



A REMINISCÊNCIA DA VIRTUDE PELAS IMAGENS: PLATÃO E A EDUCAÇÃO MORAL

Daniel Figueiras Alves
Doutor em Educação (UNICAMP)
Professor do Centro de Educação (UFPB)
Email: danielfigalves@gmail.com

RESUMO: O tema central deste artigo é a discussão em torno do processo de reminiscência da alma por meio das imagens. Por imagens podemos compreender uma ampla gama de elementos de caráter sensível, tais como forma, aparência, representação visual ou no imaginário. Platão confere às imagens um caráter pedagógico, qual seja: estimular na alma suas memórias. Para o filósofo, a alma é imortal e carrega em si mesma conhecimentos ou saberes apriorísticos. Trata-se, pois, de suas reminiscências, isto é, lembranças e memórias adquiridas pela alma em seu ato de criação divina. Quando a alma (inteligível) encarna em um corpo (sensível) ela se esquece de tais conhecimentos. A função pedagógica das imagens consiste, segundo Platão, em recuperar parte dessas reminiscências, desvelando-as. No *Mênon*, veremos que a Virtude (enquanto Ideia) é um tipo de conhecimento a ser desvelado, mas não ensinado, pois se trata de uma reminiscência. No *Fêdon*, tais reminiscências são o reconhecimento do seu Igual, ou seja, de um modelo que compartilha de semelhanças com seus objetos. Por fim, no *Fedro*, Platão conceberá a reminiscência enquanto *manía* ou forma de loucura divina (erótica). Em todos os casos, será por meio das imagens que as Ideias (Virtude, dentre elas) poderão aflorar na memória. Para Platão, um autêntico processo de educação.

PALAVRAS-CHAVE: Educação, imagem, moral, Platão, reminiscência.

ABSTRACT: The main theme of this paper is a discussion about process of the soul reminiscence through images. By images can be a wide range of elements with sensitive character, such as shape, appearance, visual representation or on imaginary. Plato gives to the images a pedagogical character, to stimulate in the soul your memories. For the philosopher, a soul is immortal and carries within itself a prior knowledge. It is, therefore, your reminiscences, that is, memories acquired by the soul in act of divine creation. When a soul (intelligible) incarnate in a (sensitive) body it is forgetting such knowledge. A pedagogical function of the images, according to Plato, in recovering part of the reminiscences, unveiling them. In *Meno*, we will see that Virtue (as Idea) is a kind of knowledge to be unveiled, but not taught, because it is a reminiscence. In *Phaedo*, such reminiscences are the recognition of your Equal, that is, a model that share similarity with your objects. Finally, in *Phaedrus*, Plato will conceive a reminiscence as *mania* or form of divine madness (erotic). In all cases, it will be through images that Ideas (Virtue, among them) to surface in the memory. For Plato, an authentic education process.

KEYWORDS: Education, image, moral, Plato, reminiscence.

Introdução

Para Platão, há um saber apriorístico em estado latente na alma humana que pode ser despertado pelas imagens. Esse saber mantém intrínseca relação com a moralidade. Não existe ensino, mas apenas reminiscências, nos dirá Platão; entretanto, cabe, aqui, fazer a devida diferenciação entre uma e outra coisa. Aquilo que o filósofo compreende por ensino é algo menor, inferior e voltado para uma mera instrução técnica – a arte da fabricação de vasos e a agricultura, por exemplo, constituem formas de ensino. Não serve para a formação do *aristói*, embora, admita Platão, sirva para determinados propósitos dentro do panorama da educação filosófica. Reminiscência (*anámnēsis*), por sua vez, é algo muito mais substancial e profundo – autêntica educação. Um conjunto de saberes e conhecimentos já preexistentes em nossa alma, capaz de orientá-la para as verdades que somente nos são acessíveis pela via da racionalidade ou pela revelação divina. Toda atividade pedagógica tem como referencial norteador a Ideia da Virtude, seja ela sensível (ensino) ou intelectual (reminiscência), paradigma da reta moralidade. Na condição de Ideia, tal modelo de conduta é um tipo de conhecimento puro e apriorístico. Com vistas ao ensino das virtudes e ao acesso à Ideia da Virtude, o filósofo lançará mão das imagens.

E o que seriam tais imagens para Platão? *Grosso modo*, poderíamos definir, ou melhor, delimitar o campo imagético em Platão, identificando o papel e a posição das imagens dentro do contexto cultural da época – especialmente o período clássico. A imagem, tal como a entendemos, não é um elemento facilmente dado ou definitivamente colocado no texto de Platão. Dentro das obras platônicas, não apenas o que está descrito na narrativa (apresentado por argumentos racionais), mas, também, o que se observa nas estrelinhas do discurso (encenação e cenário da trama), nos diz muito sobre o sentido das imagens no texto filosófico. Tais imagens seriam (ou se comportariam como) o complemento da razão, quer dizer, os elementos metafóricos auxiliares do argumento racional. É, de certo modo, frequente a aparição do termo “imagem” nos escritos platônicos. Muitas vezes, aquilo que se traduziu do grego para as línguas modernas e se apresenta nos textos como a palavra “imagem”, não designa exatamente a mesma coisa. Essa tradução leva em consideração alguns quesitos, dentre eles: a polissemia dos termos gregos e a adequação dos mesmos dentro de um contexto específico. Em geral, o conjunto imagético que permeia os escritos de Platão está associado, fundamentalmente,

a dois termos gregos: *eidolon* e *eikon*. *Eidolon* deriva do substantivo *eidos*, esse que, no seu sentido original, significava: aspecto, forma, aparência. O acréscimo do sufixo *olo*, – ωλο, deu origem ao termo *eidolon*: imagem com um ar de irrealidade ou reflexo relacionado à ilusão e ao engano (*pseudos*). *Eidolon* gera os termos: *eidolikós* (simbólico ou imaginário); *eidolopoiía* ou *eidolopoiós* (forma das imagens); *eidololatria* (idolatria). *Eikon* e *eikonos* significam: imagem ou representação, notadamente relacionada à escultura e à pintura, dando origem aos termos: *eikónion* (o que reproduz ou representa algo) e *eikonismós* (descrição ou relato). (Chantraine, 1968). As imagens operam enquanto dispositivos sensíveis intermediários e intermediadores (*metaxy*) entre extremos ontológicos, se destacam dentro desse percurso educativo, pois atuam como instrumentos pedagógicos capazes de estabelecer a ligação entre diferentes momentos ou estágios cognitivos. As imagens são responsáveis por fazer a passagem entre a ignorância (ausência de saber e de Virtude) e a formação intelectual (início da educação filosófica).

