

PREÂMBULO DO ARGUMENTO CONTRA OS “AMADORES DE ESPETÁCULOS”: *REPÚBLICA* V 475E4-477A4

José Gabriel Trindade Santos¹

Resumo: Contra a abordagem habitual, o objetivo deste texto, focado no preâmbulo do argumento sobre os “amadores de espetáculos” (*República* 475e4-477a4), não é tentar “salvar” a proposta avançada por Platão, mas, pelo contrário, revelar algumas inconsistências que a viciam, apontando o nó argumentativo a que o filósofo se obriga a retornar numa porção de diálogos. Pretende-se desse modo mostrar que a atenção por ele concedida a dois importantes problemas epistemológicos pode ter sido motivada pela intenção de corrigir uma falácia cometida no passo em análise. O primeiro desses é o do recurso à ‘participação’ nas Formas para explicar a natureza de uma multiplicidade de indivíduos aos quais é atribuído um mesmo nome (*República* X 596a). O segundo, dominante nos Livros centrais da *República* e presente em muitos outros diálogos, é o das relações entre “*epistêmê*” e “*doxa*”.

Palavras-Chave: Platão. Epistemologia. Participação. Saber. *Doxa*.

Abstract: Concentrating on the preamble of the argument about the "lovers of spectacles" (*Republic* V 475e-477a), against the usual approach, I aim not at "saving" the proposal put forward by Plato but at exploring some inconsistencies that affect it. Highlighting the argumentative knot the philosopher feels compelled to return to in a number of dialogues I suggest he was trying to fix a fallacy committed in this argument when he granted continued attention to two major epistemological problems. One is the resort to 'participation' in Forms in order to explain the nature of a multitude of individuals to whom a common name is assigned (*Republic* X 596a). The other, dominant in the central books of the *Republic* and present in many other dialogues, is how "*epistêmê*" and "*doxa*" may be related.

Keywords: Plato. Epistemology. Participation. Knowing. *Doxa*.

O conhecido argumento sobre os “amadores de espetáculos” continua ainda hoje a suscitar controvérsia entre os comentadores, como mostram algumas publicações recentes (C. Araújo, 2014, 107-138; F. Fronterotta, 2014, 37-80; F. Ferrari 2014, 15-35; V. de Harven, 2015, *online*). Contra a abordagem habitual, o meu objetivo com este texto, focado no preâmbulo do argumento (475e4-477a4), não é tentar “salvar” a proposta avançada por Platão, mas, pelo contrário, revelar algumas inconsistências que a viciam, apontando o nó argumentativo a que o filósofo se obriga a retornar numa porção de diálogos². Quero desse modo mostrar que pode ter

¹ José Gabriel Trindade Santos possui graduação em Filosofia pela Universidade de Lisboa (1974), mestrado em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa (1984), doutorado em Filosofia (1989) e agregação (2000) pela Universidade de Lisboa. É professor catedrático aposentado desta Universidade e colaborador permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, atualmente exercendo funções como professor visitante na Universidade Federal do Ceará. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Filosofia Grega Antiga, pesquisando e publicando principalmente nos seguintes temas: Epistemologia, Filosofia da Linguagem e Metafísica. É autor e organizador de mais de duas dezenas de livros, entre traduções, comentários e obras originais, e mais de uma centena de artigos e capítulos de livros, publicados em diversos países da Europa e das Américas. Este texto desenvolve uma comunicação apresentada no II Colóquio de Filosofia Antiga, organizado pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (E-mail: jtrin41@gmail.com).

² A maioria dos comentadores opta pela posição oposta. Destaco: C. Araújo, cuja análise amplamente contextualiza o argumento na problemática da *República* (2014, 107-138), considerando-o “não apenas válido, mas

sido motivada pela intenção de corrigir uma falácia cometida no passo em análise a atenção por ele concedida a dois importantes problemas epistemológicos. O primeiro é o do recurso à ‘participação’ nas Formas para explicar a natureza de uma multiplicidade de indivíduos aos quais é atribuído um mesmo nome (*República* X 596a). O segundo, dominante nos Livros centrais da *República* e presente em muitos outros diálogos, é o das relações entre “saber” e “doxa”³.

I

O ARGUMENTO

1. Depois de algumas considerações relativas à relação entre Formas contrárias, Sócrates estipula que cada uma delas:

é em si uma, mas, por se apresentar aos olhos (*phantadzomena*) por todo lado misturada com ações, corpos e outras [Formas], cada uma aparece (*phainesthai*) muitas (476a6-9; adiante, E1).

A simplicidade com que a tese é apresentada mascara a abrangência do contexto ontoepistemológico⁴ em que se acha inserida, bem como a diversidade de problemas lógicos que suscita. A mensagem explícita no passo (475d ss.) é a de que a “visão” e o “acolhimento” (adiante: *idein te kai aspadzontai*: 476b7-8) concedidos à natureza unitária de cada Forma deve se impor à diversidade das circunstâncias em que esta “se apresenta aos olhos”. Platão confronta as análises das práticas cognitivas de “amadores de espetáculos” e “filósofos” para exemplificar as contrastantes modalidades cognitivas pelos quais as Formas são captadas. O seu objetivo é mostrar que só atendendo àquilo que são se pode compreender o modo como “aparecem”.

Os “amadores de espetáculos” são contrapostos aos “verdadeiros filósofos” com a alegação de que, ao contrário daqueles, que se deixam prender por olhos e ouvidos, estes “amam contemplar a verdade” (475e5). Por exemplo, enquanto os outros amam as belas vozes, cores e

rigorosamente dialético” (132); e F. Gonzalez (2014, 81-105), que o considera “notavelmente claro e sem ambiguidade” (81).

³ Em bom número de passos, traduzo ‘gnôsis’ (adiante ‘epistêmê’) por “saber” ou por “conhecimento”, sem estabelecer distinção entre uma e outra opção, o mesmo valendo para os verbos ‘gignôskô’ e epistamai. A opção por ‘saber’ tenta evitar a confusão das concepções platônicas sobre o ‘conhecimento’ com as atuais. Traduzo ‘doxa’ por “crença” ou “opinião” e ‘doxadzô’ por “opinar” (J. T. Santos, 2005, 55-57, 121-123).

⁴ Embora Platão adiante defenda que a natureza do “conteúdo” captado é relativo ao “exercício” e “resultado” da modalidade cognitiva utilizada, o locus classicus da dualidade ontoepistemológica é: *Timeu* 27d-28a. Para uma abordagem do argumento estudado nesta perspectiva, ver F. Fronterotta, 2014, 37-80.

figuras que ouvem e vêem, mas são incapazes de amar e acolher a natureza do belo (476b), os filósofos são “os raros” capazes de “chegar ao próprio belo e de o contemplar em si” (476b10-c1).

