

A ontologia mítica na Forma do Bem

Rodolfo José Rocha Rachid

Universidade de São Paulo
(USP)

<http://orcid.org/0000-0001-7207-2909>
rodolfo.rachid@usp.br

Recebido: 30 de março de 2021
Aprovado: 30 de junho de 2020
DOI: 10.47661/afcl.v15i29.41998



ARTIGO

RACHID, Rodolfo José Rocha. A ontologia mítica na Forma do Bem. *Anais de Filosofia Clássica* 29, 2021. p. 140-168

ABSTRACT: In this paper I intend to analyze how the presumed socratic incapacity (*adynamia*) to define what is Good reveals the main role of visibility as pre-condition to comprehend the Form of Good, but a necessary step to this. According to this assumption, the phenomenal realm isn't an obstacle to achieve the Forms. My purpose here is to emphasize that the so-called *adynamia* turns into a specific kind of *dynamis tês aisthêseos*, power of sensation, by which the dialectician can apprehend the realm of intelligibility. In the first section, I'll expose that the images of Sun, Divided Line and the Cave establish a semantic of visibility, detailed from the closer analogy between the ontological field of being, intermediate and not-being and the epistemological scope of knowledge, opinion and ignorance. In the second section I'll demonstrate the relevance of dialectic science in order to seize the ontological degrees of reality and its epistemological paths of knowledge.

KEY-WORDS: Form of Good; Dialectic; Rational Soul; Ontology; Epistemology; Myth.

RESUMO: Neste artigo pretendo analisar como a presumida incapacidade (*adynamia*) socrática para definir o que é o Bem evidencia o papel relevante da visibilidade como pré-condição à compreensão da Forma do Bem. De acordo com essa asserção, o reino fenomênico não é um obstáculo à apreensão das Formas, mas uma etapa necessária a ela. Meu propósito é enfatizar que a referida *adynamia* se converte em um específico tipo de *dynamis tês aisthêseos*, poder da sensação, pelo qual o dialético pode apreender o reino da inteligibilidade. Na primeira seção, exporei que as imagens do Sol, da Linha Dividida e da Caverna estabelecem uma semântica da visibilidade, detalhada pela analogia entre o campo ontológico do ser, do intermediário e do não-ser e o âmbito epistemológico do conhecimento, da opinião e da ignorância. Na segunda seção demonstrarei a importância da ciência dialética a fim de apreender as gradações ontológicas da realidade e suas etapas epistemológicas do conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Forma do Bem; Dialética; Alma racional; Ontologia; Epistemologia; Mito.

Introdução

Configura-se nos livros VI e VII da *República* um elaborado arco dramático, adveniente tanto da suposta incapacidade (*adynamía*) quanto da insuficiência de impulso (*hormê*) (*Rep.* VI 506 d), professadas por Sócrates em definir o que é o Bem até sua conclusão, concernente à exposição da dialética como o coroamento das disciplinas (*thrigkòs toís mathémasin*). Restituir o primado epistemológico da imagem em face de presumíveis lacunas conceituais advenientes da mencionada *adynamía* socrática constitui mecanismo de valorização da escritura platônica em face da tese do hipotético testamento ágrafo do filósofo ateniense, compartilhado por seus discípulos na Academia, notadamente Aristóteles, Espeusipo e Xenócrates, as chamadas *testimonia platônica*, em torno das lições sobre o Bem. Minha análise não intenta problematizar essa questão, mas a enuncia na medida em que possibilita instaurar uma hipótese hermenêutica de valoração do estatuto ontológico da imagem, não pensando a escrita como mero sucedâneo da oralidade, propugnada pela leitura do *Fedro* e da *Carta VII*.¹

Em seu conspícuo estudo intitulado “A economia filosófica da teoria das ideias” Harold Cherniss enuncia como, a partir do *Ménon*, a hipótese ontológica das Formas colima no mesmo liame os âmbitos

¹ Giorgio Colli (COLLI, 1994, p.173) defende que a escrita, em sua função propriamente literária, aparece na cultura grega depois da segunda metade do sexto século, pois era antes adstrita à esfera política, sob a forma de documento público, de sorte que, enquanto simples recurso mnemotécnico, era privado de autonomia expressiva. Quando a linguagem dialética adentra no território político, advém, por um lento processo, essa mencionada autonomia, surgindo os nomes decisivos de Platão e Górgias. A análise platônica da escrita é iniludivelmente associada ao contexto de sua origem e de sua consequente fonte de registro dos discursos orais, correlata à logografia (GUTHRIE, 1971, p.178). A transposição da linguagem oral sagrada para a linguagem escrita laica, passível de conter uma natureza dissimulatória, capaz de tornar o não saber em aparência de saber, institui para Platão a premência de pensar o estatuto da razão gráfica nascente. A invectiva platônica não é à escrita em si mesma, mas àqueles que a dissociam do caráter primígeno venerando da oralidade, praticantes da poesia, da logografia e da nomografia.

ético, ontológico e epistemológico (CHERNISS, 2004, p. 163), já que instaura a mediação da alma como possibilidade cognitiva de apreensão das formas inteligíveis. A teoria das Formas permite a Platão unificar a pluralidade fenomenal, assegurando à multiplicidade aparente sua participação na inteligibilidade. De acordo com o helenista, os diálogos de juventude evidenciam o compromisso platônico com as suas questões éticas coetâneas, registradas tanto nos *Díssoi lògoi*, que discutem concepções antilógicas sobre os temas morais quanto nos fragmentos do papiro de Antífonte, no qual se opõe à justiça convencional a justiça natural. Os diálogos aporéticos de juventude, denunciando a insuficiência teórica aferida nas práticas erísticas e antilógicas, expressam, discernindo o *definiendum* do *definiens*, a necessidade de definições diferenciadas do âmbito sensível, possibilitando, pela ética normativa, compreendê-la sem se sujeitar ao raciocínio erístico, circunscrito ao entendimento verossímil da multiplicidade aparente, em que a linguagem se revela artifício. Segundo Harold Cherniss, ao relativismo dos raciocínios erísticos se opõe a constituição de uma ética própria baseada na hipótese ontológica das ideias (CHERNISS, 2004, pág.165). O helenista problematiza a presumida duplicação platônica dos dois mundos, que cinde os âmbitos do sensível e do inteligível, porquanto a aguda comprovação platônica de uma inteligibilidade deve advir da observância da requerida necessidade permeando o tecido fenomenal. O plano inteligível é apresentado, na leitura de Harold Cherniss, menos como um mundo separado da realidade sensível, corolário da interpretação aristotélica que entende a ideia platônica como um universal separado da realidade fenomênica, não obstante mais como a expressão inteligível da harmonia oculta dessa mesma realidade aparente, domínio doxástico e verossímil.

Minha análise sobre a Forma do Bem decorre do *stricto sensu* que

a dialética assume no *corpus* platônico², sendo preciso, para sua compreensão, deslindar sua gênese. De acordo com Charles H. Kahn, a forma nominal *dialektikos* é uma inovação platônica, uma vez que o adjetivo não é aferido antes do *Eutidemo* e do *Crátilo*, sendo o advérbio comparativo *dialektikôteron* atestado no *Mênon* em 75d, de modo que “a noção de dialética é explicada apenas nos livros VI e VII da *República*” (KAHN, 2001, p. 213), evidenciando sua relevância tanto epistemológica quanto ontológica para a possível cognição da Forma súpere do Bem. Richard Robinson defende que Platão estabelece a dialética à medida que não imita o estilo refutativo socrático, o *elénkhos*, sendo atestada em *Mênon* e no *Fédon*, não a mencionando e a definindo em *República*, *Fedro*, *Sofista*, *Político* e *Filebo* (ROBINSON, 1962, p. 89). A dialética não possuiria um *stricto sensu*, conforme Robinson, revelando-se tanto como método de hipóteses em *Mênon*, *Fédon*, *República*, *Parmênides* quanto como método de divisão por formas em *Fedro*, *Sofista*, *Político* e *Filebo* (ROBINSON, 1962, p. 71). Minha análise não entende a dialética como mero método, uma *mathesis universalis*, mas se pretende uma *epistême* a apreender o todo existente, preceituando a visão sinótica referida no fim do diálogo.

