

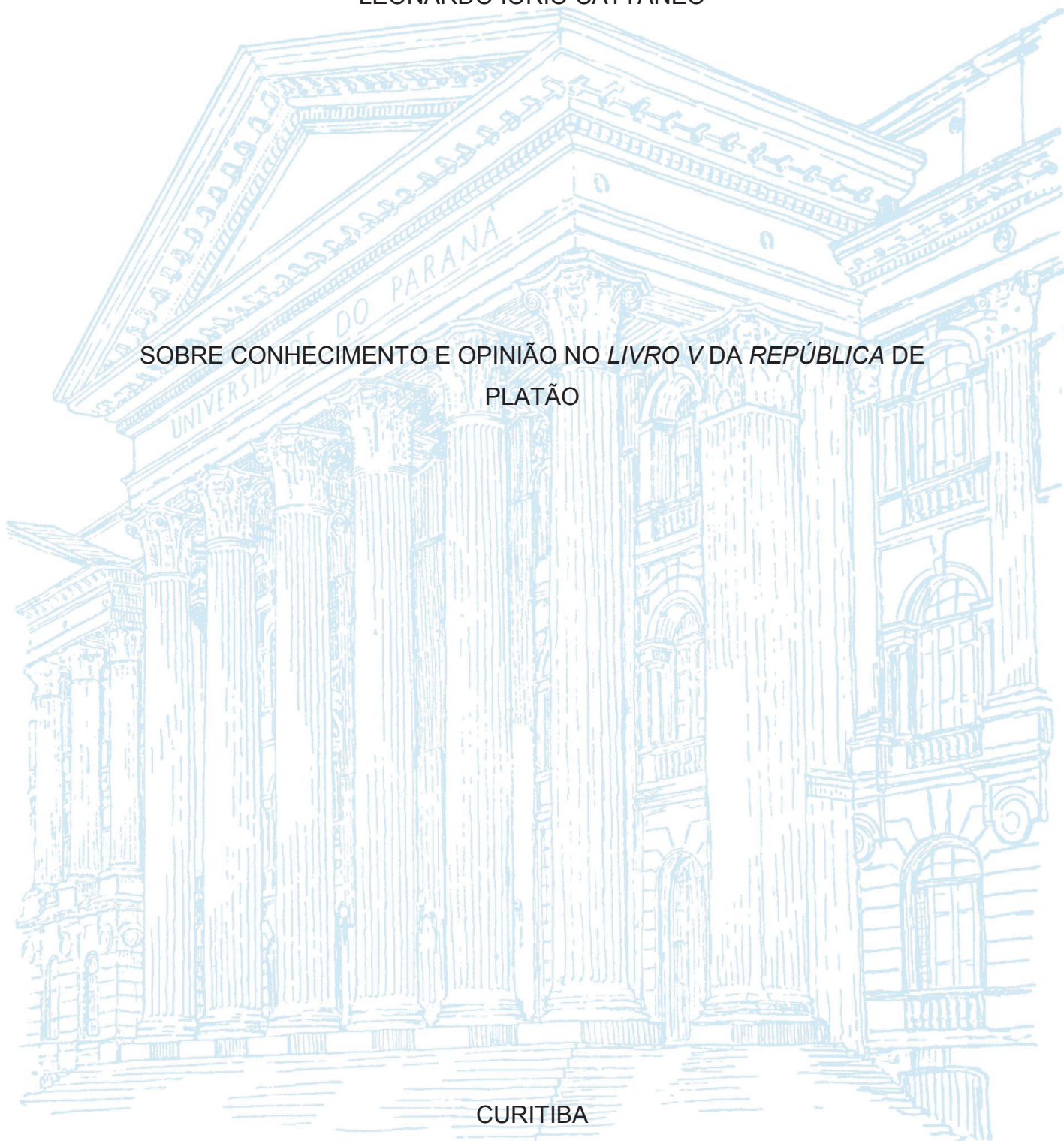
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LEONARDO IORIO CATTANEO

SOBRE CONHECIMENTO E OPINIÃO NO LIVRO V DA *REPÚBLICA* DE
PLATÃO

CURITIBA

2018



LEONARDO IORIO CATTANEO

SOBRE CONHECIMENTO E OPINIÃO NO *LIVRO V DA REPÚBLICA DE
PLATÃO*

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História da Filosofia.

Orientadora: Viviane Castilho de Moreira

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Cattaneo, Leonardo Iório
Sobre conhecimento e opinião no *Livro V da República* de Platão. /
Leonardo Iório Cattaneo. – Curitiba, 2018.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas
da Universidade Federal do Paraná.
Orientadora : Prof^a. Dr^a. Viviane Castilho de Moreira

1. Platão – Crítica e interpretação. 2. Filosofia antiga. 3. Platonismo.
4. Ciência política. I. Título.

CDD – 184

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de LEONARDO IORIO CATTANEO intitulada: Sobre conhecimento e opinião no Livro V da República de Platão, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação. Curitiba, 08 de Fevereiro de 2018.

Integrantes da Banca Examinadora	Notas
VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA Presidente da Banca Examinadora (UFPR)	9,0
ANDERSON DE PAULA BORGES Avaliador Externo (UFG)	9,0
LUCIO SOUZA LOBO Avaliador Interno (UFPR)	9,0
Média Final	9,0
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**. Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.

VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA Presidente da Banca Examinadora (UFPR)



ANDERSON DE PAULA BORGES Avaliador Externo (UFG)

LUCIO SOUZA LOBO Avaliador Interno (UFPR)

- § 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.
- A = Excelente = 9,0 a 10,0
 - B = Bom = 8,0 a 8,9
 - C = Regular = 7,0 a 7,9
 - D = Insuficiente = zero a 6,9



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

ATA Nº 193/2000/2018 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA No dia oito de fevereiro de dois mil e dezoito às 14:30 horas, na sala EP-3, no Programa de Pós-graduação em Filosofia-UFPR, r. Dr. Faivre 405, 3º andar, Ed. D. Pedro II, foram instalados os trabalhos de arguição do mestrando LEONARDO IORIO CATTANEO para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada Sobre conhecimento e opinião no Livro V da República de Platão. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA (UFPR), ANDERSON DE PAULA BORGES (UFG), LUCIO SOUZA LOBO (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra ao discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, reuniu-se e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela APROVAÇÃO do aluno. O mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.
Curitiba, 08 de Fevereiro de 2018.

VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

ANDERSON DE PAULA BORGES Avaliador Externo (UFG)



LUCIO SOUZA LOBO Avaliador Interno (UFPR)

RESUMO

O presente trabalho analisa o trecho 471c–480a do Livro IV da *República* de Platão e as possíveis interpretações do verbo ‘*ser*’ aí encontradas. Com base na leitura dessas passagens e no cotejo dos comentários dos especialistas, o objetivo é investigar se há, de fato, uma divisão entre os objetos das capacidades do conhecimento e da opinião, tal como propõe a Teoria dos Dois Mundos, que estabelece uma dissociação total entre os conteúdos conhecidos e os opinados. Dadas as consequências problemáticas extraídas dessa tese, em especial, que o conhecimento que o filósofo possui acerca das Formas nada tem a ver com as coisas sensíveis e que, portanto, ele não conhece nada em relação às coisas práticas, o que é contrário ao que o argumento desenvolvido ao longo da passagem supracitada visa provar, isto é, que o filósofo deve governar em razão do conhecimento que possui, busca-se, então, tanto examinar propostas de leitura que não se filiam a essa compreensão quanto averiguar aquelas que procuram dar sentido a ela e escapar de seus resultados indesejados. Considerando que as interpretações aqui analisadas, sejam aquelas que não se baseiam nessa teoria, bem como aquelas que assim o fazem, possuem suas dificuldades, intenta-se indicar aquele que parece ser o melhor caminho interpretativo ao texto: uma leitura *sobredeterminada* do verbo *ser*, interpretando-o, ao mesmo tempo, de forma predicativa e veritativa, escapando, assim, a uma filiação à Teoria dos Dois Mundos e suas implicações dificultosas. Sobretudo, espera-se aqui esclarecer os pontos positivos e negativos das interpretações analisadas, introduzindo o leitor à discussão especializada do Livro IV da *República* de Platão e de temas fulcrais da filosofia do autor.

Palavras-chave: Platão. *República*. Conhecimento. Opinião. Ser.

ABSTRACT

The present paper analyses the excerpt 471c-480a from Book IV of Plato's *Republic* and the possible interpretations of the verb "to be" found in them. Based on the reading of those passages and the collation of the specialists' comments, the objective is to investigate if there actually is a division between the objects of the capacities of knowledge and opinion, as proposed in the Two-Worlds Theory, that establishes a total dissociation between known content and opinion. Given the problematic consequences extracted from this thesis, especially the one that the knowledge the philosopher has about the Forms has nothing to do with practical things, which is contrary to what the argument developed throughout the passage mentioned above intends to prove, that is, that the philosopher should govern due to the knowledge he has, the aim, therefore, is to examine reading proposals that do not affiliate to that comprehension, as well as to investigate those that seek to give sense to it and escape the unwanted results. Considering that the interpretations analyzed here – the ones that are not based in that theory, as well as the ones that are – have their difficulties, it is intended to point out the one that seems to be the best interpretative trail to the text: an overdetermined reading of the verb to be, interpreting it predicatively and veritatively at the same time, therefore escaping from an affiliation to the Two-Worlds Theory and its difficult implications. Above all, it is expected to clarify positive and negative aspects of the interpretations analyzed here, introducing the reader to the specialized discussion of the Book IV of Plato's *Republic* and central themes of the author's philosophy.

Key words: Plato. *Republic*. Knowledge. Opinion. To be.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	RESUMO DA DISCUSSÃO E DA ANÁLISE DE 471C–480A	16
3	SOBRE O DESEJO NOS LIVROS IV E V DA <i>REPÚBLICA</i>	19
3.1	PRÓLOGO AOS PASSOS 471C–480A DO <i>LIVRO V</i>	19
3.2	SOBRE O DESEJO NO <i>LIVRO V</i> , 474D–475B.....	21
3.3	RESUMO DA DISCUSSÃO DO <i>LIVRO IV</i> QUE ANTECEDE AO TRECHO 435A–439A E INTRODUÇÃO À QUESTÃO DO DESEJO NAS PASSAGENS 435A–437A.....	22
3.4	SOBRE O DESEJO NO <i>LIVRO IV</i> , 437B–E.....	26
3.5	SOBRE OS TIPOS DE RELAÇÕES E O EXEMPLO DOS TIPOS DE RELAÇÕES DA CIÊNCIA, 438A–E.....	29
3.6	RETORNO À QUESTÃO DO DESEJO, 439A–441C.....	32
3.7	APONTAMENTOS SOBRE A ALMA TRIPARTIDA, SUAS PARTES E O PRINCÍPIO DOS OPOSTOS.....	34
3.8	ANÁLISE PRELIMINAR DA CONTRIBUIÇÃO DA INVESTIGAÇÃO SOBRE O DESEJO NO <i>LIVRO IV</i> PARA A DISTINÇÃO DAS CAPACIDADES NO <i>LIVRO V</i>	38
4	<i>LIVRO V: 471C–476D</i>	44
4.1	OS FILÓSOFOS VERDADEIROS E OS FILÓSOFOS APARENTES.....	44
4.2	O APELO DE SÓCRATES A GLAUCO EM 475E6–7 E AS FORMAS EM 475E9–476A8.....	49
4.3	A DISTINÇÃO ENTRE O FILÓSOFO VERDADEIRO E OS QUE GOSTAM DE ESPETÁCULOS, DE ARTES E OS HOMENS PRÁTICOS.....	52
5	PROLEGÔMENOS ÀS LEITURAS DO <i>LIVRO V</i> DA <i>REPÚBLICA</i> DE FINE E GONZALEZ	57

5.1	Gail Fine.....	57
5.2	Francisco J. Gonzalez.....	64
6	A ANÁLISE DE FINE, GONZALEZ E KAHN SOBRE 476E5–477B1.....	72
6.1	DISTINÇÃO ENTRE ‘O QUE É’ E ‘O QUE NÃO É’.....	72
6.2	ANÁLISE DE GAIL FINE DE 476E5–477B1: OS TRÊS MODOS DE SE INTERPRETAR εἶναι E μὴ εἶναι.....	74
6.3	INTERPRETAÇÃO DE GONZALEZ ACERCA DOS PASSOS 476E5–477B1.....	79
6.4	ALGUNS APONTAMENTOS DE CHARLES H. KAHN ACERCA DO VERBO εἶναι.....	85
6.5	CONCLUSÃO SOBRE OS MODOS DE SE INTERPRETAR O VERBO εἶναι NO TRECHO 476E5–477B1.....	90
7	A DISTINÇÃO ENTRE AS CAPACIDADES (477B3–478D12).....	92
7.1	A DISTINÇÃO ENTRE AS CAPACIDADES DO CONHECIMENTO E DA OPINIÃO (477B3–478B4).....	92
7.2	A DISTINÇÃO ENTRE A OPINIÃO E A IGNORÂNCIA (478B6–478B12).....	105
7.3	CONCLUSÃO DAS DISTINÇÕES ENTRES AS CAPACIDADES (477B3–478D12).....	113
8	O OBJETO DA OPINIÃO: 478E–479A.....	116
8.1	478E7–479B2.....	119
8.2.1	A RAZÃO DE ALGO SER ‘O QUE É’ E ‘O QUE NÃO É’ SEGUNDO FINE.....	121