Tanto a estipulação, quanto a contraposição que nela se apoia, dominam todo o argumento. De acordo com ele, o erro dos “amadores de espetáculos” reside na sua incapacidade de se elevarem acima da diversidade daquilo que captam pelos sentidos, não podendo compreender que só a unidade de cada Forma – aquilo que ela “é em si” – pode explicar como, “misturada”, “aparece muitas”. É o que, na sequência, o texto esclarecerá:

Texto 1

Sócrates — Aquele que costuma acreditar⁵ em coisas belas, mas não se acostuma ao belo em si, nem é capaz de seguir alguém que creia no conhecimento (*gnôsin*) daquele [belo], parece-te que vive um sonho ou vive desperto? Vê bem: sonhar não é, no sono ou acordado, [crer que] o semelhante a algo não [é] semelhante, mas a própria coisa com que se parece?

Glauco — Diria ... que sonhar é como isso.

S. — E o outro? Aquele que, ao contrário destes, crê que algo é belo em si e é capaz de ver distintamente não só o próprio [belo], mas as coisas que dele participam, e nem pensa que as coisas que participam são o próprio [belo], nem que ele próprio é essas coisas, parece-te que vive desperto ou sonha?

G. — Desperto, sem dúvida.

S. — Então, não diríamos com razão que o [seu] pensamento (*dianoian*) é saber, visto que sabe, enquanto o do outro é opinião, uma vez que opina?

G. — Sem dúvida

(*Rep.* V 476c-d).

O passo aprofunda a contraposição inicial, prolongando-a em novas dualidades. A primeira replica a estipulação feita antes (E1), contrapondo “as coisas belas” ao “belo em si”. Na segunda, um modo de captação é caracterizado como “sonhar” e o outro como “viver desperto”. Finalmente, um e outro estados psíquicos são identificados com as modalidades cognitivas designadas como “saber” e “opinião”.

Formas em si	“belo em si”	“viver desperto”	“saber”
Formas misturadas	“coisas belas”	“sonhar”	“opinião”

⁵ Neste passo (e noutros; por exemplo: 463b14, 479a3, 509a2-3, 515b5, e3, 530b2), o verbo ‘nomidzô’ associa ao sentido cognitivo (“acreditar”, “pensar”), dominante no argumento, a referência ao uso e costume (“ser” ou “ter costume”).

A contraposição da “vigília” ao “sonho” é a seguir explicada e reforçada por duas comparações, cada uma das quais remete para a teoria da ‘participação’. Se “sonhar” é crer que o “semelhante a algo” é a própria [entidade] à qual é semelhante, pelo contrário, “viver desperto” é ser capaz de “ver distintamente” (*kathoran*) a própria coisa, no caso, “o próprio [belo]”, não pensando que ele “é as coisas que dele participam”, nem que estas são ele próprio⁶.

Enquanto o “amador de espetáculos” crê (*hêgeitai*: 476c7) que a multiplicidade das coisas belas é bela, o filósofo sabe que elas só “aparecem” belas por participarem do belo em si, ao qual são semelhantes (E1). Pois, tal como aquele que sonha crê na realidade de aquilo que “viu”, o “amador de espetáculos acolhe as belas cores...”, mas “o [seu] pensamento” (*dianoia*) não “vê e acolhe a natureza do próprio belo”⁷ (476b4-8). Por isso, poderá se dizer que enquanto o primeiro “conhece”, o segundo “opina” (476d5-6).

Completado este quadro, Sócrates antecipa uma confrontação com esse que “opina mas não conhece” (476d8-9). O seu objetivo é chegar a um argumento que o “acalme e persuada”, ocultando-lhe, porém, a circunstância de “não estar são de mente” (e1-2).

2. Surpreendentemente, encontra-o num breve trecho do diálogo travado com Gláucon. Depois de o instar a responder em nome de um representante dos “amadores de espetáculos”, apresenta-lhe um argumento que constitui uma imitação do fragmento 2, do Poema de Parménides:

Texto 2

S. — “Mas” – diz-nos isto, – “aquele que conhece, conhece alguma coisa ou nada?” Responde por ele.

G. — Responderei que conhece alguma coisa.

S. — Que é ou que não é?

G. — Que é; pois, como conheceria algo que não é? (476e-477a).

⁶ A segunda comparação remete para o locus classicus da participação (Fédon 100c-e). O passo visa a explicar como “algo” pode receber uma designação que não é sua, mas da entidade que o nome propriamente designa (de algum modo legitimando a atribuição de um ‘predicado’ a algo e explicando-a pela participação desse algo na Forma nele presente: em *hêmin*: 102d, e, 103b). Por sua vez, a primeira aponta a distinção que separa os predicados atribuídos aos sensíveis das Formas em que participam (ver Parménides 129a-130a; implicitamente a referência da República sugere a não-transitividade da relação de semelhança: os sensíveis “são semelhanças” relativamente às Formas epônimas (R. Allen 1965, 50), mas estas não o são aos sensíveis). No final, voltarei a este tema.

⁷ A analogia não é perfeita, pois, enquanto se espera que, ao acordar, o sonhador recupere o contato com o real (eventualmente compreendendo que o que vira não tinha passado de um sonho), o “amador de espetáculos” não é capaz de aceder à realidade, porque “não tem a mente sã” (476e2). É esta incapacidade que o argumento visa a corrigir.

Apesar de o argumento remeter claramente para Parménides, B2⁸, há profundas diferenças a distingui-lo do original que imita. Não havendo, em Parménides, sujeito explícito para “é”/“não é”, as expressões que selam os “dois únicos caminhos” (B2.2) podem ser lidas antepredicativamente, como os dois ‘nomes’ opostos que a negativa caracteriza como excludentes (como é confirmado pelas cláusulas que complementam cada um deles: 2.3b/2.5b). Tal não se dá com a versão platônica do argumento eleático, que o insere num contexto claramente predicativo pelo fato de sustentar que “aquele conhece”, na posição de sujeito, tem como objeto “algo que é” (476e7-11).

2.1 Esta alteração é lesiva da utilização do argumento eleático pela parte de Platão. É claro que a introdução de “algo” (476e7, 9, 11) como objeto do conhecimento, a par das duas alternativas excludentes – “é”/“não é” –, impede que a rejeição da segunda (em Parménides, considerada “incognoscível e inconsumável” (B.2.7-8), “impensável e anônima” (B8.16-18a) seja usada para reiterar que a primeira é a única “autêntica”⁹ (B6.1-2a; B8.18b). Deste impedimento resulta que a “mesmidade” (*to auto*) de “ser” e “pensar”, apontada pelo Eleata (B3; B8.34), não pode ser invocada por Platão para justificar a identidade do conhecer com o ser¹⁰ (477a3).

2.1.1 Poderia se objetar que a leitura platônica de B2 não atinge a integridade do argumento eleático, uma vez que qualquer “algo” terá de se enquadrar numa das duas alternativas excludentes: “é”/“não é”. Todavia, a continuação do texto vai mostrar que, embora Platão precise identificar “ser” e “pensar” para justificar a infalibilidade do saber (477e), não deixa de entender “algo” como uma terceira alternativa “entre” as outras duas.