No diálogo *Mênon*, o filósofo enuncia a educação como um processo de reminiscência da alma sobre conhecimentos por ela mesma esquecidos quando encarnou em seu corpo sensível. O nascimento dos seres humanos, segundo uma concepção antiga (da qual o filósofo compartilha), é o momento em que nossa alma deixa de habitar uma esfera suprassensível para retornar ao mundo concreto. Esse rito de passagem, da *psykhé* para o corpo físico, *sóma*, promove a perda das memórias adquiridas ao longo da jornada da alma. Essa proposição, num primeiro momento, soa como algo muito estranho, tendo em vista que nossa concepção de educação (de maneira usual) privilegia a construção do conhecimento como feito positivo da atividade pedagógica. No entanto, Platão nos dirá o oposto: “não há ensino, mas apenas reminiscência” (PLATÃO, *Mênon*, 82a). A alma, sob tal hipótese de compreensão da atividade educativa, já comportaria em si mesma todos os conhecimentos, os quais, ao longo de sua existência, poderão vir a aflorar em sua memória. Percebemos, com base nessa concepção educativa, que, para o filósofo, não há uma dissociação muito clara entre a epistemologia e a metafísica na aquisição do conhecimento e o *Mênon* trata com uma certa propriedade tal aspecto. Há, certamente, um esforço e uma intencionalidade em depositar na esfera do extrafísico, do incorpóreo, do misticismo e da religiosidade antiga, uma expectativa e uma aspiração em alcançar, no imutável e inteligível, a solução para os problemas, bem como acessar toda fundamentação ontológica. O processo de busca por critérios de verdade absolutos e inquestionáveis, tendo por

fundamento, essencialmente, conhecimentos apriorísticos, é algo muito presente no pensamento de Platão. Tais conhecimentos são tidos como a melhor e mais valiosa explicação para toda a sorte de questões e abrangem, desde os fenômenos da vida comum, as banalidades da *physis*, até as regras de uma conduta moral, o *ethos*, adequado para o bom comportamento dos cidadãos na *pólis*. Todas essas esferas da vida seguem ordenadas no mesmo cosmos, onde tudo está inserido. Para Platão, a chave para sua compreensão, contudo, está depositada no interior da alma enquanto reminiscência.

O *Ménon* pretende esboçar parte dessa funcionalidade da educação, com vistas a resgatar conhecimentos previamente esquecidos pela alma. Tentaremos explicitar a tese de que a verdadeira educação, assim considerada pelo filósofo, não pode depositar, exteriormente, nada na alma dos educandos. O objeto de conhecimento dessa busca não é da ordem sensível, embora a sensibilidade atue consideravelmente nesse processo de educação, mas da ordem do imutável, do permanente, de modo que tal objeto de conhecimento procurado está disponível de forma latente na alma humana. A maiêutica socrática, com seu jogo de perguntas e respostas, por vezes, pouco interessado nas respostas, mas na construção de uma narrativa nos diálogos, seria, provavelmente, o instrumento que melhor se adaptaria à exploração desses recursos.

Podemos encontrar no *Fedro* as bases para a compreensão do modelo de educação mediado pelas imagens. Na passagem do mito da parelha alada, logo após Platão nos apresentar as quatro modalidades de loucura e de ilustrar a constituição da alma pelo par de cavalos, o filósofo discorrerá sobre a alimentação da alma pelas opiniões verdadeiras, ou seja, pela nutrição de segunda categoria. As boas e belas imagens configuram, pois, os conteúdos sensíveis presentes nessa alimentação inferior. O alimento substituto às Formas inteligíveis.

Assumiremos, aqui, a proposição de que a atividade educativa imagética, voltada para a moralização, nada mais é do que um processo de estímulo (ou nutrição) da alma pelas imagens. O sentido dessa educação pode ser, de uma maneira geral, compreendido como uma disposição original que a alma possui de incorporar, à sua natureza, por intermédio de imagens, objetos da realidade inteligível. As imagens atuam na mediação entre o sensível e o inteligível, pois estão situadas num nível ontológico intermediário entre o real e o irreal, o Bem e o mal. A educação pelas imagens se processaria, pois, como uma espécie de “ingestão” desse alimento sensível, representado pelas opiniões verdadeiras, tal como no mito da parelha alada, quando ilustrado o processo de alimentação inferior dos cavalos.

Se, no *Mênon*, Platão destacou que a educação, num sentido pleno, se dá por reminiscências, no *Fedro*, o filósofo acrescentará que, tais reminiscências advêm do estímulo sensorial. Esse processo, essencialmente pedagógico, se utiliza do caráter sensível e múltiplo da aparência fenomênica dos objetos concretos (imagens) atuando diretamente na parte irracional da alma, resultando, pois, na recuperação de memórias. Tal processo diferencia-se, enquanto autêntica educação, da mera instrução técnica (preparo para as atividades de trabalho, formação do corpo, infusão de virtudes populares), pois não é um processo de introdução de elementos do mundo sensível na alma, mas o contrário disso, isto é: buscar em suas profundezas o verdadeiro conhecimento das Formas e do Bem. Apesar de não se caracterizar como um tipo de formação intelectual, a educação pelas imagens está amparada nos mesmos princípios ontológicos que a educação filosófica ou dialética. Ela tem como horizonte comum e objeto de interesse da alma o puro conhecimento.

A reminiscência da Virtude no *Mênon*

O *Mênon*, sem muitos rodeios, já introduz na cena dramatúrgica platônica o tema central da discussão a ser levada a cabo no texto. Questiona-se se é possível ou não ensinar a virtude, a *areté*. Recordemos, pois, das três perguntas feitas por Mênon a Sócrates (PLATÃO, *Mênon*, 70a): a primeira delas: “a virtude pode ser ensinada?”; a segunda, corolário imediato da primeira: “no caso de não o ser, se é adquirida pela prática?”; a terceira, da negação das duas últimas, já tende para uma aposta no interior da alma humana: “não sendo alcançada nem pelo ensino nem pela prática, se se acha naturalmente no homem, e de que modo?”. Sabemos que, por influência socrática, Platão tem em conta que as virtudes também consistem num tipo de conhecimento. Foi de Sócrates que Platão herdou a noção de que o conhecimento é algo indissociável de um caráter virtuoso, o sábio é alguém que possui em sua alma as virtudes em sua melhor e mais pura constituição. Assim, dispor do conhecimento implicaria em ter uma boa alma ou bondades na alma. A Virtude (Ideia) toma por base tudo aquilo que o Sócrates do *Mênon* interrogou e, por certo, pretendeu tratar como o conjunto das virtudes, passível de conceitualização. Dentro do contexto do diálogo, esse termo agregaria todas as virtudes pensáveis, sendo que, “por mais numerosas e variadas que sejam, deve haver uma única forma para todas, que faz com que todas sejam Virtude, e para o qual deve olhar quem quiser responder com acerto à pergunta sobre o que seja a

