

***Phantasia* em Platão**

Marcelo Marques

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

This paper deals with the meaning of *phantasia* in Plato's dialogues, taking into account the dialectical contexts in which different representations and opinions are examined and submitted to refutation: the gods' apparitions as pictured by the poets are not a good basis for the citizens' *paideia* (*Republic*), nor are the apparitions in perception solid knowledge (*Theaetetus*); the verbal images produced by the sophists are unsound (*Sophist*) and should, like the images projected on the liver (*Timaeus*), be the object of critical analysis and interpretation. Nevertheless, it is argued that, in the dialogues as a whole, *phantasia* is not, *a priori*, false.

Neste artigo, interrogo a noção de *phantasia* (aparição, representação imagética, simulacro), a partir das ocorrências do termo no *corpus* platônico: uma na *República*, duas no *Teeteto*, quatro no *Sofista* e uma no *Timeu*. De um modo geral, me interessam como objeto de pesquisa as modalidades do "aparecer" nos diálogos de Platão, na medida mesma em que questiono preconceitos e lugares comuns com relação à aparência e o aparecer. Como introdução, me limitarei a alguns comentários a propósito de um clássico.

Em sua tradução comentada do *Sofista*, Cornford (1935) fala de um "mundo das aparências, oposto à realidade inteligível" e, com

relação à imagem, de uma "espécie de irrealidade do objeto"¹. O autor pensa que Platão não enfrenta o problema da imagem, pois ele não o resolve no *Sofista* ou em nenhum dos outros diálogos. Cornford adota a tese segundo a qual, em Platão, há graus de realidade, e a imagem é um fantasma que não é realmente real ("not really real"); Platão sustentaria, no *Sofista*, uma velha doutrina da irrealidade parcial dos objetos sensíveis, mesmo se, segundo ele, Platão não tenha jamais estabelecido que grau de realidade possui um fantasma².

Antes de tudo, eu acredito que a ontologia da imagem é enfrentada de modo plenamente suficiente no *Sofista*, segundo as exigências dialéticas pertinentes a esse diálogo, como veremos adiante. A meu ver, uma formulação como a de Cornford produz uma situação paradoxal: ela tende a fixar o estatuto das imagens, ao mesmo tempo, reificando-as e irrealizando-as, o que me leva a levantar, com Bluck, a seguinte questão: o que pode significar a idéia, comum e geralmente aceita sem perplexidade, de que uma coisa é menos real que outra³. Na tradução do *Sofista*, feita por Diès em 1925, a imagem já havia se tornado "um não-ser irreal" ("un non-être irréel"). O texto desta passagem, tal como foi estabelecido por Diès, assim como sua tradução estão na base das leituras feitas por J.-P. Vernant (1975), que teve e tem a difusão e a penetração que sabemos que teve⁴.

¹ CURNFORD, F. M.: *Plato's theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner. New York: Harcourt Brace 1935, p. 321.

² "what kind of reality a ghost has". CURNFORD, F. M.: *Plato's theory...*, pp. 322-323.

³ BLUCK, R. S.: *Plato's Sophist, a commentary*. Manchester: G. C. Neal Ed. 1975, pp. 61-68.

⁴ PLATON: *Sophiste*. Trad. A. Diès, Paris: Les Belles Lettres, 1925. VERNANT, J.-P.: "Image et apparence dans la théorie platonicienne de la *mimesis*", *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* 62 (1975), pp. 133-160. Quanto ao estabelecimento da passagem 240A7-C6 do *Sofista*, ver o Anexo II de PLATON: *Sophiste*. Trad. N. L. Cordero, Paris: GF-Flammarion, 1993, p.288-290. Ver também a crítica a Vernant feita por DESCLOS, M. L.: "Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon", *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (2000) pp.301-302.

Em segundo lugar, não concordo com aqueles que pensam que, nos diálogos platônicos, a aparência é sempre falsa e, neste artigo, vou tentar mostrá-lo com relação à *phantasia*.

A questão é que o que aparece, enquanto tal, não pode dar razão de si mesmo, ou seja, ele não fornece o critério de sua própria veracidade (ou falsidade). O que aparece deve sempre ser submetido à mediação progressiva do *dialégesthai*, para que se possa estabelecer, caso a caso, o que é e o que não é (*Teeteto* 161E-162A).

Finalmente, recuso ainda a noção arraigada de que, em Platão, haja um "mundo das aparências"⁵. A meu ver, o aparecer deve ser considerado como um momento na experiência dialética do conhecimento, cujo valor e significação devem ser sempre postos em questão⁶. Desde Parmênides, as aparências (*tà dokoūnta*) são reconhecidas como estando por toda parte "atravessando todas as coisas em sua totalidade" (*dià pantiōs pánta perōnta*) sem que por isso elas constituam um mundo à parte. Penso que o que acontece é exatamente o inverso: ao serem destacadas pela deusa, elas são mais incluídas que excluídas; elas são integradas, como problema, são postas como fazendo parte do primeiro projeto de pesquisa da história da filosofia: "mas entretanto também isso aprenderás" (*all'ēmpes kai taúta mathéseai*) (Parmênides, frag. I, 31-32)⁷. Também desde esse momento inaugural, somos advertidos com

⁵ Ver, por exemplo, WATSON, G.: "Imagination: the Greek background", *The Irish Theological Quarterly* 52, 1 (1986) pp. 54 - 65, para quem a aparência, em Platão, constitui um "mundo" que se opõe ao "mundo das formas", etc. Ele produz a famosa doutrina dos dois mundos, a partir de *Timeu* 27D - 28A.

⁶ A título de exemplo: a crítica feita por Platão à mimética dos poetas, (*República* II-III) visa, particularmente, situações nas quais a imitação é valorizada em detrimento daquilo que é imitado; o que nos permite dizer que o que é recusado não é o que aparece, enquanto tal, mas o uso que é feito dele e o valor que lhe é atribuído. THAYER, H. S.: "Plato on the morality of imagination", *The Review of Metaphysics* 4 (1977) pp. 594-618. Com relação à imagem como *mimema*, ver também DESCLOS, M. L.: "Une façon platonicienne d'être une image: le *mimema*", *CLASSICA* 13/14 (2000/2001) p. 205-217.

⁷ Trad. D. O'Brien e J. Frère. In: P. AUBENQUE: *Etudes sur Parménide*, Paris: Vrin, 1987, vol. I.

relação à importância ou a necessidade de uma abordagem crítica de sua imediaticidade: as aparências e as opiniões dirigem os mortais em suas ações, "pois a impotência (a falta de recursos, o imediato) guia em seus peitos uma inteligência errante" (*amekhanie gár en autôn stéthesin ithúnei planktòn nóon*) (Parmênides, frag. 6, 5-6)⁸.

Quando utilizo a expressão "em Platão", estou me referindo aos exames dialéticos expostos nos diálogos escritos por Platão, nos quais Sócrates e o Estrangeiro de Eléia atuam. Não podemos estabelecer o que pensa o próprio Platão, mas podemos, sim, perceber que, através desses personagens, ele encena o enfrentamento crítico das representações de diferentes cidadãos e pensadores. Nesse sentido, creio poder afirmar que, na efetivação de suas críticas, as concepções às quais recorrem esses personagens não configurariam, se reunidas em uma única perspectiva, uma visão que pudéssemos dizer que condena a imagem, pura e simplesmente, ou que constrói um "mundo" paralelo de aparências.