⁸ A presença de Parménides na República V foi comentada por I. Crystal, 1966. Note-se a similitude da estrutura dos dois argumentos:

“Vamos, vou dizer-te
quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar:
um que é, que não é para não ser,
é caminho de confiança (pois acompanha a verdade);
(5) o outro que não é, que tem de não ser,
esse te indico ser caminho em tudo ignoto,
pois não poderás conhecer o que não é, não é consumável,
nem mostrá-lo [...]”.

⁹ Se só há duas alternativas – conhecer ou não conhecer –, dada a exclusão da segunda, a primeira é a única que resta. Deste argumento decorrerá a infalibilidade do conhecimento, uma vez que um “conhecimento falso” não é conhecimento.

¹⁰ Nesta leitura do fragmento, B3 sustenta que ‘ser’ e ‘pensar’ são “o mesmo” (“o pensamento é” e “o ser pensa” (ver, contudo, o debate sobre a localização do fragmento em: W. Altman, 2015, 204-208, 211-214). Diferentemente desta posição, ao defender que só se pode conhecer “algo que é” (477a1), Gláucon confirma o posicionamento tradicional de B3, lendo o fragmento na continuação de B2; logo, inserido no argumento da ‘Verdade’.

De resto, a introdução de “algo” como objeto do conhecimento é deliberada. Sócrates poderia ter perguntado diretamente se “aquele que conhece conhece o que é ou o que não é” e recebido de Gláucôn a resposta que lhe permitiria opor o saber à ignorância. Não poderia, contudo, prosseguir interpondo “o que é e não é” entre essas duas alternativas¹¹, como se verá adiante.

2.2 A comparação dos passos acima referidos de Parménides e Platão suscita algumas perguntas sobre os sentidos dos termos utilizados pelos dois pensadores. Começo pelas formas do verbo ‘*einai*’ utilizadas. No Poema do Eleata, entendidas antepredicativamente, as formas verbais “é/não é” não poderão ser lidas como cópulas, mas como os nomes que designam os “dois caminhos” opostos, pelo fato de não ser apontada nenhuma entidade à qual deva ser atribuído um qualquer predicado. Pelo contrário, como se viu, em Platão, sendo o argumento inserido num contexto predicativo, em virtude do qual – “quem conhece conhece algo que é” – , “que é/que não é” (*on/ouk on*) devem funcionar como cópulas, recebendo uma diversidade de leituras, entre as quais são dominantes a ‘existencial’, a ‘veritativa’ e a ‘predicativa’ (“algo que existe/não existe”, que “é/não é verdade”, e “é/não é (objeto de predicação)”; J. T. Santos 2013, 39-40).

2.3 Quanto à ‘negativa’, receberá a mesma leitura nos dois textos referidos: como ‘contradição’ (ou ‘contrariedade excludente’): em Parménides, em virtude de B2.3b, B2.5B; em Platão, pela oposição de “que é” a “que não é” (476e10), da qual resulta a declaração da incognoscibilidade de “algo que não é” (477a3-4).

3. Feitos estes esclarecimentos, passo à exposição da seção final do preâmbulo:

Texto 3A

S. — “Então, isto é bastante, ... o que é de todos os modos é de todos os modos cognoscível e o que não é de modo nenhum é de nenhum modo, de todo incognoscível?

G. — Não se pode mais bastante” (477a2-5).

3B

S. — “Seja. Mas, se alguma coisa fosse tal que fosse e não fosse, não ficaria entre o que é sem mistura e o que não é de modo nenhum?

¹¹ Nesta perspectiva, é possível encarar “o que é e não é” como o referente intencional visado pelo termo ‘algo’, cuja oposição a “nada” (476e6) será adiante correspondida pela contraposição da doxa tanto ao ‘saber, como a “nada” (477b1, 5, 478b3-10).

G. — Ficaria entre.

S – Se o saber era sobre o que (*epi ... tô onti*) é e a ignorância necessariamente sobre o que não é (*epi mê onti*), deve, portanto, se investigar sobre o [que está] entre isso, qualquer coisa entre a ignorância e o saber, se é que alguma coisa é tal” (*Ibid.* 477a6-b3).

No curto espaço de onze linhas o argumento esboça dois movimentos opostos. No primeiro, recebendo as conclusões atingidas na seção anterior, são estabelecidas três identidades: como só se conhece o que é (porque “o que não é é incognoscível”), “o que é de todos os modos é de todos os modos cognoscível”, enquanto “o que não é de modo nenhum é, de nenhum modo, de todo incognoscível”.

Com o recurso às expressões “de todos os modos” e “de modo nenhum”, defendo que Platão mostra ter compreendido que a necessidade de respeitar a fixação de duas alternativas excludentes pelo argumento eleático o obriga a assinalar a contradição entre os pares constituintes de cada uma delas. Na falta de um termo técnico, ou mais adequado (por exemplo, ‘*enantiôtata*’: *Protágoras* 331d5, *Banquete* 186d7, *Parménides* 159a4, *Sofista* 250a8, *Filebo* 13a1,4), Platão recorre às duas expressões acima para assinalar que é excludente a contrariedade entre elas.

Por isso, será com redobrada surpresa que se assiste à introdução de uma *outra* (478a14, b3) alternativa *entre* (477a7, 9, 478d1-10) as duas anteriores, a qual, articulando a leitura da negativa, como contradição, com a outra, como alteridade, abre aquela perspectiva que o argumento de Parménides exclui e decididamente condena: “... .. não imporás que não-entes são (*mê eonta einai*): Mas afasta desta via de investigação o pensamento”. (Parménides, B7.1-2; Platão, *Sofista* 237a).

A explicação que Platão dá de onde quer precisamente chegar com “alguma coisa que fosse e não fosse” (477a6) decerto constitui a finalidade principal do argumento que se estende até ao final do Livro V. Todavia, para a atingir será necessário começar por compreender como, retomando a contraposição referida no início do preâmbulo do argumento (477a), “saber” e “opinião” podem se relacionar.

Depois de ter sido apresentada em 476e6-477a1, a oposição “que é”/“que não é” conduz à nova oposição de duas identidades (3A): de um lado, “o que é de todos os modos” e “é de todos os modos cognoscível”; do outro, “o que não é de modo nenhum” e “é, de nenhum modo, de todo incognoscível”.

Todavia, neste ponto, o argumento abandona a contrariedade excludente para retomar a contraposição, atrás apontada (476c-d), das Formas às “coisas” que delas participam, consubstanciadas nas modalidades cognitivas designadas como “saber” e “opinião” (476d5-6).

Da sua introdução derivam duas novas alternativas (3B), sobre as quais o argumento irá se concentrar, contrapondo: “o que é” e “é cognoscível” a “o que é e não é” e “é opinável” (477b, 478a-b).

A partir 477b, acham-se enfim criadas as condições para que possa se desenvolver o argumento que, mediante a análise das competências cognitivas agora comparadas, evidencia os motivos que há para alegar a superioridade do “saber” sobre a “opinião” (477e1, 7-8). Mas esse movimento dá origem à emergência de três novos problemas, que se prendem com a necessidade de examinar o modo como são lidas a negativa e as formas de *einai*, nos termos da nova contraposição, e com a definição dos possíveis “objetos” do conhecimento.