8.2.2	A RAZÃO DE ALGO SER 'O QUE É E O QUE NÃO É' SEGUNDO JULIA ANNAS.....	125
8.2.3	A RAZÃO DE ALGO SER 'O QUE É E O QUE NÃO É' SEGUNDO BRENO ANDRADE ZUPPOLINI.....	129
8.2.4	A RAZÃO DE ALGO SER 'O QUE É E O QUE NÃO É' SEGUNDO GOLDSCHMIDT.....	134
8.2.5	A RAZÃO DE ALGO SER 'O QUE É E O QUE NÃO É' SEGUNDO ADAM.....	140
8.2.6	A RAZÃO DE ALGO SER 'O QUE É E O QUE NÃO É' SEGUNDO SHOREY.....	142
8.3	ANÁLISE DO TRECHO 479B3–E5.....	145
8.4	CONCLUSÕES SOBRE O OBJETO DA OPINIÃO.....	155
9	CONCLUSÕES DA SEGUNDA DISTINÇÃO ENTRE O FILÓSOFO E O AMANTE DE ESPETÁCULOS EM 476E–480a.....	157
9.1	CONCLUSÕES DO <i>LIVRO V</i> (479E7–480A5).....	157
9.2	ANÁLISE DE FINE SOBRE 479E7–480A5.....	157
9.3	ANÁLISE DE GONZALEZ SOBRE 479E7–480A5.....	160
9.4	CONCLUSÃO SOBRE O COTEJO ENTRE A LEITURA DE FINE E DE GONZALEZ.....	166
10	APONTAMENTOS FINAIS.....	174
	REFERÊNCIAS.....	182

1. Introdução

A presente pesquisa é dedicada à análise do final do *Livro V* da *República* de Platão, 471c–480a, mais especificamente, ela tem por foco a argumentação contra os *amantes de espetáculos* <φιλοθεάμων>¹. O propósito da discussão dessas passagens do *Livro V* é, por um lado, provar que o filósofo possui *conhecimento*², algo que é essencial para o governo da πόλις de homens bons, de outro lado, demonstrar para os amantes de espetáculos que eles não possuem conhecimento, mas apenas opinião sobre as coisas.

A análise realizada aqui tem por objetivo averiguar se o conhecimento do filósofo possuiria, aos olhos de Platão, uma base distinta daquela subjacente à opinião do amante de espetáculos, isto é, se essas duas capacidades têm por fundamento um mesmo objeto ou se se aplicam a objetos distintos. Um aspecto importante aqui, apontado por Gail Fine³, diz respeito às complicações resultantes de uma interpretação separa os objetos do conhecimento e da

¹ Palavra advinda da junção de duas outras palavras gregas, φίλος – o que ama, o que aprecia – e θέαμα – o que se apresenta à observação ou à contemplação, donde seu ulterior emprego para designar os espetáculos e apresentações teatrais. Opta-se traduzir esse termo aqui por “amantes de espetáculos” porque pensamos que essa tradução ressalta aquilo que o autor da *República* quer explicitar com essa palavra: a relação desses homens com a cultura de sua época, valendo-se das convenções vinculadas nas apresentações públicas de poesias, teatros, músicas, pinturas etc.; homens que estariam despreocupados com o conhecimento ou a sabedoria e, em geral, preocupados com o prazer que pode ser extraído das experiências da percepção sensorial. O mesmo parece valer para o amante de vozes (Φιλήκοι), que são muitas vezes colocados ao lado dos que gostam de espetáculos. É importante ressaltar também que com esse termo não são designados apenas homens avessos aos λόγοι, pois, como se verá, com ele, Platão parece se referir também a possíveis adversários seus, aqueles que no *Livro VI* (493a–494a) são chamados de educadores da multidão: os sofistas. Zuppolini em *Copresença de opostos em República V* (2015) coloca sobre esses dois tipos de homens - amantes de espetáculos e o amante de vozes – o rótulo genérico de “amantes dos sentidos” (ZUPPOLINI, 2015, p. 82), pois que eles fazem “da percepção o veículo do conhecimento em um sentido radical, se apegando aos dados sensoriais como suficientes para aferir o valor de verdade de qualquer conteúdo proposicional” (ZUPPOLINI, 2015, p. 93). Ao atribuir a esses homens uma pretensão de conhecimento, ainda que argumente que, para Platão, a base que eles tomam é insuficiente para tanto, Zuppolini deixa claro o apego dos amantes dos sentidos à percepção, justamente, o que se buscará provar aqui. O modo pelo qual os dados sensíveis se constituem em fundamento insuficiente para o conhecimento será abordado no capítulo 8.

² γνώσις. Refere-se à capacidade ou faculdade do conhecimento. Ao longo dos passos 476e–480a, γνώσις é utilizado de forma intercambiável com ἐπιστήμη, geralmente traduzido por ciência. Logo no início do argumento o primeiro termo é utilizado nos passos 476e–477a, mas nas passagens de 477b1–478b1 somente o segundo passa a figurar. Porém, daí em diante, 478c8–480a1, γνώσις volta a ser empregado e os usos desses termos passam a se intercalar. A razão para a mudança de γνώσις para ἐπιστήμη em 477b1–478b1 parece ter a ver com a descrição da capacidade que conhece como infalível, uma vez que ἐπιστήμη expressa melhor a ideia de rigor, ou de precisão. Dado que o autor da *República* emprega ambos os termos como sinônimos, alternando seu uso sem alterar o sentido das proposições, aqui também será feito o mesmo, utilizando-se “conhecimento” e “ciência” de forma intercambiável.

³ *Knowledge and Belief in the Republic V* (1978) e *Knowledge and Belief in the Republic V-VII* (1990), doravante, *Knowledge*.

opinião. Tal compreensão, denominada pela autora de *Teoria dos Dois Mundos*, entre outras consequências problemáticas, que serão vistas mais adiante, sustenta não existir trâmite epistêmico entre as capacidades da opinião e do conhecimento. Além disso, essa teoria parece tornar inócuo o conhecimento das Formas com relação ao mundo sensível, algo que soa estranho no contexto da obra, visto que, ao menos à primeira vista, a *República* afigura-se argumentar em favor da tese de que seria o conhecimento que o filósofo possui acerca das Formas que o habilitaria a governar.

A fim de determinar se os objetos das capacidades são ou não disjuntos, será realizada uma análise do texto original da obra, buscando precisar quais as interpretações que devem ser atribuídas às diversas ocorrências do verbo εἶναι, isto é, se ele deve ser lido *existencialmente*, *predicativamente*, *veritativamente*, ou ainda em pelo menos dois sentidos concomitantes.

Sendo assim, será preciso averiguar qual leitura do verbo apresenta-se como a mais consistente, buscando explicar, a partir daí, quais seriam suas consequências para a discussão contra os amantes de espetáculos. Pretende-se, então, em síntese, responder se, no *Livro V*, Platão se compromete ou não com uma rígida separação entre os objetos da opinião e do conhecimento.

A investigação aqui proposta se encontra ordenada em dez capítulos. O capítulo presente de caráter introdutório corresponde ao *primeiro* deles. O segundo capítulo consiste em um resumo de toda a discussão realizada ao longo dos passos 471c–480a.

Já o terceiro capítulo, é dedicado ao estudo do desejo nos livros *IV* e *V* da *República*. Ele se inicia com um prólogo às passagens 471c–480a do *Livro V*, passando, depois disso, à análise do trecho 474c–475b, que apresenta o modo pelo qual o desejo opera segundo Platão. Segundo este, o desejo sempre se dirige a algo enquanto tal, e não apenas a uma ou outra de suas partes. Esses apontamentos parecem fazer menção à discussão feita sobre o desejo no *Livro IV* da *República*, em 437d–439a, de modo que, para compreender melhor esses apontamentos do *Livro V*, faz-se necessário retroceder ao livro precedente, tecendo uma análise das passagens supramencionadas. É justamente esse o objetivo da sequência do capítulo: investigar de que modo se deseja aquilo que se deseja. Contudo, para compreender tal ponto, será preciso retroceder na leitura do *Livro IV*, remontando ao trecho 435a, onde Platão estabelece um

princípio para a compreensão da natureza das coisas, o Princípio dos Opostos. Com base nele, Platão pretende ser possível afirmar que o desejo em si tem por alvo apenas aquilo mesmo que o originou, mas que ele pode vir a se especificar se lhe for adicionada esta ou aquela qualidade. Após isso, apresentar-se-á algumas considerações sobre a questão da alma tripartida e o princípio que fundamenta as partições da alma. Para encerrar o capítulo, é apresentada uma análise preliminar da contribuição do exame das passagens do *Livro IV* sobre o desejo para a discussão contra os amantes de espetáculos.

O quarto capítulo marca o retorno à leitura do *Livro V*, trazendo uma exame da passagem 471c–476d, com enfoque especial no trecho 475e6–476a8, que apresenta pela primeira vez na *República* uma referência às Formas. Essa referência aparece no apelo que Sócrates faz a Gláuco para tomar as Formas como ponto de partida da demonstração de que os filósofos possuiriam conhecimento sobre todas as coisas, ao passo que os amantes de espetáculos possuiriam apenas opiniões sobre elas. A referida passagem demarca a primeira de duas discussões que procuram provar que o filósofo deve governar na πόλις, em razão de seu saber.

O quinto capítulo exhibe os resumos teóricos das interpretações de Gail Fine e de Francisco J. Gonzalez (1996)⁴, que são os principais interlocutores da análise aqui realizada.

O sexto capítulo se encarrega do início da discussão contra os amantes de espetáculos (476e5–477b1), que também procura demonstrar que a governança deve ser prerrogativa dos filósofos. Diferentemente da primeira discussão, que toma as Formas como ponto de partida, a segunda se distingue por tentar dirigir a um interlocutor que não as aceita uma prova de que elas

⁴ *Propositions or Objects? A critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V*. Phronesis, Vol. XLI/3. Vale dizer que o artigo *De volta ao conhecimento e à opinião em República V sem Gail Fine*, em *Verdade e Espetáculo: Platão e a questão do ser*, org. Carolina Araújo, ed. 7Letras, Rio de Janeiro: 2014, também de autoria de Gonzalez, foi consultado, mas não incluído no escopo deste trabalho, pois nele o intérprete limita-se a reiterar a sua leitura do texto exposta em seu trabalho de (1996) acerca do Livro V da *República*, considerando a interpretação de Fine como refutada; com base nisso ele defende que o que Fine diz pode ser ignorado em futuras discussões acerca do texto (GONZALEZ, 2014, p. 83). Apesar de o próprio autor reconhecer que sua atitude perante a interpretação de Fine pode parecer “dogmática e até arrogante” (GONZALEZ, 2014, p. 83), isso não o impede de deixar de lado a leitura da comentadora sobre o pretexto de que a compreensão de Fine se encontra em “contradição com a *explicita verba* do texto de Platão” (GONZALEZ, 2014, p. 83). Assim, dado que nesse artigo Gonzalez não propõe nada de inovador com respeito a sua compreensão do texto, o mesmo não será exposto aqui.

seriam necessárias ao conhecimento, sem, contudo, pressupô-las como ponto de partida da argumentação. Esse capítulo é possui como ponto focal a introdução dos três sentidos mais relevantes ao verbo εἶναι na presente discussão, são eles, o veritativo, o predicativo e o existencial. Além disso, nesse capítulo também serão apresentadas as interpretações de Fine, Gonzalez e Charles H. Kahn (1981)⁵ às premissas iniciais da discussão contra os amantes de espetáculos.

O sétimo capítulo exhibe a distinção entre as capacidades do conhecimento e da opinião (477b3–478b4) e a distinção entre a opinião e a ignorância (478b6–478d12). Aqui também se encontra a interpretação de Fine e Gonzalez a esses passos que apresentam a individuação das capacidades (477b3–478d12).