República

No livro II da *República*, encontramos os termos *phantasia*, *phántasma* e *phantázeshai*, no contexto da discussão da arte do poeta; não se trata de excluir os poetas da cidade, pura e simplesmente, nem importa se eles falam com ou sem metro; o que conta são as noções e os valores que eles (re)presentam em seus poemas (380D). Esse é o campo de significação de todo o problema da *phantasia* nos diálogos; não apenas com relação aos poetas, mas com relação a todos os que sustentam pretensões ao saber e ao poder, no jogo antilógico por excelência que é a arena política. Quanto aos poetas, dependendo do que disserem, podemos deixá-los falar. Mas há uma coisa que deve ser impedida a todo custo, se quisermos estabelecer boas leis: dizer que o deus, que é bom, é a causa de

⁸ MARQUES, M.: *O caminho poético de Parmênides*, São Paulo: Loyola 1990, pp. 83-94.

males. É a primeira lei a ser respeitada: que o deus não é causa de todas as coisas, mas apenas das boas (379A-B).

Em II 380D1-6, Sócrates pergunta a Adimanto se, por um lado, ele acredita que o deus é um mago que, quando quer, mostra-se ou aparece em imagens (*phantázesthai*), ora numa forma, ora noutra (*allóte en állais idéais*); ora é ele mesmo que vem a ser, isto é, que altera sua forma própria (*allaionta to hautú eidos*), adquirindo múltiplas formas (*eis pollás morphás*), ora nos fazendo crer que esse gênero de coisas lhe ocorre. Ou, por outro lado, se ele acredita que o deus é um deus simples que abandona sua própria forma (*tes heaoutu idéas*) menos que todos (os seres).

Uma coisa que abandona sua forma própria se transforma (*methistasthai*) por si só, ou é transformada por uma outra. Os melhores dos seres são aqueles que se modificam ou são modificados o menos possível; o que é mais saudável e mais vigoroso é o que muda menos. No caso de uma alma: a mais viril, corajosa e mais sábia, inteligente é a que é menos afetada por um *páthos* exterior. Do mesmo modo, com relação aos objetos fabricados: os melhores são aqueles que são menos alterados pelo tempo ou por outras afecções. Tudo aquilo que é mais belo, natural ou fabricado, recebe o menos possível de mudança vindo de uma outra coisa. Uma vez que o divino é o que há de melhor, ele é o que menos assume outras formas. Com relação à questão de se saber se ele (o deus) pode se alterar, a resposta é que, se ele pode, é para pior; porque o deus é o que há de melhor, não lhe falta nada de belo, nem de excelente; então, se ele se modifica, ele só pode tornar-se pior. Portanto, nenhum dos deuses ou nenhum dos homens torna-se pior deliberadamente, de qualquer modo que seja; cada um dos deuses permanece sempre simples e em sua própria forma⁹. Que os poetas

⁹ Essa passagem é comparável aos versos 8, 1-21 de Parmênides na medida em que o filósofo procede com relação ao deus do mesmo modo que a deusa o faz com relação ao ser. O deus do filósofo só é estabelecido negativamente. Sócrates despoja progressivamente o que era o deus dos poetas de tudo o que é próprio dos seres particulares (no caso, os seres humanos): a multiplicidade, o movimento, a instabilidade e a imperfeição, para torná-lo uno, estável, imóvel e e perfeito, isto é, mais "divino", do ponto de vista das novas exigências morais e políticas dos

não nos digam que "os deuses, assumindo a aparência de estrangeiros (*theoi xeínoisin eoikótes allpapóisi*) vindo de outros lugares, assumindo todas as formas, vagueiam pelas cidades..."¹⁰.

Sócrates discute e recusa a possibilidade de que os deuses sejam, neles mesmos, tais que não se modificam mas nos fazem, assim mesmo, acreditar que eles "aparecem" (*phainesthai*, 381E) de todos os modos, nos enganando e nos enfeitiçando. Ele recusa a idéia que o deus possa dizer o falso ou mentir, seja em discurso, seja em ação, produzindo um simulacro (*phántasma*, 382A) em seu lugar. Segundo ele, a verdadeira mentira (*alethôs pseudós*), todos a detestam, homens e deuses; ninguém quer receber o falso deliberadamente, na parte soberana de si mesmo, pois todos o temem. Para a alma, no que concerne aos seres, o que é menos aceitável é receber o falso, ser sua vítima, pois isso significa ser ignorante. É o que Sócrates chama de o verdadeiro falso (ou a verdadeira mentira): a ignorância na alma. A mentira nos discursos é uma imitação daquela que está na alma; uma imagem (*eídolon*) que vem a ser depois, em um segundo momento. O que é realmente falso é detestado por deuses e homens. A mentira nos discursos pode ser útil, mas apenas aos homens, enquanto *phármakon*, contra os inimigos ou aqueles que tentam nos fazer mal; ou ainda na fabricação de mitos, quando não sabemos onde está o verdadeiro com relação às coisas passadas e tornamos o falso semelhante ao verdadeiro o máximo possível (381-382).

Mas o falso pode ser útil ao deus? Seria risível admitir que sim, por ignorância das coisas passadas. Ora, o deus não ignora nada e não quer produzir o falso, logo ele não terá nenhum interesse em

filósofos, de Xenófanes a Platão. Com relação ao poema, ver os comentários de D. O'Brien e de J. Frère, em AUBENQUE, *Etudes sur...*, pp. 33-37. Com relação ao diálogo, ver M. P. VILLELA-PETIT, "Platão e a poesia na *República*", *Kriterion* 107 (2003) pp. 51-71.

¹⁰ Ver *Odisseia* XVII, v.485 ss. Nessa passagem, fica manifesto o quanto o vocabulário do aparecer e do devir é posto em oposição àquilo que é divino, simples, uno e permanente. Mais ainda, há uma transposição gradual do vocabulário do plano do sensível para o plano do inteligível. Os termos *idéa*, *morphé* e *eídos*, por exemplo, geralmente utilizados enquanto forma, aparência sensível, na medida em que eles passam a ser tomados no sentido do divino, tendem a assumir a conotação do inteligível que eles têm em Platão.

mentir. Não há, portanto, no deus, um fabricador do falso. Outras possibilidades são descartadas: admiti-lo, junto aos deuses, por medo dos inimigos, por loucura ou delírio (*ánoian e manian*) daqueles que são próximos. Nenhum dos loucos ou daqueles que deliram são amigos dos deuses. Efetivamente, não há nada em vista do que o deus diria o falso; o demoníaco e o divino são absolutamente não-falsos, isentos de mentira.

Logo, o deus é um ser perfeitamente simples e verdadeiro em atos e palavras e ele mesmo não se modifica, nem tenta enganar os outros, nem através de aparições (*phantasias*), nem através de discursos, nem pelo envio de sinais, nem na vigilia, nem em sonho (*República* II 382E8-11)¹¹.

Nessa passagem da *República*, a *phantasia* diz respeito à aparição por imagens, em geral, e, em particular, à aparição mentirosa do deus, produzida enquanto tal pelos poetas. A rigor, Sócrates não exclui a possibilidade de aparições verdadeiras, mesmo se a maioria dos humanos tende a produzir falsidades, no que concerne aos deuses. Se as aparições ocorrem nas ações, pode haver ações nas quais o deus aparece de modo verdadeiro, tais como as ações do filósofo. O termo *phantasia* tem aqui o sentido de aparições do deus (do poeta) ou de falsas aparências, simulações que se opõem à verdadeira ação divina que (para o filósofo) deve ser simples e pura. Na medida em que ela é pensada de modo crítico pelo filósofo, contra o poeta, a aparição é pensada como estando circunscrita ao plano da falsidade; é o contexto de aguda crítica ética e política que explica que um tal destaque seja dado à sua falsidade.