3.1 Quanto à negativa, é claro que é usada em sentidos distintos. Na oposição de “o que é de todos os modos e é de todos os modos cognoscível” a “o que não é de modo nenhum e é, de nenhum modo, de todo incognoscível”, a negativa deve ser lida como ‘contrariedade excludente’. Por outro lado, na dupla contraposição de “o que é” e “é cognoscível” e de “o que não é” e “é incognoscível” a “o que é e não é e é opinável”, tal como atrás na do “saber” à “opinião”, a despeito de pouco no texto o sugerir, a negativa começa por ser lida como contrariedade excludente para depois ser lida como não-excludente. Pois, embora “é” e “é cognoscível” e “não é” e “é incognoscível” sejam contrários excludentes, não só “o opinável” se manifesta como “um outro” (*heteron*: 477e9-478a4; *allôi, allê*: 478a14-b1), entre as duas alternativas contraditórias, como, em “é e não é”, a negação caracteriza qualquer entidade que “apareça” contrária ou diferente da outra¹² (479a-b): não mais “bela” que “feia”, “justa” que “não-justa”, “piedosa” que “não-piedosa” (479a7-9¹³).

3.2 Já no que diz respeito ao verbo ‘ser’, nada há de novo na primeira alternativa (3A). No contexto predicativo da *República V* vejo poucos motivos para negar que os “que é”/“que não é” de 467e7-477a1 acumulem as leituras existencial, predicativa e veritativa¹⁴ (C. H. Kahn, 1976, 328; G. X. Santas, 1990, 130; J. T. Santos, 2011, 36-46). Todavia, essa possibilidade,

¹² Reforçando a preferência pelo que “aparece” aos sentidos, o recurso aos comparativos de superioridade negados – “... não [é] mais... do que não [é]...” – sugere a possibilidade de esboçar uma escala gradual entre os pares de termos que a negativa aparentemente define como contrários, como se verá melhor nos passos referidos na nota seguinte.

¹³ “Não menos dobro” do que “metade” (479b2-3); “[coisas] não mais grandes e leves do que pequenas e pesadas”: “sempre terá [algo] de ambas” (479b6-8).

¹⁴ Sustentar que se conhece “algo que é”, porque “não se pode conhecer o que não é” (476e7-477a1) não exclui a possibilidade de ler qualquer das formulações como “algo que é/não é (isto ou aquilo)”, “que existe/não existe” e “que é/não é verdade”; ou seja, predicativa, existencial e veritativamente. Esta possibilidade é ainda reforçada pela colocação de ‘algo’ – e não “o que é” – na posição de sujeito de predicação. Contra esta interpretação do argumento, adiante formularei uma reserva sobre a leitura predicativa.

justificada pela tese da sobredeterminação das três leituras (C. H. Kahn, 1981, 105; 2003, IX; F. Fronterotta, 2014, 51, n. 10, 65-70; F. Gonzalez, 2014, 93-94; C. Araújo, 2014, 133-136; V. de Harvens, 2015, 6-15), torna-se problemática quando o argumento aborda a formulação “o que é e não é” (3B). Pois, no caso da conjunção dos contrários “é”/“não é”, não só *separadamente* cada uma das três leituras não basta para conferir sentido à nova contrariedade, como é sobre a natureza dessa contrariedade que se acha construído o problema proposto, de como entender que: “Algo que apareça como sendo e ao mesmo tempo não sendo fique *entre*” (cinco vezes em 478d1-10) ““o que é sem mistura” e “o que de todo não é”” (478d)?

Fica “entre” porque, se algo “é e não é”... “o que alguém diz ser” (479b10; ver b7), então, “*ao mesmo tempo*” (*hama*: 478d5) esse “algo” existe e não existe, e o que é dito é e não é verdade¹⁵, embora não possa “existir sem mistura”, nem “de todo não ser”. Por essa razão, apesar de neste caso as outras leituras não poderem ser excluídas, a predicativa mostra comandar o entendimento da formulação, pelo fato de assinalar que, se se refere à natureza nomeada, esse “algo” “é e simultaneamente não é (algo)”. Esta hipótese é confirmada pela série de exemplos coletados adiante (479a-b), nos quais é claro que, ao contrário do belo, do justo e dos outros, que são imutáveis (479a2-3) e unos (479a4), “as muitas coisas belas, justas e pias” – tal como as “duplas, grandes ou leves” – poderão “aparecer”, ou “ser ditas contrárias”, pois, de cada uma delas se poderá perguntar se: “Cada uma das muitas [coisas] é mais do que não é isso que alguém diz que ela é”? (479b9-10).

Se cada uma das coisas é e não é o que algum opinante diz dela, o passo (479a-b) reativa a contraposição, inicialmente apresentada (476a6-9: E1), da Forma una à pluralidade e diversidade dos modos com que “por todo o lado” se apresenta aos dois gêneros de “amadores”. A diferença que os distingue reside no fato de que, enquanto – como num sonho – um *crê* que qualquer das muitas coisas percebidas é aquela (ou aquilo) que é nomeado pelo que diz, o outro *sabe* que só a Forma imutável e una verdadeiramente *é aquilo é*.

Consequentemente, a circunstância de a modalidade cognitiva designada como ‘crença/opinião’ (*doxa*) consistir na confusão entre duas entidades, captáveis de modos distintos, sugere que por detrás da leitura predicativa da cópula se esconde a identificação equivocada (476c-d) que o argumento denuncia. Nos diversos exemplos em que Sócrates defende que “os muitos AA aparecerão não-AA” (479a-b), os enunciados lidos como

¹⁵ Será o caso de entidades que exprimem relações: um ‘dobro’ existe em relação à sua ‘metade’, mas deixa de existir em relação a qualquer outra quantidade, tal como um ‘maior’ em relação a um ‘menor’ (Fédon 102b-e). Não creio, porém, que possa existir “mais ou menos” (J. Annas, 1981, 194, 196-197; G. Fine, 1999, 218, n.7, 219; ca. F. Fronterotta 2014, 59, 62, n. 23, 63; F. Gonzalez, 2014, 89-90, n. 5).

predicações podem ser lidos como negações da identidade dos percebidos (“as muitas [coisas que aparecem como] AA aparecem [como] não-AA”: ver C. Araújo, 2014, 135, n. 35, citando R. Allen, 1960, 150).

3.2.1 Esta proposta poria em causa a leitura predicativa de “é e não é” se os exemplos que atestam a duplicidade (479b-c) das “muitas coisas” percebidas não fossem expressos por enunciados predicativos. Isso é evidente numa formulação elíptica como – “das muitas [coisas] que são belas, acaso haverá alguma que não *pareça* feia?”¹⁶ (479a6-7) –, na qual ‘belo’ e ‘feio’ traduzem predicados atribuídos a “coisas”. Se, porém, se optar por alterar a tradução e desfazer a elipse – “das muitas [coisas que aparecem como coisas] belas, não há alguma que não apareça [como uma coisa] feia” –, a predicação resolve-se na percepção simultânea de entidades designadas por seus nomes, ou por predicados, opostos¹⁷. Os exemplos acima citados mostram que, num contexto predicativo, os ‘AA’ e ‘não-AA’ ditos das muitas coisas que aparecem são ao mesmo tempo lidos como sujeitos e predicados¹⁸.