O oitavo capítulo é o mais extenso de todos e será dedicado a investigação sobre o que é o objeto da opinião, compreendendo os passos 478e1–479e5. Uma vez que a opinião se revelou ser aquela capacidade que, de certo modo, situa-se entre o conhecimento e a ignorância, passa-se então a procurar por seu objeto, aquele que parece ser um intermediário mescla entre ‘o que é’ e ‘o que não é’ (478e–479a). Este capítulo também é subdividido em quatro partes. A primeira delas compreende o trecho 478e7–479b2. Nesta passagem, Sócrates pergunta aos amantes de espetáculos se entre as muitas coisas belas existe alguma que é também não bela. No item seguinte, são examinadas algumas interpretações que estudiosos propuseram a respeito dessas coisas que são e não são. Já na terceira parte será analisada a passagem 479b3–479e5, que primeiro apresenta exemplos de coisas que parecem ser o que são e o que não são, depois expõe um enigma infantil que simboliza o modo como ficamos confusos ao tentar falar desse tipo de coisa e por último parte a concluir o que é ‘o que é e não é’ e no que consistem as convenções da multidão. Por fim, a última parte deste capítulo diz respeito à sua conclusão.

⁵ "Alguns Usos Filosóficos do Verbo "Ser" e do Conceito de Ser"; ("Some Philosophical Uses of 'to Be' in Plato"); tradução de Irley F. Franco e Fernando Rodrigues, in Charles H. Kahn: Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser (Cadernos de Tradução 1, série Filosofia Antiga 1); org. Maura Iglésias, ed. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 1997, pp. 107-153.

O capítulo nono apresenta as conclusões finais da segunda distinção entre o filósofo e o amante de espetáculos, desenvolvida em 476e–480a, bem como as interpretações de Fine e Gonzalez sobre esses passos, e a conclusão sobre o cotejo entre as leituras dos dois autores.

Por último, no décimo capítulo, são apresentados os apontamentos finais da investigação sobre os passos 471c *ad fin* do *Livro V* da *República* aqui realizada.

2. Resumo da discussão e da análise de 471c–480a

A parte do *Livro V* da *República* que importa à nossa investigação se inicia em 471c e vai até o final desse livro, justamente quando é retomada a questão da possibilidade da constituição do estado de homens bons⁶ e como ele será constituído. Sócrates afirma que esse estado depende exclusivamente do reinado dos filósofos (473c11–474b2), o que não deixa de ser uma afirmação controversa⁷. Por isso, será necessário investigar como Platão justifica essa afirmação. Primeiro, Sócrates se esforçará em explicar o que entende pela designação “filósofo” e qual é a razão que justifica que sejam os filósofos a exercer o governo (474b–c). Ele reserva a designação de “filósofo” a quem ama a sabedoria em sua totalidade e que possui conhecimento (476b). Precisamente essa característica seria, a seus olhos, o que gabarita o filósofo para governar, quer dizer, seria por possuir conhecimento para bem governar que cumpre ao filósofo fazê-lo, diferentemente da grande maioria dos cidadãos, que não ama realmente a sabedoria (476c), sendo, por isso, incapaz de executar bem essa função.

Para Sócrates, somente um governante dotado de sabedoria poderia governar bem; para tanto, afirma ele, é preciso possuir conhecimento sobre as *Formas* (τῶν εἰδῶν – 476a5). Uma vez que somente os filósofos possuem conhecimento sobre elas, sendo os únicos capazes de contemplá-las em si, sem confundi-las com as coisas que se encontram em comunhão com elas (476a), isto é, sem confundir semelhante com aquilo que isto se assemelha (476c), são eles, então, os mais aptos a governar. Trata-se, então, de um governo da sabedoria, daqueles que possuem conhecimento (476d) e que estão, conseqüentemente, aptos a agir bem na vida particular e bem governar. Estes se interessam por todas as ciências, estudando-as com prazer e, por causa disso, merecem o nome que recebem: *amantes da sabedoria* (475c).

É preciso, contudo, diferenciar os verdadeiros amantes do conhecimento, os filósofos, daqueles que apenas parecem amá-lo, mas que, na verdade, não

⁶ República, 347d: “πόλις ἄνδρον ἀγαθὸν”. Ponderando que a justiça “pode referir-se tanto a um indivíduo quanto a uma cidade inteira” e que seria possível investigá-la melhor numa πόλις, já que aí se encontraria “uma justiça numa escala mais ampla e mais fácil de apreender” (368e), Sócrates inicia a discussão com seus interlocutores considerando um estado imaginado, uma πόλις perfeita, para depois procurá-la em um único indivíduo.

⁷ 472a4, 473c.

suportam o estudo e as discussões filosóficas (475d–e): os amantes de espetáculos, de vozes, de cores, de formas etc. O pensamento destes é incapaz de ver as próprias coisas e de se ligar afetivamente a elas (476b). Eles negam a existência das Formas, não sendo capazes de discerni-las em meio às coisas múltiplas, nem mesmo quando alguém os conduz no conhecimento delas. Por isso, ao contrário de quem contempla as Formas, vivem a sonhar, tomando semelhança por realidade, visto serem incapazes de distinguir as próprias coisas daquilo que participa delas (476c–d). Assim sendo, conclui Sócrates, o parecer desses homens é opinião e não conhecimento (476d).

Após distinguir os filósofos e os amantes de espetáculos no trecho 475e–476d segundo o que foi exposto acima de forma resumida, Sócrates propõe, como se o que foi dito até então não fosse suficiente, que a questão seja analisada novamente, mas desta vez falando como se um dos amantes de espetáculos estivesse presente e se irritasse com o que foi dito acerca dele, isto é, que ele não possui conhecimento sobre as coisas, apenas opinião. Esta nova distinção é desenvolvida nos passos 476e–480a e somente após a questão ter sido reanalisada é que será possível avançar sem temor de irritar esses homens com a afirmação de que eles não possuem conhecimento e que são, na verdade, *amantes da opinião* <Φιλόδοξοι> (480a), já que ficou demonstrado se estar falando a verdade.

Nosso objetivo nesta dissertação será analisar toda a discussão narrada em 471c *ad fin*, focando especialmente nos passos 476e–480a, buscando determinar se o *objeto*⁸ do conhecimento do filósofo e o objeto da opinião do que

⁸ Sobre o uso do termo “objeto” ver Trindade (2011 nota 6, p.31). Apesar de reconhecer que Platão realiza uma clara distinção entre as capacidades do conhecimento, da opinião e da ignorância, aquilo que elas se baseiam – sejam diferentes conjuntos proposicionais ou diferentes gêneros de seres – e aquilo que elas produzem, o comentador afirma que “objeto” não possui correlato na língua grega. Segundo o autor, o termo “traduz o mais das vezes artigos e pronomes gregos neutros, no acusativo” (TRINDADE, 2011, nota 6, p.31). Além disso, diz Trindade, trata-se de um termo “de todo estranho à língua grega e à epistemologia clássica”, tanto que a “sua utilização por Platão no argumento implicaria um “Teoria de Dois Mundos”, entre os quais não poderia haver trânsito epistêmico” (TRINDADE, 2011, nota 6, p.31) – sobre a Teoria de Dois Mundos, ver Fine (1990) e o capítulo 5, *item a*, p. 54 mais abaixo. Ainda com relação ao uso de “objeto”, o comentador assevera que ele também “supõe a relação cognitiva dual [moderna] que o opõe a “sujeito”, de modo que resta a indagação sobre a possibilidade desse “contexto ser importado para a epistemologia platônica” (TRINDADE, 2011, p. 42). É possível, entretanto, encontrar certos termos gregos que parecem corresponder estreitamente, do ponto de vista filológico, a “objeto”. Um caso disto é, por exemplo, “ἀντικείμενον”. Pensamos que o mesmo vale para os termos “γνωστόν” e “δοξαστόν” (478a10–11 e 478b2) empregados por Platão na *República* para se referir àquilo que o conhecimento e a opinião, respectivamente, se baseiam. Também não vemos risco dessa tradução introduzir no texto uma carga moderna estranha ao

gosta de contemplar *são ou não o mesmo*. Entende-se por “objeto” aqui aquilo sobre o que as capacidades do conhecimento, da opinião e da ignorância se baseiam, diferenciando tais coisas das próprias capacidades e daquilo que elas produzem.

Para realizar a análise proposta, será oportuno examinar também um trecho do final do *Livro IV* da *República*, ao qual parece fazer referência à passagem 474c–475b, que se encontra logo no início do trecho do *Livro V* aqui em tela. No *Livro IV*, em 437d–439a, é exposto acerca do desejo que ele próprio só se relaciona com seu próprio objeto e que, por outro lado, se relaciona a algo determinado, se a ele for acrescentado algo a mais. Acreditamos que o estudo dessa passagem pode iluminar a investigação acerca da distinção realizada no *Livro V* entre o filósofo e os que gostam de espetáculos, razão pela qual também iremos analisá-la aqui.

pensamento grego, interpretando-o anacronicamente a partir da relação sujeito-objeto. Não vemos problemas, então, no uso do termo “objeto” para traduzir aquilo que sobre o que as capacidades do pensamento se baseiam.

3. Sobre o desejo nos *Livros IV e V da República*

3.1. Prólogo aos passos 471c–480a do *Livro V*

Em 471c, o *Livro V* da *República* muda o foco da discussão que vinha sendo travada, passando do exame da utilidade da comunidade de mulheres e filhos, iniciado em 457c, para o estudo da possibilidade de um estado assim se concretizar, possibilidade que, como vimos, depende do governo do rei filósofo. Esta é a última das três afirmações feitas por Sócrates no *Livro V* que suscitam descrenças⁹ sobre a possibilidade desse estado um dia vir a se concretizar. Sócrates se refere à ameaça de uma série de três ondas¹⁰ de gargalhadas e descrenças, cada uma mais inevitável que a outra, as quais testemunhariam a dificuldade de se fundamentar teoricamente a πόλις tal como propõe Sócrates. Elas desencadeiam um verdadeiro enxame de palavras¹¹, do qual não se pode escapar, sendo preciso explicar qual a razão de cada uma das afirmações duvidosas, defendendo assim a possibilidade do estado de homens bons se concretizar.

A primeira das afirmações que suscitam incredulidade diz respeito à educação das mulheres que pertencerão à classe dos guardiões e que deverão desempenhar as mesmas funções que os homens na πόλις (451c–457b). Sócrates argumenta que, por partilharem as mesmas funções dos homens, elas devem, igualmente, receber a mesma educação que eles. Isso requer mostrar não só que essa educação comum é possível, visto estar de acordo com a natureza (452e–456c), mas também que ela é a mais adequada para o estado (456c–457b).

A segunda afirmação, que se revela ainda menos crível que a primeira, é formulada em 457c-471c. Ai Sócrates sustenta que as mulheres guardiãs não deverão pertencer a nenhum homem em particular e os filhos não deverão conhecer seus genitores nem estes deverão conhecer seus filhos. A cidade assim constituída faria com que cada habitante dela visse em seus concidadãos, parentes diretos ou não (461d–e). A defesa dessa posição se divide em duas

⁹ 450c7, 457d4–5, 473e–474b.

¹⁰ Primeira onda: 457b7; segunda onda: 472a3; terceira onda: 472a4, 473c. Nesta última passagem, 473c, há uma descrição do que seria a maior das ondas que ameaça inundar a discussão – esta última onda adviria da afirmação de que é o filósofo que deve governar na πόλις – e que parece se referir a todas as outras ondas também, isto é, que elas seriam ondas de gargalhadas e descrença, provocadas pelas afirmações de Sócrates.

¹¹ 450a10–450b1, 457e1.

partes: a possibilidade dessa comunidade e sua excelência. Não se iniciará pela demonstração da possibilidade dessa cidade – demonstração intencionalmente postergada (458b) –, mas, sim, pelo benefício que uma comunidade de mulheres e filhos reunida segundo determinadas leis traria¹²: um estado excelente, pois criaria laços de afeição entre todos os cidadãos.

A análise da possibilidade dessa comunidade parece depender de uma única condição: que os governantes possuam sabedoria, o que significa que a governança deve ficar sob a responsabilidade dos sábios, que, por seu turno, são os filósofos (473c). Isto significa que o melhor dos governos é aquele que é pautado pela sabedoria, no qual os governantes são capazes de sempre tomar decisões acertadas, já que possuem uma ciência para tanto. Contudo, a causa do espanto é a afirmação de que são os filósofos os mais aptos ao governo, ou seja, que são eles que são sábios. Essa afirmação, repetimos, é a responsável pela terceira e maior de todas as ondas de incredulidade (472a4, 473c). Visto que muitos julgam essa tese insustentável (473e–474a), para defendê-la, Sócrates busca esclarecer quem são os filósofos a que se refere¹³. Após isso, ele passa a argumentar em favor da tese de que os homens devem dividir-se de tal modo que a uns cabe se dedicar por natureza à filosofia e ao governo enquanto que a outros apenas compete obedecer (474b4–c3).