² O presente artigo retoma a análise sobre a Forma do Bem discriminada no *Filebo* e sua relação com a dialética, compreendida a partir do *Fedro* e nos diálogos finais como *Sofista* e *Político* como o método de divisão por formas. V. RACHID (2012, p. 6): “A Forma do Bem, ideia supraessencial, atestada em *República* VI, ao mesmo tempo em que assegura no *Filebo* os critérios dianoéticos de medida, proporção e beleza, é por eles pensada”. Tanto em *República* VI quanto no *Filebo* a realidade fenomênica adquire relevância estratégica a fim de se pensar a natureza do Bem, uma vez que no último diálogo Sócrates propugna que ela se refugiu na natureza do Belo, instituindo uma semântica da visibilidade, pela qual coloca em suspensão sua pretensa incapacidade de defini-la. “O poder do Bem (*he tou agathou dýnamis*) refugiou-se, segundo a expressão socrática, na natureza do belo (*tên tou kalou phýsin*), porquanto a medida e a proporção, noções precipuamente dianoéticas, fazem nascer por toda parte o belo e a virtude, misturando-se a eles nessa mescla a verdade” (RACHID, 2012, pág. 22).

1. A vida desperta e sábia: tópos ourános

A apreciação do ofício do filósofo em *República V* se realiza pelo exame das muitas outras espécies de habilidade, contraexemplos da dialética, escrutinadas por Sócrates e exercidas no nível da aparência, da multiplicidade fenomênica e da verossimilhança. O esforço socrático em definir o filósofo perante os muitos amantes do espetáculo, das honras e do ouvir se efetua no próprio âmbito da parecnça, pois esses não superam, com suas respectivas artes, a esfera dos verossímeis. Segundo Sócrates, os amantes de espetáculos, considerados ávidos de honra, se aprezem em aprender, porém é penoso colocar os amantes do ouvir como filósofos, pois esses não pretendem voluntariamente dirigir-se para as discussões e para a diatribe, mas, tendo emprestado os ouvidos para escutar todos os coros, correm para as Grandes Dionísias, não se ausentando nem nas festas das *póleis* nem nas das vilas (*Rep. V 475 d*). Os amantes do ouvir dedicam-se em aprender as artes mediócras, não sendo filósofos, mas símiles a filósofos. Os verdadeiros filósofos amam consequentemente o espetáculo da verdade (*philothéámonas tês aletheías*) (*Rep. V 475e*).³ De acordo com Andreas Wilson Nightingale, há um uso deliberado e extensivo da *theoría* na formulação platônica da filosofia em *República*, *Symposium* e *Fedro*, contrastando com a análise de *scholars* que a veem como metáforas superficiais, descurando do vínculo entre a experiência cultural e a racionalidade emergente, entre o rito e o teórico (NIGHTINGALE, 2009, p.71).

Na Grécia arcaica e clássica, *theoría* era uma veneranda prática cultu(r)al caracterizada por uma jornada exterior a fim de presenciar um

³ Em recente estudo Andreas Wilson Nightingale salienta esta precípua passagem da *República* a fim de demonstrar a prevalência da visibilidade, adstrita nas noções de *theoría* e *theoros*, para a constituição platônica do discurso filosófico. Cf. NIGHTINGALE, 2009, p. 78: “Like ‘the lovers of sight’, the philosopher loves seeing. But the philosopher love one single kind of spectacle – they are ‘lovers of the sight of truth (*tês aletheías... philothéámonas*) ... The philosopher, then, is a new kind of *theoros*: a man who travels to the metaphysical realm to see the sacred sights in that region”

evento ou espetáculo, havendo, para o helenista, três formas proeminentes de *theoría* no período clássico, relativos (i) às visitas a centros oraculares, (ii) às peregrinações aos festivais religiosos e (iii) às viagens a fim de aprendizado.⁴ As Panateneias e as Dionísias constituíam-se como eventos multi-helênicos de elevada magnitude, congregando gregos de múltiplas *pólis*. As Grandes Dionísias, festividades celebradas no começo da primavera grega, representam a culminância artística do florescimento democrático de Atenas, cujo deus regente, Dioniso, sintetiza elementos contraditórios próprios à tragédia, confluindo em sua acurada composição “a poesia épica, donde vêm seus temas e personagens míticas, e a poesia lírica, donde vêm o canto coral e certo esquema doutrinário que também remonta à épica” (TORRANO, 2019, p. 47).

Com base na crítica aos amantes de espetáculo, Sócrates busca definir a noção de filomatia, que é o desejo de aprender, propriedade indispensável para o condutor da cidade. Sócrates anui que as naturezas dos filósofos aspiram ao aprendizado, revelado por aquela essência (*ekeínes tés ousés*) que sempre é (*tés aeì ouíses*), não submetida nem à geração nem à corrupção (*genéseos kai phtorás*) (*Rep.* VI 485b). Segundo Sócrates, é preciso que a alma, cujo poder é o pensamento, possua, além da filosofia e da memória, a medida (*enmetron*) e a boa graça (*eúcharin*),

⁴ Na Grécia clássica, o *theoros* ou peregrino poderia ser enviado como representante oficial de sua *pólis* a fim de conhecer instituições cívicas estrangeiras assim como participar, por sua própria conta, de práticas ritualísticas distantes de seu demos pátrio, pré-condição ao exercício da *theoría*, permitindo-lhe, devido ao espetáculo, contemplar a alteridade. Para o autor, as três formas supracitadas podem ser fruídas concomitantemente. V. NIGHTINGALE, 2009, p. 41: “Although a *theoros* never shed his political and cultural identity, he took part in an event that celebrated a ‘Greek’ identity over and above that of any individual city– state. By participating in collective activities of ‘ritualized spectating’, the *theoros* was encouraged to adopt a broader, more encompassing perspective”. Nightingale salienta que os *theoroí* também eram enviados como embaixadores oficiais, usualmente escolhidos na classe aristocrática, tanto aos festivais religiosos quanto aos santuários oraculares, para representar as *pólis* na arena internacional, retornando a elas com a consideração oficial sobre a *theoría*. “This kind of *theoría* was both a religious and a political practice, since the polis appointed *theoroí* to represent the city at festivals dedicated to the gods” (NIGHTINGALE, 2009, p.45).

espontaneamente guiando-se para a ideia do ser (*epì tèn toú óntos*) (VI 486 d), contraditória ao não ser, à nescidade. Sócrates rejeita ocupações que não sejam exercidas pela memória (*mnémon*), bom aprendizado (*eumathés*), magnanimidade (*megaloprepés*), boa graça (*eúcharis*) e que não sejam amiga e congênera (*phílos te kai sungenès*) da verdade (*aletheías*), justiça (*dikaiosýnes*), temperança (*sophrosýnes*) e virilidade (*andreías*) (VI 487a). As qualidades constituintes da alma devem ser pensadas pela forma do Bem (*toú agathoú idéa*), à medida que lhe retiram a inteligibilidade e a condição de existência, considerada, por sua vez, o maior conhecimento (*mégiston máthema*), da qual todas as coisas justas e as outras retirariam os proveitos e as utilidades (*chrésima kai ophélima*) (VI 505a).