Ao expor tais princípios metodológicos, Sócrates está dirigindo uma crítica ao falso no discurso (dos poetas), ou seja, as representações injustas dos deuses, e ao falso nas ações (dos deuses dos poetas); tais deuses alteram suas formas (se transformam), adquirindo múltiplas figuras e, assim, enganam os homens. A

¹¹ Κομιδὴ ἄρα δὲ θεος ἀπλούν καὶ ἀληθες ξν τε ἔργω καὶ ξν λόγω καὶ οὔτε αὐτος μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἔξαπαται, οὔτε κατα φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατα σημείων πομπάς, οὕθ' ὑπαρ οὐδὲ δηναρ.

falsidade tem a ver com um modo de afetar a alma; é um problema grave simplesmente porque ela determina os modos de agir e de pensar dos indivíduos. Quando ele critica a produção da mentira por parte dos poetas, Sócrates está fazendo um passo decisivo na direção de elaborar a noção da "verdadeira mentira"; o que o incomoda é a mentira ou o falso fabricado, na medida em que ele é visado numa perspectiva ética e política, de formação intelectual e moral.

É relevante observar que o termo *phantasias* encabeça a lista que enumera os possíveis meios de engano, sendo secundado pelos discursos e pelos signos, ambos instrumentos de significação que podem ser tanto verdadeiros como falsos. Por outro lado, é inegável que o contexto parece abordar esses "instrumentos" como se eles fossem necessariamente sempre falsos, como se sua própria natureza de signos, por ela mesma, determinasse sua falsidade intrínseca. Ora, essa posição não é de modo algum evidente para Platão, tanto que ele escreverá todo um diálogo (*o Sofista*) para esclarecê-la. No contexto da *República*, Sócrates está preocupado com a posição de noções e modelos, assim como de valores que guiam a ação e a formação dos cidadãos. Não é o caso de se fazer, neste contexto, uma reflexão mais aprofundada sobre a natureza dos signos (aparições ou imagens) ou sobre as condições ontológicas e lógicas necessárias para se pensar o "verdadeiro falso".

Teeteto

No *Teeteto*, no contexto da primeira definição de *epistéme*, parece a Teeteto que aquele que sabe algo tem a percepção (*aisthánesthai*) daquilo que ele sabe e tal como ela lhe aparece (*phainetai*) neste momento, a ciência (*epistéme*) não é nada além da percepção sensível (*aisthesis*) (151D7-E3). Sócrates aceita a posição de Teeteto, fazendo o elogio de seu modo de falar: é assim que se deve falar, tornando manifesto ou fazendo aparecer (*apophainómenon*) o que se pensa. O que diz Teeteto é também o que dizia Protágoras, mas de outro modo; ele diz que de todas as coisas, a medida é o

homem, das que são enquanto são, das que não são enquanto não são (151E4-152A5).

Sócrates parafraseia a sentença de Protágoras: tal como me aparece (*phainetai*) cada coisa, tal ela é para mim, tal como (ela aparece) para ti, tal, por sua vez, ela é para ti, pois eu e tu somos homens, não somos? (152A6). Ele desdobra o raciocínio protagórico: o mesmo vento faz tremer um de nós e não o outro; ou faz com que um trema um pouco e o outro muito. O vento ele mesmo, por ele mesmo (*autò ep'heautoù tò pneúma*), diremos que ele é frio, não frio, ou seremos persuadidos por Protágoras, para quem, para o que treme ele é frio, para o que não treme, não? É assim, portanto, que, para Protágoras, o vento aparece (*phainetai*) a cada um; donde, conclui-se que o "aparece" (*phainetai*), que acabou de tomar o lugar do "é", é equivalente a "tem-se a percepção" (*aisthánetai*) (152B1-10).

Pois aparição (*phantasia*) e percepção sensível são o mesmo, no que concerne o calor e em todos os casos parecidos. De fato, tais como cada um percebe as coisas, tais, para cada um, elas acontecem ser (152C1-3)¹²

Podemos dizer que, na passagem em que é formulada a primeira definição de ciência (151C1-3), ao ajudar Teeteto a dar à luz seu *lógos*, Sócrates mostra-lhe que, segundo o que ele mesmo, Teeteto, disse ao sustentar as teses de Protágoras, o aparecer (*phainetai*) de alguma coisa seria redutível a ter a percepção (*aisthánetai*) desta mesma coisa, o que implicaria que aparição (aparência) (*phantasia*) e percepção sensível (*aisthesis*) são a mesma coisa (*tautón*). Se a ciência é percepção, toda percepção é sempre do que é e é, portanto, sempre não-mentirosa (*apseudés*). O aparecer reduzindo-se à percepção, e esta sendo equivalente à ciência, a *phantasia* seria sempre aparição daquilo que é e do que é verdadeiro. Logo, o que aparece a cada um é sempre verdadeiro¹³.

¹² Φαντασία ἀρά καὶ αἰσθησις ταῦτὸν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἔκαστος, τοιαῦτα ἐκάστω καὶ κινδυνεύει εἶναι.

¹³ Thayer atribui a Platão a idéia, presente no *Teeteto*, segundo a qual a percepção é infalível; que o erro não reside na experiência sensível mas nos julgamentos que são

Na seqüência do diálogo, encontramos a crítica à posição que acabamos de analisar: se a ciência é percepção sensível, todos os seres capazes de percepção sensível são sábios (160E-163A). Segundo Protágoras, o que parece (*tò dokoūn*) a cada um é o que é. O que é surpreendente, porque nós o admiramos como a um deus por seu saber e ele, segundo o que ele mesmo diz, não é, no que concerne a inteligência (*eis phrónesin*), melhor que um girino (161C2-162A2).

Se todas as opiniões se equivalem, isto é, se são todas igualmente verdadeiras, não haverá mais verdade, nem ciência, nem qualquer base para se estabelecer quem sabe, quem não sabe.

E ainda, quanto ao que me é próprio e à minha arte da maiêutica eu me calo, pelo quanto somos condenados a fazer rir, e também, creio, a prática do dialogar em sua totalidade, diz Sócrates. Pois o examinar e tentar refutar às representações (*phantasías*) e as opiniões uns dos outros, que, por serem próprias a cada um, são corretas, não seria uma grande e enorme tagarelice, se a *Verdade* de Protágoras é verdadeira e não um jogo, sendo proclamada a partir do santuário de seu livro? (161E4-162A3)¹⁴.

Em uma tal perspectiva relativista, a maiêutica e a prática socrática do dialogar tornam-se objeto de desprezo e deveriam reduzir-se ao silêncio. Na verdade, tentar examinar e refutar as *phantasías* (representações, imagens-aparições) e as opiniões uns dos outros torna-se uma atividade sem sentido, se as *phantasías* de todos e cada um dos homens são justas. O *páthos* da percepção sensível

feitos dela. A essa interpretação de *Teeteto* 155-160 (errada, na minha opinião), ele articula a idéia que, para Platão, uma imagem é sempre verdadeira; são as opiniões que fazem com que certas imagens tornem-se verdadeiras e outras não. THAYER: "Plato on the...", pp. 604-605.