Virtude” (PLATÃO, *Mênon*, 72c). Platão já expôs, de forma clara e contundente, que não está interessado em buscar a multiplicidade de aplicações práticas da conduta moral. Está ciente de que, mais importante do que voltar sua atenção (e a de seu leitor) para uma discussão de caráter particular, perdendo-se nas multiplicidades dos fenômenos de uma moralidade comum, melhor seria realizar um exame mais aprofundado, focado no interior e no cerne das estruturas da alma humana. Existem os fenômenos da moralidade, são virtudes inúmeras; contudo, existe para além delas algo que deve ser destacado e denominado de forma distinta. Há, portanto, uma procura pelo conceito de Virtude, “a Virtude é uma só para todos [...] uma definição que se aplica a todos os casos” (PLATÃO, *Mênon*, 73c-d), na direção de encontrar, numa definição geral desse conjunto de valores, o rótulo ou identidade comum a tudo isso.

Em sua forma conceitual, essa Virtude teria por função conferir um norte comum a todas as demais virtudes do mundo sensível. Poderíamos nos perguntar: de que forma “a Virtude” lança sua luz racional da verdade sobre a conduta moral, a qual deveríamos seguir em nosso mundo ordinário? Possivelmente, essa luz racional vem lançada, de modo a permitir que a alma seja conduzida pelo seu elemento racional, primordial e originário, o qual está presente em suas estruturas mais profundas. As recordações da alma, essencialmente de uma existência anterior ao nascimento, são a chave para a compreensão do modo pelo qual essa “Virtude” encontra-se aprioristicamente latente em nós mesmos, estando presente em nossa memória original e sendo capaz de direcionar nossas escolhas para o rumo correto. Vale a pena, nesse ponto da discussão, recordarmos da problemática em torno da teoria do conhecimento daquela época. A teoria das reminiscências, ou da *anámneseis*, *grosso modo*, poderia ser interpretada como uma resposta aos desafios impostos pela sofística à epistemologia platônica.

No *Mênon* a teoria da *anámneseis* foi apresentada para fugir ao dilema sofisticado: ou conhecemos uma coisa, e então não há a necessidade de a procurar; ou não a conhecemos, e então não podemos saber o que procuramos. O dilema pressupunha uma única alternativa, ou o conhecimento completo ou a ignorância total. A *anámneseis* fornece graus de conhecimento entre esses dois extremos. (Cornford, 1989, p. 82)

Sobre esses tais “graus de conhecimento”, é interessante frisar que Platão está, em muitos de seus diálogos, tentando se esquivar dessa situação de polaridade epistemológica. Embora reconheça e, em muitas ocasiões, defenda a existência dela, sua teoria do conhecimento não se esgota nesse binarismo, como pudemos observar no *Parmênides* e no *Sofista*. Dessa forma, seja por meio de seus dualismos – ignorância *versus* saber verdadeiro, corpo *versus* alma, sensível *versus* inteligível, dentro outros – seja pela defesa e pelo excesso de valor conferido à dimensão da perfeição metafísica (o universo dos deuses e dos autênticos paradigmas), relegando à esfera da inferioridade o

campo das coisas sensíveis, há sempre uma infinidade de possibilidades entre os extremos.

No tocante ao processo educativo, fundamentado na teoria das reminiscências, nossa discussão incorpora mais uma série de questionamentos, tendo em vista o objeto do conhecimento a ser buscado pela alma no conjunto de suas memórias. Qual seria o ponto de partida e a natureza dessas reminiscências? No *Mênon*, tais preocupações nos são assim colocadas:

E de que modo, Sócrates, te arranjarás para procurar o que não sabes absolutamente o que seja? Das coisas que desconheces, qual é a que te propões procurar? E se porventura vires a encontrá-la, como poderás saber que é ela, se nunca a conheceste? [...] Mas, será que avalias, de fato, quanto é provocativa tua proposição de que o homem não pode procurar nem o que sabe nem o que não sabe? Não pode procurar o que sabe, pelo simples fato de já o conhecer; não precisará, portanto, esforçar-se para procurá-lo; nem o que ignora, pois não saberá mesmo o que terá de procurar. (PLATÃO, *Mênon*, 80d-e)

De maneira esquemática, o que *Mênon* deseja saber de Sócrates é, basicamente, (1) como viríamos a conhecer aquilo que ignoramos por completo? (2) Se, por acaso, isso vier a ser encontrado, como saberíamos se esse conhecimento é ou não aquilo que buscávamos? Para essas duas questões, a proposição de Sócrates de que (3) aquilo que procuramos não está situado nem no extremo da ignorância absoluta nem no outro extremo do pleno saber emerge como a melhor resposta. O objeto a ser conhecido está latente em nossa alma e apesar de, momentaneamente, não estarmos focados nele, ele preexiste nela, como um acessório ou apêndice cognitivo da *psykhé* humana. Essa proposição implica em reconhecer na alma de qualquer pessoa, inclusive na do escravo de *Mênon*, o personagem analfabeto, um saber apriorístico, isto é, verificar que há um conjunto de conhecimentos de ordem inteligível e de mais alto nível racional que o próprio escravo desconhecia compreender. Para Sócrates, esse conhecimento, (3) interposto entre extremos, não seria outra coisa senão a reminiscência da alma e tal processo de capturar esses resquícios de memória consistiria na educação propriamente dita. O exemplo do escravo é tomado como a ilustração de que as reminiscências são conhecimentos latentes e estão presentes mesmo na alma de alguém que não possui formação aristocrática nem advém de um berço nobre. Diz o Sócrates: “não percebes, *Mênon*, como ele [o escravo] já está adiantado no caminho da reminiscência?” (PLATÃO, *Mênon*, 84 a).