De acordo com o preceito socrático, deve-se reconhecer o que é o Bem (*tò agathòn*), se é ciência (*epistémén*), prazer (*hedonén*) ou se é outro além destes (*Rep.* VI 506b). Para Sócrates, há muitas coisas belas, boas e singulares que afirmamos existir e que discernimos pela razão, ao mesmo tempo em que afirmamos haver o belo em si e o bem em si; do mesmo modo, todas as coisas entendidas como múltiplas, por causa de sua natureza múltipla, se referem a uma ideia única (*kat'idéan mían*) assim como a uma essência (*miás oúses*) (*Rep.* VI 507b). A multiplicidade aparente, por um lado, é visível, mas não inteligível (*tá mèn dè horasthaí, noeísthai d'ouí*), as ideias, por outro, são inteligíveis, porém não visíveis (*tàs d'au idéas noeísthai mén, horasthai d'ouí*) (*Rep.* VI 507b), de modo que as coisas visíveis (*tá horómena*) são apreendidas por intermédio da vista (*óψει*), as audíveis pelo ouvido, enquanto todas as coisas sensíveis (*tà aisthetá*) pelos outros sentidos (*taís allais aisthésesi*) (*Rep.* VI 507c). O demiurgo dos sentidos trabalhou mais arduamente no poder do ver e no de ser visto (*tèn toú horán te kai horásthai dýnamin*) do que em outros (*Rep.* VI 507c). A atividade demiúrgica, engendrando os sentidos,

privilegia o poder de ver e de ser visto.⁵ O ouvido e a voz não demandam outro gênero, para ouvir e para ser ouvido, pois se não sobrevier o terceiro, um ouvirá e o outro certamente será ouvido. O poder da visão e o poder do ser visto necessariamente demandam um terceiro gênero que é a luz, pois existindo na vista a visão, e tentando o possuidor utilizá-la e havendo também cores nas coisas, se não houver necessariamente outro liame, terceiro gênero, gerado para isso, sem ele, a visão não veria e as cores seriam invisíveis. Ressalta-se nessa malha semântica a reiterada referência ao campo visual, sintetizada na homologia entre as formas do Sol e a do Bem, mostrando o componente figurativo e estético da expressão forma do Bem.

No abono dessa defesa, salientar-se-ia a prevalência do poder de ver e de ser visto causado pelo terceiro gênero e resultante da ação completiva demiúrgica, de sorte que a esfera da sensibilidade imita os mecanismos da inteligibilidade. A cuidadosa relação de semelhança entre o percipiente e o percebido imita a relação de congeneridade entre a alma filósofa e as coisas inteligíveis. O paradigma da visão, como órgão superior de sensação, é evidenciado em *República* VI 507, pois há entre o percipiente, elemento ativo, identificado à visão, e o percebido, elemento

⁵ Reconhece-se nesta passagem, circunscrita à noção de *dýnamis*, o prenúncio da formulação do ato do conhecimento, prolatada pelo Estrangeiro de Eleia no *Sofista*. A fim de superar tanto a aporia dos partidários da corporeidade, representados pelos filhos da terra, quanto dos do incorpóreo, evidenciados pelos amantes das Formas, o Estrangeiro institui o poder (*dýnamis*) (*Sof.* 247 e), porquanto, de um lado, pelo corpo, por meio da sensação (*dí'aisthéseos*), estamos em comunidade com o devir (*genéseis*), devir submetido à mudança e, de outro, pela alma, por meio do raciocínio (*diá logismoú*), estamos em comunidade com a essência real (*tèn óntos ousian*), sempre idêntica a si mesma (*Sof.* 248a). A comunidade (*tò koinonéin*) é, em ambos os casos, tanto concernente ao devir quanto relativa ao ser, entendida como a paixão ou a ação (*páthema è poíema*) segundo o poder do acordo recíproco (*Sof.* 248b). Na passagem da *República* em questão, a *démarche* dialética se concentra na operação dos sentidos, especialmente da visão, como metáfora da operação anímica, à medida que correlaciona os termos do processo cognitivo, subsumidos no agente e no paciente, relativos ao poder de ver e de ser visto no plano sensível, preparando a correspondência estrutural entre o conhecimento e a verdade, discernidos no plano inteligível. Projeta-se na argumentação uma semântica da visibilidade, pela qual configura a ulterior homologia entre o Sol e o Bem como causas respectivas das coisas sensíveis e inteligíveis.

passivo, identificado ao que é visto, um terceiro gênero que é a luz, conspícuo liame que unifica o sentido do poder da visão e o poder de ser visto. Sócrates, expondo a Glauco ser a luz o terceiro gênero, indaga-lhe quem poderia dentre os deuses do céu indiciar ser o soberano da luz, pois esta faz a nossa visão ver (*ópsis horán*) o melhor possível e as coisas visíveis serem vistas (*tà horómēna horásthai*) (*Rep.* VI 508a), de sorte que é manifesto ser o Sol a causa da visão. Dentre os órgãos dos sentidos a visão é o mais semelhante à forma do Sol. O Sol não é a visão, sendo seu causador e por intermédio dela mesma é visto. O Sol é considerado o rebento do Bem (*tòn tou ágathou ékgnonon*), tendo sido gerado pelo Bem conforme a sua própria proporção, analogia: o Bem está no lugar inteligível em relação ao intelecto e às coisas inteligíveis (*nooúmena*), assim como o Sol está no lugar visível em relação à visão e às coisas visíveis (*tà horómēna*) (*Rep.* VI 508 b). Se o Sol é, no lugar sensível, o causador da visão, o Bem é, no lugar inteligível, o causador da intelecção. Quando alguém não mais dirige seus olhos àquelas coisas, em cujas cores a luz diurna não mais incide, mas dirige à luminosidade noturna, vê de modo esmaecido e parece ser semelhante ao cego, como se não houvesse visão pura de toda mistura (*Rep.* VI 508c). Mas, quando o Sol fulge sua luz sobre aquelas coisas, vê com clareza (*Rep.* VI 508 d). A luz diurna, a luminosidade noturna e a noite escura referem-se, figurativamente, ao ser não misturado, à opinião, intermediário entre o ser puro imiscível e o não ser absoluto, e, enfim, ao não ser. Na leitura de Luc Brisson (BRISSESON, 1990, pág.53), os filósofos do período clássico “privilegiam a vista, em que a imagem e a aparência descrevem uma marcha legítima, uma via de acesso incontornável ao que de outro modo permaneceria oculto”. O âmbito fenomênico é o território do que se apresenta à visão, tendo como fonte e princípio o Sol, filho do Bem, poder e ideia supraessencial, e seu ocultamento, privação da luz, é considerado como horizonte do esquecimento, êxodo da memória e da anamnese. O Sol é o rebento do Bem e sua função, no lugar visível, é análoga à do Bem, no lugar inteligível, de sorte que o conhecimento

dialético se realiza por causa do Bem. O Sol é a causa sensível da manifestação de todo ente, enquanto o Bem é por analogia a sua causa inteligível.

A ideia do Bem é intuída pela função do Sol, sendo, ambos, considerados causas iluminantes de seus lugares correlatos, o inteligível e o visível, havendo a homologia, (i) em primeiro lugar, entre o Bem, o Sol e a unidade do conhecimento, verdade e ser, (ii) em segundo lugar, entre o ser, a luminosidade diurna e a ciência, (iii) em terceiro lugar, entre a opinião, a noturna manhã e o verossímil e, (iv) em quarto lugar, entre o não ser, a noite escura e a nescidade. Podemos afirmar, portanto, que a imagem do Sol e a ideia do Bem efetuam uma atinada homologia estrutural entre a ontologia, a cosmologia e a epistemologia, em que (i) a ontologia agrega as concepções de ser puro imiscido, de intermediário e de não ser absoluto, (ii) a cosmologia sintetiza as noções de luz diurna, de noturna manhã e de noite escura, e (iii) a epistemologia agrega as noções de ciência, de opinião e de nescidade, i.e., privação de ciência. Quando a alma rememora, ou seja, quando a alma capaz de reminiscência se dirige para algo, conforme a verdade e o ser, e repousa nele, ela o pensa, reconhece-o e parece ter intelecto. Porém, quando a alma se mistura ao obscuro, ao gerado e corrupto, contempla turvamente as opiniões, o âmbito doxástico, se alterarem para cima e para baixo e parece não ter inteligência, pois o que fornece a verdade às coisas cognoscíveis e concede poder ao cognoscente é a forma do Bem (*tèn tou agathou idéan*), sendo a causa da ciência e da verdade (*aitían epístémes kai aletheías*) como conhecida (*Rep.* VI 508e). Sendo ambos belos, o conhecimento e a verdade (*gnóseos kai aletheías*), Sócrates afirma a Glauco que a ideia do Bem é mais bela que esses e, assim, os conduz (*Rep.* VI 508e). A forma do Bem é, por esse raciocínio, a causa do conhecimento e da verdade. Segundo Sócrates, é reto reconhecer que a luz e a visão são semelhantes, no lugar visível, ao Sol, não sendo o Sol, e que a ciência e a verdade são semelhantes, no lugar inteligível, ao Bem (*agathoide*), não sendo o Bem, devendo-se estimar, meritoriamente, a

posse do Bem (*tèn tou ágathou héxin*) (*Rep.* VI 509a). O Sol é a causa da luz e da visão, assim como o Bem é a causa da ciência, da verdade e do ser, apreendidos somente pelo poder dialético. O Sol concede aos visíveis não apenas o poder de serem vistos (*tèn tou horásthai dýnamin*), mas a gênese, o crescimento e a nutrição, não sendo a gênese. Do mesmo modo, para as coisas cognoscíveis, essas recebem do Bem a sua cognoscibilidade, mas retiram dele o ser (*tò éinai*) e a essência (*tèn ousían*) (*Rep.* VI 509b). Conforma-se uma semântica da visibilidade, em que a Forma do Bem deve ser compreendida pela relação causal entre essa Ideia suprema e aqueles que detêm sua posse (*héxin*), como a ciência e a verdade supracitadas, assim como o Sol é o causador das coisas visíveis.⁶ A forma do Bem se revela como sendo a tríplice causalidade, do ser, do conhecimento e da verdade.