Antes, porém, de introduzir a distinção entre o filósofo e aqueles que não merecem governar, em 474c8–11, Sócrates afirma ser preciso relembrar algo que foi dito anteriormente, a saber, que “aquele de quem dizemos que ama algo,

¹² Sobre os benefícios que adviriam da comunidade das mulheres e dos filhos e as leis que as deveriam reger, ver 458b–471c. As leis consistiriam numa série de regras encarregadas de supervisionar as uniões sexuais e matrimoniais, a criação das crianças e ainda outras questões de costume e de posse dos bens materiais.

¹³ Será somente no final do *Livro VII*, após a exposição da educação dos filósofos, que Sócrates deixará claro o que compreende por “filósofo”, assim como que tipo de conhecimento seria preciso para governar, a saber, o mais importante de todos, o conhecimento sobre o Bem em si (*República*, 505a). Segundo Miller (2007), além desse conhecimento, a natureza da alma filosófica desempenha um importante papel na explicação do porque que o filósofo seria o homem mais adequado para o governo da polis: “Quem em seu próprio ou em sua própria autocompreensão está mais livre das preocupações limitantes do corpo e do status social – e, por isso, mais genuinamente capaz de governar com base no bem da cidade como um todo – do que o filósofo?” (MILLER, 2007, p. 312). Com o seu autodomínio, o filósofo encontra uma fonte de prazer equilibrada, de modo que, com a alma justa, isto é, governada pela razão, ele sente muito mais prazer do que aqueles que a possuem desarmônica (*República*, 586e–588b). Possuindo a alma como um todo governada pela razão, o filósofo jamais agirá em vista de um prazer apenas para si próprio, se esquecendo de pensar no bem de toda a cidade, mas, pelo contrário, à luz do conhecimento acerca do Bem, legislará visando sempre o maior bem possível à comunidade.

se esta afirmação é correta, não deve mostrar-se amando uma parte daquilo e uma outra não, mas ter afeto pelo todo” (*República*, 474c8–11)¹⁴.

Não é claro aqui a que momento exatamente o filósofo se refere, tanto que logo em seguida, em 474d1–2, Glauco diz não se lembrar bem do que foi dito acerca dessa questão. Segundo Victor Goldschmidt (2002), Sócrates estaria aludindo ao passo 437d–439a do *Livro IV* da *República*¹⁵, passagem que trata do desejo. Reeve (2004), na sua tradução à *República*, também defende que há aqui uma menção ao trecho 437d8–e8 do *Livro IV*¹⁶. Aí Sócrates sustenta que o desejo, ele próprio, corresponde ao anseio pelo próprio objeto que o originou, de sorte que, por exemplo, o desejo de beber algo corresponde meramente à sede que tem por objeto puramente a bebida e nada mais, sem fazer distinção entre esta ou aquela bebida especificamente.

Entretanto, precisamos analisar se a passagem do *Livro IV* proposta pelo comentador pode ser aquela a que Sócrates se refere no trecho supracitado. Para realizar essa análise, antes de qualquer coisa, será vista a sequência imediata ao trecho do *Livro V*, 474d–475b, a fim de precisar sobre o que ele trata. Feito isso, passaremos à análise do objeto da passagem do *Livro IV*, visando compreender não apenas o trecho 437d–439a, como propõe Goldschmidt (2002), mas, antes, todo o contexto em que ele se insere, que remonta a 435a. Pois, ainda que o investiguemos de forma sucinta e não tratemos de todas as suas minúcias, essa incursão ajudará a compreender melhor o que se passa neste momento da discussão que antecede ao *Livro V*. Somente após esses passos é que compararemos os trechos dos dois livros para poder dizer, enfim, com mais segurança, se uma se refere à outra ou não.

3.2. Sobre o desejo no *Livro V*, 474d–475b

Em 474d–475b, Sócrates oferece três exemplos para esclarecer o que quis dizer em 474c8–11, dos quais o primeiro evoca os homens apaixonados, que fazem de tudo para fruir da companhia dos jovens que admiram e deles elogiam todos os traços, ainda que esses jovens não apresentem apenas belas

¹⁴ Todos os passos aqui utilizados são da tradução de PRADO. A. L. A. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹⁵ Goldschmidt, *Os Diálogos de Platão*, 2002, §136, nota 3, pag. 269.

¹⁶ Reeve, C. *Republic*, 2004, nota 46, p. 167.

feições (474d3–475a4). O segundo exemplo é personificado pelos amantes de vinho, que procuram sempre elogiar qualquer tipo de vinho (475a5–7). Completam os exemplos os amantes de honras, que buscam comandar sempre, ainda que seja o menor dos pelotões e que se contentam com os elogios dados pelas pessoas mais modestas e insignificantes, quando não logram obtê-los daqueles posicionados nas mais altas patentes (475a9–b2). Esses exemplos parecem sugerir que o amante de algo se contentará mesmo com a mais imperfeita ou impura expressão de seu objeto de amor, na falta de uma melhor. Se esse é o caso, aquele que se contenta com a mais baixa instância do que ama só o faz pelo amor que possui pelo objeto de seu desejo enquanto tal. Se não o amasse nele mesmo, mas só em suas mais nobres versões, por exemplo, ele jamais se consolaria com o que não correspondesse a elas. No entanto, como os exemplos dados por Sócrates parecem indicar, quando se ama algo tomado meramente enquanto tal, mesmo a sua mais imperfeita instância encerra as razões suficientes para ser amada.

Na sequência do texto, encontramos uma conclusão deste argumento que vai ao encontro do que foi proposto acima: “se dissermos que alguém deseja algo, afirmaremos que ele o deseja como um todo ou deseja uma parte e outra não? – Como um todo, disse. (*República*, 475b4–6).¹⁷”

Logo em seguida, em 475b8–9, Sócrates anuncia que este também é o caso do filósofo, que ama toda a sabedoria e não apenas algumas de suas formas.

Com isso, podemos concluir que a passagem 474d–475b do *Livro V* da *República* expõe que o desejo de algo dirige-se a este enquanto tal e não somente algumas de suas formas.

3.3. Resumo da discussão do *Livro IV* que antecede ao trecho 435a–439a e introdução à questão do desejo nas passagens 435a–437a

Como anunciado mais acima, iniciaremos nosso estudo sobre o *Livro IV* desde o trecho 435a até 439a, buscando entender aquilo que esse momento da

¹⁷ Segue o texto no original: “ἀρα ὄν ἄν τις ἐπιθυμητικὸν λέγωμεν, παντὸς τοῦ εἶδους τούτου φήσομεν ἐπιθυμεῖν, ἢ τοῦ μὲν, τοῦ δὲ οὐ; παντός, ἔφη”.

discussão da *República* pode trazer para esclarecer a leitura que será feita sobre o *Livro V* nesta dissertação.

A passagem em que nos debruçamos agora está situada no final do *Livro IV*, após Sócrates e Glauco encontrarem três tipos de virtudes na πόλις: a temperança, a coragem e a sabedoria. Eles enumeram a procedência de cada virtude se referindo, primeiramente, à sabedoria, que corresponde à classe dos governantes (428a–429a). Em segundo lugar, se referem à coragem, que é própria da classe dos guardiões (429a–430c). Já a temperança, difere das duas primeiras virtudes, pois não pertence a nenhuma classe em especial, devendo ser encontrada em todas elas. A temperança é uma espécie de harmonia que assegura entre as três classes uma concórdia sobre qual delas deve governar e quais devem obedecer, a saber, que o governo cabe à classe governante e a obediência cabe à classe dos guardiões e a dos artesãos (430d–432a). Quando essas três virtudes são praticadas, com cada classe realizando aquilo que lhe é devido, a cidade é justa¹⁸. O estado de homens bons só é criado para que se possa entender o que é a justiça e a injustiça, pois nele, “num espaço maior, talvez haja mais justiça e seja mais fácil entendê-la” (*República*, 368e). Após encontrar as virtudes responsáveis pela justiça na cidade, seria preciso aplicá-las ao indivíduo, já que a justiça da cidade não será uma coisa diferente da do homem, mas a mesma, diferindo apenas com relação à medida (434d–435d).

Desse modo, se as virtudes da temperança, da coragem e da sabedoria, provindas da ação conjunta de três diferentes classes, são as responsáveis pela justiça na cidade, que se assemelha à justiça do indivíduo, então o homem também deve possuir essas virtudes e, junto delas, três naturezas distintas responsáveis por produzi-las. Aqui se cai “numa questão banal”, diz Sócrates de forma irônica: “saber se alma tem ou não tem esses três gêneros de qualidades” (*República*, 435c4–6). Trata-se de uma difícil questão, sobre a qual não se pode alcançar uma resposta por meio do método utilizado até então na discussão. Para responder esse questionamento seria preciso fazer um caminho mais longo e demorado, contudo, pondera Sócrates, “talvez cheguemos a um que corresponda bem ao que já dissemos e pesquisamos” (*República*, 436d4–5).

¹⁸ Sobre a correlação da cidade justa e a justiça no homem, ver 435b–c.

Feitas essas considerações, inicia-se a investigação acerca da natureza da alma. Trata-se sobretudo de averiguar se ela possui três partes ou se é uma, vale dizer, indivisível em partes. Sócrates propõe que somos “forçados a concordar que, dentro de cada um de nós, existem os mesmos modos de ser e costumes que há na cidade” (*República*, 436e1–3). A razão para isto é que se esses modos se encontram nas cidades, “não vieram de outra parte. Ridículo seria alguém acreditar que” as virtudes e vícios das civilizações não tenham “nascido de indivíduos” (*República*, 436e3–5). A dificuldade, porém, reside no modo como essas virtudes são produzidas, “se realizamos cada atividade graças à mesma faculdade ou”, se forem três, “usamos cada uma delas para uma atividade diferente” (*República*, 436a8–9). Isto é, os desejos, as emoções e os pensamentos provêm todos de uma única natureza ou elemento, que seria a alma inteira, ou cada um destes são produzidos por três naturezas distintas uma da outra?

A fim de resolver esta dificuldade, Sócrates propõe um critério capaz de ajudar nessa investigação: “o mesmo sujeito não poderá, ao mesmo tempo, fazer [ou] sofrer [opostos], no mesmo sentido e em relação à mesma coisa” (*República*, 436b8–c1)¹⁹. Com base nesse critério, que será considerado aqui – na esteira de Annas, Woods e outros estudiosos – como um Princípio dos Opostos²⁰, será pertinente concluir que, se alguma coisa realizar ou sofrer efeitos contrários em uma mesma parte sua e com relação a outros objetos, se saberá que aí não há apenas um elemento, mas vários. É por meio desse princípio,

¹⁹ “ταὐτὸν τὰναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἔθειλῆσει ἄμα”. As alterações em colchetes nessa e em todas as outras passagens são nossas.

²⁰ Existe controvérsia entre os comentadores sobre se esse princípio se trata de um princípio de não contradição ou de um princípio de opostos. Por um lado, James Adam (1963) diz se tratar da primeira formulação da lei de contradição – ou princípio de não contradição – na história. Segundo o comentador, Platão utilizaria dessa lei para combater a filosofia heraclitiana. Shorey (1969), em nota sobre o trecho, argumenta na mesma direção dizendo que, além dos heraclitianos, Platão faria uso dessa lei para contrapor-se a outros filósofos relativistas e aos sofistas. Por outro lado, Annas diz que não se trata de um princípio de contradição, pois ele diz respeito “aos opostos em um sentido bem abrangente, não apenas com relação aos contraditórios” (ANNAS, 1991, p.137). Bobonich (1994) e Irwin (1995) concordam com ela e Woods (1987, p. 30) propõe chamar esse princípio de Princípio dos Opostos. Ferrari sugere que tal princípio seja descrito como um princípio de conflito em vez de não contradição (2007, p. 168). Concordando com a opinião de Annas, Bobonich e Irwin a respeito desse princípio, adotamos a sugestão de nome dado por Woods. Quanto às cláusulas “κατὰ ταὐτόν” e “πρὸς ταὐτόν”, pensamos que tradução de Prado é feliz ao seguir as sugestões de Adam e Shorey que as consideram como significando “na mesma parte ou aspecto de si mesmo” e “em relação à mesma (outra) coisa”, respectivamente.

então, que será possível distinguir uma ou mais naturezas presentes conjuntamente na alma.

Contudo, Sócrates prefere elucidar melhor esse princípio para que não haja qualquer controvérsia sobre este ponto (436c8–9). Para tanto, ele assinala que o princípio aplica-se ao movimento e repouso de um objeto qualquer. Só se pode falar corretamente sobre o movimento e repouso de qualquer coisa quando não se diz que esta coisa está parada e em movimento conjuntamente, na mesma de suas partes. Para deixar a questão mais clara, escolhe-se o exemplo de um homem que está parado, mas com as mãos e a cabeça em movimento (436c9–d2). Neste caso, não se deve dizer que ele se encontra em movimento e repouso conjuntamente, “mas sim que uma parte dele está parada e que outra se move” (*República*, 436d1).