3.2.1.1 Não me parece difícil encontrar a causa deste equívoco no início do argumento, no passo acima notado como E1. Na medida em que “é uma”, cada Forma é encarada como um sujeito. Todavia, ao “aparecer misturada” não só converte-se no predicado atribuído à multiplicidade dos sensíveis que dela constituem “semelhanças”, como se manifesta como sujeito e predicado ao se misturar com outras Formas (*allêllôn*). É desse equívoco que decorre o problema que o argumento tenta resolver. Mas é claro que o equívoco só se torna problemático no momento em que Platão insere o argumento num contexto predicativo, pois, antepredicativamente as duas funções das Formas – como suporte da existência e da predicação – complementam-se perfeitamente¹⁹.

Adiante tentarei seguir o percurso desta dificuldade nos diálogos, mostrando que só no *Sofista* será superada.

¹⁶ Tradução de M. H. da Rocha Pereira, 20019. Sublinho para chamar a atenção para a diferença entre as traduções “parecer” e “aparecer”. Opto pela última para reforçar o caráter pontual dos conteúdos captados pela percepção, afectados pela presença de opostos, pedida por “ao mesmo tempo” (478d5).

¹⁷ Este efeito é notável em fórmulas como – “a justiça é justa” (Protágoras 330c) –, frequentemente citadas como exemplos de autopredicação. Basta, contudo, descomprimir o enunciado na forma – “a justiça é [uma coisa] justa” – para a predicação ser reformulada como identidade.

¹⁸ “AA” e “não-AA” são lidos ora como nomes de entidades, ora como os predicados a que dão origem (este erro é desmontado por C. Araújo, 2014, 134-136, e ns. 34-36). Este equívoco foi notado por Aristóteles (que o imputa a Parménides: Física I3, 186a23-b4; ver os comentários de L. Angioni: Aristóteles Física I-II, 2009, 97-101) e por Alexandre de Afrodísias (in Met. 84.29-85), que o endereça a Platão, na sua crítica ao “terceiro homem”.

¹⁹ Como pressupostos, implícitos na noção de ‘Forma’ acham-se a existência, a identidade (“F é F”) e a verdade (“F é V”) das Formas.

3.3 Associado aos problemas das leituras atribuídas às formas de ‘ser’ e à ‘negativa’, levanta-se então o ulterior problema da referência desse “algo” que é conhecido porque “é”. Preocupados com a aceitação da “Teoria de Dois Mundos” (TDM) pela parte de Platão²⁰, os comentadores acham-se divididos. Há os que, defendendo uma leitura exclusivamente existencial de “é/não é”, sustentam que “algo” se refere a *objetos*: Formas ou sensíveis (ver a seguir; e ainda F. Fronterotta, 2014, 40-80, criticando G. Fine, 1999, 215-225; F. Ferrari, 2014, 25-33); os que, optando ainda por referir “algo” a ‘objetos’, os condensam em ‘predicados’, “que são”/“não são”, ou “que são e não são” (F. Ferrari, 2014, 24-29; 2000, 376-389; G. Vlastos, 1981a, 62 ss.; J. Annas, 1981, 195-199; N. White, 1976, 106; Cross and Woosley, 1964, 146-151, 170-177); finalmente, os que afastam a TDM distinguindo o saber da opinião porque, enquanto aquele se refere a *conteúdos proposicionais verdadeiros*, a crença se refere a conteúdos que podem ser verdadeiros ou falsos (G. Fine, 1999, 218-225; *ca.* F. Gonzalez, 1996, 245-275; 2014, 83-85). Recentemente, apesar da polêmica que opõe estas três interpretações do argumento, aceitando a sobredeterminação das leituras de “é/não é”, V. de Harvens defende a compatibilização da referência a ‘objetos’ com a de ‘conteúdos’ (2015, 15-31).

Neste mesmo sentido, proponho aproximar a interpretação do passo em questão da análise do conhecimento do “igual” e dos “iguais”, no *Fédon* 73c-76e. Caracterizada pela simultaneidade de dois eventos cognitivos – por exemplo, “os iguais”, percebidos pelas sensopercepções, e “o igual”, “captado na mente” (73c-74d) –, a reminiscência envolve conteúdos psíquicos semelhantes, recebidos pelo cognoscente, expressáveis em opiniões²¹.

Transpondo esta concepção para o argumento da *República* V, é claro que não há incompatibilidade entre o entendimento dos referentes de “o que é” e “o que é e não é” quer como conteúdos psíquicos, quer como objetos, porque uns mais não são do que os originais ínsitos na alma (*Fédon*: 72e), de que os outros são representações (semelhanças)²². Haveria problema se a interpretação do argumento se apoiasse sobre uma leitura exclusivamente

²⁰ De acordo com a qual “não há saber de sensíveis, mas de Formas, nem crença sobre Formas, mas só sobre sensíveis” (G. Fine, 1999, 215; N. White, 1976, 91, 106, n. 9).

²¹ Nesta interpretação, nem “o igual”, nem os “iguais”, devem ser lidos como predicados de “paus e pedras”, constituindo o conhecimento de cada um destes pela percepção (73c) um evento psíquico “pleno” e “infalível” (C. Araújo, 2014, 123). O que se vê é “os iguais”, independentemente de esse ato cognitivo vir a ser reavaliado a partir da comparação dos conteúdos das percepções com as Formas às quais “se referem” (76a, d-e; sobre “referir”: 75b7, 76d9).

²² O que é percebido são “aparições” do belo, do justo, do pio..., etc. – eles próprios conteúdos ínsitos na alma –, não a coisa, o ato ou o indivíduo belos, justos, pios, etc., e é nestas “aparições” que se apoia a opinião. Pelo contrário, quando, no pensamento (dianoia), “as coisas nas percepções” são referidas (anapherein) às Formas que “tomam como modelos” (apeikadzein) é possível iniciar o acesso a um outro saber (*Fédon* 75d-e, 76d-e). Além do argumento sobre “o igual e os iguais”, no *Fédon*, esta concepção descreve bem o “diálogo com o escravo”, no *Ménon* 82b-86c.

existencial, predicativa, ou veritativa da cópula, mas não numa interpretação da qual nenhuma destas deve ser excluída.

II

AVALIAÇÃO DO ARGUMENTO

1. Resumindo o preâmbulo analisado. Em 1, o argumento contrapõe, como alternativas contrárias e não excludentes, os estados psíquicos – “sonhar” e “estar desperto” –, que a seguir associa às modalidades cognitivas ‘opinião’ e ‘saber’. Seguidamente, em 2, opõe “que é” a “que não é”, como alternativas contrárias e excludentes, deduzindo a identificação de “conhecer” com “o que é” da impossibilidade de conhecer “o que não é”. Finalmente, em 3, começa por identificar “o que é de todos os modos” com “o que é de todos os modos cognoscível” e “o que não é de modo nenhum” com “o que é de nenhum modo, de todo incognoscível” (3A), que opõe como alternativas contrárias e excludentes. Introduce depois uma terceira alternativa entre as duas anteriores, a seguir designada como ‘opinião’ (477b; “opinável”: 478a-b), a qual, regressando à relação esboçada em 1, contrapõe ao “saber” (3B).