Castoriadis (2004, p. 111) comenta que a teoria das reminiscências, tal como colocadas no *Mênon*, remonta ao pensamento de Heráclito e está vinculada a uma tradição filosófica que acreditava em um estado de latência do saber na alma. Sobre esse estado, é o escravo de Mênon, enquanto personagem da narrativa, quem melhor exemplifica a noção de que o conhecimento é algo acessível a qualquer indivíduo. Da mesma forma que existem níveis de realidade distintos no conjunto das imagens, existe, também, uma capacidade em maior ou menor grau de anamnese entre os indivíduos. Aqueles que a possuem em maior grau, seguramente, seriam os mais sábios. Platão trata a respeito dessa constituição anímica, com alguma propriedade, na *República*. Há, neste texto, uma separação clara entre os indivíduos segundo a posição que ocupam no espaço político, seja pela capacidade cognitiva ou pela superioridade moral de cada um deles. Sócrates, tal como representado nos diálogos, ostenta uma capacidade intelectual infinitamente superior à do escravo. Entretanto, o processo de educação para a formação plena da alma deve ser o mesmo para ambos ou, pelo menos, iniciar-se de maneira equitativa. A seleção e a continuidade (ou não) nos estudos intelectuais seriam avaliadas posteriormente. Platão pretenderia, com isso, oferecer as mesmas condições educativas para todos os cidadãos da *pólis*, independentemente de sua origem. A gradual seleção para o cargo de filósofo-governante se incumbiria de alocar, no devido momento, cada um deles na sua função específica nessa sociedade.

Voltando ao tema central do *Mênon*, o escravo dispõe, em sua alma, de reminiscências e, algumas delas, correspondem a conhecimentos – universais e necessários – sobre a geometria. O escravo, apesar de, num primeiro momento, ignorar a ciência desses conhecimentos, logo após ser devidamente questionado por Sócrates, pelo emprego de perguntas simples e diretas, mostra-se habilitado a respondê-las corretamente: “Se sempre o possuiu, sempre foi sabedor; e se o recebeu num determinado momento, não poderia ter sido na presente vida. Ou alguém lhe terá ensinado geometria?” (PLATÃO, *Mênon*, 85d-e). O conhecimento, considera Platão, faz sua morada em nós, ele está presente em nossa alma, em algum lugar remoto e intocado dela. Tais conhecimentos matemáticos, por sinal, já preexistem na alma daquele personagem, estando, por assim dizer, ocultos em seu sono do esquecimento; porém tais conhecimentos podem ser trazidos à superfície da memória quando corretamente estimulados. A educação é, segundo o filósofo, a melhor de todas as formas de estímulo.

É interessante ressaltar que foi Sócrates quem conduziu essa investigação, fazendo sempre as perguntas adequadas, restando ao escravo, somente, a afirmação ou a negação das proposições socráticas. De qualquer forma, o exercício maiêutico de tentar extrair os conhecimentos mais elevados de sua época do interior da alma do escravo é o que Platão quer nos apresentar a partir dessa cena do *Mênon*. Vale lembrar que, dentro da estrutura social ateniense, somente os aristocratas dispunham de tempo livre, a *scholé*, para as instruções de caráter intelectual, especialmente. A hipótese fundamental que Platão se empenha em defender no *Mênon* é a de que dentro de cada um de nós está, em potência ou possibilidade, tudo aquilo que realmente tem importância para nosso crescimento intelectual e moral. O conteúdo que é inserido exteriormente em cada um de nós é algo secundário em relação aos objetos puros do conhecimento, os quais, por sua vez, só incidem em nós mediante reminiscências. A autêntica educação não pode ser inserida no sujeito de fora para dentro, posto que deve emergir das estruturas da *psykhé*. Essa formação, de caráter elevado, está em consonância com o mundo das Ideias e visa alcançar o puro conhecimento. O essencial, segundo Platão, é aquilo que podemos conhecer voltando-nos para nosso interior, região em que habitam nossas reminiscências. Se, por ventura, não temos essa percepção das coisas, isso se deve aos efeitos do corpo sensível, *sóma*, sobre a leveza da alma. Para Castoriadis (2004, p. 112), essa teoria da anamnese “está vinculada à imortalidade da alma: as almas conhecem porque viram em outro lugar, em um lugar supraceleste, as Ideias, e ao encarnar-se ganham peso, esquecem esse conhecimento que, contudo, permanece”. A materialidade ofusca o brilho do inteligível, isso já considerava Platão na *República*.

Admitindo como válida a hipótese platônica de que a autêntica educação não é nada mais do que uma retomada das reminiscências e que a origem desse conhecimento está dentro de nós mesmos, perguntar-se-ia: “como algo como o conhecimento pode ser conquistado se já o possuímos?” (Castoriadis, 2004, p. 112). A tarefa de identificá-lo, de esmiuçar sua origem e de examinar sua natureza ontológica resultará na compreensão do processo educativo, conforme Platão sugeriu em muitos dos seus diálogos. Se o conhecimento, tal como defendido pelo filósofo, é sempre preexistente, isso implica que, tendo em vista essa condição prévia e apriorística da alma, ele não pode ser adquirido, pois ele já é algo inerente à nossa natureza. Sendo assim, a tarefa educativa não seria outra senão um autoconhecimento ou o conhecimento de si mesmo, nos moldes do que foi tratado no *Alcibiades*. Consequentemente, todo processo de formação intelectual que não contemple essa prerrogativa estaria fadado ao erro não apenas

metodológico, mas, também, ontológico.

Samuel Scolnicov (2006, p. 20) classifica, dentro do contexto moral de Platão, especialmente no *Mênon*, duas formas ou tipos de virtudes: as de cunho intelectual e as de cunho sensível. Fazem parte das virtudes sensíveis, por exemplo, a coragem, a temperança, a piedade, a justiça, dentre outras. Por certo, a Virtude, tal como dito anteriormente, não faz parte da esfera sensível, sendo considerada modalidade intelectual, a Virtude é própria da dialética e é conteúdo de nível abstrato. No entanto, apesar de ostentar superioridade, por se tratar de um tipo nobre de conhecimento, a Virtude em si mesma não é aquela que circula ordinariamente pelas cidades e espaços da sociedade. A Virtude não define o caráter do homem comum, não adjetiva nenhuma boa prática ou conduta adequada ao papel que o cidadão deve cumprir em seu meio. Em outras palavras, o conceito de Coragem – forçosamente, aqui, grafado em maiúsculo – é paradigmático, ele não é da mesma ordem real que a coragem do guerreiro em defesa de sua cidade-estado. Tais elementos da moralidade constituem níveis ou hierarquias distintas, objeto modelo e representação desse objeto, os quais se comunicam por meio das relações de semelhança e de identidade da imagem. A Virtude, ideal e inteligível, orienta a multiplicidade, disciplina-a. Esse paradigma de Virtude serve como guia e regula as práticas da moralidade. Scolnicov denomina “virtudes populares” essa massa de virtudes sensíveis, práticas e úteis à sociedade, as quais são designadas a atender e a suprir as necessidades de um ordenamento ético da sociedade.