Um segundo exemplo é proposto, pensando no caso em que alguém, por brincadeira, não se contentasse com isso e dissesse engenhosamente que piões que giram, “no seu todo, ficam parados e ao mesmo tempo movem-se” (*República*, 436d5–6), pois suas pontas permanecem no mesmo lugar, ou que outro objeto que realize movimentos circulares em um ponto fixo também se encontre parado e em movimento simultaneamente. Frente ao Princípio dos Opostos, tais afirmações não podem ser aceitas, pois que tais objetos não estariam em repouso e em movimento nas mesmas partes. Sobre o estado desses corpos, o que deve ser dito é que uma porção de seus corpos se encontra em movimento, enquanto outra se encontra em repouso, uma vez que eles possuem um eixo e uma circunferência, sendo que, com relação ao eixo, permanecem imóveis, pois não se inclinam para nenhum lado, mas, com relação à circunferência, estão em movimento, visto que se movem em círculo. Entretanto, se enquanto esses objetos giram, o eixo se inclinar, eles deixarão de possuir uma de suas partes em repouso para possuir todas em movimento.

Com esses dois exemplos, Sócrates finaliza a demonstração do princípio estabelecido em 436b8–c1, dizendo que:

[n]enhuma afirmação desse gênero nos confundirá nem nos convencerá de que algo que seja o mesmo, ao mesmo tempo e no mesmo lugar, sofra, seja ou faça coisas contrárias (*República*, 436e8–437a2).

Mas existem muitas outras afirmações semelhantes a esses dois exemplos, cada uma delas reclamando uma investigação que ateste sua falsidade segundo o Princípio dos Opostos. Porém, procurando encurtar o tempo despendido na presente discussão, Sócrates propõe que se parta da hipótese de que ele é verdadeiro, concordando em abandoná-lo se apresentar-se um caso que o contradiga (437a4–9).

3.4. Sobre o desejo no *Livro IV*, 437b–e

Chegamos aqui àquela passagem do *Livro IV* sobre o desejo que, segundo Goldschmidt (2002) e Reeve (2004), seria mencionada no *Livro V* da *República*. Antes de se referir ao desejo, Sócrates introduz a tese de que podemos agir e sentir coisas contrárias entre si, tais como “acessar que sim e acessar que não, cobiçar algo e rejeitá-lo, trazê-lo para perto e afastá-lo” (*República*, 437b1–3). Aqui são distinguidas duas classes de impulsos opostos entre si: de um lado se encontram os desejos (*τὰς ἐπιθυμίας*), o consentimento e o querer (*τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι*) (437b7–8); de outro, o não querer, não consentir, não desejar (*τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ’ ἐπιθυμεῖν*) (437c8).

Podemos encarar esse trecho como uma espécie de breve introdução à análise do desejo que será desenvolvida em 437d–439c, a qual, no nosso modo de ver, buscará responder a uma questão que aqui se impõe ainda que de maneira velada: como são possíveis os impulsos opostos na alma com relação a uma mesma coisa? A dificuldade reside na possibilidade de querer e não querer, desejar e não desejar, consentir e não consentir *conjuntamente*, vale dizer, ao mesmo tempo, uma mesma coisa. Mas como?²¹ Veremos que a resposta para esse problema dependerá da aplicação do Princípio dos Opostos.

²¹ Como será visto mais adiante, alguns comentadores defendem que a presente discussão do *Livro IV* da *República* tem o propósito de explicar a possibilidade do fenômeno da *akrasía*, ou falta de força da vontade, frente aos desejos e prazeres. Bobonich (1994), por exemplo, afirma que os passos que se seguem marcam uma mudança na teoria moral psicológica de Platão, passando da negação da possibilidade da ação acrática, própria dos diálogos que precedem a *República*, à sua aceitação. Bobonich afirma que o filósofo buscava explicar a *akrasía* em termos de oposições entre diferentes elementos da alma, assim a presença de impulsos opostos nas almas das pessoas, segundo o Princípio dos Opostos, implica que estas “não são entidades singulares mas são compostas” (BOBONICH, 1994, p. 6). Entretanto, “para que essa estratégia [argumentativa] funcione, Platão precisa mostrar que os desejos conflitantes, as aspirações e demais coisas do gênero que as pessoas contam como opostos recaem sobre o Princípio dos Opostos” (BOBONICH, 1994, p. 6). É, portanto, por meio do Princípio dos Opostos que a argumentação do *Livro IV* estabelece que os impulsos opostos na alma são provenientes de diferentes elementos nela, a saber: do elemento racional (*λογιστικὸν* – 439d5), do desiderativo

Pois bem, em 437d2–4 é destacada a classe mais evidente de desejos: a sede e a fome. A sede é definida como desejo por bebida e a fome como desejo por comida (437d6). O desejo por bebida pode dar-se de muitas formas, isto é, podemos ter “sede de uma bebida quente ou fria, de muita ou pouca bebida” (*República*, 437d9–10), mas isto só ocorre quando se junta à sede o calor ou o frio. Assim, no primeiro caso, se buscará uma bebida fria que refresque e, no segundo, uma bebida quente para se esquentar (437d–e). E no caso de se haver grande sede, se buscará beber em grande quantidade, e quando houver pouca sede, se buscará beber pouco líquido (437e). Porém, avisa Sócrates, a “própria sede jamais será desejo de outra coisa que não seja a própria bebida, seu objeto natural, e, por sua vez, a fome será o desejo da comida” (*República*, 437e4–6).

No trecho seguinte, em 437e7–8, Glauco parece compreender a questão, distinguindo o próprio desejo do desejo por uma coisa determinada. “Assim, disse, cada desejo propriamente só é desejo daquilo que é seu objeto natural, e o *de algo tal ou tal* é coisa que vem como acréscimo” (*República*, 437e7–8).

No entanto, não demora muito para que o interlocutor manifeste dúvidas a esse respeito, obrigando Sócrates a explicar melhor a questão (438a7–439a9). A explicação que ele então oferece parece ser de que, quando tomamos uma relação em termos absolutos, consideramos os *relata* correspondentemente em termos absolutos. Já quando consideramos uma relação sob um aspecto específico, também os *relata* devem *eo ipso* ser considerados sob o aspecto específico em tela. Assim, por exemplo, a “ciência ela própria é do assunto ele próprio ou daquilo a respeito de que se deve instituir a ciência” (*República*, 438c7–8)²². Sendo assim, a própria ciência é apenas o próprio aprendizado ou, como o próprio texto sugere, é a ciência de certo tipo de objeto que se apresentaria ao gênero mais elevado de ciência²³. Desse modo, contrasta-se a

(*ἐπιθυμητικόν* – 439d8) e do irascível (*θυμοειδές* – 441a2). Acerca desses elementos e das possíveis maneiras de se compreendê-los, ver o item *g* do presente capítulo.

²² “ἐπιστήμη μὲν αὐτὴ μαθήματος αὐτοῦ ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ ὅτου δὴ δεῖ θείναι τὴν ἐπιστήμην”. A tradução é nossa. Poderíamos dizer, para elucidar a passagem, que a própria ciência, sem qualquer especificação, se relaciona com o aprendizado rigoroso em geral, algo que é próprio da ciência em geral, ou é ciência daquilo de que é preciso estabelecer enquanto tal, isto é, ciência de certo tipo de objeto; uma ciência específica.

²³ Neste caso, poder-se-ia pensar que Platão estivesse se referindo às Formas, de modo que elas seriam o objeto da própria ciência. Isto pode induzir à interpretação de que “*epistème mèn autè*” (*República*, 438c7) seria uma referência indireta à Dialética, a ciência mais elevada de todas (533d5–6). Assim a elevação da Dialética não se deveria apenas à sua importância, mas também pela própria elevação de seu gênero, pelo fato de ser o gênero mais extenso de ciência,

relação da ciência considerada em si mesma com o assunto da ciência considerado em si mesmo com a relação de uma ciência determinada ou particular com seu assunto correlativo, que seria um assunto determinado ou particular.

Para ilustrar o primeiro caso de relação, tomemos o exemplo do desejo em si de bebida: a sede. A própria sede é o desejo por bebida considerada enquanto tal, e não por este ou aquele tipo específico de bebida. Agora, com relação ao desejo específico por certa forma de bebida em particular, podemos dizer que este desejo se determina por lhe ser acrescido um condicionante específico, digamos, no caso, à sede se juntou o calor, especificando o objeto do desejo, que passou a ser não só qualquer bebida, mas uma bebida que refresque, portanto, um refresco.

Compreendida assim essa passagem do *Livro IV*, seria possível ligá-la com o trecho 474d–475b do *Livro V* da *República*, já que na passagem 438a–439a encontra-se encerrada a tese de que algo em si se relaciona com um objeto em si²⁴. Pode-se explicar isso tomando novamente como exemplo o desejo: a sede ela própria remete à bebida ela própria, isto é, à bebida em geral; já nos casos específicos, ao desejo correspondente à sede, outras condições seriam adicionadas, qualificando, assim, a sede e, nesta mesma medida, qualificando na mesma proporção o objeto da sede. Dessa forma, poderíamos dizer que no *Livro V*, em 474d–475b, onde vemos que o desejo dirige-se ao seu objeto respectivo em sua totalidade, vemos um corolário da distinção tecida no livro precedente, em 437d–439a. Porém, antes de aceitarmos essa ligação entre os temas discutidos nas passagens mencionadas dos dois livros, analisemos o trecho 438a–439a passo a passo, para só então tomarmos nossa decisão.

Antes de começar, porém, convém que se atente para aquilo que Sócrates diz na passagem 437e–438a: que não se deve perturbar com alguém que diga que ninguém deseja algo ruim, pois que todos “desejam o que é bom... Então,

que englobaria, de certa forma, todas as outras. Contudo, é preciso ter cuidado para não pressionar demais o texto nesse ponto, visto que o objetivo dessa passagem não é estabelecer uma distinção entre certo objeto privilegiado de estudo, próprio à Dialética, dos demais estudados pelas outras ciências, mas, sim, apenas apresentar um exemplo que ilustre os dois modos de relação supramencionados.

²⁴ Ver 438a7–b2, 438d11–13.

se a sede é um desejo, é desejo de algo que é bom, quer seja uma bebida, quer outra coisa” (*República*, 438a3–5).

Acreditamos que essa afirmação pode ter sido direcionada a algum antagonista²⁵, pois se trataria de um exemplo²⁶ de argumento utilizado para confundir quanto à veracidade do Princípio dos Opostos e à real natureza das coisas, isto é, se é ou não é possível alguma coisa – no caso, o desejo –, ao mesmo tempo, agir ou sofrer “[opostos], pelo menos no mesmo sentido e em relação à mesma coisa” (*República*, 436b8–c1). Parece-nos que, aos olhos de Sócrates, afirmar que o desejo busca coisas boas não pode servir de justificativa para dizer que alguém pode conjuntamente querer e não querer uma mesma coisa. Exemplifiquemos: se se está com sede, então se deseja uma bebida. Segundo essa visão, contudo, também não se deseja bebida, visto não ser qualquer bebida que irá agradar, mas somente uma bebida boa. Por isso, se desejaria e não se desejaria uma bebida, uma vez que o desejo buscaria bebida, mas não uma bebida ruim, somente a que fosse boa. Logo seria negado ao desejo a busca pelo próprio objeto pelo qual aspira, transformando esse objeto, antes uno, em algo múltiplo. Não se saberia mais por qual objeto o desejo aspiraria ao certo, se pela própria coisa com que se relaciona – bebida –, ou se pelo que é bom – sendo a causa do desejo, aqui, o que é bom e não a bebida. Entretanto, como ficará claro na sequência, não é esse o caso do desejo, já que ele sempre visa à natureza que lhe originou (437e).

3.5. Sobre os tipos de relações e o exemplo dos tipos de relações da ciência, 438a–e

Aquilo que até então parecia claro aos olhos de Glauco acerca do desejo se mostra obscuro depois de Sócrates proferir que “todas as coisas quantas sejam pertinentes a algo, as que são de certa espécie são, parece-me, pertinentes a certos objetos, mas, por elas próprias, cada uma só é pertinente a uma coisa” (*República*, 438a7–b2).

²⁵ Ver a nota 20.

²⁶ Parece-nos que outro possível exemplo utilizado pelos antagonistas dessa visão fosse a própria noção da especificidade dos objetos dos desejos por coisas particulares, como no exemplo das bebidas frias, daí, então, a necessidade da argumentação desenvolvida por Sócrates para explicar estes casos (437b–e, 439a–b).