Dois problemas dificultam a aceitação do argumento. Como se viu, o primeiro questiona a possibilidade de conjugar a relação de contrariedade entre duas alternativas excludentes – presente em 2 e 3A – com aquela que relaciona alternativas não-excludentes (1, 3B). O segundo problema é posto pela introdução, em 3B, de um terceiro termo, intermédio entre as duas alternativas excludentes de 3A, da qual decorre o restabelecimento da contrariedade inicial (1), agora inserida entre as duas alternativas excludentes, relacionadas em 2, 3a, e a seguir contraposta às outras duas.

Como se viu, enquanto, em 1, a contraposição do “saber” à “opinião” envolve contrários não-excludentes – o que implica que além deles possa haver outras alternativas (por exemplo, a percepção: 477c-d) –, em 2, a oposição de “é” a “não é” exclui uma terceira alternativa, não consentindo a inclusão da “opinião” pelo fato de opor duas alternativas excludentes. Por isso, sustento que o argumento é falacioso por resultar do equívoco entre dois sentidos da negativa, associados a cada uma das contrariedades, a saber: como ‘contradição’, em 2 e 3A, e como ‘alteridade’, em 1 e 3B.

As consequências da falácia são especialmente gravosas em 3. Pois, se pode se aceitar que a oposição das duas identidades propostas em 3A decorra de 2, dado que qualquer delas é excludente da outra, não pode se aceitar a introdução de uma terceira alternativa entre elas, em

3B. Pois, se uma nova alternativa for introduzida, as outras duas não mais serão excludentes, inviabilizando a dedução da identidade do conhecimento com “é”, justificada pela eliminação da alternativa oposta. De resto, o argumento de Parménides, em B2, não admite graus intermédios entre “é” e “não é”²³.

O argumento da *República* conduz, portanto, a duas impossibilidades: enquanto as identidades forem excludentes uma da outra não haverá lugar para qualquer outra alternativa. Se, pelo contrário, forem tomadas como não-excludentes, permitindo a introdução de uma terceira alternativa, deixa de haver base para deduzir a identidade do conhecimento com “o que é” da impossibilidade de “conhecer “o que não é”, sobre que se apoia todo o argumento²⁴.

2. Se, com este argumento, a intenção de Platão é propor uma concepção unificada da atividade cognitiva (que só se tornará clara a partir da análise da *dianoia*, na Analogia da Linha), é difícil compreender onde quer chegar com o recurso ao Poema de Parménides. Inicialmente (475e-476e), a contraposição do ‘saber’ à ‘opinião’ segue o argumento eleático em B6²⁵ (ver B1.28b-32; B8.51-61; B19; J. T. Santos, 2013, 40-42). Todavia, não decorrendo a contraposição das duas modalidades cognitivas que o jovem deve “aprender” (B1.28b ss.) da oposição dos dois caminhos, em B2, a imbricação de B2 com B6 é a *crux* que desde Diels²⁶ divide os intérpretes.

A solução platônica para o problema – de imaginar a *doxa* como uma “terceira alternativa” –, avançada neste passo da *República*, atraiu comentadores (relativamente a Parménides, ver a denúncia em A. Nehamas, 1999, 125, 135). Não resistiu, contudo, às repetidas críticas de N.-L. Cordero, que há muito (1979, 1984, 2004, 2010, entre outros) afirma categoricamente que “a unificação destes dois termos (*doxa* e Parménides) é uma invenção dos historiadores da filosofia” (2010, 231).

Mas este não é problema da *República* V. Aí, a contraposição do ‘saber’ à ‘opinião’ conduz a duas alternativas inviáveis pelas quais o filósofo se obriga a pagar nos diálogos, pois: ou não é possível liberar a opinião da oposição excludente de “ser” a “não-ser”; ou, se ela for

²³ Não é clara a posição de Platão sobre a admissão de graus de ‘existência’. Não há dúvida de que o argumento de Parménides os não consente. Mas não é esse o saldo de 3B.

²⁴ Ao contrário de G. Fine (1999, 224), defendo que o argumento não precisa sustentar que “o conhecimento é possível”, mas que, se é possível, então o saber das Formas se contrapõe às opiniões dos “amadores de espetáculos”.

²⁵ Enquanto “é necessário que o dizer e pensar sendo sejam” (B6.1), os mortais, que “nada sabem” (B6.4), “vagueiam com duas cabeças”, porque “a incapacidade lhes guia no peito a mente errante (5-6). Por isso, “surdos e cegos”, “indecisos”, “acreditam que o ser e não-ser são o mesmo e o não-mesmo” (7-9a).

²⁶ Em particular, a partir da introdução da conjectura “te afasto” para suprir a lacuna no final de B6.3, que permite ler B6.4-9 como uma espécie de “terceiro caminho”.

encarada como uma terceira modalidade cognitiva entre “saber” e “ignorância”, será impossível distingui-la funcionalmente das outras duas. Particularmente – de acordo com a via apontada na “Analogia da Linha” – é impossível explicar como a partir da ‘opinião’ se pode chegar ao ‘saber’.

E é no momento em que as duas modalidades cognitivas contrapostas começam a convergir que se manifesta o problema que a *República* ignora (477e7-8): de não ser possível compatibilizar a infalibilidade do saber²⁷ com a falibilidade da ‘opinião’, que pode ser verdadeira ou falsa.

2.1 É à tentativa de superação deste problema que é dedicada a quase totalidade do *Teeteto*. Na realidade, a finalidade da discussão sobre a identificação do “saber” com a “sensopercepção” (152a-187a) é abrir caminho a duas análises da ‘opinião’. Na primeira (152a-179d), o objetivo de Sócrates é refutar Protágoras, segundo quem, como consequência da tese – “o homem é a medida de todas as coisas” (152a; 170c-d) –, “as opiniões dos homens são sempre verdadeiras” (170c) e o que cada um diz é verdadeiro para ele (170d). Consegue atingir o seu objetivo ao mostrar que essas opiniões, que cada um considera verdadeiras para si próprio, são falsas para outros (170e), deste modo assegurando a possibilidade de algumas opiniões serem falsas (171b-c), de que depende a pesquisa. Já na segunda, com Teeteto como alvo da refutação, a conclusão – “o saber não está nas afeções, mas no raciocínio sobre elas” (186d) –, refuta a primeira resposta de Teeteto, estabelecendo a ‘opinião’ no foco do debate (187a ss.).

