettres, 1981.
- LAGE, C. *Teoria e crítica literária na República de Platão*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000(a).
- _____. Mímesis na *República* de Platão: as múltiplas faces de um conceito. *Kriterion* 102 (2000(b)), p.89-96.
- 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*. Massachutes/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing, 2006.
- LEE, E. N. On the metaphysics of the image in Plato's *Timaeus*, *The Monist*, L (1966) 341-368.
- LEE, H. D. P. The aviary simile in the *Theaetetus*, *Classical Quartely*, 33 (1939) 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), 237-256.
- _____. The Genesis of the Moral Judgment in Plato, *International Journal of Ethics*, 33, 1, (Oct. 1922) 34-54.
- _____. Soul, Body, Wealth, in Plato, *The Philosophical Review*, 33, 1, (Jan 1924) 30-50.
- _____. Mind in Platonism, *The Philosophical Review*, 35, 3 (May 1926) 201-220.
- _____. Power in Platonism, *The Philosophical Review*, 36, 1 (Jan., 1927) 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 : Akademie 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 Quartely*, 31, n. 1 (1981), 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. Beunos 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) 57-82.
- _____. *Platão, pensador da diferença: Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- _____. “Mímesis no *Sofista* de Platão”. In: Duarte, R.; Figueiredo, V. *Mímeses 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. Apparaître 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 comparision*. 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, D. O *éthos* da música e da cidade grega, *Artefilosofia*, 12, (2012), Julho, 244-265.

_____. “Quem se atreveria a lutar contra um exército tão grande e um general como Homero?” Platão, tradição e educação. Dissertação (Mestrado). Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

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) 1-26.

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

MOREL, P-M. *Démocrite et la recherche des causes*. Paris: Klincksieck, 1996.

MORRISON, K. F. Two unresolved difficulties in the line and cave, *Phronesis*, XXII (1977) 212-231.

MOUTSOPOULOS, E., Les mouvements des sons, des corps et des âmes (Platon, Lois VII, 790e sq.), *Philosophia* 31, 2001, 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) 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. *Artefilosofia*, 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) 193-203.
- _____. Movement in the divided line of Plato's *Republic*, *Harvard Studies in Classical Philology*, 47 (1936) 57-84.
- _____. The symbolism of the sun and light in the *Republic* of Plato. (parts I e II) *Classical Philology*, 39 (1944) 163-72 e 223-240.
- _____. *Phántasma theia* 532c, *Classical Philology* XXXIII (1938), 99- 100.
- _____. Socrates and the sun. *The Classical journal*, 37 (5) 1942, p. 260-275.
- OLIVEIRA, C. “*Metade vale mais que tudo*”: *A Sabedoria Hesíodica 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.
- PAQUET, L. *Platon – La médiation du regard*. Netherlands : Leiden ; E.J. Brill, 1973.
- 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.
- PARRY, R. D. *Plato's Craft of Justice*. Albany, NY: Suny Press, 1996.
- _____. The soul in Laws X and disorderly motion in Timaeus, *Ancient Philosophy*, Pittsburg, 22, 2002, 289-201.
- PATON, H. J. Plato's Theory of eikasia, *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXII (1921-22) 69-104.
- PATTERSON, R. *Philosophos Agonistes: Imagery and Moral Psychology in Plato's Republic*, *Journal of the History of Philosophy*, 35, 3, July, 1997, 327-354.
- PATTERSON, S. *Image and Reality in Plato's Metaphysics*. Indianapolis: Hackett, 1985.
- PAPPAS, N. *Plato and the Republic*. London; New York: Routledge, 1995.
- 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.
- PETRAKI, Z. A. The soul 'dances'. Psychomusicology in Plato's Republic, *Apeiron* 42, 2008, 145-170.
- PRADEAU, J. Être quelque part, occuper une place. *Topos et chôra* dans le *Timée*, *Les Études philosophiques*, 1995, 3, 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: , 1995.
- _____. Are Plato's soul-parts psychological subjects?, *Ancient Philosophy* 29, 2009, 1-16.
- RADEMAKER, A. *SOPHROSYNE 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) 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, 138-164.
- SACHS, S. A fallacy in Plato's *Republic*, *Philosophical Reviews*, LXXII (1963) 141-158.
- 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*, 131^e année, n. 2, 1987 : 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. The Socratic Fallacy, *Journal of the History of Philosophy*, 10, p. 127-141, 1972.
- _____. "The form of the Good in Plato's *Republic*". In: *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Anton, J.; Preus, A. (eds.) Albany: State University of New York Press, 1983, p. 232-63.
- _____. "Plato on Plesure as the Human Good". In: BENSON, H. (Ed.) *A companion to Plato*. Australia / Oxford / Malden : Blackwell Publishing, 2006, p. 308-321.
- _____. "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, 125-148.

SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica e Crítica*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

_____. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. George Otte, revisão e notas Fernando Puente. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2002.

_____. *Introductions to the dialogues of Plato*. Trans. William Dobson. Cambridge: Pit Press, s/d.

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.

SHOREY, P. *The unity of Plato's Thought*. Chicago: Chicago University Press, 1903.

SILVERMAN, A. Plato on *Phantasia*. *Classical Antiquity*, 10 (1) Abril, 1991, 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) 373-383.

_____. The objects of *dianoia* in Plato's divided line, *Apeiron*, 15 (1981) 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.