Essa fala parece tratar de dois tipos de relações: das coisas específicas com coisas igualmente específicas e das próprias coisas com coisas em geral. Para explicá-la, é abordada, primeiro, a relação do maior com o menor. O maior só pode ser maior em relação a algo que, em relação a ele, é menor (438b4–7). Algo muito maior, só o pode ser com relação a algo muito menor (438b9). Assim, aquilo que foi e aquilo haverá de ser maior sempre o será com relação àquilo que foi ou que haverá de ser menor (438b11–12). O mesmo vale para as restantes relações, tais como o mais e o menos, o dobro e a metade, o pesado e o leve, o mais rápido e o mais lento, o quente e o frio (438c1–4). Esses exemplos apresentados nos passos 438b4–c4 parecem propor que os termos de uma relação, por exemplo, o maior e menor, só podem ser qualificados como tais em referência um ao outro²⁷.

Sócrates diz que o mesmo que foi dito acerca do maior e do menor e outras relações similares, também se aplica às ciências. A “ciência ela própria é do assunto próprio ou daquilo a respeito do que é preciso instituir a ciência” (*República*, 438c7–8). Segundo James Adam, aqui “*epistème mèn autè*”, significa apenas “conhecimento e nada mais” (ADAM, 1902, p. 252), ao passo que a passagem contígua, 438c8–d1, trata da especificação do conhecimento ou da ciência, por exemplo, a ciência da astronomia. Já “*mathéma auton*”, para o comentador, significa “o aprendizado e nada mais” (ADAM, 1902, p. 252), de modo que o trecho estaria se referindo à ciência em geral, sem qualquer tipo de especificação, contrariamente a uma ciência específica que se aplica sobre um objeto específico e produz um conhecimento específico, tal como, por exemplo, a Física. Adam diz ainda que é interessante comparar esta passagem com o trecho 134a do diálogo *Parmênides*, para que se verifique a proximidade dos dois textos. Aí, de acordo com o comentador, “*autè epistème* tem por objeto *tês hò éstin alétheia*, isto é, as Ideias” (ADAM, 1902, p. 252), no entanto, segundo o comentador, não se pode ir tão longe e dizer que este é o caso do texto da *República*. Paul Shorey, de forma similar, afirma acerca dessa passagem que “Platão não gostaria de confundir sua lógica com a sua metafísica” (SHOREY,

²⁷ Na *República* encontramos somente a presente qualificação do maior e do menor, junto de outros tipos de relações de medida, segundo a relação que cada um possui com o outro (438b–c). Shorey (1937), porém, aponta em nota que no diálogo *Político*, em 283b em diante, é exposta além dessa relação recíproca entre o maior e o menor, a relação destes com a justa medida.

1969, p. 392, n. a). Entretanto, ele diz ser difícil determinar qual é o objeto correlato de “*epistémē*”. Segundo Shorey, seu objeto correlato, “no mais alto sentido, são as ideias” (SHOREY, 1969, p. 392, n. a). Todavia, no caso da *República* o comentador também parece compreender a ciência em si na passagem apenas como ciência sem qualquer especificação, tendo por objeto o conhecimento em geral, enquanto que à ciência específica corresponderia, por sua vez, um assunto específico.

De fato a passagem parece apenas fazer menção à ciência em geral, como conhecimento rigoroso em geral, em contraposição a uma ciência específica, como a Astronomia. Se, por outro lado, parece ser plausível interpretar o objeto indeterminado de ciência em 438c7–8 como uma referência discreta às Formas, por outro se trataria apenas de uma referência indireta a elas, o que não é o bastante para que se diga que o autor da *República* as defende como objetos da ciência em geral. O objetivo central da passagem é apenas oferecer mais um exemplo dos dois modos de relação mencionados em 438a7–b2. De um lado, então, se encontra a ciência em geral, isto é, sem especificações, e de outro a ciência que se especifica conforme se aplica a um tema particular.

Assim entendida a passagem, aquela que a continua, focada nas ciências especificadas por objetos determinados, não nos traz grandes dificuldades. Ela é exemplificada pela arquitetura (438d1–10), que, segundo Sócrates, para receber este nome, foi distinguida das outras ciências, após seu surgimento por possuir características diferentes de todas as outras. “Então não é porque é ciência de algo determinado que ela se tornou de uma espécie determinada? E assim também as outras artes e ciências? (*República*, 438d8–9)²⁸”? A arquitetura é então distinguida das outras ciências pelo objeto que lhe é próprio: construir casas. É por causa dos objetos específicos, sobre os quais as ciências e as técnicas se aplicam, que estas se especificam, de modo que poderíamos dizer que este é um critério para as distinguir.

Dito isso, Sócrates retoma a afirmação feita em 438a7–b2, explicando que o que ele pretendia dizer era que “todas as coisas que sejam pertinentes a algo

²⁸ “οὐκοῦν ἐπειδὴ ποιοῦ τινος, καὶ αὐτὴ ποιά τις ἐγένετο; καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω τέχνηαι τε καὶ ἐπιστῆμαι;”.

só são pertinentes a si mesmas, mas as que são de uma certa espécie são pertinentes a um certo objeto (*República*, 438d12–13)”.

Na sequência o filósofo aproveita para esclarecer ainda mais a questão ao afirmar que o que se relaciona com certo objeto não é semelhante a ele, como se “a ciência do que se refere à saúde ou à doença, por exemplo, seja sadia ou doente e que a ciência do que se refere às coisas más e às boas seja má ou boa (*República*, 438e1–3)”. O que ocorre nestes casos, na verdade, é a especificação da ciência que a partir do momento em que se combina com um objeto específico, por exemplo, a saúde e a doença, deixa de ser ciência em si tornando-se uma ciência determinada, que, no exemplo em tela, seria a ciência médica (438e).

3.6. Retorno à questão do desejo, 439a–441c

Entendidas essas questões acerca dos tipos de relações das coisas, Sócrates retorna à questão do desejo, aplicando o que foi dito sobre elas ao caso da sede. Com isso, a sede, enquanto tal, é classificada na categoria das coisas relativas, compreendendo-se a própria sede como relativa não a uma bebida determinada, mas à bebida ela própria, sem mais (439a).

Aqui o filósofo parece retomar o que foi falado acerca do desejo em 437d2–438a6, mas agora fala como se houvesse justificado que não é possível dizer que o desejo ele próprio não busque o todo daquilo a que aspira, pois o desejo, por si, só se relaciona com seu próprio objeto, ou, poderíamos dizer, por seu objeto considerado em geral e não por este ou aquele objeto de um desejo particular, visto que o desejo só se especifica na medida em que lhe é adicionada uma cláusula específica. Desse modo, podemos concluir que dizer que o desejo ele próprio busca o objeto com que se relaciona ele próprio, a não ser que um condicionante lhe seja adicionado. Daí parece ser plausível concluir que o desejo em geral busca o objeto em geral.

Compreendendo isso, não se deve aceitar que as divergências entre os diferentes desejos determinados por objetos determinados, ou o contraste entre a noção em geral do desejo – o próprio desejo – e eventuais desejos particulares acarretem alguma contradição inerente ao modo de agir do elemento

desiderativo²⁹. Uma contradição aí somente aconteceria se uma mesma relação entre um desejo e seu objeto correlato fosse positiva e negativa, vale dizer, consistisse em um efetivo desejo e seu contrário. Uma vez que se reconheça que os impasses na esfera do desejo decorrem de uma distinção no plano dos desejos e seus respectivos objetos, reconhece-se *eo ipso* ser impossível a uma mesma coisa – aqui, o elemento desiderativo da alma – realizar, ao mesmo tempo, “[opostos], no mesmo sentido e em relação à mesma coisa” (*República*, 436b8–c1).

Entretanto, Sócrates ainda não concluiu sua refutação da tese que se opõe a esse princípio, tese que parece se apoiar numa pretensa evidência da falsidade do Princípio dos Opostos, a saber, a de que é possível alguém desejar e não desejar algo conjuntamente. Por isso, na sequência do texto, será preciso explicar de que modo tal fenômeno ocorre, provando não só que ele não falseia o Princípio dos Opostos, como, pelo contrário, é mais uma prova da sua veracidade.

Sócrates propõe então que, se a sede é o desejo por bebida e há na alma algo que a leva a beber, impulsionando-a a tanto, como um animal, isto é suficiente para distinguir na alma a presença de um elemento³⁰ que a impele a realizar seu desejo: o *elemento desiderativo* (ἐπιθυμητικόν – 439d8).

Contudo, é possível sentir sede e se negar a beber, o que, com base no Princípio dos Opostos, retomado em 439b5–6³¹, é evidência que só pode levar à conclusão de que existe na alma um segundo elemento capaz de impedir de beber: o *elemento racional* (λογιστικόν – 439d5). Com isso, são distinguidos dois elementos geradores de impulsos na alma: um impulso provindo do desejo que

²⁹ A constatação desse elemento na alma junto do elemento racional ocorre na passagem 439d.

³⁰ Segundo Ferrari (2007), os termos utilizados para se referir aos elementos da alma parecem ser deliberadamente vagos. As partes são referidas como “a racional”, “a irascível”, “a desiderativa”. O comentador diz que quando Platão “utiliza um substantivo distinto, sua escolha mais frequente é *eîdos*, “forma”, “caráter”, “tipo de coisa” (ou seu sinônimo mais próximo, *génos*). Menos frequente é o substantivo *méros*, “parte”, que ocorre sete vezes nessa conexão” (FERRARI, 2007, p. 165). O comentador sugere que a melhor tradução do termo grego seria “elemento”. Bobonich, por outro lado, alerta para como as traduções podem enganar quanto ao que cada elemento é capaz de realizar, pois, por exemplo, “todas as três partes, não apenas a parte desiderativa, têm desejos” (BOBONICH, 1994, p. 5). Acerca da tripartição da alma e suas partes ou elementos, ver o item *g* do presente capítulo.

³¹ “É que, afirmamos nós, a mesma coisa, com a mesma parte de si mesma, não pode causar, em relação à mesma coisa e ao mesmo tempo, efeitos contrários” (*República*, 439b5–6). Segue o trecho em grego: “οὐ γὰρ δὴ, φαμέν, τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἄμ’ ἂν τάναντία πράττοι”.

impele ou não a alma na direção de algo; outro advindo da razão, que ordena que ela siga ou não na mesma direção, dependendo do que ela, a razão, julgar ser o melhor a se fazer.

Deste modo, a dúvida com relação ao modo pelo qual seria possível a alma possuir dois impulsos distintos com relação à mesma coisa é, por fim, dirimida com o auxílio do Princípio dos Opostos.

Daí em diante, a discussão do *Livro IV* parte a distinguir na alma, novamente por meio do Princípio dos Opostos, um terceiro elemento distinto dos desejos (439e–440d) e da razão (440e–441c), por meio do qual são sentidas as emoções, como a ira, donde o seu nome, *elemento irascível* (θυμοειδής – 441a2). Fica, assim, constatada na alma a presença das mesmas três partes presentes no estado de homens bons (441c).

Constatado isso, o *Livro IV* avança na discussão relacionando as virtudes de cada classe da cidade com as virtudes de cada parte da alma (441c–442d)³², determinando, por um lado, que a justiça da alma deve ser tal como a da cidade, um equilíbrio no qual cada uma das partes da alma executa a sua tarefa específica (441d–e) e, por outro lado, que a injustiça deve ser o desequilíbrio entre cada uma destas partes, provocado pelo não cumprimento das respectivas funções de cada elemento da alma (444b–d). Assim sendo, a justiça consiste no governo da parte racional da alma sobre as outras duas partes (441e), no qual o elemento irascível estará encarregado de ajudar o racional a dominar o desiderativo (441e–442c), que, por sua vez, terá por tarefa exclusiva obedecer (442c–d). Verifica-se, por fim, que o não cumprimento da disposição natural das funções dos elementos da alma, a injustiça, seria uma espécie de doença dela, enquanto que dispor seus elementos de acordo com suas respectivas funções, a justiça, representaria a sua saúde (444 c–e).

3.7. Apontamentos sobre a alma tripartida, suas partes e o Princípio dos Opostos

³² A temperança da classe artesã, que, como vimos, não é exclusiva a esta classe, é a virtude que o elemento desiderativo efetua, porém, a temperança também não se restringe a este elemento da alma. A coragem, pertencente à classe guardiã, é a virtude própria do elemento irascível, enquanto a sabedoria do(s) governante(s) é a virtude do elemento racional.

Acerca da teoria da tripartição da alma do *Livro IV* e sobre o Princípio dos Opostos que a fundamenta faz-se necessário que se ressalte alguns pontos importantes discutidos com frequência pelos comentadores contemporâneos. Por isso, foram elencados aqui três questões relevantes sobre esses temas.