A partir deste ponto, o primeiro problema a se manifestar é o de, pelo fato de existir a “opinião falsa” (OF), só a “opinião verdadeira” (OV) poder ser candidata a se identificar com o ‘saber’ (187c). Logo aí nasce o segundo problema, de mostrar como, respeitando a matriz epistêmica eleática, a OF pode ser possível (187d ss.). Pois, se a OV for identificada com o saber (187a), a OF fica reduzida a “nada” (seja ao “não-saber”, ao “não-ser” ou à “não-percepção”: 188a, c, e, 189a; na *República* V, à “ignorância”). Consequentemente, enquanto não se perceber como a OF pode ser possível, é necessário suspender, ou de todo renunciar ao projeto de atingir o saber através da OV (200c-d).

No diálogo, restará então a possibilidade de, descartando a inserção do argumento sobre a opinião entre duas alternativas excludentes, recorrer ao expediente de atribuir ao enunciado (*logos*) a responsabilidade pela OF. Mas também esta é considerada insatisfatória (201c *ad finem*) porque nenhuma das três concepções de enunciado propostas (206d, 206e-207a, 208c)

²⁷ Uma outra dúvida: deve se encarar o postulado da infalibilidade do saber como uma tese platônica ou como um endoxon?

é capaz de se superar a incompatibilidade do saber com a opinião. A solução da aporia ficará então para o *Sofista*.

III

CONSEQUÊNCIAS DO ARGUMENTO DA *REPÚBLICA* V

1. A análise das dificuldades a que o argumento dá origem sugere a oportunidade de os inserir no projeto de redefinição do programa de pesquisa focado na Epistemologia, iniciado no *Mênon*, *Fédon* e *República*, desenvolvido no *Crátilo* e *Teeteto*, e consumado no *Sofista*. No *Mênon*, a reminiscência é invocada para ultrapassar o chamado “paradoxo de Mênon” (80d-81a): se “ou se sabe ou se não sabe”, a inviabilidade do trânsito entre as duas alternativas excludentes acarreta a impossibilidade da busca e da aquisição do saber. Contra este argumento, a proposta avançada por Sócrates consiste em defender que o saber existe na alma e pode ser recuperado pelo exercício da reminiscência (*Mênon* 81c-86c; *Fédon* 72e-77a: mediante a identificação da “ignorância” com “esquecimento”: 75c-e²⁸).

No entanto, complementando o programa da reminiscência, para resolver o problema da aquisição do conhecimento, será ainda necessário viabilizar a cooperação da opinião com o saber, sustentando a possibilidade do trânsito do “visível” ao “inteligível”, assegurada na “Analogia da Linha” (*República* 509d-511e) pelas operações realizadas na ‘*dianoia*’ (510b-e, 511d-e). Todavia, em nenhum passo desse diálogo é explicado de que modo esse trânsito – que o “diálogo com o escravo”, no *Mênon*, promete (85c) ²⁹ – se acomoda a uma concepção unificada da atividade cognitiva.

1.1 Como se viu acima, o *Teeteto* aborda o problema posto pelo envolvimento das duas “competências cognitivas” que a *República* relaciona. Afastado o sensismo de Protágoras (que – com a aquiescência de Sócrates: *Teeteto* 179c – defende a continuidade da sensopercepção com a opinião: 160d, 166c-167b), a “crença” é caracterizada pela agregação das operações psíquicas levadas a cabo pela mente no processo do conhecimento (sensopercepção, memória,

²⁸ A decisão de Sócrates, no *Teeteto*, de cancelar “aprendizagem e esquecimento”, por “não serem relevantes para o argumento” (188a), suspende temporariamente a reminiscência, talvez por, no diálogo, faltarem objetos epistêmicos adequados (C. Kahn, 1014, 47-85).

²⁹ Note-se a possível referência implícita ao “diálogo com o escravo”, do *Mênon*, na *República* 510d.

pensamento) e, separada da “opinião” (ambas: *doxa*), associada à produção do “enunciado”. É então que se levantam as dificuldades elencadas atrás.

1.2 Enfim, só o *Sofista* superará todas as dificuldades. Para tal, porém, Platão terá de abandonar o dualismo ontoepistemológico que opõe a “geração à entidade” (248a-249d; implicitamente do ‘saber’ à ‘opinião’), rejeitando a identidade – eleática e platônica – do saber ao ser e a “fusão”, no complexo da *doxa*, da “crença, aparência e opinião” (*República* 477e, 478a-d; desconstruída no *Teeteto* 189e-190a e no *Sofista* 264a-b).

O golpe decisivo na argumentação ele ética – que definitivamente corrige a falácia da *República* V – consiste na reformulação do sentido da ‘negativa’, que passa da contrariedade à diferença, permitindo que o ‘não-ser’ possa ser encarado não mais como “contrário”, mas como “um outro” em relação ao ‘ser’, existindo não menos que ele (257c-258c). A terminar, porém, num registro lógico e epistemológico, será ainda necessário redefinir ‘enunciado’, primeiro, inserindo-o no contexto da sintaxe predicativa (como “combinação” de ‘nomes’ e ‘verbos’ por meio da cópula, nas posições de ‘sujeito’ e ‘predicado’, respetivamente), de modo a depois poder atribuir ‘verdade/falsidade’ ao seu “todo” (261c-264b).

1.2.1 Naturalmente, desta imensa inovação decorre – ou talvez nela se ache implícita – a erradicação da concepção “ontológica de verdade”, que a identifica com “o que é” (J. T. Santos 2011, 52-67), bem como da atribuição da ‘infallibilidade’ ao saber (J. T. Santos, 2011a): uma e outra decorrentes da apropriação platônica do argumento de Parménides, em B2.

2. Outra consequência do abandono da dualidade ontoepistemológica, no *Sofista*, atinge o problema da participação. Como foi referido atrás (n.3), a capacidade de distinguir “o que participa daquilo em que participa” (*República* 476c-d) é invocada para contrapor o “amador de espetáculos” ao filósofo. Essa distinção é, no *Parménides* (128e-130a), aplicada à contraposição do “visível” ao “inteligível”, a seguir analisada pelo Eleata nas críticas que dirige à ‘participação’ (131a-133a).

Tendo em conta a incapacidade, aí manifestada por Sócrates, de encontrar respostas para as questões formuladas por Parménides, a recomposição da participação, no *Sofista*, no contexto da “comunhão dos gêneros” supõe a superação das perspectivas defendidas no *Fédon* e na *República*³⁰ (em particular, no que diz respeito ao recurso à participação para explicar a

³⁰ Definitivamente erradicada pela rejeição das teses dos “Amigos das Formas”, que opõem a genesis à ousia (248a-249d).

determinação do “visível” pelo “inteligível”, ou ao menos a necessidade de a contextualizar no inteligível).

Admitida a partir de 253a, a tese de que “uns gêneros comungam entre si e outros não” (253b, 254b) é explicada pela inclusão e separação de uns nos outros (253d), legitimando a ambiguidade nominativa/predicativa das Formas (atrás I,3.2.1.1) e inserindo-a no enunciado (*symplokê eidôn*: 259e). A questão, especificamente abordada a partir da descoberta da “dificuldade da investigação do ser” (249d), interroga-se sobre como dois gêneros sumamente contrários (*enantiôtata*), como Movimento e Repouso, podem “ambos e cada um deles ser” (250a). Sabe-se que, apesar de ambos “comungarem naquilo que o Ser é” (250b), nem os dois se movem, nem estão em repouso, por serem contraditórios. Sabe-se também que “o Ser não é a combinação de Movimento e Repouso, mas algo diferente, nem parado, nem se movendo” (250c), deixando no ar a pergunta de como como pode o Ser não estar parado, nem se mover (250c-d).

