

A “ORFANDADE” DA FILOSOFIA – FUNÇÕES E USO DA IMAGEM NA REPÚBLICA¹

Maria da Graça Gomes de Pina*

RESUMO

Com este contributo pretendemos analisar o conteúdo metafórico de algumas imagens importantes do v livro da *República*, tentando mostrar o alcance epistémico das mesmas na construção de um discurso sobre a formação paidêutica do filósofo. Pretende-se demonstrar que o uso das imagens num discurso filosófico corresponde a um nível de interpretação que reenvia para uma gama de significados filosóficos, cujo valor deve ser inserido no percurso da educação dos guardiões da *kallipolis*.

PALAVRAS-CHAVE: *República*. Imagem. Filosofia.

ABSTRACT

With this contribution we intend to analyse the metaphorical content of a few important images from the book V of the *Republic*, trying to show their epistemic reach in the context of the construction of a discourse on the paideutic training of the philosopher. We intend to show that the use of images in a philosophical discourse corresponds to a level of interpretation which points to a multitude of philosophical meanings, whose value must be included in the educational path of the *kallipolis*' guardians.

KEY WORDS: *Republic*. Image. Philosophy.

* Doutora em Culture dei Paesi di Lingue Iberiche ed Iberoamericane pela Università degli Studi di Napoli “L’Orientale” e Colaboradora Linguística de Língua Portuguesa na Faculdade de Letras e Filosofia da Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”. E-mail: mgomesdepina@unior.it.

¹ Agradeço a leitura de Gianni Casertano e Lidia Palumbo, bem como a revisão de Marisa Mourinha.

A linguagem humana é feita de palavras que se traduzem em imagens e de imagens que se traduzem em palavras – ambas são a matéria de que somos formados.
Alberto Manguel

Poderíamos dizer, sem arriscar, que Platão passou grande parte da sua vida tentando defender e distinguir a personalidade filosófica de todas as aparências com as quais ela se confundia publicamente; e a *República* não foge a esse escopo.

A primeira e a mais significativa aparência era precisamente a de um sofista, ou a de um charlatão, ou ainda a de uma pessoa que passava a vida olhando para o céu² sem prestar atenção a realidade que o circundava. Na verdade, o sofista parece ser a pele do filósofo e está de tal forma unida a ele; Platão precisou de um diálogo inteiro, o *Sofista*, para tentar fazer com que essa pele caísse e pudesse ver o que se escondia por baixo dela, fazendo então *justiça* ao nome e à verdadeira natureza do filósofo.

Este trabalho “cirúrgico” de remoção da pele velha levou Platão a optar pelo uso de “bisturis” muito afiados: as imagens. As imagens – que desempenham um papel fundamental em todo o *corpus* platônico – são instrumentos de precisão e, como tal, necessitam da arte de aplicação por parte de um hábil utilizador. Ao contrário, quando se usa imagens que não dispõem de uma adequada técnica de utilização das mesmas, o efeito pretendido pode acabar por se inverter, e o “bisturi”, em vez de incidir na junção adequada,³ poderá cortar alguma veia principal e provocar a “morte do corpo”.

É precisamente sobre o “tecido nervoso” da constituição da cidade justa que Platão introduz as “veias” do seu raciocínio. Para demonstrar a preferibilidade da justiça à injustiça, Sócrates é forçado a provar que a única cidade verdadeiramente justa é a cidade governada por filósofos, e

² Cf. *Theaet.* 174a, onde se conta a famosa anedota acerca de Tales que cai no poço enquanto olha para as estrelas e é alvo de zombaria por parte de uma escrava trácia.

³ No *Fedro*, 265e, fala-se da capacidade de separar o discurso, segundo as articulações naturais, procurando não causar roturas. Cf. também *Crátilo*, 387a e *Político*, 261a e 287a.

por conseguinte, que o único homem verdadeiramente justo é o filósofo. Mas como se obtém uma personalidade realmente filosófica?

Estamos no v livro da *República*,⁴ em 475a, e Sócrates, depois de enfrentar as primeiras duas vagas (cf. 457b-c; 472a) criadas pelas correntes que o discurso sobre a cidade justa tem vindo a formar, apresenta as características necessárias para a educação dos guardiões.