A máxima platônica “não existe ensino, mas apenas reminiscências” (*Mênon*, 1980, 82 a), se encarada de um ponto de vista lógico, incorreria num grande equívoco, caso não considerasse que, para além de conhecimentos puros, existem, também, conhecimentos úteis. As opiniões verdadeiras, as imagens e as “virtudes populares” corresponderiam a essa última modalidade, de modo que ocupariam a área justaposta entre o Ser e o não-Ser, conforme vimos anteriormente. Platão não nega por completo a possibilidade de ensinar ou infundir saberes na alma humana, apenas não os considera como profundamente relevantes. Essas virtudes sensíveis, “populares”, ocupam uma posição inferior na hierarquia da ontologia platônica. A alma humana, nos termos platônicos, dada sua qualidade imortal, não comporta nenhum desses elementos da sensibilidade, mas, somente, aquilo de mesma natureza que essa alma já traz consigo, isto é, a Ideia de Virtude. Assim, a alma imaterial identifica-se com a Virtude inteligível, de modo que, por semelhança, ela é capaz de reconhecer nas práticas da conduta moral cotidiana algo parecido com aquilo que comporta em si mesma. Nesse

sentido, a educação pelas imagens atua por dedução, haja vista que a Virtude disciplina e orienta a conduta moral concreta. O universal, a Ideia de Virtude, parâmetro último, regula o particular, isto é, a multiplicidade das virtudes.

Se não existisse nenhuma possibilidade de se ensinar nada a ninguém – e aqui incluímos a moralidade – por que insistir na hipótese de se ensinar virtudes aos homens? Sócrates, no *Mênon*, não se dá por satisfeito em afirmar a superioridade de uma educação filosófica, entendida, aqui, no sentido de lapidar a alma do filósofo, mediante a clarificação daquilo que está latente nela: a iluminação racional e a recuperação das reminiscências. É necessário, portanto, virar o jogo contra o sofista. Admitir-se como única e exclusivamente válida a educação pelas reminiscências, em função da superioridade dessa formação – similarmente ao reducionismo do dilema sofisticado acusado anteriormente: ignorância *versus* pleno conhecimento – seria negligenciar o potencial educativo das imagens como formação intermediária. Há um hiato muito profundo e complexo entre os extremos da cognição humana. Platão pretende demonstrar que, da mesma maneira que existe um horizonte múltiplo de nuances ontológicas – o qual vai desde o real até a cópia da cópia – existe, também, uma gradação intercalada entre os extremos da moral. Ignorância e maldade, num sentido socrático, são deficiências equiparáveis; são características de uma alma inferior: pobre intelectual e moralmente.

As imagens como dispositivos para a reminiscência

Para Platão, mesmo que não conheçamos a fundo e em essência a Virtude, poderíamos eleger uma vida virtuosa, pois nossa alma já compartilha (aprioristicamente) desses valores. Cabe às imagens estabelecer essa ligação entre a Virtude e a vida virtuosa, na medida em que elas estão à nossa volta para despertar nossas reminiscências. O mito da paelha alada, contado ao longo do *Fedro*, é, talvez, a melhor apresentação descritiva desse procedimento educativo. Para Platão, a percepção visual da multiplicidade da Beleza (nas imagens ou nas opiniões verdadeiras) pela alma promoveria, por semelhança e identidade, a rememoração da Beleza em si mesma. Dessa forma, as opiniões verdadeiras (*alethès dóxa*), inscritas superficialmente nas belas imagens, comportariam vestígios (por semelhança e identidade) dessa Beleza ideal.

Remontando a passagem do *Fedro* – 245a - em que Platão nos apresenta a quarta forma de delírio divino (a reminiscência), podemos visualizar nela o sentido da

educação pelas imagens. A reminiscência, em seu caráter pedagógico, faz com que a alma se recorde da Beleza verdadeira a partir de belas imagens. Trata-se, pois, de uma dádiva ou benevolência divina. Platão diferencia a *manía* relativa aos humanos – que estaria mais próxima do discurso de Lísias ou, mesmo, do primeiro discurso socrático sobre Eros – da *manía* erótica. A *manía* relativa aos humanos se refere ao amor (divindade) como uma submissão aos prazeres irracionais, tais como a intemperança e toda a sorte de desmedidas. Tal *manía* consistiria, pois, num desejo pelo excesso, numa *hýbris*. A *manía* erótica, por sua vez, consiste num estado de possessão que conduz a alma às recordações da Beleza essencial, tal como ela a contemplou antes de ser aprisionada num corpo sensível (PEÑA, 2009, p. 251). Essa *manía* é aquela que Sócrates, em sua palinódia, ilustrou pelo movimento natural de ascensão da alma, relacionado-a ao fortalecimento das asas da parelha alada.

A palavra do poeta, na sociedade grega da época, era tida como um conteúdo plenamente acreditado pelo público em geral, pois era considerada uma inspiração advinda das Musas (HAVELOCK, 1996, p. 164). Nesse aspecto, as reminiscências, enquanto conhecimento dado ou permitido pelos deuses, constituem um canal pelo qual é possível caminhar ou alçar voo em direção às Ideias. Platão considera a anamnese como sendo a melhor das *manías*. É ela quem mais bem esquematiza o sentido desse processo educativo (intermediador) que possibilita alcançar o conhecimento verdadeiro sem fazer uso da dialética. Platão tem em mente a figura divina – o Eros do *Banquete* – quando reconhece, nas reminiscências, uma função mediadora da educação. Para além de divindade, Eros atua como um conceito chave no pensamento platônico. Estaria, inclusive, na compreensão deste conceito, a solução para o problema levantado no diálogo o *Sofista* referente à realidade dos objetos. A condição intermediadora das imagens (daimônica) permitiria conciliar os extremos ontológicos e, assim, validar as imagens e as opiniões enquanto conhecimentos inferiores, porém, verdadeiros. Entre o Ser e o não-Ser haveria, portanto, uma infinidade de justaposições ontológicas. A *manía* erótica, tal como assumida no texto, é a pedra de toque para a solução desse dilema dos extremos. No espaço entre um extremo e outro, por exemplo, caberiam as opiniões, as imagens e toda a gama de representações estéticas da cultura grega, por isso, o uso das imagens na educação, como um procedimento válido, é admitido na Cidade ideal.

Em relação às imagens (alimento sensível da alma), elas atuariam dentro do procedimento educativo como seu impulso originário irracional. Seriam os objetos de realidade inferior e passíveis de serem assimilados pelas partes não-rationais da alma.