¹⁴ τὸ τὲ δὴ ἐμόν τε καὶ τῆς ἐμῆς τέχνης τῆς μαιευτικῆς σιγῶ δσον γέλωτα δόφλισκάνομεν, οἵμαι δὲ καὶ σύμπασα ἡ τοῦ διαιλέγεσθαι πραγματεία. τὸ γάρ ἐπισκοπεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας, δρθάς ἐκάστου οὖσας, οὐ μακρὰ μὲν καὶ διωλύγιος φλυαρία, εἰ ἀληθῆς ἡ Ἀλήθεια Πρωταγόρου ἀλλὰ μὴ παῖζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθεγξατο.

individual anula a alteridade, tornando indistintos e indistinguíveis o verdadeiro e o falso. O que torna manifesta, por oposição, a tarefa primordial da dialética socrática que é justamente examinar e submeter à prova as *phantastai* e as opiniões dos outros, para ver se são verdadeiras ou falsas. As *phantastai*, questionadas na perspectiva dialética, serão objetos de exame e não são, agora, indiferentemente verdadeiras ou falsas; pelo contrário, devem ser consideradas como aquilo em relação a que podemos estabelecer se as opiniões são verdadeiras ou falsas. Depende de cada caso.

A partir das passagens do *Teeteto*, fica claro que temos que levar em conta a oposição entre a perspectiva do sofista (Protágoras) e a do filósofo (Sócrates). A *phantasia* é, para Protágoras, a opinião que ocorre a alguém do fato da percepção sensível; um *páthos* exclusivo, próprio a cada um; aquilo que cada um representa para si próprio; aquilo que, na medida em que alguma coisa aparece a alguém, constitui nele e para ele uma representação; uma aparição, uma representação particular, na alma, equivalente à sensação. A partir daí, na confrontação entre a atitude relativista protágorica¹⁵ e a posição socrática (dialética), poderíamos dizer que as duas atitudes se distinguem segundo o modo pelo qual cada uma aborda a *phantasia*. Para Protágoras, as representações são tomadas imediatamente como sendo percepções verdadeiras. Para Sócrates, o exame das opiniões e das *phantastai* é o ponto de partida para o exercício do discernimento (progressivo, mediatizado) que distingue o que é verdadeiro daquilo que é falso, sempre sabendo que essas aparições não podem ser a realização plena do *diakrínain*, mas que elas são boas ocasiões para o início do exame dialético, isto é, diacrítico e dierético¹⁶.

¹⁵ Em oposição à leitura de Burnyeat, Fine comprehende a posição de Protágoras como um "infalibilismo" mais do que um "relativismo perceptivo". BURNYEAT, M.: *Introduction au Théétète de Platon*. Trad. M. Narcy, Paris: Puf 1998. FINE, G.: "Conflicting appearances: *Theaetetus* 153D-154B". In: GILL, C., MCCABE, M.: *Form and argument in late Plato*, Oxford: OUP 2000, pp. 105-133.

¹⁶ Cf. *República* VII 523B-C; 524A-D. O exame dialético se inicia a partir da insuficiência da percepção: as coisas que levam a uma percepção contrária solicitam a inteligência.

Sócrates pensa a *phantasia* na contraposição a Protágoras, fazendo a antilogia da antilogia. Ao contrapor-se desse modo, ele insiste que as *phantasiai* não sejam aceitas, sem mais, como verdadeiras. Portanto, trata-se de tomá-las como objeto de exame, como suscetíveis de serem inclusive refutadas. Essa tarefa é possível porque, no jogo de oposições entre as *phantasiai* e as opiniões dos interlocutores, há diferenças que superam a mera reciprocidade redutora que as torna indistintamente equivalentes. Para além do âmbito próprio e particular de cada sujeito da percepção, busca-se o âmbito maior do diálogo ou da contraposição de representações que devem poder ser contra-estabelecidas como justas ou falsas. Faz sentido, sim, dialetizar, isto é, examinar e refutar as representações uns dos outros. A atitude de Sócrates-Platão é francamente crítica e desmistificadora da sacralização que envolve os escritos protagóricos.

Sofista

No *Sofista*, o vocabulário do "aparecer" está presente ao longo de todo o texto e de modo especialmente concentrado e relevante em algumas passagens¹⁷. Vou, aqui, concentrar-me na passagem 260C6-264B1, na qual se pergunta o que é o discurso e se ele pode ser falso, aplicando-se, em seguida, a mesma pergunta ao pensamento, à opinião e à *phantasia*.

Pois, uma vez que o discurso pode ser verdadeiro e falso, e que, dentre os discursos, o pensamento apareceu (*epháne*) como um diálogo da alma consigo mesma, e a opinião como

¹⁷ 1. no prólogo (216C2-D2); 2. ao longo das seis primeiras divisões (218B8-231A1); 3. no balanço que é feito das primeiras divisões (231C1-233C11); 4. na primeira parte da sétima divisão - a arte da produção de imagens (234D7-237D1); 5. na seqüência das aporias (239A2-249B1), em particular a 4a. aporia, que discute o que é a imagem; 6. nas passagens dedutivas da posição dos cinco gêneros maiores (249D6-258A8); 7. na discussão sobre o que é o discurso, se ele pode ser falso; e ainda o que são o pensamento, a opinião e a *phantasia* (260C9-264B1); 8. na retomada final da sétima divisão (264C1-268C9).

a conclusão de um pensamento, enquanto aquilo de que dizemos 'aparece' (*phainetai*) é mistura de percepção e opinião, é necessário que, sendo esses aparentados ao discurso, alguns deles, algumas vezes, sejam falsos (*Sofista* 264 A8-B4)¹⁸.

A que refere-se o Estrangeiro, quando fala sobre "aquilo de que dizemos 'aparece' "? À imagem como um todo, e não à sua parte, que é o simulacro, a imagem falsa, fonte de engano e ilusão. O que é instigante no problema da imagem, tal como ele é formulado no *Sofista*, é que ela pode ser tanto obstáculo como estímulo para o pensamento; em sua aporiedade reside justamente seu poder de levar a mais inteligibilidade¹⁹. Na perspectiva que adoto, aporiedade e contradição são compreendidas como fatores fundamentais de dialeticidade²⁰.

No *Sofista*, na medida em que há uma crítica efetiva ao eleatismo que, entretanto, lhe é constitutivo, aprendemos que para o Estrangeiro a imagem não é sempre falsa²¹. Antes de tudo, porque, na medida em que o Estrangeiro comete o parricídio, a alteridade da imagem não pode, sem mais, ser reduzida à falsidade²². A alteridade

¹⁸ Οὐκοῦν ἐπείπερ λόγος ἀληθῆς ἦν καὶ ψευδῆς, τούτων δὲ ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρός έαυτὴν ψυχῆς διάλογος, δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύτησις, "φαίνεται" δὲ δὲ λέγομεν σύμμειξις αισθήσεως καὶ δόξης, ἀνάγκη δὴ καὶ τούτων τῷ λόγῳ συγγενῶν δύντων ψευδῆ γε αὐτῶν ἔντια καὶ ἐνίστε εἶναι.

¹⁹ MARQUES, M.: "Imagen e aporia no *Sofista* de Platão", *CLASSICA* 13/14 (2000/2001) pp. 189-204.

²⁰ MARQUES, M.: "A significação dialética das aporias no *Eutídemos* de Platão". *Revista Latinoamericana de Filosofia* XXIX, 1 (2003) pp. 5-32, especialmente pp. 25-31.