O Bem, não sendo essência, está além dela em dignidade e em poder (*Rep.* VI 509b), sendo uma ideia supraessencial. O Bem, devido sua natureza hegemônica, é apresentado como análogo, no lugar inteligível, do Sol, sendo o correlato imagético e, por conseguinte, visível da forma do Bem. A utilização do discurso analógico permite que Sócrates desenvolva a forma do Bem pela imagem do Sol, empregando a razão gráfica necessária à reta descrição da imagem, ofertando um esboço válido, porquanto o Sol é definido, ao mesmo tempo, pelo esquema de filiação, como o rebento do Bem e também, pela dependência ontológica, como sua imagem. A analogia com o Sol mantém a função de esclarecer, mediante a arte de produção de imagens,

⁶ Para Monique Dixsaut, o cerrado esquema de filiação entre, de um lado, o Sol e as coisas visíveis e entre, de outro, o Bem e as coisas inteligíveis exprime tanto uma dependência ontológica, do engendrado em relação ao genitor quanto uma congneridade entre o pai e o filho, de modo que, de acordo com a construção platônica, o gênero visível é entendido como o paradigma metodológico do gênero inteligível, que, por sua vez, é compreendido como seu paradigma ontológico. Cf. DIXSAUT, 2003, pág. 259: “Le schème de la filiation exprime une dépendance ontologique (de l’engendre par rapport au géniteur) et une ressemblance maximale (entre le fils et le père). Elles (les métaphores) rétablissent une continuité et remettent à l’endroit la relation paradigmatique: le visible est utilisé comme paradigme méthodologique de l’intelligible, qui est son paradigme ontologique”.

o poder do Bem, entendido pela capacidade de possibilitar inteligibilidade às coisas inteligíveis. Sócrates desenvolve a analogia entre o lugar visível e o lugar inteligível, em que à vista como órgão do sentido do percipiente corresponde o intelecto como órgão do conhecimento do cognoscente. Sócrates diferencia duas espécies, a do inteligível, que reina, de um lado, no gênero e no lugar inteligível (*tò mèn noetoú génous kai tó pou*), e a do visível, que reina, de outro, no gênero e no lugar visível (*tò d'horatou*) (*Rep.* VI 509 d). A homologia estrutural entre o gênero sensível e o gênero inteligível, constituída pela correspondência (i) entre o olho do corpo e o olho da alma, (ii) entre a visão sensível e o intelecto, (iii) entre a luz e a verdade transcendente, (iv) entre as coisas sensíveis e as formas inteligíveis, e (v) entre o Sol e o Bem, coloca em evidência a perfeita simetria das operações do corpo e do pensamento, expondo a unidade constitutiva da alma no ato do conhecimento. A estrutura dialética é apresentada, na imagem do Sol, pela analogia topológica entre o lugar visível e o lugar inteligível e, na imagem da linha, pela analogia ontológica entre o gênero visível e o gênero inteligível. O Bem é o princípio não hipotético, ideia supraessencial em poder e majestade e do qual todos os entes retiram suas utilidades e proveitos, possibilitando-os serem bons.

Conforma-se na homologia estrutural entre as imagens do Sol e do Bem e, por conseguinte, entre os gêneros visível e inteligível um cerrado campo semântico, adstrito à teoria da percepção, enfatizando a relação congênere entre o percipiente e o percebido, cuja locução atestada em VI 507 c *tèn toú horân te kai horásthai dýnamin*, o poder de ver e de ser visto, enseja o nexa entre o poder da inteligibilidade e as coisas inteligíveis.

2. A vida onírica e hipnótica: o descensos ad inferus

A imagem da caverna é uma figuração do território político,

região intermediária entre o ser puro e o não ser absoluto. A condição humana, ínsita na referida imagem, é manifesta na relação instituída entre a vida onírica hipnótica e a vida desperta sábia, entre memória e esquecimento. A citada imagem em *República* VII intenta revelar, por um conjunto de relações sensíveis, o que foi exposto no livro VI em termos inteligíveis. A caverna, entendida como território ctônio, representa, em termos figurativos, o poder de o conhecimento ascender ou não à forma do Bem, de modo que a filosofia, em sua aurora, não negligenciou o poder iniciático da caverna que seria assimilado não apenas às profundezas terrentas, mas à totalidade da matéria umbrática e mundana. A imagem da caverna permite a Platão atualizar a oposição constitutiva entre os poderes ctônio e olímpico.⁷ A imagem da caverna, poder icônico, discute figurativamente a nossa natureza, no que tange à educação e à ausência de educação (*paideías te péri kai apaideusías*), descrevendo homens em uma caverna, aprisionados, por grilhões, nos tornozelos e pescoços, permanecendo em seu interior, impossibilitados de deslocar suas cabeças, de modo que contemplam apenas as sombras projetadas pelo fogo na parede da caverna, não diferindo a imagem umbrática do paradigma luminoso (*Rep.* VII 514a).

Os prisioneiros atestam ser o verdadeiro (*tò alethès*) não outra coisa do que as sombras dos artefatos, não diferenciando a realidade do artefato, pois concebem o real por suas imagens, por meio de um grau

⁷ Segundo Alberto Bernabé, não há no texto platônico a transição do mito à filosofia, do discurso figurativo arcaico para o conceitual clássico, mas há o nexo entre o discurso mitopoético e o filosófico, de modo que “por sua parte, Platão desenvolve mitos *ad hoc* para transmitir ideias. É um modelo de explicação para aquelas verdades às quais a dialética não chega” (BERNABÉ, 2011, p. 385). A esse particular recurso platônico de interpretação dos mitos Bernabé chama, remetendo a Albert Diès, de transposição e também podemos, recorrendo à Clémence Rammoux em sua análise sobre Heráclito, denominar de uma transmutação de sentidos em profundidade. Em seu estudo seminal sobre as relações entre a religião e a filosofia nos *Diálogos* pelo prisma da recepção platônica dos textos órficos, Bernabé assinala o papel do mito como possibilidade hermenêutica, chave da compreensão das implicações ontológicas e gnosiológicas, uma vez que a linguagem expressiva busca evidenciar pelo recurso à imagem o que a linguagem descritiva não tem a função de captar.