Como é sabido, para caracterizar a têmpera do guardião da futura cidade, usa-se logo no começo a metáfora do *cão*, metáfora que se manterá por toda a *República*, do início ao fim. No I livro, Sócrates estabelece sub-repticiamente o paralelo entre os pólos “guardião-cão” quando, ao narrar-nos o diálogo, confessa ao leitor/ouvinte que se não tivesse olhado para Trasímaco antes que esse olhasse para ele, teria ficado sem voz (336d5-7: καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην, καὶ μοι δοκῶ, εἰ μὴ πρότερος ἐωράκη αὐτὸν ἢ ἑκεῖνος ἐμέ, ἄφρωνος ἂν γενέσθαι).

Nessa passagem, a mensagem proverbial alude claramente à presença do lobo, parente próximo do cão, e serve-se de um dito conhecido por todos os gregos da época. Essa crença dos antigos tem um valor importantíssimo na economia do texto, precisamente porque introduz a primeira peça no mosaico de afeções que desenharão a personalidade filosófica ao longo de toda a *República*.

A nosso ver, é digno de nota o pormenor passageiro da “evitada afonia”. Vejamos: Como é que o diálogo entre Sócrates e os seus interlocutores se salva de um ataque que arriscava pôr termo ao diálogo mesmo? Este é salvo do único mal “psicofísico” que o poderia aniquilar, isto é, a perda do poder da fala, porque Sócrates consegue ver em Trasímaco, ou seja, reconhecer nele um potencial perigo e, por conseguinte, antecipa o seu ataque. Aqui a metáfora da visão tem uma grande carga conotativa. Se Sócrates não fosse o primeiro a *olhar*, teria certamente sido vítima do discurso feroz de Trasímaco. Pensamos então que aqui se poderia ver

⁴ Para a edição da *República* platónica recorro ao texto grego publicado por I. BURNET, *Platonis Opera*, tomo IV, London: Oxford University Press, 1972; S.R. SLINGS, *Bibliotheca Oxoniensis*, Oxford: Clarendon, 2003; e às traduções feitas por M.H. da ROCHA PEREIRA, *Platão A República*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993;⁷ M. VEGETTI, *Platone La Repubblica*, Milano: Bur, 2007.

entrar em jogo três capacidades do processo dialógico em concatenação ou encadeamento: visão, audição e discurso. O objeto da vista de Sócrates, a saber Trasímaco, produz o objeto da audição de Sócrates, isto é, o discurso que ele pronuncia, o qual acaba por ser, por seu lado, o obstáculo para o prosseguimento do *logos* socrático.

Assim, o que Platão está a fazer é reformular o sentido do dito, recuperando uma imagem que é funcional para o seu objetivo de descrever a natureza filosófica. Sócrates é comparado a um bom caçador, porque prevê e calcula os passos da sua presa/predador. De fato, exatamente como uma fera (336b5: θηρίον), isto é, como um lobo, Trasímaco lançara-se pouco antes contra o discurso pronunciado por Sócrates, procurando até dilacerá-lo (336b6: διαρπασόμενος). O fato de Sócrates se servir desse provérbio como “imagem” para descrever o estado de espírito de Trasímaco satisfaz plenamente o propósito do diálogo. Em primeiro lugar, porque cria um paralelo entre a amansia de um animal e a educação dos jovens cidadãos; depois porque apresenta um capítulo imprescindível do seu projeto de formulação da cidade boa. A imagem da espécie canídea funciona como pano de fundo para a necessária distinção entre lobo e cão, isto é, entre duas capacidades: uma que possui em si as características para se tornar dócil e obediente, outra, irascível e contrária à lei; ambas, porém, presentes no mesmo ser.

No V livro, Sócrates necessita ainda de convencer os seus interlocutores de que a educação dos futuros guardiões da *kallipolis* está longe de terminar se se conservarem apenas as matérias tradicionalmente aceitas até então, e acrescenta, em sentido forte, à personalidade do filósofo, o amor pela aprendizagem (475c2: φιλομαθῆ) e o gosto insaciável pelo estudo.