²¹ Discordo da perspectiva segundo a qual a imagem é sempre falsa, podendo ser apenas boa ou má, ser bem ou mal usada, mas nunca verdadeira. Ver, por exemplo, DIXSAUT, M.: *Le naturel philosophie. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris: Vrin (1985) 1994.

²² L. Palumbo explica a utilização equivoca que faz Platão dos termos "verdadeiro" e "real" como uma diferença relativa às circunstâncias de enunciação: seja, quando ele quer pôr em evidência a distinção entre o original e suas imagens, ele "deixa na sombra" a diferença entre verdadeiro e falso, seja, quando ele quer pôr em evidência a distinção entre verdadeiro e falso, ele omite a diferença entre original e imagem.

da imagem com relação àquilo de que ela é imagem passa a ser condição tanto para sua falsidade, como para sua verdade²³. A equivalência entre aparição e falsidade é questionada e ultrapassada. Parece-me, portanto, que a *diáresis* da *eidolopoiiké* deve ser compreendida nesse sentido (266E)²⁴. Se a possibilidade do estabelecimento dialético do *eidolon*, com suas modalidades, é o ponto de partida e a referência para se pensar o *lógos*, é crucial que o Estrangeiro e Teeteto estabeleçam os dois tipos de imagens, uma verdadeira, a outra não. Da diferença entre *eikón* e *phántasma* depende a estrutura do diálogo. É por não saber onde se encontra o sofista, se na *eikastiké* ou na *phantastiké*, que a *diáresis* é interrompida e é feita a pesquisa ontológica sobre a possibilidade do discurso falso. E mais, me pareceria surpreendente pensar que o Estrangeiro utiliza, em 260C, três termos (*eidola*, *eikones* e *phantasiai*) para dizer exatamente a mesma coisa, a saber, a imagem, que, além disso, seria sempre falsa. Finalmente, o próprio deus, que é simples e verdadeiro, aparece nesse diálogo enquanto um deus artesão que é, ele também, produtor de imagens (265B sq.), produtor de imagens que não poderiam ser sempre falsas, se levamos a sério o contexto da crítica dos deuses dos poetas da *República*, que acabamos de ver.

Se, em sua obra sobre o imaginário na Antigüidade, M. V. Bundy propõe uma visão em certo sentido criticável, esquemática, evolucionista da obra de Platão, associando o que ele chama de "early platonism" a uma visão não menos simplista de Parmênides²⁵,

PALUMBO, L.: *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli: Loffredo Editore, 1994, p. 268, n.4.

²³ Contrariamente ao que diz S. Saïd, o não-ser não é "o quinhão do *eidolon*", pelo menos segundo o Estrangeiro de Eléia, no *Sofista*. O que caracteriza o *eidolon* é justamente o estranho entrelaçamento entre ser e não-ser, que deve ser enfrentado no coração aporético do diálogo (240C). SAID, S.: "Deux noms de l'image en grec ancien: *idole* et *icône*". *Comptes Rendues de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*, 1987, pp. 309-330.

²⁴ PALUMBO: *Il non essere...*, pp. 47-50.

²⁵ "the view attributed to Parmenides that he conceived reality not only as but entirely separate from sensible experience". BUNDY, M. W.: *The theory of imagination in classical and mediaeval thought*, Urbana: Univ. of Illinois 1927, p.20.

por outro lado, ele propõe distinções pertinentes com relação à teoria platônica da imagem. Ele comprehende que há uma função "imaginativa" diferente da função "fantástica" das imagens (ou aparências). Ele propõe que a função "imaginativa" tem a ver com a produção de semelhanças, sugerindo que há uma perspectiva construtiva, no sentido cognitivo, do processo de representação por imagens; seria o caso das imagens dianoéticas da *República* e da *eikastiké*, assim como os *eikones* no *Sofista*. Sendo que a função "fantástica" da produção de aparências inclui a imagem separada do conhecimento do objeto imitado; trata-se dos *phantasmata* do *Sofista* e da produção de imagens dos poetas da *República*²⁶.

Vejamos o que caracteriza a *phantasia*. O termo aparece pela primeira vez na retomada daquela espécie de *leitmotiv* que liga a possibilidade do discurso falso à possibilidade das imagens:

Estrangeiro - Se há o falso há o engano.

Teeteto - Sim

Estrangeiro - E, se há o engano, tudo é necessariamente cheio de imagens, de semelhança e de simulacros (phantasias) (260C6-9)²⁷.

À primeira vista, os três termos referentes à imagem pareceriam ser tomados como se não houvesse nenhuma diferença entre eles, mas, como sabemos, não é bem assim. É justamente através da diferenciação entre *eídolon* (imagem), *eikon* (semelhança) e *phantasma* (simulacro, imagem falsa), considerados como um todo e suas duas partes, que podemos discernir a arte do sofista na sua diferença própria (*Sofista* 233D3-235B7 – preparação da divisão; 235B8-236D4 – primeira parte da sétima divisão, retomada em 264B11-268D5)²⁸.

²⁶ BUNDY: *The theory...*, pp. 21-26.

²⁷ Ε.Ε. Ὁντος δέ γε ψεύδους ἔστιν ἀπάτη. Θ.Ε. Να. Ε.Ε. Καὶ μὴν ἀπάτης οὐσῆς εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἥδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεστὰ εἶναι.

²⁸ S. Saïd defende que há, no uso anterior a Platão, uma diferença de valores entre *eídolon* e *eikon*, a partir de dados etimológicos e servindo-se de passagens principalmente de Homero. O *eídolon* seria "cópia da aparência sensível",

A argumentação desenvolve-se da seguinte maneira: o discurso origina-se do entrelaçamento das formas, mas trata-se de uma participação seletiva, isto é: nem nada mistura-se com nada, nem tudo mistura-se com tudo. Algumas formas misturam-se com outras, outras não. O discurso participa do ser e também o não-ser é um gênero entre outros. O que deve ser mostrado é que o não-ser mistura-se com a opinião (*dóxa*) e com o discurso (*lógos*), pois o falso no pensamento e no discurso consiste em pensar e dizer o que não-é como sendo (dizer não-seres como seres).

Conseqüentemente, mesmo mantendo a coerência com a primeira parte da divisão, devemos entender *phantasia*, nesta passagem, como sendo equivalente a *phantasmata*, isto é, simulacro, imagem falsa; o *eidolon* seria o todo, cujas partes são o *eikón* e a *phantasia*²⁹.

O Estrangeiro lembra a Teeteto que eles haviam concordado que o sofista havia buscado refúgio na impossibilidade do discurso falso, dizendo que o falso não existe, o que ele justificava através da famosa tese segundo a qual ninguém pensa ou diz o não-ser, cuja condição seria, para o Estrangeiro, que o não-ser não participe do ser de nenhum modo. Ora, a análise que acabaram de fazer mostrou que o não-ser participa do ser (*Sofista* 258A-259B), o que deveria desarmar o sofista. A não ser que ele restrinja a ação do não-ser, que limite sua universalidade, dizendo que algumas formas participam do não-ser e outras não, o discurso e a opinião encontrando-se entre as últimas. Se o discurso e a opinião não se comunicam com o não-ser, não haverá nenhuma arte da produção de imagens, nem da produção de simulacros, exatamente o lugar onde haviam dito que se encontrava o sofista. É para mostrar que há efetivamente

implicando "uma identidade de superfície e de significante" com seu modelo; enquanto o *eikon* indicaria uma transposição da essência, no plano da estrutura profunda e do significado. SAID: "Deux noms...", pp. 310-311. Essa distinção é útil para uma boa parte do uso de *eidolon* nos diálogos, mas deve ser revista a partir da divisão do *Sofista*, onde é antes o *phantasma* que é caracterizado por aquilo que a autora identifica como sendo o *eidolon*.