inferior de conhecimento (*Rep.* VII 515c). Mas, se alguém, tendo antes observado fantasmas, dirigindo o seu olhar para o ser (*toú óntos*) e para as coisas que são, veria retamente, sendo compelido a julgar o que realmente é (*apokrínesthai hó ti éstin*), considerando que as coisas antes vistas (*tà tóte horómena*) seriam mais verdadeiras (*alethétera*) do que as coisas no presente mostradas (*tà nún deiknúmena*) (*Rep.* VII 515 d). A passagem da pluralidade aparente para o ser real se refere ao processo de dispersão da multiplicidade fenomênica e consequente concentração no um, de sorte que o inteiro processo é concebido a partir daquilo que se mantém no campo da manifestação e do que o supera. Por causa da ofuscação, o prisioneiro reconhece maior grau de verdade na sombra do que no ser, no simulacro. Se fosse estrangido a contemplar a luz em si mesma, ela lhe afetaria os olhos e, rejeitando-a, retornaria àquelas as quais foi capaz de ver, julgando-as, no que concerne ao ser, mais evidentes (*saphétera*) do que aquelas que são mostradas (*tôn deiknuménôn*) (*Rep.* VII 515e). Quando retornasse à luz, tendo os olhos plenos de ofuscação, não seria capaz de ver (*horán oud' dýnasthai*) aqueles que agora, para Sócrates, denominamos verdadeiros (*tôn nún legomémon alethôn*), devendo habituar-se, pela reta educação, se pretende ver (*ópsesthai*) o súpero (*Rep.* VII 516a). Apenas a reta formação permite ao homem o poder de conhecer a luminosa manhã, semelhante ao real, de modo que há uma oposição de princípios entre os termos luz e noite, entre o princípio celeste e o princípio ctônio. A imagem da caverna retoma o princípio de oposição, registrada na mitopoese, entre Deuses ctônios e Deuses olímpios, entre a fulgência da luz e o território da sombra. Configura-se no mito escatológico da caverna uma tela sutilíssima em que convergem as imagens expressivas vinculadas à dimensão cultural, entendendo-se por culto a interpelação do divino, como (i) o descenso ao ínfero e a conversão da alma da catábase para a anábase, (ii) a identidade arcaica entre, de um lado, a vida e a vigília, reportada à vida desperta e sábia, e, de outro, entre a morte e o sono, relacionada à vida onírica e hipnótica, associados à memória e ao

esquecimento.

Sócrates propõe uma educação dos sentidos, ofertando à vista a pura visão. Primeiramente, o prisioneiro contemplaria facilmente as sombras, as imagens (*tà éídola*) de homens e outras coisas nas águas e, por fim, eles próprios, sendo ambos análogos aos dois segmentos do gênero visível. A partir deles, dirigindo seu olhar para a luz dos astros e da lua, contemplaria mais facilmente o céu e, durante o dia, o sol e a luz solar. O prisioneiro contemplaria o sol, não em águas, nem em seus simulacros (*phantásmata*) em sede estrangeira, mas ele mesmo (*autòn kath'autòn*) em seu próprio espaço (*en tē autoû chóra*), inferindo que o sol fornece as estações e os anos, governando todas as coisas no lugar visível (*tò horoméno tópo*), sendo o causador (*aítios*) de tudo (*Rep.VII 516 b*). O ex-prisioneiro, rememorando sua morada primeva, o saber lá existente e seus companheiros de prisão, alegrar-se-ia da mudança e lamentaria por aqueles que lá permaneceram. O descenso para a caverna expõe a árdua reconversão à obscuridade. O ex-prisioneiro, retomando a seu posto, tem os olhos ainda plenos de obscuridade, sendo risível para seus companheiros. O retorno para a caverna evidencia o afastamento da reminiscência experimentada pelo prisioneiro e o seu conseqüente regresso para o estado de esquecimento, no qual a alma se aprisionaria aos desejos corpóreos. A fuga da caverna explicita um presumível êxodo da alma das cadeias corporais, remetendo à concepção pitagórica do exercício de morte. A alma separada do corpo, concentrando-se em si própria, possui a acribia necessária à contemplação do ser e do inteligível, de sorte que a purificação da alma é um momento privilegiado para o saber noético. O maior grau de evidência no conhecimento dos entes depende do correto emprego do raciocínio sem o auxílio das sensações, distanciando de prazeres e de dores impuros. Amores, desejos, temores, múltiplas fantasias nascem da miscibilidade entre alma e corpo, impedindo-nos de contemplar os entes em si próprios, apenas como simulacros, como meras sombras das imagens icásticas. A imagem sensível da ascensão do prisioneiro à contemplação

do sol é análoga à contemplação inteligível do ser, da verdade e do conhecimento, realizada pela alma, de sorte que o recurso à figuração da caverna ressalta as modalidades do conhecimento explicitadas, primeiro, nas imagens dos homens, segundo, nos próprios homens, terceiro, nos astros, quarto, no próprio Sol.

A imagem da caverna, território meôntico, remonta à imagem do lugar visível, domínio das aparências, no qual os homens observam meros fenômenos, tendo como análogo icástico a habitação da prisão. A caverna exprime o primígeno relativo ao tecido primacial, no qual provêm os sensíveis e onde os elementos primevos do conhecimento inscrevem suas determinações no material sensível do espaço. O poder do sol possui como sua imagem análoga a luz do fogo na prisão. Apenas o poder dialético proporciona a ascensão da alma dos modos inferiores do conhecimento, a conjectura (*eikasía*) e a crença (*pístis*), para as superiores, pensamento (*diánoia*) e inteligência (*nóesis*). Sócrates presume que a ascensão ao súpero e a contemplação dos supernos refere-se à ascensão da alma para o lugar inteligível (*tèn eis tòn noetòn tópon tês psychês ánodon*), porque apenas o deus sabe se sua esperança é verdadeira (*Rep.* VII 517b). A esperança (*élpis*) proferida por Sócrates evidencia que o conhecimento súpero no lugar inteligível é conhecido plenamente pelo deus, pois a forma do Bem é a mais perfectiva, sendo a última do lugar inteligível. Se o Sol, participando do lugar sensível, supera-o, proporcionando aos visíveis crescimento e nutrição, o Bem, participando, por analogia, do reino inteligível, supera-o, propiciando aos inteligíveis o ser e a essência, de modo que a ascensão para o princípio incondicionado efetua-se em face do descenso, assegurando,

pela forma do Bem, o conhecimento da verdade e do ser.⁸ A forma do Bem é a causa (*aitía*) de tudo o que existe de reto e de belo em todas as coisas, pois, no lugar visível, gerou a luz e seu soberano, o Sol, e, no lugar inteligível é a própria soberana, fornecendo verdade e intelecto (*alétheian kai nóun*) aos seres. A forma do Bem é causa tanto do poder de conhecimento dos entes quanto de seu ser e essência, devendo-se entendê-la para que se possa agir prudentemente, tanto no particular quanto no público, sendo causa da vida feliz e da vida justa. A forma do Bem é causa para que os entes possam ser bons. Se nos ativermos aos critérios fundamentais enunciados por Sócrates, que a ideia do Bem é supraessencial, superando as outras ideias em dignidade e poder, podemos inferir que o Bem possui o poder superno em relação a todas as outras essências. Se toda essência tem o poder de comunicar sua propriedade a certa pluralidade fenomênica, como as essências do grande e do pequeno, da justiça e da virtude, o Bem por analogia tem o poder de lhes comunicar sua propriedade, assegurando-lhes a comunidade divina com o que é considerado realmente bom.

Sócrates indica que cada homem sustém na alma o poder de aprender (*dýnamin katamantháneí*), possuindo, para isso, seu órgão próprio, pois assim como o olho não é capaz de outro modo que dirigir-se, conjuntamente com todo o corpo, da obscuridade para a claridade, da mesma forma deve aquele órgão, conjuntamente com toda a alma,

⁸ Yvon Lafrance interpreta a rota ascensional anímica para o princípio não hipotético como uma via estritamente racional, uma vez que “todo o contexto remete a uma classificação de ciências e graus de conhecimento, fundadas sobre graus de realidade. A alegoria da caverna que sucede a analogia da Linha oferece, sem dúvida, uma série de metáforas sugestivas, porém se reportam a uma experiência de ordem moral e não de ordem mística” (LAFRANCE, 2001, p.40). A intuição do princípio anipotético da dialética platônica se aproxima, para Lafrance, tanto à intuição cartesiana do cogito quanto à dos princípios da demonstração na doutrina aristotélica da ciência, porquanto o traço comum entre esses três filósofos evidencia “a possibilidade para o espírito humano de apreender uma verdade absoluta e universal, a partir da qual seria possível deduzir conclusões certas e infalíveis” (LAFRANCE, 2001, p. 44). O escopo do platonismo consistiria, neste prisma, em libertar a filosofia do recurso ao mito, sob o risco dela se tornar uma sublime poesia conceitual.