Por primeiro é preciso notar que é possível ler a introdução da tripartição da alma no *Livro IV* de pelo menos duas formas: de um lado, a leitura que enfoca o propósito da discussão desse livro no todo da *República*, no qual essa teoria não apresenta uma descrição rígida da alma humana, mas uma estratégia adotada por Platão para adequar a estrutura e o ordenamento da πόλις e suas classes à estrutura da alma para encontrar nela três elementos, tal como no estado se encontra três classes³³; de outro lado, a interpretação centrada no desenvolvimento da filosofia de Platão e, em especial, na mudança que esse diálogo apresenta sobre sua teoria da ação, passando da negação da possibilidade de *akrasía*³⁴ para a sua aceitação³⁵.

Outra questão que é alvo de muita discussão entre os comentadores refere-se ao Princípio dos Opostos. Alguns comentadores dizem que sua fundamentação teórica é problemática. Segundo Zingano (2012, p. 63), esse princípio não habilita Platão a realizar divisões na alma, uma vez que ele apenas impede o sujeito de ter o desejo de fazer (A e $\neg A$) e não de ter ao mesmo tempo dois desejos distintos: um, o de fazer (A), outro, o de fazer ($\neg A$)³⁶. Já Bobonich (1994, p. 15), afirma que é difícil ler a fundamentação desse princípio de modo que o argumento de Platão seja válido³⁷, pois mesmo que se conceda a possibilidade da divisão da alma em virtude de desejos opostos, não parece que Platão esteja habilitado a concluir que existem apenas três partes nela³⁸.

³³ Em favor dessa leitura, ver Ferrari (2007) e Burnyeat (1997).

³⁴ Lit.: falta de força. Segundo Zingano, trata-se “do termo grego que designa o fenômeno moral no qual alguém, embora reconheça que deve fazer A, pois sabe (ou crê) que fazer A é o melhor (e A é executável), se deixa vencer pelo prazer e faz $\neg A$ ” (ZINGANO, 2008, p. 59).

³⁵ Ver Bobonich (2002).

³⁶ Talvez, como o próprio nome empregado por Zingano ao Princípio dos Opostos parece sugerir – “princípio de não contradição” (ZINGANO, 2008, p. 63) –, a leitura do comentador acerca desse princípio coloque ênfase excessiva sobre seu aspecto lógico. Contra essa crítica, o alerta de Annas sobre caráter mais amplo do Princípio dos Opostos parece ser suficiente – ver nota 20.

³⁷ Ver Annas (1981), Crombie (1969), Irwin (1979), Moline (1978, 1981), R. Robinson (1971), Silva (2009), Stalley (1975), Williams (1973), Woods (1987) e Zingano (2008).

³⁸ Para Bobonich, cada constatação de conflito entre os desejos poderia resultar em duas diferentes partes da alma em conflito, mas, segundo o autor, Platão não deixa claro por que cada par de desejos opostos não estabelece outras duas partes na alma e não explica de forma satisfatória por que é preciso se contentar com apenas as três que ele fixou (BOBONICH, 1994, p. 15). Zingano, de modo similar, também afirma que mesmo que se conceda a partição da alma

Por último, é importante destacar que no *Livro IV*, da *República*, mas também nos livros *VIII* e *IX* dessa obra, encontram-se uma série de características que são atribuídas aos três elementos da alma. Essas caracterizações dos elementos são o fundamento de uma compreensão recente entre os comentadores de que cada um deles é um agente ou homúnculo. Segundo Bobonich, as partes da alma:

- (1) possuem seus próprios desejos (*epithymíai*) e podem querer e consentir (*boúlesthai* e *ethélein*),
- (2) possuem seus próprios prazeres,
- (3) possuem capacidades cognitivas e linguísticas:
 - (i) cada uma possui crenças,
 - (ii) cada uma pode se comunicar com as outras: uma parte pode persuadir a outra e elas podem todas concordar, e
 - (iii) cada uma pode envolver-se em algumas formas de raciocínio (BOBONICH, 1994, p.5)³⁹.

Colocando-se ao lado de muitos comentadores recentes que defendem que essas atribuições às partes da alma devem ser consideradas seriamente e não como simples metáforas, Bobonich parece sustentar que esses elementos são agentes de vontades, desejos, prazeres e pensamentos próprios (BOBONICH, 1994, p. 4)⁴⁰.

Contudo, essa compreensão da tripartição da alma também é complicada. Mesmo que o Princípio de Opostos permita visualizar a alma como tripartida, o que, como vimos, é algo questionável, ainda assim, cada uma das partes da alma recebe uma rica caracterização, porém é difícil encontrar em Platão

“em função do reconhecimento de desejos opostos, nada ainda nos autoriza a tripartir a alma e não, por exemplo, propor uma divisão em cinco, dez ou inclusive muito mais partes” (ZINGANO, 2008, p. 63), pois, ele argumenta, não há porque esperar que apenas três elementos sejam capazes de contemplar toda a complexidade dos desejos humanos.

³⁹ O comentador apresenta uma extensa lista de referências da *República* para justificar cada uma dessas atribuições às partes da alma. “Para desejos e prazeres, ver, e.g., 580d3—587e4; para *boúlesthai* e *ethélein*, e.g., 437b1-c10 e 439a1-d2. Para crenças, e.g., 442b5-d1 e 574d1—575a7; para persuasão e concordância, e.g., 442b5—dl, 554c11—e5 e 589a6-b6. (...) Todas as três partes são capazes de pelo menos alguma forma de raciocínio de meios-fins: 580e2-581a7” (BOBONICH, 1994, p. 4). Ver também: Annas (1981, 109-152), Burnyeat (1976), Joseph (1971, p. 41—82 e 156—178), Moline (1978) e (1981, p. 52—78) e Price (1989) e (1990).

⁴⁰ Para uma interessante comparação entre a tripartição da alma exposta na *República* e a tripartição da alma freudiana em Ego, Id e Superego, ver os capítulos IV e V de Ferrari (2007), Santas (1988) e Price (1990).

argumentos suficientes para explicar as razões de tais coisas⁴¹. Outra questão levantada por Bobonich se refere ao poder explicativo da teoria da tripartição da alma para explanar satisfatoriamente a possibilidade da *akrasía*. O comentador defende ser possível se extrair dois modelos de explicação desse fenômeno na *República*: o Modelo da Força (439a9–c1) e o Modelo do Comando (439c2–c8). No primeiro modelo, a interação entre os elementos da alma é exposta em termos de força e, como consequência, parece que o indivíduo age de acordo com o impulso dominante, ou seja, mais forte. Já no Modelo do Comando, parece haver uma interação proposicional entre as partes da alma: uma exigiria “Beba!” e a outra interporia “Não beba!”⁴². Todavia, além dos dois modelos não serem suficientemente desenvolvidos, eles parecem se misturar na argumentação platônica, atuando de forma conjunta, de modo que não é possível dizer nos casos em que a *akrasía* ocorre se ela é resultado da vitória de uma das partes que possuía um desejo mais forte ou se foi porque o comando do elemento racional não foi efetivo ou mesmo se este não foi capaz de persuadir os outros elementos.

De todo modo, muitas outras dúvidas pairam sobre a teoria da partição da alma, sua fundamentação por meio do Princípio dos Opostos e a explicação da possibilidade da *akrasía* no Livro IV da *República*. Por essas e outras razões, compartilhamos da interpretação de Bobonich de que Platão no diálogo *Leis* opta por abandonar as partições da alma a fim de justificar mais satisfatoriamente o fenômeno da falta de força da vontade⁴³.

Para não alongar ainda mais a presente pesquisa, as considerações acerca da tripartição da alma, seus elementos e o Princípio dos Opostos ficarão restritas ao que foi dito acima.

⁴¹ Bobonich assevera que mais argumentos seriam necessários para justificar: a) o agrupamento de diferentes desejos em uma só parte da alma; b) a atribuição de cada parte a um fim (ou objeto) ou um grupo de fins específicos (580d–581b); c) a atribuição de algum tipo de consciência sobre o que acontece nas outras partes da alma e fora do indivíduo para cada uma das partes da alma (BOBONICH, 1994, p. 15).

⁴² “*tò keleûon*” e “*tò kolûon*” (*República*, 439c5). Ver Bobonich (1994, p. 10–11).

⁴³ A passagem que faz a descrição mais clara da *akrasía* na obra *Leis* se encontra no Livro I, 644d7–645b1, passagem conhecida como a imagem das marionetes. Nesse trecho Platão afirma que a alma é una, referindo-se exclusivamente a paixões presentes na alma do indivíduo e ao próprio indivíduo para se explicar o fenômeno da fraqueza da vontade.

3.8. Análise preliminar da contribuição da investigação sobre o desejo no Livro IV para a distinção das capacidades no Livro V

Como vimos, a conclusão de que a justiça da alma é tal como a da cidade só foi possível a Sócrates porque se encontrou na alma três partes iguais às existentes na cidade, sendo a execução da função que cabe a cada uma dessas partes, tanto na alma como na πόλις, a justiça. Todavia, isso só pôde ocorrer por causa da distinção entre três elementos presentes na alma, o desiderativo, o irascível e o racional, por meio do Princípio dos Opostos, que mostra que se houver algo realizando ou sofrendo efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa, ao mesmo tempo, “saberemos que não se trata da mesma qualidade, mas de muitas” (*República*, 436b9–c1).

Além disso, ficou esclarecido acerca do desejo que ele próprio só se relaciona com seu próprio objeto e que, por outro lado, se relaciona a algo determinado, se a ele for acrescentado algo a mais. O mesmo parece valer a todas as outras coisas: ou relacionam-se com seus próprios objetos ou se especificam na medida em que a elas são acrescentadas outras coisas.

Desse modo, encerramos nossa análise dos passos 435a–439a da *República*, concluindo, na esteira de Goldschmidt (2002) e de Reeve (2004), que é de fato a este trecho que a passagem 474d–475b da mesma obra faz alusão. Entendemos que dizer que o próprio desejo busca os próprios objetos com que se relaciona, a não ser que outra coisa a mais seja adicionada a ele, tal como é dito nas passagens do *Livro IV*, é o mesmo que dizer que quando se deseja alguma coisa, se deseja todas as formas do objeto que se aspira, ao contrário de se desejar umas sim e outras não, que é a conclusão da rápida passagem do *Livro V* que se refere ao desejo. Por isso, entendemos que os passos mencionados do *Livro V* se referem àqueles do *Livro IV*.

As consequências da comprovação dessa menção serão muito importantes na análise que realizaremos doravante do trecho do *Livro V*, 471c4–480a13. Como visto acima, a distinção dos desejos, assim como das ciências e das técnicas, ocorre segundo os objetos sobre os quais eles se aplicam, e estes só podem ser desejados por si próprios, já que o objeto só se especifica se algo a mais for acrescentado ao desejo, caso contrário, ele sempre será considerado em vista de seu objeto considerado enquanto tal. Convém doravante examinar

de que forma essa compreensão acerca das relações do desejo pode auxiliar na discussão dos passos do *Livro V* citados acima.

Para tanto, faz-se necessário expor aqui, resumidamente, alguns dos pontos da argumentação do *Livro V* que serão aprofundados nos capítulos seguintes, correlacionando-as com algumas passagens de outros livros da *República*. O *Livro V* contrapõe o filósofo e o amante de espetáculos da seguinte maneira: o primeiro ama os estudos e a sabedoria (476d, 479e) e possui a capacidade da ciência que lhe proporciona entendimento sobre as coisas em si (476d, 478a, 479e–480a), que jamais mudam, por exemplo, o próprio belo (476d, 479e); já o segundo ama os espetáculos, contemplando ‘as muitas coisas’, que são e não-são *F*, como as muitas coisas belas, isto é, belas vozes, belas formas, belas cores etc.; como se verá, cada uma dessas coisas é também feia (476c, 479a–d). Ele possui apenas opiniões sobre as coisas (476c, 479e–480a), como, por exemplo, sobre a beleza, que para esse homem, não é uma. Acerca dela, tal como a multidão, ele possui muitas noções (479d), mas estas apresentam tanto coisas belas quanto as feias e, uma vez que é incapaz de definir o que é a beleza, bem como todas as demais coisas, fica claro que ele não pode possuir qualquer conhecimento acerca disto ou tudo mais, mas apenas opiniões (479a–480a).