²⁹ S. Saïd fala do valor simbólico do *eikon*, no contexto homérico, na medida em que ele remete o objeto a seu tipo, "à imagem exemplar de sua natureza própria". SAID: "Deux noms...", p. 322.

comunicação entre os discursos (e a opinião) e o não-ser que eles devem buscar dizer o que são o discurso, a opinião e a *phantasia*.

Vejamos a próxima passagem:

por isto devemos examinar primeiro o que são o discurso, a opinião e a representação (*phantasian*), a fim de que, uma vez que estes tenham sido mostrados, nós possamos ver também sua comunicação com o não-ser... (260E3-261A1)³⁰.

Precisamos, nesta passagem, de um sentido mais abrangente para *phantasia*, que possa incluir tanto a representação (por imagem) verdadeira, como a representação (por imagem) falsa³¹. Devemos então compreender que *phantasia* aqui significa imagem em geral. Esta formulação nos permite claramente pensar que cada um dos três pode ser ou verdadeiro ou falso, o que nos indica que *phantasia* adquire aqui o sentido "genérico" de *representação imagética*. Trata-se de um momento do processo de questionamento das representações, no qual a verdade e a falsidade são postas em suspenso, justamente para que uma ou outra seja mostrada. No diálogo em questão, essa busca de definição tem como objetivo tornar manifesta a comunicação da imagem com o não-ser, condição para que haja o falso e para que o sofista seja capturado.

Terceira ocorrência de *phantasia*. É preciso ainda demonstrar a possibilidade do discurso falso, o que será feito em 259D9-

³⁰ (...) δια ταῦτ' οὖν λόγον πρῶτον καὶ δοξαν καὶ φαντασίαν διερευνητέον δι τοτέ ξστι, ἵνα φανέντων καὶ τὴν κοινωνίαν αὐτῶν τῷ μὴ δντι κατίδωμεν (...)

³¹ Depois de ter hesitado entre "aparência" e "imagem", decidi seguir a opinião de J. Frère e traduzir *phantasia*, nesses casos, por representação, na linha também de L. Robin (PLATON: *Oeuvres Complètes*. Trad. L. Robin, Paris: Gallimard, 1959-1960), que utiliza "représentation imaginée". J. Frère fala da representação-imagem em Platão, sobretudo como ilusão; mas, quanto a esse ponto preciso (que toda imagem é ilusão), eu não estou mais de acordo com ele. FRÈRE, J.: "Les origines grecques du problème de la représentation", *Actes du Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française* 18 (1980) pp. 194-197.

264B10³². Após ter demonstrado que o discurso (*lógos*) pode ser falso, o Estrangeiro considera como evidente que pensamento, opinião e *phantasia* podem, eles também, ser verdadeiros ou falsos:

E então? Não é manifesto que pensamento, opinião e representação (*phantasia*) são todos gêneros que vêm a ser em nossas almas, falsos ou verdadeiros? (263D6-8)³³.

Mais uma vez, a *phantasia* é tomada em um plano genérico, a totalidade das aparições ou das representações imagéticas, como sendo algo que pode ser verdadeiro ou falso.

O Estrangeiro pergunta pela diferença: é necessário que Teeteto apreenda o que é cada uma dessas coisas, perguntando-se em que elas diferem umas das outras. Pensamento e discurso são a mesma coisa, exceto que um é o diálogo da alma consigo mesma e o outro é o fluxo que emana da alma passando pela boca, com voz. Nos discursos temos afirmação e negação. Quando isso acontece na alma, pelo pensamento, em silêncio, temos a opinião.

Mas quando ela (a opinião) apresenta-se a alguém, não por si própria, mas através de uma percepção sensível, uma tal afecção, por sua vez, é possível e correto chamá-la de outra coisa que não seja representação (*phantasia*)? (264A4-6)³⁴

Portanto, a *phantasia* é redutível a uma opinião misturada com a percepção, e se a opinião pode ser verdadeira ou falsa, o mesmo pode ser dito com relação a ela. *Phantasia* deve, então, ser compreendida como o todo, todas as formas de aparição (imagens, semelhanças e simulacros), logo, como representação. Nos discursos, o pensamento é o diálogo da alma consigo mesma e a opinião uma

³² Não é o caso de repassar aqui a argumentação em detalhe, pois não é isto o que nos interessa; ver definições do discurso falso – *Sofista* 259D9-264B10.

³³ ΞΕ - Τί δε δῆ ; διάνοια τε καὶ δόξα καὶ φαντασία, μῶν οὐκ ἡδη δῆλον δτι ταῦτα τὰ γένη ψευδῆ τε καὶ ἀληθῆ πάνθ' ἡμων ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγίγνεται;

³⁴ ΞΕ - Τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῇ τινι, τὸ τοιοῦτον αὐ πάθος δρ' οἰόν τε δρθῶς εἰπεῖν ἔτερον τι πλὴν φαντασίαν;

interrupção do pensamento, enquanto o que chamamos *imagem* (ou aparição) é uma mistura de percepção e opinião. Para poder passar da demonstração segundo a qual o discurso pode ser falso, à afirmação de que as outras coisas em questão podem também ser falsas, o Estrangeiro teve que considerá-las como sendo aparentadas ao discurso. A *phantasia* nasce quando o discurso é interrompido, constituindo uma opinião, afirmando ou negando, não apenas através do pensamento, mas também através da percepção, sempre na alma, sem voz e sem se dirigir a alguém. Ela é, portanto, uma afecção (*páthos*) do pensamento, na medida em que ele apresenta-se como estando misturada à percepção. A *phantasia* é a opinião misturada com a percepção sensível, é a opinião "imageada" (imaginada).

Na etapa final da argumentação, referindo-se ao discurso, à opinião e àquilo de que dizemos "aparece" (*phainetai*), o Estrangeiro afirma que:

se estas coisas são aparentadas ao discurso, é necessário que algumas sejam às vezes falsas (264B2-4)³⁵.

O pensamento pode ser verdadeiro ou falso porque ele é diálogo interior da alma consigo mesma; sendo diálogo ele é um discurso; ora, já foi mostrado que o discurso pode ser verdadeiro ou falso, portanto o pensamento também pode ser verdadeiro ou falso. A opinião pode ser verdadeira ou falsa porque ela é o discurso interrompido; ela também é derivada do discurso; ora, já foi mostrado que o discurso pode ser verdadeiro ou falso, e a opinião também, por sua vez, poderá ser verdadeira ou falsa. Segundo o mesmo raciocínio, mesmo a *phantasia* deve poder ser verdadeira ou falsa, porque ela é a opinião misturada com a sensação. Ora, se a opinião é a interrupção do discurso, a *phantasia* é o discurso interrompido e misturado com a percepção; ela também pode portanto ser verdadeira ou falsa. O que nos sugere que devemos compreender o termo como designando, novamente, neste contexto, *imagem* ou *representação imagética*. Como ficou estabelecido que

³⁵ ἀνάγκη δή καὶ τούτων τῷ λόγῳ συγγενῶν δντων ψευδῆ γε αὐτῶν ἔνια καὶ ἐνίστε εἶναι.

há discurso verdadeiro e falso; como as naturezas do pensamento, a da opinião e também a da *phantasia* foram tomadas como sendo aparentados ao discurso, é necessário que algumas delas sejam, às vezes, falsas (264A8-B4; B6-10). O Estrangeiro considera sua tarefa cumprida.