SOLMSEN, F. Tissues and the Soul, *Philosophical Review* (1950) 435-468.

_____. Plato and the concept of soul (*psyche*): some historical perspectives, *Journal of the History of Ideas*, 54 (1983) 355-67.

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.

SOUZA, Jovelina. *A dimensão ético-política da crítica platônica à mimesis na politéia*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

STALLEY, R. F. Plato's argument for the division of the reasoning and appetitive elements within the soul, *Phronesis*, 20 (1975) 110-128.

_____. Mental health and individual responsibility in Plato's *Republic*, *Journal of Value Inquiry*, 15 (1981) 109-124.

STOCKS, J. L. Plato and the Tripartite Soul, *Mind*, 24, 94, (April 1915) 207-221.

STOICHITA, V. *A short history of the shadow*. London: Reaktion Books, 1997, p. 20-29.

STRANG, C. Plato's analogy of the cave, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, IV (1988) 19-34.

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

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

SZLEZÁK, T. *Platão e a Escritura da Filosofia*. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

_____. A. *La Repubblica di Platone. I libri centrali*. Brescia: Morcelliana, 2003.

TAGLIA, A. *Il concetto di pistis in Platone*. Florence: Le Lettere, 1998.

TAYLOR, C. C. W. *The atomists, Leucippus and Democritus: fragments: a text and translation with a commentary*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

_____. *Pleasure, Mind, and Soul*. Oxford: Clarendon Press, 2008.

TEISSERENC, F. Remarques sur l'imitation et le statut ontologique de l'image chez Platon. *Cahier de Philosophie de Strasbourg*, 3 (1995) 149-164.

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

_____. *Discours et image chez Platon*. Thèse de doctorat – U.F.R. de Philosophie, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne. Lille: Atelier National de Reproduction des Thèses, 2004.

_____. "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.

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

TRABATTONI, F. "Si può parlare di "unità" della psicologia platonica? Esame di un caso significativo (Fedone, 68B-69E)" In: MIGLIORI, M; et al. (Org.) *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 307-320.

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 psychè 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 l'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, 75-111.

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

VAZ, H. Um novo Platão : Resenha de Reale, G. *Per uma nova intnepretazione di Platone: rilettura dela metafísica dei grandi dialogui ala luce dele "Dottrine non-scrite"*, *Síntese*, 50 (1990) : 101-113.

_____. A nova imagem de Platão, *Síntese*, v. 23, n. 74 (1996) : 399-404.

VEGETTI, M; ABBATE, M. *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*. Napoli: Bibliopolis, 1999.

VEGETTI, M. "Glaucón et les mystères de la dialectique". In: DIXSAUT, M. (Org.). *Études sur la République de Platon*. (vol. 2). Paris: Vrin, 2005, p. 25-38.

_____. Política dell'anima et anima del politico nella Repubblica, *Études Platoniciennes* 4, 2007, 343-350.

_____. "Anima e corpo". In: _____. *Il spere degli antichi*. Torino: 1985, p. 201-228.

_____. "Passioni antiche: l'io collerico". In: VEGETTI-FINZI, S. (Ed.) *Stori delle passioni*. Roma-Bari 1995, p. 39-73.

_____. *L'etica degli antichi*. Roma-Bari, 1989.

_____. "Ricchezza/povertà e l'unità della polis". In: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura de M. Vegetti. Napoli: Bibliopolis; vol. III, libro IV, 1998, p. 150-158.

_____. "Sophia/Logistikon". In: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura de M. Vegetti. Napoli: Bibliopolis; vol. III, libro IV, 1998, p. 177-186.

VERNANT, J.-"Figuration de l' invisible et catégorie psychologique du double : le colossos ". In : _____. *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1974, p. 325-338.

_____. "Catégories de l'agent et de l' action em Grèce ancienne". In : Kristeva, J ; Milner, J.-C ; Ruwet, N. *Langues, discours, société. Pour Émile Benveniste*. Paris : Seuil, 1979.

_____. *Figures, idoles, masques*. Conférences, essais et leçons du Collège de France. Paris : Julliard, 1990.

_____. Figuration et image, *Métis*, 5, 225-238.

_____. "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) 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.

VLASTOS, G. Justice and psychic harmony in the *Republic*, *Journal of Philosophy*, 66 (1969) 505-521.

_____. "Justice and happiness in the *Republic*". In: _____. (éd.) *Plato. A Collection of Critical Essays*. Garden City: Doubleday, 1971, p. 66-95.

_____. "The theory of social justice in polis in Plato's *Republic*". In: NORTH, H. *Interpretations of Plato*. Leiden: E. J. Brill, 1977, 1-40.

_____. “Degrees of Reality in Plato”. In: BAMBROUGH, R. (éd.) *New Essays on Plato and Aristotle*. London: Routledge & Kegan Pul, 1965, p. 1-19.

_____. “O élenkhos socrático: método é tudo”. In: DIXSAUT, M.; VLASTOS, G. *Refutações: Dixsaut e Vlastos*. Introd. e Trad. Janaína Mafra. São Paulo : Paulus, 2012, p. 9-35.

VOGT, M. “Belief and Investigation in Plato’s *Republic*”, *PLATO*, n 9, 2009. Acessado em 05/09/2014: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article86>.

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, 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.