Ao contrário do que se poderia esperar, a nosso ver, Gláucon reage de forma bastante irônica e sintomática à palavra *insaciável* (475c7: ἀπλήστως). Primeiro, afirma que Sócrates encontrará muitos desse tipo, e bem estranhos, porque todos os amantes de espetáculos, uma vez que têm prazer em aprender, pertencem a esse grupo; em seguida, cita os amantes de audições que, sendo os mais difíceis de agrupar entre os filósofos – porque não quereriam, de boa vontade, participar numa discussão como esta que está a decorrer –, andam por toda a parte, como se tivessem alugado as

orelhas para escutar todos os gêneros de representação. A eses certamente Sócrates não chamará filósofos.

A resposta de Sócrates é claramente negativa, a saber, eles não são os verdadeiros filósofos, embora sejam *semelhantes* aos filósofos (475e2: ὁμοίους μὲν φιλοσόφους).⁵

Ora, nesse breve trecho Gláucon atesta que a *philomathia* não é critério suficiente para caracterizar e distinguir o filósofo de todos os que tem prazer em aprender, por isso apresentara uma imagem muito pregnante. A imagem do “aluguer de orelhas” não só circunscreve e delimita o espaço dedicado a filosofia, como acusa um trespasse da sua propriedade. Se por filósofo se entende aquele que tem um gosto insaciável pelo saber, então também os amantes de espetáculos são filósofos, mesmo que uma parte deles não se dedique de boa vontade a isso. E se Gláucon reagia de forma negativa à conotação da palavra *insaciável* e estabelecia uma ligação entre a classe e uma parte dela (isto é, os que têm um gosto insaciável pela aprendizagem e os amantes de espetáculos e audições), negando portanto a Sócrates a exclusividade da *philomathia* ao filósofo, este último, pelo contrário, reage à palavra *estranhos* (475d1: ἄτοποι) justamente para reafirmar a pertença da característica de *philomathēs* ao filósofo. O verdadeiro amante de espetáculos é quem deseja ver representado o espetáculo da verdade (475e4: τοὺς τῆς ἀληθινοῦς τίνας φιλοθεάμονας), e este é certamente um espetáculo estranho.

Sócrates necessita então de descortinar, por meio de um vocabulário estritamente filosófico, o significado da imagem do “aluguer de orelhas” e daquilo para o qual ela reenvia, ou seja, a noção de espetáculo; e pode fazê-lo porque Gláucon⁶ é capaz de o seguir, mesmo tratando-se de um discurso

⁵ Cf. *Banquete*, 173c, onde Apolodoro é descrito como alguém que tem prazer em conversar sobre filosofia, desde que anda em companhia de Sócrates, e procura qualquer ocasião para discorrer sobre e dedicar-se a ela, mas não é certamente filósofo. A sua personalidade recorda perfeitamente a dos que “alugam as orelhas”.

⁶ Sócrates afirma que Gláucon concordará (475e7: ὁμολογήσειν) certamente com o que ele está para lhe dizer e isso mostra que ambos se encontram em “sintonia intelectual”, ou seja, que Gláucon é capaz seguir os pontos do seu raciocínio, tal como o bom cão de caça segue e prevê os movimentos do caçador. Cf. o ótimo estudo de G. Casertano acerca da *philia* necessária entre dialogantes (2008).

nada fácil de explicar a outrem (475e6-7). Inicia-se assim um excuro sobre a ideia do belo, procurando mostrar como o amor pelas coisas belas – vozes, cores, formas – e o amor pelo belo em si distinguem o amante dos espetáculos do filósofo, porque quem não reconhece a existência do belo em si não é capaz de seguir quem o guia até ao conhecimento da ideia e, por isso, vive em sonho (476c3: ὄναρ).