dirigir-se do que está devindo (*toû gignómenou*) para o que é capaz de suportar a contemplação do ser e do mais manifesto do ser (*tò òn kai toû óntos tò phanótaton*) (*Rep.* VII 518c). O poder da alma realiza a conversão da noite escura para a luminosidade diurna, da ignorância para o conhecimento. Sendo a dialética inteligível, o poder da visão (*tés ópseos dýnamis*) a imita quando se empenha em contemplar os viventes, os astros e o sol. Do mesmo modo, quando alguém busca empenhar-se, por intermédio do dialogar (*dialégesthai*), sem o auxílio de todas as sensações, mas mediante a razão, em dirigir-se sobre o que cada um realmente é (*ep'autò hò éstin hékaston*), não se detendo antes de apreender pela própria intelecção o que é o Bem por si mesmo, atinge, enfim, o termo do inteligível, assim como antes o prisioneiro atingira o termo do visível (*Rep.* VII 532a).⁹ Se o olho corpóreo apreende pela luz as coisas sensíveis relativas à pluralidade, o olho anímico apreende pelo intelecto as formas inteligíveis relativas ao que é em si, àquilo que se apresenta, para a reta razão, imiscido. A ascensão ao perfeito, suficiente e sempiterno depende do reto emprego do poder dialético e da razão. O termo do poder da visão é, no lugar visível (*tópos hóratos*), o Sol, enquanto analogicamente o termo do poder dialético é, no lugar inteligível (*tópos nóetos*), o Bem, ideia e poder supraessenciais, de sorte que o princípio não hipotético, termo do inteligível, é a elevada ideia do Bem, forma dentre todas as formas. A descrição do rito ascensional é prenhe de imagens remissivas ao discurso mitopoético, mostrando-nos que a hermenêutica da forma do Bem precisa ser realizada por uma

⁹ Néstor-Luis Cordero reitera a relevância da Forma do Bem como ideia supraessencial, uma vez que a Forma do Bem, dada sua analogia com o Sol, causa de todos os visíveis, é, por sua vez, a causa ontológica de todas asousiai. V. CORDERO, 2000, p.46: “En effet, dans la République, le dialecticien était censé connaître la forme du Bien, et cette Forme était placée, on le sait au-delà de l’ousia. Mais chez Platon il n’est jamais question de l’ousia dans le sens d’une Ousia suprême ou originaire. La formule de la République veut dire simplement que la Forme du Bien se trouve au-delà de l’ousia de chacune des autres Formes, car, comme le montre l’analogie avec le Soleil, elle est la cause desousiai, tout en restant elle-même uneousia déterminée, celle du Bien”.

imbricação entre o discurso figurativo arcaico e o discurso conceitual clássico. A forma do Bem reporta-nos ao caráter venerando da linguagem, pois a ideia de todas as ideias consiste na sublime revelação, partilhada pelo verdadeiro iniciado, *epopta*, sintetizando no ato epistêmico saber humano e saber divino. Se anuirmos que o diagrama da linha oferece a descrição do percurso pedagógico-epistemológico do melhor condutor da *pólis*, entenderíamos que essa educação metódica supõe não um reproche dos sentidos e das imagens, mas uma depuração dos componentes sensíveis, imagéticos, presentes na racionalidade gráfica, que não participariam de suas presumíveis ideias, pois, por meio da observância das múltiplas identidades e diferenças, semelhanças e dessemelhanças entre a pluralidade visível, apreender-se-iam as ideias formadoras do gênero inteligível, paradigmas do gênero fenomenal. O campo perceptivo pode ou não induzir a intelecção ao exame, haja vista que entre as coisas presentes nos sentidos (*tà mèn en taís aisthésessin*), certas não induzem a intelecção (*tén nóessin*) ao exame (*eis epískeipsin*), porquanto são suficientemente julgadas pelos sentidos (*hypò tés aisthéseos*), ao passo que outras recomendam de modo absoluto o examinar (*epísképsasthai*) (*Rep.* VII 523a).

Sócrates se reporta às aparições contempladas de longe (*tà pórróthen phainόμενα*) e àquelas desenhadas em perspectiva (*tà eskiagramména*) (*Rep.* VII 523b). Para Sócrates, os desenhos que não induzem à intelecção são aqueles que não produzem, ao mesmo tempo, uma sensação contrária (*eis enantían aísthesin háμα*) (*Rep.* VII 523b, c) na alma do ser. Porém, se realizam a percepção contrária na alma, propondo-nos uma ortologia da imagem que se adequa à intelecção, propicia-nos o juízo. Assim como no *Crátilo* se afere uma ortologia dos nomes e ulteriormente no *Sofista* se atestará a ortologia do não-ser, reconhece-se nessa passagem uma ortologia da imagem, já que há imagens que induzem ou não a intelecção. As afecções contrárias, provocadas pelo recurso às aparições contempladas de longe (*tá pórróthen*

phainómena), imprimem na alma do ser a aporia, porque se a visão observa o grande e o pequeno, o lépido e o lento, misturados; a intelecção, por meio da aporia nascida da sensação, os contempla separados. O âmbito fenomênico, longe de excluir o horizonte da inteligibilidade, possibilita-lhe, pela fenomenologia da visibilidade, a rota de acesso. O discripe socrático, entre as sensações que permitem ou não a intelecção, circunscreve o ofício do produtor de discursos e de pinturas, permitindo-lhe diferenciar no âmbito da *pólis* os gêneros de produtores de *lógoi*, à medida que o termo *graphé* designa tanto o ato de pintar quanto o de escrever, adstritos à dupla condição da imagem, pois ela pode exprimir, de acordo com o intento de seu autor, ou o seu lado destro ou então o seu lado sinistro, respectivamente associados no *Sofista* à arte idolopoética,¹⁰ ou seja, a arte de produção de imagens, dividida em idolopoética icástica, correlata à produção de cópias, e à idolopoética fantástica, relativa, por sua vez, à produção de simulacros. Para Anca Vasiliu em seu recente estudo sobre a natureza complexa da imagem no *Sofista* há proximidades entre esse diálogo do período final e a *República*, rejeitando peremptoriamente a tese de que haja a revisão da hipótese

¹⁰ No *Sofista* a imagem é entendida como certo outro (*héteron toioúton*), sendo semelhante ao verdadeiro (*tò pròs talethinòn aphomoióménon*) (*Sof.* 240 a), porém realmente não o seja. A imagem como o outro do ser é o verossímil, de sorte que o outro não é, de modo algum, o verdadeiro, mas o verossímil (*all'eoikòs*) (*Sof.* 240b). Se o verdadeiro (*tò alethinòn*) é o que realmente é (*óntos òn*), o ser real, o não verdadeiro (*tò mè alethinòn*) seria, por essa noção, o contrário do verdadeiro (*enantion alethoús*). O verossímil (*tò eoikòs*), haja vista ser não verdadeiro, sendo, ao mesmo tempo, imagem e contrário do verdadeiro, não pode ser dito como realmente não sendo (*ouk óntos ouk òn*), mas de certo modo é (*Sof.* 240b). O verossímil pertence àquilo que pode, diversamente do não ser por se, ser cognoscível e pronunciado. Entende-se a enantilogia entre o ser e o não ser como definidora da natureza da imagem. A natureza da imagem possui certo grau de realidade. O verossímil não é o não ser per se, não é o não ser absoluto, mas é o não ser relativo, pois é, no sentido existencial não predicativo, porque semelhante, em relação ao verdadeiro. Torna-se necessário realizar a ortologia sobre o não ser (*tèn orthologían perì tò mè ón*) (*Sof.* 239c) a fim de tanto dirimir a aporia eleata de que o não ser não é, fundamento da ontologia monista pelo qual exclui tudo o que realmente não é o ser uno, absoluto e perfectivo, afirmando que todas as coisas contêm ser, quanto definir, adverso ao sofista que defende a impossibilidade do falso, a real natureza do falso.

ontológica das Formas, de sorte que “na *República* a definição e o uso da linguagem se dão em função do caráter universal das Formas que é visado, enquanto no *Sofista* é a definição ontológica que é visada mediante a separação lógica entre o ser e o não ser e finalmente no esboço de um limite intransponível entre a arte e o vivente”.¹¹