As belas imagens, mencionadas no *Fedro*, fazem com que a alma, tomada por uma profusão de instintos, perca o domínio de si mesma. Contudo, não se trata de uma desmedida ou intemperança, mas o contrário disso, ou seja, se trata do momento em que a alma está plenamente liberada de suas amarras corpóreas. As imagens terrenas fazem com que a alma se recorde das realidades celestes. Platão estabelece, assim, um paralelo entre as belas imagens e a Beleza, tal identidade é validada pela condição intermediadora da inspiração erótica.

Quando, à vista da beleza terrena e, despertada a lembrança da verdadeira Beleza, a alma readquire asas e, novamente alada, debalde tenta voar, à maneira dos pássaros dirige o olhar para o céu, sem atentar absolutamente nas coisas cá de baixo, do que lhe vem ser acoimada de maníaca [...] Sempre que essas poucas percebem alguma imagem das coisas lá do alto, ficam tomadas de entusiasmo e perdem o domínio de si mesmas. Porém, não sabem o que se passa com elas, por carecerem de percepção bastante clara, pois em relação à justiça, à temperança e tudo o mais que a alma tem em grande estima, as imagens terrenas são totalmente privadas de brilho; com órgãos turvos e, por isso mesmo, com assaz dificuldade, é que as poucas pessoas que se aproximam das imagens conseguem reconhecer nelas o gênero do modelo original. (PLATÃO, *Fedro*, 249d-250b)

A visão é, para Platão, o principal sentido intermediador do conhecimento sensível. Ela é a faculdade sensorial que melhor permite captar as sutilezas da imagem. No entanto, o conhecimento, em seu mais elevado nível de realidade, não pode ser contemplado pela visão. Quando observamos belas imagens, não estamos sendo postos em contato direto com a Beleza em si mesma, mas tão somente com uma de suas formas de reprodução. A Ideia de Beleza, bem como todas as essências mediadas pela *manía* divina, caso fosse passível de ser observada pelos sentidos, despertaria em todos nós violenta paixão. Diz Sócrates que: “somente a Beleza recebeu o privilégio de ser a um tempo encantadora e de brilho incomparável” (PLATÃO, *Fedro*, 250e). É forçoso nos recordarmos, aqui, da passagem do mito da caverna e dos modos de conhecimento mostrados na *República* (PLATÃO, *República*, 509d-511e). Nesse diálogo, o sentido conferido à visão do prisioneiro (liberto da escuridão da caverna) mantém uma similaridade em relação à contemplação da Beleza no *Fedro*. O prisioneiro caminha em direção à luz do sol, isto é, às Formas ou Ideias; contudo, não é capaz de observá-las a olho nu ou com os olhos do corpo, pois a luz que emerge dessas realidades superiores poderia cegá-lo. Em paralelo ao que é descrito na alegoria da caverna, o contato direto com as entidades inteligíveis, como a Beleza e o Bem, seria algo tão insuportável quanto o excesso de luz na retina do prisioneiro. Nossa condição humana – alma

encarnada num corpo – não nos permite ascender ao mundo das Ideias sem o devido e árduo preparo.

No mito do *Fedro*, é o iniciado – aquele que já dispõe de um prévio preparo intelectual – o indivíduo habilitado para tentar contemplar a Beleza em sua forma pura. Entretanto, essa contemplação não seria direta, mas intermediada por uma bela imagem. Tal imagem, regula seu grau de realidade de acordo com a simetria: maior ou menor semelhança. Apesar de inferior, essa beleza aparente, sob a forma de imagem, já seria o bastante para estimular a alma a buscar a Ideia de Beleza, de modo que o semelhante tende a procurar pelo seu igual ou pelo seu superior. Nesses termos, a alegoria da parelha alada do *Fedro* poderia ser utilizada como ilustração didática desse processo de reminiscência ou do processo relativo à educação imagética. Opiniões e imagens serviriam, assim, como alimentos de segunda classe, inferiores às Formas; porém, suficientes para o fortalecimento dos cavalos alados. A fagulha do desejo, na busca pelo belo, é aquilo que impulsiona esses cavalos. Quando bem alimentados, por opiniões verdadeiras e imagens belas, terão condições de alçar voos cada vez mais altos e, possivelmente, ultrapassar a abóbada celeste, onde está o prado da Verdade. Esse desejo é de caráter erótico, manifestando-se na alma como potência capaz de mobilizá-la para a busca do conhecimento. As imagens, nesse contexto, são eróticas e demoníacas (relativo a *daimonikós*), elas são entrepostos cognitivos e morais que se situam entre a ignorância e o saber divino.

O iniciado de pouco, pelo contrário, que tantas coisas belas já contemplou no céu, quando percebe alguma feição de aspecto divino, feliz imitação da Beleza, ou nalgum corpo a sua forma ideal, de início sente calafrios, por notar que no seu íntimo entram de agitar-se antigos temores. De seguida, fixando a vista no objeto, venera-o como a uma divindade, e se não temesse passar por louco varrido, ofereceria sacrifícios ao seu amado, como o faria a uma imagem sagrada ou a algum dos deuses. À sua vista é acometido de todo o cortejo de calafrios: muda de cor, transpira e sente um calor inusitado. Apenas recebe por intermédio dos olhos eflúvios da Beleza, irrigam-se-lhe as asas e ele volta a inflamar-se. (PLATÃO, *Fedro*, 250e-251b)

A alma, quando tomada pelo furor erótico, deixa-se conduzir pela divindade. Essa permissividade aos desígnios divinos (como algo desejável e benéfico) é algo que altera, radicalmente, aquilo que Platão apresentou logo no início do *Fedro*, representado pelo discurso de Lísias. A retratação sustenta que Eros não pode ser a causa de nenhum mal: seja naquele endereçado ao amante ou àquele endereçado ao amado. O ponto central da palinódia consistirá na declaração de que os benefícios outorgados à alma

pelo deus (fonte de bondade) são da mesma ordem das reminiscências. Sendo Eros (o amor, *philia*) a melhor forma de loucura, tanto quem ama como quem recebe serão beneficiados por essa *mania*, contrariamente ao que o Sócrates havia pronunciado em seu primeiro discurso. Essa *mania* se aproxima daquilo que Platão tratou, na *República*, como um caráter destrutivo do poeta em contaminar a plateia com seu discurso e, no *Ion*, enquanto a qualidade mágica da pedra imantada capaz de alinhar os anéis. (PEÑA, 2009, p. 194)

Na busca por suas reminiscências (um longo caminho de ascensão), a alma fará uso das imagens, contaminando-se com o que há de melhor nelas. A própria alma deixa-se conduzir por um impulso não-racional inerente a sua própria natureza. Para Platão, essa força advém dos deuses e, apesar de não ser racional, posto que não é uma atividade do intelecto, mas das paixões, não deve ser desconsiderada como fonte de conhecimento. As belas imagens, devido à correspondência direta ou indireta com a Beleza em si mesma, antecipam na alma as qualidades dessa realidade perfeita. Por carregarem muitos dos elementos inteligíveis, emprestam parte deles – sob a forma de beleza sensível intermediária – à parte mais nobre da alma, isto é, ao bom cavalo (do mito da parelha alada). Essa teoria, levantada no *Fedro*, mantém uma íntima relação com a noção de semelhança entre imagem e objeto, tal como Platão apresentou no *Fédon*. Nesse diálogo, é possível verificarmos uma ratificação quanto à posição assumida pelo filósofo em torno da imortalidade da alma, da teoria das reminiscências e, sobretudo, à noção atribuída às imagens como estimulantes da memória.