M. L. Desclos questiona de modo veemente a aceitação tácita da posição segundo a qual Platão faria equivaler, pura e simplesmente, imagem e ilusão, reduzindo tudo o campo dos "ídolos, ícones e fantasmas" ao plano inferior e negativo de uma *mimesis*, por sua vez, também valorizada negativamente³⁶. Segundo a autora, toda *tékhne*, segundo a habilidade que lhe é própria e segundo os princípios do que lhe convém, pode produzir belas e boas imagens. Os diálogos estão cheios desse bom uso da imagem. Mais ainda, a imagem, quando ela é bem trabalhada, pode, mesmo sendo imagem, participar do belo, da proporção e da verdade. Tanto na *República* como no *Filebo*, as imagens são estapas decisivas no caminho da aquisição, mesmo indireta, do que é bom. Portanto, toda imagem não é necessariamente falsa. Ela tem funções diversas, heurística, didática, mas sempre sob o controle do conhecimento do modelo, por parte daquele que sabe. Além disso, fica manifesto que há, nos diálogos, seja com Sócrates, seja com o artesão de imagens verbais que é Platão, um bom uso, justo e belo das imagens, intimamente articulado à argumentação discursiva. A imagem, mesmo quando ela é *phántasma*, não é enganadora nela mesma: tudo depende do modo com é utilizada. Desclos propõe uma "função indicativa" da imagem: mesmo se ela não nos mostra diretamente a essência, a imagem pode fazer sinal em sua direção. Nessa perspectiva, a imagem pode ser, na pior das hipóteses, um obstáculo superável e, de certo modo, mostrar a direção a ser seguida.

Portanto, no *Sofista*, a *phantasia* não é uma "outra coisa" qualquer, mas algo de determinado. Ela é uma afecção que se torna presente na alma, com relação a alguma outra coisa. Ela é um tipo de imagem. Seu modo de tornar-se presente na alma ocorre quando o pensamento mistura-se com a percepção, de modo que é através da

³⁶ M.-L. DESCLOS, "Idoles, ícones...", pp. 301-327.

percepção sensível e não só através do pensamento que a alma, afetada deste modo, representa um objeto qualquer. O *phántasma*, pelo contrário, foi claramente posto como sendo a imagem produzida sem que se leve em conta as proporções do objeto; é a imagem feita em vista de um outro qualquer, daquele que a olha (ou que a ouve), sem tomar como medida as relações objetivas que a coisa representada contém. O simulacro foi portanto definido como sendo sempre falso (*Sofista* 233D3-236D4).

Das quatro ocorrências de *phantasia* no *Sofista*, uma corresponde claramente a *phántasma*, simulacro, imagem falsa; todas as outras três referem-se à aparição em geral ou à imagem, ao todo das representações imagéticas, podendo ser verdadeiras ou falsas.

Timeu

No *Timeu*, no contexto da análise da cooperação entre razão e a necessidade (*Timeu* 69A-81E), Timeu descreve as partes mortais da alma humana (69A-73B), logo antes de descrever as partes do corpo humano (73B-76E). A alma imortal é estabelecida na cabeça, considerada como a acrópole do corpo humano. A alma mortal é situada no tórax, entre o pescoço e o umbigo; a parte agressiva no coração e a parte apetitiva no ventre. É esta tópica corporal que permite que ele explique a estrutura e o papel do fígado (71A-72C).

Os deuses auxiliares, mesmo sabendo que a parte apetitiva não seria receptiva à razão, que ela seria de noite e de dia seduzida por imagens e por simulacros (*eidón kai phantasmáton*), decidiram elaborar um projeto e constituíram assim o fígado, espesso, liso e brilhante. Como um espelho, ele receberia impressões, produzindo imagens (*eidola*) de modo que o poder dos pensamentos vindos do intelecto pudesse mobilizá-lo ou assustá-lo. Portanto, os pensamentos vindos do intelecto se imprimem sobre o fígado como imagens. A natureza desses pensamentos deve ser tal que eles se "tornam" imagens, ao encontrar a superfície lisa do fígado. Surge a questão sobre o que isso quer dizer sobre a natureza de uma tal

imagem, se ela não é um tipo de pensamento ou de *lógos* tornado "sensível" ou misturado ao sensível. Nesse sentido, a imagem no figado deve, de fato, ser vista como um modo de indicar a verdade.

Os deuses auxiliares seguem a recomendação do demiurgo de fabricar o gênero humano da melhor maneira possível. Eles tentam assim recuperar aquilo que temos de mais inferior, a parte apetitiva, afim de que, de um certo modo, esta parte possa atingir a verdade, estabelecendo nela a sede da adivinhação, o figado.

Isto é um indício de que um deus enviou a adivinhação inspirada para tomar o lugar da razão quando ela não pudesse intervir (71E2-72B5). Trata-se de uma situação de "perda" de razão, na qual os discursos são proferidos ou as aparições (*phantásma*) chegam em sonho ou sob o efeito do entusiasmo. Nessa situação, é preciso que o homem com discernimento (*émphronos*) tente rememorar e compreender, explicando através do raciocínio, o que significa (*semainei*) tudo o que ele disse ou que lhe apareceu (que ele viu e ouviu) (*tà phánenta kai phonéthenta*). A interpretação deve ser feita em termos daquilo que é bom ou mau, com relação ao passado, ao presente e ao futuro. Mas é justo o velho ditado que diz que "só ao sábio convém realizar a tarefa que é a sua e conhecer a si mesmo". É justamente por isso que a lei estabeleceu os profetas que são juízes em matéria de oráculos inspirados.

A estes mesmos (profetas) alguns dão o nome de adivinhos, ignorando totalmente que são interpretos de palavras e de aparições (*phantáseos*) enigmáticas e não adivinhos; e, por isso poderiam ser chamados muito justamente de profetas (interpretos) das coisas que são vaticinadas (adivinhadas) (*Timeu* 72B1-5)³⁷.

Nesta passagem *phantásma* e *phantáseos*, são afecções vividas quando a razão não intervém mas que constituem, mesmo assim,

³⁷ TI - ... οὓς μάντεις αὐτοὺς ὀνομάζουσιν τινες, τὸ πᾶν ἡγνοηκότες δι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φίμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὐτὶ μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιοτατα δονομάζοιντ' ἄν.

objetos do discernimento do homem sábio, suscetíveis de serem explicadas pelo raciocínio, como algo que pode ser bom ou mau. *Phántasma* significa aqui a imagem em geral; o termo é utilizado para indicar o aparecer em geral, que será objeto do discernimento do sábio. O estatuto da *phantasia* enquanto imagem enigmática exige uma *démarche* interpretativa, para que se possa determinar o que ela pode significar, na medida em que é este ser (bom ou mau) no qual a verdade torna-se problema. O fato de que a interpretação de *phantasia* é compreendida como uma tarefa própria do sábio, estando inserida no domínio do conhecimento de si, indica-nos, mais uma vez, que o que aparece ao homem através da imagem lhe faz exercer seu discernimento, se ele quer que seu pensamento se torne conhecimento.

Podemos dizer que a *phantasia* e o *phántasma*, no *Timeu*, referem-se às aparições enigmáticas no figado, produzidas expressamente pelos deuses auxiliares, como dispositivos de persuasão e de interação entre as partes da alma, para a integração do ser humano, tendo em vista sua justiça, sua verdade e seu bem.