A alma racional efetua a mediação do sensível para o inteligível, da opinião para a ciência, em nível topológico, do território umbrático onde os entes aparecem indistintamente e com pouca clareza para a luz diurna em que fulge a forma do Bem, causa e poder de todas as ideias. Sócrates afere em *República* VII que por meio da operação efetuada pelo intelecto, consistindo em separar realmente o que pareciam aos órgãos dos sentidos serem misturados, ora grande ora pequeno, originam-se precipuamente o grande e o pequeno (*tò méga kai tò smikrón*) (*Rep.* VII 524c). Pela mesma operação, denominamos, por um lado, o inteligível (*tò mèn noéton*) e, por outro, o visível (*tò d’horatòn*) (*Rep.* VII 524c). Há, segundo Sócrates, nos limites da pura fenomenalidade, determinados elementos sensíveis que exortam o pensamento (*tà parakletikà tês*

¹¹ Cf. VASILIU, Anca (2012, p.125): “Les proximités entre la *République* et le *Sophiste* sont relativement nombreuses. Remarquons toutefois une différence de perspective théorique: dans la *République* la définition et l’usage du langage se fait em fonction du caractère universel des Formes qui est visé, tandis que dans le *Sophiste* c’est la définition ontologique qui est visée à travers la recherche d’une séparation logique entre l’être et le non être, et finalement dans l’esquisse d’un limite infranchissable entre l’art et le vivant”.

dianoías)¹², enquanto outros não; aqueles, incidindo na sensação, produzem as afecções contrárias, ao passo que esses não as produzem, não despertando a inteligência (*ouk enertikà tês noéseos*) (*Rep.* VII 524 d). Não há, pelo enunciado das duas espécies de aferição visível, a cesura entre os gêneros sensível e inteligível, pois a boa imagem concernente às aparições contempladas de longe, *conditio sine quae non* de acesso à “visibilidade ontológica do mundo” (VASILIU, 2012: 71), estimula a *diánoia*, ao passo que a outra imagem, referente às desenhadas em perspectiva e cuja visão parece imediata aos sentidos, não conduz a *noésis* à vigília, portanto, ao intelecto.

Qual é a característica do poder dialético, quais são suas espécies discriminadas e seus métodos? Sócrates diz que é preciso elevar-se da mera imagem para o verdadeiro, da realidade fenomênica para o ser verdadeiramente real, porquanto o método dialético (*dialektikè méthodos*) é o único que se eleva, recusando as hipóteses, para o princípio não hipotético, a fim de estabelecer suas conclusões, afastando o olho da alma do lodo bárbaro, no qual está imerso e conduzindo-o para o súpero. Considera-se dialético (*dialektikòn*) quem apreendesse o raciocínio sobre a essência de cada coisa (*hekástou tês ousías*), evidenciando-se o mesmo com o Bem, pois quem não fosse capaz de

¹² No *Sofista* 264 A a *diánoia* é conceituada como o diálogo interior da alma consigo mesma (*ho entòs tês psyckês prós hautèn diálogos*), a opinião é considerada o resultado do pensamento (*dóxa dianoías apoteleútesis*), ao passo que a imaginação é a mistura de sensação e opinião (*synmeixis aisthéseos kai dóxes*). O pensamento, o discurso, a opinião e a imaginação podem ser ou verdadeiros ou falsos, não sendo essas últimas totalmente depreciativas, como supõe parte da fortuna crítica platônica, esmaecendo a dimensão política do discurso filosófico. A circunscrição do gênero do não ser como gênero supremo meôntrico tem como meta o desvelamento do discurso falso e os seus efeitos acarretados nas afecções da alma, no pensamento, na opinião e na imaginação falsos. O discurso interior da alma é chamado de pensamento e o fluxo, emanando da alma, saindo da boca, pela linguagem, é nomeado discurso (*Sof.* 263e). O discurso pode ser tanto afirmativo quanto negativo. Quando surge silenciosamente na alma é, conforme o pensamento (*katà diánoian*), denominado opinião (*dóxa*). Para Monique Dixsaut (DIXSAUT, 2000, p.48), “*diánoia, dóxa, phantasia*, são afecções (*pathè ou pathèmata*) da alma, assim como atividades, faculdades (*dynamèis*), não sendo consideradas Formas” (DIXSAUT, 2000, p.48).

distinguir, pelo raciocínio, a forma do Bem (*tèn tou̐ agathou̐ idéan*) de todas as outras obscuras, exatamente como aquele que se empenha arduamente em buscar as suas provas (*prothumou̐menos elénchein*), não apenas pela opinião (*mè katà dóxan*), mas pela essência (*kat'ousían*), estudando a fundo, na discussão, todos os argumentos (*pánton elénchon*) e expondo-os em detalhes por um infalível raciocínio, não seria capaz de conhecer nem o Bem em si (*autò tó agathòn*) nem outro bem (*állo agathòn*), mas apreenderia, adormecendo e sonhando em sua vida atual, qualquer imagem (*eidólou tinòs*), não pela ciência (*ouk epistéme*), mas pela opinião (*dóxe*) (*Rep.* VII 534 b).

Salienta-se que a apreensão da forma superna do Bem também se efetua pelo entendimento daqueles outros bens que dela participam, firmando o aspecto parusiaco da forma do Bem. Assim, aquele que se sujeitar não à *epistéme*, mas apenas à *dóxa*, não despertando em sua vida atual, descendo ao Hades umbrático, dormiria completamente, sem efetuar a conversão anímica. O sonho nos instaura na condição de esquecimento, própria ao território meôntico, na qual se evidencia o êxodo da memória, a privação da verdade, porque a figuração dos estados do sono e da vigília, da vida onírica hipnótica e da vida desperta e sábia, constitui um tópico essencial para a interpretação do diálogo, remetendo-nos às imagens da luminosa manhã, âmbito da tenuidade, e da noite escura, território da densidade, correlatas às afecções do saber e do não saber, conhecimento e ignorância. A vida hipnótica e onírica mantém a sua percepção nas imagens multifárias, registradas nos pré-socráticos. A ascensão à forma do Bem e o descenso ao Hades, respectivamente a anábase e a catábase, eterno ciclo palingenético de renascimento e morte, atestado no saber arcaico, configuram as categorias tanto mitológicas quanto psicológicas da memória e do esquecimento e as categorias ontológicas do ser e do não ser em *República* VI e VII, estreitando os firmes liames entre mitopoese e filosofia, pois a gênese do esquecimento é pensada como êxodo da memória, como será ulteriormente conceituada no *Filebo*, diálogo do

período final. A dialética não é, portanto, uma simples arte, mera *téchne*, todavia uma ciência, sendo o coroamento de todas as disciplinas (*thrigkòs toís mathémasin*), ciência súpera que apreende o conhecimento, a verdade e o ser. A ciência dialética, referente à dimensão noética, diferencia-se, neste contexto preciso, do saber propedêutico dianoético, pois, contrariamente à ciência dos geômetras e seus congêneres, de todas as disciplinas propedêuticas em geral, busca apreender “a unidade mítica entre o ser, a verdade e o Bem” (GADAMER, 1994, p.39). O dialético se difere daqueles que não o são, que não possuem a *dýnamis* dialética, justamente por ser sinóptico (*synoptikòs dialektikós*) (*Rep.* VII 537b). Assim, somente o dialético desperta e se liberta da dominação que este sonho, correlato ao mundo da vida, exerce sobre nós, e despertar deste sonho, assim como deste torpor é precisamente desfazer-se de hipóteses, nas quais a interpretação do mundo é sedimentada e donde a nossa linguagem é tributária (GADAMER, 1994, p.82). Dessa constatação que o périplo rumo ao ser real exige o *descensus ad inferus*, Platão erige de par com a mitopoese sua original teoria do conhecimento, cuja compreensão, principalmente a relativa à dimensão *noética*, escapa dos parâmetros impostos pela lógica apodítica da identidade.