Tendo por contexto a doutrina da reminiscência da alma, Platão retoma o assunto da simetria, tratado no *Crátilo* (432 b-d), em que a imagem (*signo*) assumiria determinada posição ontológica dependendo da sua semelhança com o objeto. O *Fédon* nos oferece, como exemplo disso, a representação imagética de Símiás. Segundo o texto, a Ideia de Símiás é o objeto em si mesmo, o Igual ou modelo. Há uma cópia de Símiás, que é o próprio Símiás (indivíduo do mundo sensível) bem como há reproduções imperfeitas dele (sua imagem). Essa relação entre o objeto e as suas variantes (imagens) implica na necessidade de existência prévia desse mesmo objeto, na esfera inteligível, para que seja possível identificá-lo enquanto imagem sensível. Para Platão, conforme já vimos antes, as realidades supracelestes (as Formas imateriais) independem da vontade humana ou da divina, pois são parte do ordenamento do cosmos. Entretanto, dentro desse processo de reminiscência, a existência de um implica a do outro. Para que seja possível o reconhecimento da Forma (do Igual em si mesmo),

como um mecanismo mental de verificação de semelhanças, é impreterível a existência do modelo paradigmático e de sua multiplicidade fenomênica.

Um pressupõe o outro, um é a condição do outro, no sentido em que é somente se deparando com as coisas iguais que o indivíduo se recorda do Igual, cuja Ideia já se achava presente na sua alma antes mesmo que visse, ou revisse, um corpo mortal. (ALMEIDA, 2007, p. 217)

Desse modo, retomando o exemplo da imagem de Símias, dada a semelhança dela com o indivíduo, Símias, a natureza da nossa alma (talvez por benevolência divina), faz com que nos recordemos do seu Igual representado pela pintura quando a observamos. Pergunta-nos Platão: de onde retiramos esses conhecimentos, ou ainda, de onde advêm tais recordações a respeito de Símias quando nos atemos à sua imagem? A resposta a essa pergunta não poderia ser outra senão a de que tais conhecimentos somente emergem em nossa memória porque já estão implícitos *a priori*. Assim posto, “é necessário que tenhamos anteriormente conhecido o Igual, mesmo antes do tempo em que pela primeira vez a visão de coisas iguais nos deu o pensamento de que elas aspiram a ser tal qual o Igual em si.” (PLATÃO, *Fédon*, 74e-75a)

As reminiscências, ou ainda, esse reconhecimento do Igual pela imagem, é, para Platão, possível sob duas formas: (1) como imagens indiretamente associadas ao objeto e (2) como imagens diretamente associadas ao objeto. No primeiro caso, as reminiscências se dão por conta de imagens dessemelhantes ao objeto que elas remetem. Para efeitos didáticos, Platão toma como exemplo dessa rememoração a lira de Cebes, outro personagem do *Fédon*. Experimenta-se, para tal, a sensação do objeto mediante a visualização da imagem de outra coisa, ou seja, tem-se a sensação de visualização de um objeto radicalmente distinto daquele ao qual ele faz referência. A lira de Cebes, contudo, não se parece em nada com seu dono, mas sua imagem, de alguma maneira, está relacionada a ele, possivelmente, pela razão de que Cebes já o havia visto em posse de Símias. A explicação dada por Platão para esse evento estranho é a de que a alma é capaz de reconhecer o objeto e relacioná-lo a outro. “Reconhecem a lira e formam no espírito a imagem do mancebo a quem a lira pertence.” (PLATÃO, *Fédon*, 73d). As reminiscências podem, ainda, ser estabelecidas a partir das relações de identidade entre os indivíduos, como é o caso de Símias e Cebes: estando na presença de Símias recordar-se de seu amigo Cebes, ou então, ao ver a imagem de Símias, recordar-se de Cebes, devido, talvez, ao grau de amizade entre ambos. Para Platão, isso se trataria de

um tipo de reminiscência indireta, dado o grau de afinidade (afeto) entre os objetos: Síimias é amigo de Cebes e a lira pertence ao amado tocador de lira. Há, também, outra hipótese para esse fenômeno de reconhecimento de objetos dessemelhantes: muitas vezes, Síimias foi visto junto a Cebes, da mesma forma que a lira já foi vista nas mãos do músico. Desse modo, a reminiscência se daria em função da ligação (relação imagética) entre dois objetos. “Principalmente quando se dá com relação a coisas de que poderíamos estar esquecidos, pela ação do tempo ou por falta de atenção.” (PLATÃO, *Fédon*, 73e)

No segundo caso, as reminiscências se dariam por meio de imagens mais próximas da realidade do objeto representado. Essa leitura já nos parece um pouco mais aceitável do que a anterior. O exemplo dado por Platão, agora, será o do retrato de Síimias, respeitando-se, portanto, a simetria entre imagem e modelo. Assim, imagens com maior ou menor grau de simetria seriam aparências fenomênicas que deteriam a capacidade de estimular as memórias da alma em benefício do reconhecimento desse modelo, o Igual em si mesmo. À parte de serem simétricas ou não, “é certo que em todos esses casos a reminiscência provém dos semelhantes como dos dessemelhantes.” (PLATÃO, *Fédon*, 74a). É importante recordarmos daquilo que Platão especificou na *República* (595c-598c) com respeito aos graus de afastamento entre a cópia e o modelo. Há a cama, tal como o demiurgo a produziu, isto é, o seu modelo original. Há, em seguida, uma primeira representação dessa cama ideal, ou seja, aquela fabricada pelo marceneiro, imperfeita; porém, ela guarda consigo uma maior simetria para com seu modelo. Por fim, teríamos a imagem da cama feita pelo pintor, duplamente afastada da primeira, cujo grau de realidade é bem menor por estar mais afastada daquela executada pelo demiurgo. As reminiscências podem variar em intensidade, considerando-se a similaridade entre a imagem e o seu Igual. O retrato de Síimias, na qualidade de cópia imediata de seu Igual, está mais próximo dessa realidade do que sua lira, por exemplo. Poderíamos considerar, talvez, que, a lira fabricada pelo artífice e utilizada pelo músico, certamente, guardaria maior semelhança para com a Lira em si mesma. No entanto, Platão defende que, para além dos critérios de simetria, as reminiscências poderiam surgir, também, por meio de outras qualidades do objeto sensível e da imagem, tais como a relação de pertencimento e proximidade. Lembremo-nos, ainda, do exemplo dado por Platão no *Crátilo*: a imagem de Crátilo possui a mesma essência de Crátilo? Não, porém essa imagem compartilha, de alguma forma, da essência de Crátilo, sem ser ela de mesma ordem ontológica. Por isso, é possível remeter nosso pensamento ao