Conclusão

Em primeiro lugar, considero importante reconhecer as hesitações terminológicas, por parte, seja de Sócrates, seja do Estrangeiro de Eléia no que concerne o vocabulário do *phainetai*, em geral. A meu ver, as questões terminológicas, em Platão, devem ser sempre referidas a seus contextos dialéticos, pois a univocidade não é nem buscada, nem valorizada por Platão e, nele, a ambigüidade torna-se um modo de pensar.

Ao ler os diálogos, em vez de pressupor distinções, devemos tentar surpreender o processo mesmo de estabelecimento de diferenças no movimento dialético. É o caso do que Diotima diz a propósito do amor e da produção no *Banquete*, que considero um uso metonímico

dos termos³⁸. Podemos dizer o mesmo a respeito dos termos *mimesis* ou *mimetiké*.

Nas passagens do *Sofista* 236B1 e 236C1, por exemplo, o termo *mimetiké* é utilizado como sendo equivalente à produção de imagens como um todo, mas em 267A8 o uso de *mimesis* é restrito a uma espécie ou parte da produção de imagens, a parte que produz *phantásma*, a *phantastiké*, que é a produção de imagens que não respeitam as proporções presentes nos seus modelos, sendo assim sempre falsas. É o que ocorre com *phantasia* e *phántasma*. O termo *phantasia* é às vezes utilizado para designar o todo, a totalidade das aparições e das representações imagéticas, verdadeiras ou falsas, às vezes ele só designa as imagens falsas, tal como *phántasma*.

O termo *phantasia* é utilizado sempre em contexto polêmico, em uma discussão que envolve a contraposição do filósofo a algum outro ator social: os poetas (*República*), Protágoras (*Teeteto*), os sofistas em geral (*Sofista*) e mesmo os adivinhos (*Timeu*). É, portanto, um conceito no qual convergem diferentes *démarches* críticas, por parte de Platão. As aparições imaginárias dos deuses, descritas pelos poetas, não são confiáveis, não devendo ser mais fonte de engano para os homens, a não ser que tenham a referência de uma *paidéia* filosófica.

Contrariamente ao que pensa Protágoras, as aparições e representações da percepção sensível são claramente insuficientes para constituir um conhecimento sólido ou ciência. A crítica à produção de representações ou imagens por parte dos sofistas é uma oportunidade para o exame do discurso (*lógos*) como um todo, no

³⁸ "Separando uma certa forma de amor (*érotos*), portanto, uma de suas partes, nós lhe damos o nome do todo, amor, enquanto para as outras formas nós utilizamos outros nomes" (*Banquete* 205B4-6). Este modo de utilizar os nomes explicaria porque nós dizemos que uns amam e os outros não. Ou ainda o caso da produção (*poiesis*) que é algo de múltiplo, pois ela recobre todos os casos de passagem do não ser ao ser. "Todas as obras das artes são produções (*poieseis*), assim como seus artistas são produtores (*poietai*)", mas não é o que ocorre, pois os artistas têm outros nomes. Como no caso precedente, mesmo quando uma parte foi destacada, "ela continua a receber o nome do todo" (*Banquete* 205B8-C9).

sentido de se analisar seu enraizamento ontológico e de se estabelecer a possibilidade de que ele diga também o falso. As aparições enigmáticas no figado são mais objeto de interpretação do que matéria para as especulações arbitrárias dos adivinhos. Nesses contextos, típicos dos diálogos, Sócrates e o Estrangeiro "examinam e põem à prova da refutação as representações e opiniões uns dos outros", a saber, de todos os que têm pretensões ao saber e ao poder na cidade. Nesse processo, eles acabam por pôr em questão o ser mesmo das representações, sejam elas imagens poéticas, "o que aparece" na percepção sensível, imagens verbais dos falsos sábios ou imagens enigmáticas na alma.

As *phantasiai* concernem sobretudo as ações dos homens, ou dos deuses, na medida em que são representados pelos homens; elas concernem ações e discursos (*República*), opiniões e percepções (*Teeteto*), produções humanas visuais e verbais, assim como representações na alma (*Sofista*) e, finalmente, imagens internas à alma, pondo em questão sua relação com o corpo (*Timeu*). Mas, em última instância, é na alma que o que aparece deve ser posto em questão; é enquanto residente no psiquismo que o verdadeiro falso deve ser examinado (*República*) e estabelecido como possível (*Sofista*), pois é ali que o mal ou o bem maiores residem.

No *Sofista*, é a "redução" da *phantasia* a algo aparentado ao *lógos* que a torna suscetível de ser examinada como sendo verdadeira ou falsa, na medida em que o Estrangeiro tenta reconhecer, lá onde não haveria mais do que a imediaticidade de um aparecer, uma dimensão de racionalidade que seria suscetível de avaliação e de ultrapassamento. A meu ver, o que é problematizado tem mais a ver com a imediaticidade do aparecer que seu caráter propriamente sensível. O que é posto em evidência é que o imediato não fornece elementos que podem tornar inteligível o que aparece. No fluxo de aparições, passamos de uma representação diretamente a outra, sem que possamos avaliar o que elas querem dizer.

A representação, enquanto *phantasia*, tende a permanecer aderida à sua dimensão sensível e é essa adesão ou não-mediação que é o objeto da crítica platônica. E mais, a crítica à alteridade aleatória na

qual são tomadas as representações por parte de Protágoras (*Teeteto*) torna evidente a impossibilidade de se estabelecer verdadeiras diferenças no plano do puro aparecer.

Ao analisar sua função pragmática ou seu papel na persuasão pedagógica, Platão aos poucos remete as *phantasiai* a sua relação com o *lógos* e examina sua pretensão à verdade. Nas passagens analisadas, trata-se do questionamento da verdade ou da falsidade das representações; não se pode saber previamente se uma tal imagem é verdadeira ou falsa; para estabelecê-lo, é preciso submetê-la ao exame e à refutação.

Nós podemos, assim, dizer que a *phantasia* não é, *a priori*, nem verdadeira, nem falsa³⁹, mesmo se o ambiente da pesquisa é sempre o da crítica à falsidade das representações dos pretensos sábios; isso indica de modo bastante claro que não há equivalência simples e direta entre aparência e falsidade. Finalmente, a partir da reflexão aqui desenvolvida sobre a *phantasia*, estou convencido de que temos elementos decisivos para questionar a suposta "condenação filosófica da imagem" por parte de Platão.

³⁹ Ver *Filebo* 38A-39C, sobre imagens (*eikones*) que podem ser verdadeiras ou falsas. "As imagens das opiniões e dos discursos verdadeiros são, portanto, verdadeiras, e falsas as das opiniões e discursos falsos"(39C4-5). Nessa passagem, trata-se de mostrar que a percepção pode falhar na identificação de alguma coisa, e do mesmo modo a representação do prazer pode ser falsa. Na metáfora proposta, o pintor trabalha após o escritor; a imagem segue o discurso. Segundo Teisserenc, a imagem, nesse caso, é reprodutiva e ilustrativa; ela representa o resultado da *dóxa*, sua percepção é conforme ao seu julgamento. TEISSERENC, F.: "L'empire du faux ou le plaisir de l'image. *Philebe* 37A-41A". In: DIXSAUT, M. (Dir.): *La félure du plaisir. Etudes sur le Philebe de Platon*, Paris: Vrin, 1999, pp. 267-297.