Considerações finais

Postulando uma ortologia da imagem, pela qual a realidade fenomênica enseja a possibilidade de compreensão dos inteligíveis, o texto de *República* VI e VII se constrói mediante uma semântica da visibilidade, em que a presumida *adynamía* socrática para definir a forma do Bem estipula, em contrapartida, uma *dýnamis tês aisthéseos*, relativa ao poder da sensação, própria ao dialético, cujo olho corpóreo induz o olho anímico. A constituição da dialética deve ser interpretada não por uma teoria apriorística das Formas, fundamento de uma metafísica dos dois mundos, que torna o território humano uma cópia esmaecida da inteligibilidade, causando, portanto, o demérito do sensível e a

consequente cesura entre dois gêneros; mas sim mediante a construção da figura do filósofo e de suas alteridades, de sorte que se atesta nos *Diálogos* a prevalência de uma tese central referente à circunscrição do filósofo, afeiçoado pelo entendimento da natureza do real e de sua relação com as suas partes. Minha análise infere que a reflexão platônica ontológica, epistemológica e lógica provém não de uma teoria apriorística das Formas, prescrevendo as ideias universais separadas, mas da reflexão moral, ética e política correlata à *pólis* clássica. A ontologia, a epistemologia e a lógica formuladas nos *Diálogos* se conjugam com as linhas fundamentais de sua moral, de sua ética e de sua política. No plano ontológico e epistemológico, as imagens conspícuas da linha, do Sol e da caverna, em *República VI*, constituem uma original teoria do conhecimento, formuladas mediante o paradigma da semelhança entre a imagem e seu modelo referente, pois o Sol é pensado figurativamente como a imagem sensível do Bem inteligível, portanto, entre o sensível e o inteligível, entre o visível e o invisível, no qual se estabelecem os quatro modos de conhecimento correlatos às quatro afecções de alma (*pathémata tês psychês*), divididas em, por um lado, relativo ao inteligível, intelecção (*nóesis*) e pensamento (*diánoia*), concebido como o intermediário entre o puro intelecto e a opinião, por sua vez, definida como intermediária entre o ser e o não ser, entre a ignorância e o conhecimento, e por outro, relativo ao sensível, crença (*pístis*) e conjectura (*eikasía*). Em *República VII*, a conversão da alma, do Hades ífero, território ctônico e meônico, para a morada súpera do Bem, ideia supraessencial, porquanto está além das outras essências em ideia e poder, entendida como território olímpico e ôntico, não é realizável sem escolhos, já que o périplo ascensional da alma dá a conhecer uma verdadeira educação dos sentidos, já que, como demonstrado, as imagens podem ou não induzir os sentidos ao intelecto, realizando a mediação do sensível para o inteligível. A exposição ontoteológica da conversão anímica do reino umbrático do Hades ífero para a região uraniana do Bem olímpico se vincula à relevância concedida por Platão ao papel da

memória e da alma remêmora, retomados exemplarmente na descrição mitopoética do cortejo divino e da psicagogia no *Fedro*, necessários à retórica destra, visage gráfica da ciência dialética, reunindo os mitos escatológicos.

Preconizando o liame iniludível entre ontologia e epistemologia, evidenciado na homologia estrutural entre (i) o ser, o intermediário e o não-ser e (ii) o conhecimento, a opinião e a ignorância, o Livro VI explicita a relevância do horizonte fenomênico, já que a *dóxa* não é o contraditório antitético da *epistême*, mas o modo cognitivo que possibilita a mediação, efetuada pelo poder dialético, do sensível para o inteligível, cujo análogo, no plano visível, é a imagem, porque carrega a atividade do pensamento se manifestar sensações contrárias na alma do ser. Configura-se uma fenomenologia da visibilidade, pela qual se deslindam as operações anímicas, tomando como imagem o olho corpóreo: entre o olho e os sensíveis sobrevém a luz do Sol assim como entre o olho da alma e os inteligíveis sobrevém a fulgência do Bem, instituindo a premência de um terceiro gênero para constituir tanto uma teoria da sensação quanto a teoria da inteligência. Portanto, esse processo psíquico que colima a Forma do Bem, ideia que supera as outras em poder e majestade, só é realizável pela posse e presença da ciência dialética, pois ela se diferencia tanto de outras formas argumentativas como a antilogia e a erística, redutíveis à pura fenomenalidade, quanto da filodoxia afeiçoada aos amantes de espetáculos, incapazes de converter a visão para além da indistinção visível e do metabolismo transiente, território intermediário, no plano cosmológico, entre a luz diurna e a noite escura, análogos correlatos do conhecimento e da nescidade.

Visei demonstrar como a declarada *adynamía* socrática possibilita o emprego de recursos imagéticos para a compreensão dos inteligíveis, rejeitando a hipótese de que Platão tivesse compreendido a escrita como mero sucedâneo da oralidade, restringindo a transmissão da ideia súpera do Bem apenas a seus discípulos na Academia. A dialética se apresenta como a *epistême* apropriada à visão sinóptica, efetuando por hipóteses a

passagem da sensação para a intelecção, requerendo uma semântica da visibilidade, na qual o olho anímico percorre a via excelsa do conhecimento, realizando a conversão da alma da catábase, território meôntico representado pela caverna, para a anábase, território ôntico, cuja representação conceitual é a ideia do Bem, retomada no *Filebo* em sua correspondência com a natureza do Belo. A ascensão à forma do Bem e o descenso ao Hades, eterno ciclo palingenético de renascimento e morte, atestado no saber arcaico, configuram *in nuce* as categorias tanto mitológicas quanto psicológicas da memória e do esquecimento e as categorias ontológicas do ser e do não ser em *República* VI e VII, estreitando os firmes liames entre mitopoesia e filosofia, pois a gênese do esquecimento é pensada como o êxodo da memória, posteriormente conceituada no *Filebo*.

Referências Bibliográficas

- BERNABÉ, Alberto. *Platão e o Orfismo, Diálogos entre Religião e Filosofia*. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.
- BRISSON, Luc. “Mythes, Écriture, Philosophie”. In MATTÉI, Jean François (Org.). *La Naissance de la Raison en Grèce*. Paris: PUF, 1990.
- CHERNISS, Harold. “L’économie philosophique de la théorie des idées”. Traduit par J.F. Pradeau IN. PRADEAU, Jean-François (Org.). *Platon: les formes intelligibles*. Paris: PUF, 2004.
- COLLI, Giorgio. *La Sagesse Grecque*. Tome III. *Héraclite*. Trad. Marie José Tramuta. Paris: Editions l’Éclat, 1994.
- CORDERO, Néstor-Luis. “La participation comme être de la forme dans le *Sophiste* de Platon”. In *Ontologie et Dialogue, Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque*. Paris: Jean Vrin, 2000.
- DIXSAUT, Monique. *Platon et la Question de la Pensée*. Paris: Jean Vrin, 2000.
- DIXSAUT, Monique. *Platon. Le Désir de Comprendre*. Paris: Jean Vrin, 2003.
- GADAMER, Hans George. *L’idée du Bien comme Enjeu platonico-aristotélicien*. Paris: Jean Vrin, 1994.
- GUTHRIE, W.K.C. *The Sophists*. Cambridge: CUP, 1971.
- KAHN, Charles H. “La philosophie de Socrate selon Platon et Aristote” In. DHERBEY, Gilbert Romeyer (Org.). *Socrate et les socratiques*. Paris: Jean Vrin, 2001.
- LAFRANCE, Yvon. “La rationalité platonicienne: mathématiques et dialectique chez Platon” IN. NARCY, Michel (Org.). *Platon: l’amour du savoir*. Paris: PUF, 2001.
- MATTÉI, Jean François. *Platon et le miroir du mythe. De l’âge d’or à l’Atlantide*. Paris: PUF, 1996.
- NIGHTINGALE, Andreas Wilson. *Spectacles of truth in classical greek philosophy, theoria in its cultural context*. Cambridge: C.U.P., 2009.
- PLATON. *La République IV-VII*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

- PLATON. *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- PLATON. *Sophiste*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- RACHID, Rodolfo. “A bela ordem incorpórea no Filebo de Platão” IN TRANS/FORM/AÇÃO, v. 32, n. 2, págs. 3-30, 2012.
- ROBINSON, Richard. *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- TORRANO, JAA. Mito e imagens míticas. São Paulo: Editora Córrego, 2019.
- VASILIU, Anca. *Images de Soi dans l'Antiquité tardive*. Paris: Jean Vrin, 2012.