Com a introdução da ideia do belo, Sócrates transforma o mero exemplo imagético de Gláucon numa lição de filosofia. O espetáculo é, sim, a representação teatral das vozes, cores, formas belas, mas apenas se o entendermos na sua acepção fenomênica, a nível do senso comum, que é o sentido ao qual Gláucon alude quando formula esse exemplo, ou seja, o simples dado factual e visível. Pelo contrário, o que Sócrates faz é puxar pela máxima elasticidade paidéutica da imagem de Gláucon, levando-a assim a uma teorização do próprio conceito de espetáculo. Se o filósofo é quem se deleita com o espetáculo da verdade, então esse espetáculo nada poderá ter a ver com a simples apreciação de vozes, cores, formas belas, mas somente com o belo em si, ou seja, com aquilo que subjaz ao próprio conceito de espetáculo e que é representado pela verdade. Logo, o termo ganha outra conotação que é a de “contemplação”. Com efeito, no termo θέαμα estão presentes as duas acepções e Platão joga precisamente com essa passagem do sentido prático ao teórico, também no uso do termo “φιλοθεάμων”.

Dada a nossa interpretação alguém poderia concluir que Platão visa estritamente o ato contemplativo do filósofo, ao mencioná-lo como único amante do espetáculo da verdade, entendendo com isso privilegiar uma vida puramente contemplativa em substituição de uma praxis política. Pensamos que essa seria uma conclusão apressada e bastante superficial. Explicaremos o porquê. Quando Sócrates afirma que vive em sonho⁷ aquele que não é capaz de seguir quem o conduz até ao conhecimento da ideia do belo, está fazendo referência precisamente ao falso filósofo, ou se quisermos, ao mero amador de espetáculos e audições. O verdadeiro

⁷ Para a metáfora do sonho principalmente no x livro da *República*, veja-se as páginas de 117-182 de S. Rotondaro (1998). Para as ocorrências do termo ὄναρ em Platão, cf. G. Casertano, *Teeteto 201d8: perché «un sogno in cambio di un sogno»?*, p. 1-20, no prelo.

filósofo não sonha, ou melhor, não vive confundindo algo que é com algo que se lhe assemelha (definição que se apresenta para “sonhar”, quer durante o sono, quer despertos; *cf.* 476c3-5). Pensamos que aqui se encontre já a pista para a crítica que será feita mais adiante àqueles que, possuindo noções corretas sobre a ideia do justo e do belo, se recusam depois a tomar parte na tarefa mais difícil, a dialética, que é precisamente a de as pôr em ato, de se porem em causa realmente, ou seja, de *viverem* a cidade justa, em vez de a *sonharem*. Mas a isso regressaremos.

Vimos então que a imagem desempenha um papel fundamental na construção do tecido dialógico. Todavia, aquilo que Sócrates entende por imagem não é simplisticamente um mero apelo à reprodução visual, por parte do interlocutor, da fantasia mental que ele põe em ato quando pretende passar de um aspeto do discurso a outro completamente diferente, como na ação das peças teatrais, onde as belas imagens, aí colocadas para suprir a falta de uma realidade por elas reproduzida, acabam por ser confundidas com o original que imitam. Se assim fosse, Adimanto não afirmaria, de forma aparentemente trocista, em 487e6, que Sócrates não costuma falar por imagens (Σὺ δέ γε, ἔφη, οἶμαι οὐκ εἴωθας δι εἰκόνων λέγειν). Na verdade, Sócrates não fala por meio *desse* tipo de imagens. A imagem é um dos membros do corpo filosófico, e Sócrates sabe-o e demonstra-o quando, ao ver-se confrontado com a difícil tarefa de justificar e mostrar a veracidade da tese da maioria que Adimanto, expõe – uma afirmação que se baseia em factos e apela ao presente real dizendo que a maior parte dos filósofos de hoje, se não abandonaram a filosofia, ou se tornaram bastante excêntricos (487d2: ἀλλοκότους), para não dizer perversos (487d2-3: παμποινήρους), ou se se mantiveram equilibrados (487c3: ἐπιεικεστάτους), tornaram-se inúteis (487d5: ἀχρήστους) para a cidade –, declara não só que a maioria diz a verdade (487d10: τᾶληθῆ λέγειν), como pede a Adimanto para *escutar a imagem*⁸ (488a1: ἄκουε δ οὖν τῆς εἰκόνος) de que se servirá