Para ultrapassar o paradoxo, é necessário fazer intervir mais dois gêneros que, embora participem dos outros três, não são nenhum deles: o Mesmo e o Outro (254d-255b). Assim entendida, ‘participação’ será o nome dado à relação que une e separa os gêneros diferentes, preservando a sua identidade e apontando o seu lugar no todo englobante do Ser (254b-257a). É ela que comanda a “comunhão dos sumos gêneros” e nela que assenta a teoria do enunciado predicativo, acima referida, consumando a resolução da teia de problemas lógicos, epistemológicos e ontológicos, provocados pelo breve argumento que, na *República V*, distingue as Formas das suas manifestações visíveis, opondo os filósofos aos “filodoxos”.

REFERÊNCIAS

1. Fontes e traduções

Alexandre de Afrodísias:

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria, consilio et auctoritate Academiae Literarum Regiae Borussicae, ed. M. Hayduck, Berlin 1891.

Aristóteles:

Aristotelis Opera, ed. I. Bekker, Königlichem Preussischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1831 (repr. Darmstadt 1960).

Aristóteles, Física I-II, Prefácio, introdução, tradução e comentário de L. Angioni, Editora Unicamp 2009.

Platão:

Platonis Opera. Ed. I. Burnet. I-V, Oxford U. P., Oxford, 1900-1907.

Platão, *A República*, Tradução de M. H. da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2001⁹.

Platão, *O sofista*, Tradução de J. Maia Jr., H. Murachco, J. T. Santos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011.

Platão, *Teeteto*, Tradução de A. Nogueira, M. Boeri, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005.

2. Livros, Capítulos de livros e Artigos

A. Nehamas (1999, 1975), “Plato on the Imperfection of the Sensible World,” in *Virtues* 138-158 (*American Philosophical Quarterly*, Vol. 12, 105-117).

A. Nehamas (1999, 1981), “On Parmenides’ Three Ways of Inquiry”, in A. Nehamas, *Virtues of Authenticity*, Princeton Un. Pr., 125-137 (*Deukalion* 33/34, 97-112).

A.C. Cross & A. D. Woozley (1964), *Plato’s Republic: A Philosophical Commentary*, MacMillan.

C. Araújo (2014), “Ser e poder: sobre o governo do filósofo”, in *Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser*, C. Araújo (org.), Viveiros de Castro Editora Lda., Rio de Janeiro.

C. H. Kahn (1976), “Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, 323-334.

C. H. Kahn (1981), “Some Philosophical Uses of ‘to be’ in Plato,” *Phronesis* 26, 2, 105-134.

- C. Kahn (2003), *The Verb 'Be' in Ancient Greek, With a New Introductory Essay*, Hackett, Indianapolis (Reidel, Dordrecht/Boston 1973); "Introduction", *The verb 'be' in Ancient Greek*², I-XL.
- C. Kahn (2014), *Plato and the post-Socratic Dialogue*, Cambridge Un. Pr., New York.
- Crystal, Ian (1966), "Parmenidean Allusions in *Republic V*," *Ancient Philosophy*, Vol. 16, No. 2, 351-363.
- F. Ferrari (2000), "Teoria delle Idee e ontologia", *La Repubblica IV*, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, 365-391.
- F. Ferrari (2014), "Conhecimento filosófico e opinião política no Livro V da *República* de Platão", in *Verdade e espetáculo*, C. Araújo (org.), Rio de Janeiro.
- F. Fronterotta (2014), "Os sentidos do verbo ser no Livro V da *República* e a sua função epistemológica na distinção entre conhecimento e opinião, in *Verdade e espetáculo*, C. Araújo (org.), Rio de Janeiro.
- F. Gonzalez (1996), "Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V*," *Phronesis* 41, 3, 245-275.
- F. Gonzalez (2014), "De volta ao conhecimento e à opinião em *República V* sem Gail Fine", in *Verdade e espetáculo*, C. Araújo (org.), Rio de Janeiro.
- G. Fine (1999), "Knowledge and Belief in *Republic 5-7*," G. Fine (ed.) *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford U. Pr., 215-246.
- G. Vlastos (1981), "A Metaphysical Paradox," in G. Vlastos, G., *Platonic Studies*², Princeton U. Pr., 43-57.
- G. Vlastos (1981a), "Degrees of Reality in Plato," in G. Vlastos, *Platonic Studies*², Princeton U. Pr., 58-75.
- G. X. Santas (1973), "Hintikka on Knowledge and Its Objects in Plato," in J.M.E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, D. Reidel, 31-51.
- G. X. Santas (1990), "Knowledge and Belief in Plato's *Republic*," *Boston Studies in the Philosophy of Science* 121, Kluwer Academic Publishers, 45-59.
- J. Annas (1981), "Belief, Knowledge, and Understanding," *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford U. Pr., 190-216.
- J. Hintikka (1973), "Knowledge and Its Objects in Plato," in J.M.E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, D. Reidel, 1-30.
- J. T. Santos (2011), "Introdução" a *O sofista*, Lisboa.
- J. T. Santos (2011a), "O postulado da infalibilidade nos diálogos platônicos", *Classica* 26, 2013, 131-144.

- J. T. Santos (2013), “For a non-predicative Reading of *esti* in Parmenides, the Sophists and Plato”, *Méthexis* XXVI, 39-50.
- L. Brown (2008), “The *Sophist* on Statements, Predication and Falsehood”, *The Oxford Handbook of Plato*, 437-462.
- L. Brown (2012), “Negation and not-being: Dark Matter in the *Sophist*”, *Presocratics and Plato: A Festschrift in honour of Charles Kahn*, 233-254.
- N. P. White (1976), *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett, Indianapolis 1976.
- N.-L. Cordero (2004), *By Being, It Is*, Parmenides Publishing, Las Vegas.
- N.-L. Cordero (1984), *Les deux chemins de Parménide*, VRIN/OUSIA, Paris/Bruxelles.
- N.-L. Cordero, “Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7”, *Phronesis* XXIV, 1979, 1-32.
- N.-L., Cordero (2010), “The ‘Doxa’ of Parmenides Dismantled”, *Ancient Philosophy* 30.2: 231-246.
- R. E. Allen (1960, 1965), “Participation and Predication in Plato’s Middle Dialogues,” *The Philosophical Review* 69, No. 2, 147-164 (in *Studies in Plato’s Metaphysics*, R. E. Allen (org.), 43-60).
- T. Penner (1987), *The Ascent from Nominalism*, D. Reidel.
- V. de Harven (2015), “A More Sensible Reading of Plato on Knowledge in *Republic V*” (em revisão), *Online Papers*, UC Berkeley.
- W. Altman (2015), “Parmenides’ fragment B3 Revisited”, *Hypnos* 35, 197-230.