próprio Crátilo, às vezes nos confundindo sobre seu grau de realidade. Nesse sentido, o mesmo se passa com Símias e seu retrato, ele é seguramente mais potente para efeitos de recordação do que seu instrumento musical.

O Igual em si mesmo é, para Platão, a fonte que dá origem a todas as representações possíveis sobre ele. A alma é capaz de “enxergar” ou intuir essa realidade superior nos objetos da sensibilidade, sejam eles semelhantes ou não ao modelo primordial. Trata-se, nesse caso, de um reconhecimento não racional de elementos inteligíveis nas suas mais diversas representações sensíveis. A reminiscência consistiria, pois, nessa atividade anímica de identificar pontos em comum entre objetos de realidades ontológicas variadas ou, por vezes, completamente diferentes. Segundo o Sócrates (PLATÃO, *Fédon*, 74c-d): “à vista de um objeto pensas em outro, seja ou não seja, semelhante ao primeiro, necessariamente o que se dá nesse caso é reminiscência”. A reminiscência é, nesse aspecto, a única maneira que a alma tem de recuperar seu conhecimento verdadeiro que, embora esquecido, ainda existe de forma latente em algum lugar dentro de si.

A imagem do objeto que o espectador tem diante de sua vista ou, ainda, por outra mediação sensorial, tal como a audição, embora muito afastada da essência do objeto, é, todavia, o conteúdo que torna possível essa aproximação. A reminiscência requer que façamos uso dos sentidos para nos aproximarmos da essência do objeto, muitas vezes, atrelada à imagem (simétrica ou não) desse mesmo objeto. Ao percebermos o objeto sensível pelos sentidos “voltamos a adquirir o conhecimento que já possuíamos num tempo anterior: o que denominamos aprender” (PLATÃO, *Fédon*, 75e). Essa passagem do *Fédon*, acima apresentada, corrobora a hipótese, anteriormente discutida no *Mênon*, de que o processo de reminiscência vincula-se à teoria educativa platônica. A obtenção do conhecimento é resultado de um processo educativo que se inicia a partir da apreensão sensível dos objetos.

Pois já se nos revelou como possível, ao percebermos uma coisa, pela vista ou pelo ouvido, ou por qualquer outro sentido, pensar em outra de que nos havíamos esquecido, mas que se associa com a primeira por parecer-se com ela ou por lhe ser dessemelhante. Desse modo, como disse, uma de duas coisas há de ser, por força: ou nascemos com tal conhecimento e o conservamos durante a vida, ou então as pessoas das quais dizemos que aprendem posteriormente, o que fazem é recordar, vindo a ser o conhecimento reminiscência. (*Fédon*, 1972, 75 e-76a)

A reminiscência, enquanto exercício mnemônico de recuperação dos conhecimentos inerentes à própria alma, é aquilo que torna possível a educação, pelo menos o tipo de educação definido como verdadeiro e autêntico por Platão. Se considerarmos válida a hipótese do *Mênon* de que não existe ensino, mas, somente, reminiscência, a atividade educativa relacionada à formação moral da alma deve ter como modelo paradigmático as Formas inteligíveis. No conjunto geral dessas Formas, participariam todos os correspondentes ideais que norteiam a moralidade e o juízo de valores. Teríamos, assim, numa esfera das essências: a Beleza, o Bem, a Virtude, dentre outros conceitos que regulam as ações e os gostos no mundo sensível. Na esfera da sensibilidade, teríamos: as imagens belas, a boa lira, a coragem, a temperança, a justiça e toda uma série de referências concretas que têm sua origem nas Formas em si mesmas.

Considerações finais

Platão toma as imagens como instrumentos ou dispositivos pedagógicos com vistas à formação moral dos cidadãos de sua *pólis* ideal. Há um tipo de educação sensível, parte da *paideia* platônica, propedêutica à etapa intelectual – ensaiada na *República*. A maneira pela qual se dá esse modelo educativo imagético, tal como interpretado dentro do conjunto das obras de Platão, é por via da sensibilidade. A alma quando estimulada não apenas pelo visual, mas também pelo imaginário (representações alegóricas, mitos e fábulas), é capaz de se recordar de conhecimentos que até então estavam obscurecidos dentro dela. Um processo demarcado pela identidade e semelhança entre a Ideia e sua representação no mundo sensível. A imagem atua justamente realizando essa ponte de ligação (*metaxy*) entre o conhecimento verdadeiro – a Virtude, como uma de suas formas – e a ignorância desse tipo elevado de saber. A alma se nutre de belas e boas imagens (em referência ao mito da parelha alada) e assimila delas a sua melhor parcela, qual seja: os caracteres de virtudes dispersos e impregnados nessa representação. Nesse aspecto, essa formação propedêutica é eminentemente moralizadora, pois almeja estabelecer na alma uma normatização de comportamentos e valores adequados para a vida política. Para Platão, ao rememorar conhecimentos verdadeiros (e verdade implica em bondade), a alma dotaria de potência sua parcela virtuosa, pendendo para uma atividade mais próxima do sentido inteligível da Virtude enquanto paradigma de conduta.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. M. *Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.
- CASTORIADIS, C. *Sobre O Político de Platão*. Tradução de Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2004.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Tradução Maria Rocheta dos Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- HAVELOCK, E. A. *Prefácio a Platão*. Tradução Enid Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.
- PEÑA, I. G. *El Jardín del alma: Mito, Eros y escritura en el Fedro de Platón*. Facultad de Filosofía - Tese de Doutorado -. Salamanca: Universidade de Salamanca, 2009.
- PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Diálogos. Volumes III – IV. Protágoras, Górgias. O Banquete, Fedão*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.
- _____. *Diálogos. Volume V. Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975.
- _____. *Diálogos. Volume IX. Teeteto, Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.
- _____. *Mênon*. Tradução e apresentação de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- SCOLNICOV, S. *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Loyola, 2006.