⁸ Rocha Pereira traduz a expressão da seguinte forma: «Ouve, então, a metáfora» (p. 274). Pensamos que esta facilitação de compreensão da passagem ao leitor moderno aniquila a intenção do filósofo, que é a de, por um lado, responder à crítica trocista de Adimanto e, por outro, fazê-lo refletir sobre o conceito mesmo de εἰκῶν. Se Platão quisesse aludir ao sentido estritamente metafórico, teria usado o termo μεταφορά, conceito de que dispunha e que usava quando era necessário.

para tal escopo. Portanto, o que Sócrates pretende do seu interlocutor é que dê um passo em frente e abandone a “imagem” que os filósofos de hoje, não os da *kallipolis*, representam. Para isso, ele terá que “escutar” algo que em si se serve da vista para ser percebido.

A nosso ver, regressa aqui a tríade visão-audição-discurso já antes utilizada, mas agora alterada na sua sequência. Assim, para contrapor uma imagem⁹ que se apresenta como verdadeira representação da realidade concreta e factual, ou seja, como algo que se oferece à nossa vista, à do corpo e à da alma, como fator de estabelecimento de semelhanças entre a própria imagem e aquilo de que é imagem, para isso, dizíamos, é preciso *outra imagem*. Mas essa imagem não se serve do fenômeno visível e verificável na realidade, e sim de um *logos*. A imagem que Adimanto deverá ter em consideração, precisa de ser *escutada*. O *logos*, isto é, o discurso, a visão e a audição encadeiam-se na criação de uma imagem, entendida como termo de comparação, de confronto. Por conseguinte a imagem que Adimanto escutará *entrará em confronto* com a imagem que o mesmo Adimanto vê na realidade. Trata-se da imagem do armador da embarcação que navega a deriva (488a7-489a2) e que é alvo de assédio por parte de marinheiros que nada sabem da arte de navegar, mas que querem tomar posse do governo da embarcação.

É portanto uma imagem que fala por si e não precisa de muito trabalho exegético, de maneira que poderíamos asserir que a filosofia é órfã sem a imagem, porque é ela que estavelece o confronto entre o que a realidade mostra e o que a realidade deveria ser. A imagem serve quase como modelo de confronto entre o *status quo* e o fim desejável.

Gostaríamos de terminar essa reflexão, justificando o título da mesma, a saber, o que entendemos por *orfandade da filosofia*, e como ela se pode ligar perfeitamente ao discurso que fazemos sobre os usos e funções da imagem.

De 489a a 495b, Platão retoma o discurso, aliás nunca abandonado, do processo de maturação filosófica, discurso no qual mostra também o verso da medalha da educação hodierna. Tal como existem filósofos

⁹ Para a noção de imagem e a sua relação com a representação, veja as páginas 45-50 de L. Palumbo (2008).

que são estranhos na cidade de hoje, também existem sujeitos atípicos, excêntricos, por vezes perversos (*cf.* 487d-c), que são o resultado da decadência da boa índole filosófica, mas que partem de uma boa natureza filosófica. Essa natureza, se se deparar com um gênero de ensino que *lhe convém*, desenvolver-se-á e atingirá toda a espécie de virtudes, mas se for semeada em terreno inconveniente e aí for criada, cairá no extremo oposto (492a). Isso significa abandonar a filosofia, torná-la órfã da sua companhia congénere. Quando boas naturezas filosóficas abandonam a filosofia, porque corrompidas por falsos detentores do saber, os sofistas (492a6-7), porque educadas ao sabor da duplicação sonora da barulheira dos espaços públicos onde todas as decisões são tomadas, a filosofia, dizíamos, perde todos os parentes. Mesmo aqui, Sócrates apresenta uma imagem que faz com que o leitor se transporte diretamente para a *agorá*, lugar onde as próprias pedras faziam eco do enorme burburinho da vida local. Um jovem crescido e educado em semelhantes condições não pode senão conformar a própria alma a essa realidade e imitar esse tipo de ação.

Em 495c1, Sócrates recorre precisamente à imagem da filosofia órfã (495c2: ὀρφανήν), solitária e incompleta (495c1: ἔρημον καὶ ἀτελή). A filosofia é personificada por uma jovem que perde todos os parentes. É preciso entender a imagem da parentela da filosofia com a boa natureza filosófica através do termo “προσθήκει” (495b8), termo que reenvia para o conceito de conveniência. Quando as boas almas decaem daquilo que mais lhes convinha, ou seja, da atitude filosófica, é como se a filosofia ficasse órfã da sua família (495c2-3: ὀρφανήν συγγενῶν), justamente daqueles que lhe são congéneres. A imagem, porém, continua a explorar o campo do real, estabelecendo de novo um paralelo entre a jovem que, órfã de família, deve ser desposada por um parente, e a invasão de quem, indignamente, entra em sua casa para a injuriar.

O abandono por parte das naturezas congéneres representa pois a desonra da filosofia, porque os que dela se aproximam cobrem-na de vitupérios. Por esse motivo, a filosofia fica solitária e incompleta, porque não tem quem a defenda das críticas da maioria. Há, porém, continua Sócrates, quem penetre em casa da filosofia procurando desposá-la. Embora não sejam dignos dela, estes “homenzinhos sem valia”, os “ἀνθρωπίσκοι” (495c9), ao verem que o lugar ficou vazio, abandonado, mas intuindo que o

dote que o mesmo espaço guarda é causa de grandes bens, trocam as artes antes exercidas pela filosofia. O dote da filosofia, que consiste em “καλῶν δὲ ὀνομάτων καὶ προσχημάτων μεστήν” (495c9-d1), ou seja, em nomes belos e prestigiosos, atrai igualmente esta classe de pessoas de natureza tosca, a qual vê na posse do discurso filosófico, ou seja, da dialética, uma maneira de subir na escala social e, de alguma forma, exercer um poder sobre os restantes. Para esses “homenzinhos sem valia” a filosofia é um meio para obter riqueza: são eles que entram em casa da filosofia para a desposar, pensando com isso trazer-lhe algum conforto após a violência sofrida pelos anteriores invasores.

Para que a imagem seja ainda mais forte, Sócrates recorre ao poder de transposição visual de Adimanto, servindo-se, para tal, da realidade concreta. Os “ἀνθρωπίσκοι” que se acercam da filosofia muitas vezes são de natureza imperfeita (495d7: ἀτελείς μὲν τὰς φύσεις) e essa qualidade impede que a sua união com a filosofia dê bons resultados; ou ainda, muitos deles, por causa do tipo de atividades manuais exercidas, têm os corpos – e também as almas – mutilados e alquebrados.

Portanto, é fácil *ver* (495e4: ἰδεῖν) nesses tipos de homens a imagem de um ferreiro calvo e baixo (495e5: χαλκῆως φαλακροῦ καὶ σμικροῦ) que, tendo recentemente (νεωστὶ) acumulado um pouco de dinheiro (495e4-5: ἀργύριον κτησαμένου) e libertado do vínculo ao trabalho servil e da sujeira corporal nos banhos públicos (495e6: δεσμῶν λελυμένου, ἐν βαλανείῳ δὲ λελουμένου), põe um manto novo e ataviado como um noivo (495e6-7: νεουργὸν ἱμάτιον ἔχοντας, ὡς νυμφίου παρεσκευασμένου), se apressa para desposar a filha do patrão (495e8: τοῦ δεσπότητος τὴν θυγατέρα μέλλοντος γαμεῖν), aproveitando-se da sua pobreza e solidão (495e7-8: πενίαν καὶ ἔρημίαν).

A nosso *ver*, nessa imagem cada figura escolhida tem uma razão de ser: a personagem calva e de baixo estatuto social está a indicar os novos-ricos da Atenas do v século, indivíduos chamados a intervir na tomada de decisão sobre os problemas da *polis*, mas reveladores de pouca instrução e cultura.¹⁰ Clara é a alusão à filosofia como a filha desprotegida e enjeitada,

¹⁰ Homens que não estão à altura da educação, diz-se em 496a5: τοὺς ἀναξίους παιδεύσεως.

mas quem é o padrão? Parece-nos evidente ver na ascendência da filosofia, um imediato parentesco com a sabedoria, virtude que comanda e governa todos os saberes, e da qual a filosofia justamente participa enquanto tendência e projeção.

Se essas são as chaves de compreensão da imagem, será fácil perceber porque Sócrates afirma que a prole dessa união será bastarda e má (496a2-3: νόθα καὶ φαῦλα). Transpõe-se assim da imagem factual um nível de compreensão que reenvia para a conceptualização do fenômeno imagético. A prole de tal união, bastarda e má, passa a ser falsa e medíocre, onde a falsidade da prole se refere, de um ponto de vista gnoseológico, à falsidade dos pensamentos e das opiniões gerados, precisamente aos *sofismas* (496a8: σοφίσματα), que nada têm a ver com o pensamento verdadeiro (495a9-10: φρονήσεω... ἀληθινῆς).

Em conclusão, o recurso à imagem como instrumento de operação filosófica permite que se subam graus¹¹ de conhecimento que de outra forma se tornariam difíceis de alcançar. Na verdade, Sócrates não costuma falar por imagens, se por elas se entender um discurso vácuo de significados epistemicamente válidos para construção de si e para o molde da própria personalidade. A imagem de que a dialética se serve estabelece ligações entre significados que podem ser verificados na realidade, mas cujo *sema* não se fecha em torno da imagem mesma. Assim sendo, a imagem é a sombra do que o discurso torna visível através do diálogo e do confronto entre significações, ela não substitui o *logos*, mas torna-o visível através da “sombra” de significados que esconde. Dessa forma, a imagem é, sim, um instrumento de grande precisão, mas necessita de um *technites* bastante experiente que saiba retirar dela todas as suas *dunameis*.

11 A analogia da linha predisporá a eikasia num nível de significação inferior, espacialmente falando, mas com ela estará a indicar apenas a necessidade de o filósofo não saltar degraus quando a subida é demasiado íngreme, pois pode correr o risco de “partir uma perna” no processo.

Referências

Plato. *Respublica*. In: Burnet, Ioannes. *Platonis Opera*. Tomo iv. London: Oxford University Press. 1972.

Platão. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

Plato. *Respublica*. In: Slings, S.R. *Platonis Opera*. Tomo iv. Oxford: Clarendon, 2003.

Platone. *La Repubblica*. A cura di Mario Vegetti. Milano: BUR, 2007.

Casertano, Giovanni. A verdade platônica entre lógica e páthos. *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 2, n° 4, 2008. p. 1-18.

_____. *Teeteto 201d8: perché un sogno in cambio di un sogno?*, no prelo.

Di Capua, Luigi. L'immaginazione politica nella *Repubblica* di Platone. In: Formigari, Lia; Casertano, Giovanni; Cubeddu, Italo (a cura di). *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*. Roma: Carocci, 1999. p. 17-33.

Formigari, Lia; Casertano, Giovanni; Cubeddu, Italo (a cura di). *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*. Roma: Carocci, 1999.

Meoli, Maddalena. L'ombra e l'immagine bella. L'*eikasia* e l'esperianza estetica nella *Repubblica* di Platone. In: Formigari, Lia; Casertano, Giovanni; Cubeddu, Italo (a cura di). *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*. Roma: Carocci. 1999, p. 51-67.

Montanari, Franco. *Vocabolario della lingua greca – greco italiano*. Torino: Loescher, 2005.

Palumbo, Lidia. Μίμησις *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli: Loffredo Editore, 2008.

Perine, Marcelo (org.). *Estudos Platônicos. Sobre o ser e o paracer; o belo e o bem*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Marques, Marcelo P. Aparecer e imagem no livro vi da *República*. In: Perine, Marcelo (org.). *Estudos Platônicos. Sobre o ser e o paracer; o belo e o bem*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 137-165.

Rotondaro, Serafina. *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*. Napoli: Loffredo Editore, 1998.

Data de registro: 01/10/09

Data de aceite: 17/03/10