Todavia, o fato de amante de espetáculos só ter opiniões sobre o que é o belo e também sobre todas as outras coisas não parece redundar apenas numa incapacidade desse homem em definir as coisas, mas, igualmente, numa incapacidade de julgar bem o que algo é ou não é, isto é, numa incapacidade de distinguir, por exemplo, aquilo que é belo daquilo que não o é. E isto se deve à base falha de seus julgamentos: a capacidade da opinião, que está limitada aos particulares, que, por sua vez, não podem fornecer uma base segura para o conhecimento, dada a imperfeição de sua natureza. Mais a frente se verá que nenhum particular pode ser aduzido para definir o que é *F*, porque ele tanto pode ser *F* em determinado contexto, quanto não-*F* em outro. Tendo por base para seus julgamentos noções que dependem de particulares que são e não-*F*, os amantes de espetáculos muitas vezes julgam erroneamente o que as coisas são. É o que acontece, por exemplo, quando se depende de uma noção de justiça que não se aplica apenas a casos justos, como quando se diz que é justo “devolver a cada um o que lhe é devido” (*República*, 331e). É claro que existem situações em que restituir algo ao seu dono não é justo, o que prova que essa

definição de justiça não pode valer para todos os casos de ações justas, pois ela só pode ser aplicada em certos contextos. Desse modo, definições que dependem de particulares são incapazes de prover conhecimento sobre *F*, mas apenas opinião sobre o que ele é.

É preciso entender o papel que a cultura exerce no modo de pensar dos que gostam de espetáculos: para julgar o que as coisas são, eles tomam por base as convenções que receberam de sua educação e da cultura na qual cresceram e vivem. Assim em alguns casos eles opinam que certas ações são belas, isto é, virtuosas, quando não o são, e que outras tantas são vexaminosas, quando, na verdade, são ações belas e nobres. Desse modo, inadvertidamente, enaltecem o vício e condenam a virtude sem saber o que estão fazendo, tudo porque dependem de noções de *F* que não se aplicam mais a casos de *F* que de não-*F*.

Mas qual a razão que torna os homens que amam espetáculos incapazes de ir além dessa base falha para seus julgamentos, isto é, de alcançar o conhecimento das Formas? Defende-se aqui que a razão para isso é que eles não estão preocupados com o aprendizado, ou conhecimento. Eles se preocupam com o que realmente amam: os espetáculos. É por isso que nos passos 475d–e, que inauguram toda a discussão seguinte (475e–480a) que busca distinguir o filósofo do que gosta de espetáculos, Gláuco parece convidar Sócrates para refinar a definição apresentada sobre o filósofo: alguém que “se dispõe a degustar [todos os estudos] e se apraz em buscar aprender sem sentir-se saciado” (*República*, 475c6–7)⁴⁴. Esta definição parece confundir aqueles que se aplicam a todos os tipos de estudo, inclusive os mais abstratos, como, por exemplo, as matérias matemáticas – que se mostram de extrema importância para a educação dos filósofos no *Livro VII* –, com aqueles que “de livre vontade não procurariam ouvir discursos e uma tal conversa” (*República*, 475d4–5)⁴⁵, mas que fazem questão de participar de todos os festivais “para ouvir todos os coros” (*República*, 475d)⁴⁶. Na verdade, Gláuco parece perguntar: colocar-se-ia na categoria de filósofos, isto é, amantes dos estudos e da sabedoria, todos

⁴⁴ “τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα”.

⁴⁵ “οἱ πρὸς μὲν λόγους καὶ τοιαύτην διατριβὴν ἐκόντες οὐκ ἂν ἐθέλοιεν ἐλθεῖν”.

⁴⁶ “τὰ ὅτα ἐπακοῦσαι πάντων χορῶν”.

esses mencionados acima e “outros como esses, que são inclinados a aprender”, além dos “artistas de pequena importância” (*República*, 475d8–e1)⁴⁷ ao lado dos que se propõem estudar de maneira tão aplicada, como os matemáticos, por exemplo?

Como vimos, a resposta a tal questão é negativa. Os amantes de espetáculos não amam o conhecimento, apenas aparentam amá-lo. O objeto de desejo desses homens é, como seu próprio nome diz, os espetáculos. Mais especificamente, eles amam os prazeres propiciados pelos espetáculos. A prova de que o que eles amam são os espetáculos é que esses homens apreciam indiscriminadamente todas as formas de espetáculo, buscando assistir e escutar todas as apresentações possíveis, independente do teor delas, se grosseiras ou não, verdadeiras ou falsas, para eles pouco importa. Por outro lado, a prova de que não amam o aprendizado e a sabedoria é que eles não só não são capazes de julgar e falar corretamente o que cada coisa é, como parecem possuir aversão a certos tipos de estudo, não amando o estudo como um todo. É apenas acidentalmente que eles alcançam algum tipo de saber sobre o que quer que seja, como quando, por exemplo, eles são capazes de dizer acertadamente que determinada ação é virtuosa ou não a partir de uma opinião extraída de um poema que lhes é familiar.

No entanto, o filósofo, contrariamente ao que gosta de espetáculos, ama os estudos, pois tem afeição por todas as suas diferentes vertentes, e é por isso que ele é capaz, como é dito no *Livro V*, de alcançar o conhecimento do ‘o que é’. Assim, talvez seja possível dizer que a capacidade que lhe confere tal saber, a ciência (*ἐπιστήμη*), seria impulsionada por uma espécie de desejo que almeja o conhecimento daquilo ‘que é’, isto é, o conhecimento das Formas. Já a opinião do amante de espetáculos receberia outro tipo impulso; o desejo que lhe estimula não busca o conhecimento do ‘o que é’, mas volta a alma para ‘o que é e não é’ com vistas ao prazer.

Para explicar o que poderia ser o pensamento sobre ‘o que é e não é’, poder-se-ia dizer, laconicamente, para não alongar mais a presente digressão, à luz das passagens do *Livro VII* que aplicam as imagens da alegoria da caverna à imagem da linha dividida (517b em diante) que ele consiste nas sombras ou

⁴⁷ “τούτους οὖν πάντας καὶ ἄλλους τοιοῦτων τινῶν μαθητικούς καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων”.

nas estátuas da justiça dentro da caverna (517d), isto é, nas noções do senso comum acerca das coisas que são e não são-*F*⁴⁸. Como visto, essas noções dos homens acerca da justiça, da beleza etc., tal como os particulares, 'são e não são'. Alguém restrito ao impulso da alma que leva à opinião não pode ir além das noções do vulgo sobre as coisas, pois o que o move é apenas o anelo das "honras, louvores e também prêmios" (*República*, 516c) que são concedidos àqueles que aparentam conhecer as coisas do lugar subterrâneo e que são bem sucedidos "em disputas nos tribunais ou em outro lugar qualquer a respeito das sombras da justiça ou das estátuas que projetam as sombras" (*República*, 517d).

Por outro lado, se se fala da correlação das capacidades da ciência e da opinião com certos tipos de impulsos ou desejos da alma, talvez fosse possível então estabelecer também uma relação entre as três partes da alma, seus respectivos impulsos e essas capacidades. No *Livro IX*, em 580d3—587e4, Sócrates propõe que cada uma das três partes da alma almeja diferentes objetos de prazer. A desiderativa possui muitos objetos, mas seus desejos mais fortes são pela comida, pela bebida e pelo sexo (580d–e). E como geralmente é por meio do dinheiro que se obtém a satisfação dos desejos desse elemento, pode-se dizer que o objeto de seu prazer é o lucro (φιλοκερδῆς) (581a). Quanto à parte irascível, o objeto de seu desejo é a reputação ou honra (φιλότιμος) (581a–b). Já a parte racional tem desejo pela verdade (ἀλήθεια), por isso ela é amante do aprendizado (φιλομαθής) e filósofa, isto é, amante da sabedoria (φιλόσοφος) (581b). Isto já é suficiente para que se conclua que o filósofo é o tipo de homem que sente prazer em aprender, pois ama a verdade (475e, 581b), por isso ele deseja e aspira à sabedoria, se esforçando até alcançar a ciência sobre as coisas, recebendo do elemento racional o impulso que o move em todos os momentos e circunstâncias da sua vida. A educação⁴⁹ que receberia na πόλις propicia a supremacia do elemento mais nobre sobre os outros dois, pois seus desejos "pendem fortemente pra um único ponto", isto é, na direção do conhecimento, de modo que ele "os terá muito mais fracos em relação ao resto,

⁴⁸ Ver a passagem 516c–d que expõe o modo pelo qual os prisioneiros da caverna disputariam entre si as honras de ser aquele que melhor se lembrasse das sombras que apareceram, bem como o melhor adivinho da ordem de aparição das próximas sombras.

⁴⁹ Sobre o papel que a cultura e a educação desempenham na formação do filósofo na πόλις dos homens bons e a influência que a arte exerce de maneira velada sobre os indivíduos, ver Burnyeat (1997).

como se uma torrente fosse desviada para lá” (*República*, 485d6–8). Com isso, o filósofo não se deixa influenciar pelas aspirações inferiores do elemento irascível e do desiderativo, pois quer apenas aprender. De acordo com a argumentação do *Livro IX* (580d3—587e4), sua vida é muito mais prazerosa que a vida daqueles homens que se deixam levar pelos objetos de desejo dos dois elementos inferiores. Em contrapartida, estes estão longe de ver a sabedoria como fonte de prazer e, em virtude disso, não se preocupam com ela, satisfazendo-se apenas com a opinião.

Portanto, seria possível afirmar que as capacidades da ciência e da opinião se aplicam sobre coisas diferentes⁵⁰ em razão dos impulsos provindos de diferentes partes da alma do indivíduo. Aquele que possui ciência tem-na porque ama o conhecimento, isto é, recebendo o estímulo da parte racional, esforçou-se até alcançar a inteligência acerca do ‘o que é’. Por outro lado, aquele que possui opinião se encontra restrito a ela, se tudo o que busca são as honras, os louvores, o dinheiro e os prêmios concedidos para quem se mostra conhecedor das muitas noções do vulgo sobre as coisas, isto é, o indivíduo impulsionado pelo elemento irascível à procura da honra ou pelo elemento desiderativo em prol do lucro não ama a sabedoria nem será capaz de alcançar qualquer saber sobre o que for, visto que, verdadeiramente, ele não se importa com tal coisa.

Dito isso, finda-se aqui a explanação sobre a pertinência da análise das passagens do *Livro IV* aqui analisadas, para a compreensão dos passos 471c4–480a13 do *Livro V*. Passa-se agora à investigação desses trechos da *República* que tratam da distinção entre o filósofo e o que gosta de espetáculos.

⁵⁰ Não se deve ler “coisas diferentes” como significando, necessariamente, objetos epistemológicos diferentes. Para que se sustente essa distinção entre os objetos das capacidades é preciso avaliar se o texto de fato realiza uma separação entre eles. Ver nota 8.

4. *Livro V: 471c–476d*

4.1. Os filósofos verdadeiros e os filósofos aparentes

No trecho que se estende de 471c4 até o final do *Livro V* da *República*, Sócrates procura explicar a razão dos filósofos serem a condição da existência do estado de homens bons, que, como já dito anteriormente, deve-se a sabedoria que estes possuem. Para isso, é preciso explicar previamente com clareza o que se entende por filósofos. Analisando a questão do desejo, que, como vimos no capítulo anterior, já havia sido trabalhada no *Livro IV*, Glauco e Sócrates, agora no *Livro V*, chegam novamente à conclusão de que ele, tomado enquanto gênero, refere-se a todas as formas do objeto a que aspira e não por uma ou por outra (474d–475b). E assim concordam com o que parece ser disso um desdobramento: que o objeto do desejo do filósofo, tomado enquanto gênero, como o próprio nome (φιλόσοφος) o diz, só poderia ser a *sabedoria* (σοφία) também tomada enquanto gênero, isto é, considerada em seu todo, e não apenas em algumas das suas espécies ou partes (475b8–9)⁵¹.

Com efeito, continua Sócrates, aquele que tem aversão aos estudos, “não diremos que ama [o aprendizado] nem que ama a sabedoria” (*República*, 475c2)⁵², especialmente se ele é jovem e não tem uma compreensão racional (λόγος) do que é útil e do que é não, assim como não se pode dizer daquele que tem aversão à comida que é guloso, mas, sim, que não gosta de comer (475b11–c4). Por isso, aquele disposto a estudar com prazer todas as matérias (παντὸς μαθήματος), buscando alegremente cada vez mais conhecimento sem se sentir saciado, deve ser chamado, com justiça, de filósofo (475c6–8). Desse modo, parece que o amor à sabedoria e aos estudos é apresentado como uma definição de filósofo.

Entretanto, logo em seguida, Glauco apresenta casos de homens que têm prazer em aprender, assistindo e ouvindo todo tipo de peça de teatro e de coro, mas que, segundo ele, “de livre vontade não procurariam ouvir discursos e uma

⁵¹ Nesta passagem Sócrates faz menção ao sentido literal da palavra “φιλόσοφος”, deixando claro que o objeto de desejo do filósofo não poderia ser outro senão a σοφία. Encontramos, então, na sequência, um jogo de palavras: de um lado, os filósofos, que amam a sabedoria, do outro, os que gostam de espetáculos, que a princípio parecem ser filósofos, mas que logo em seguida são excluídos deste gênero (475d1–e1), pois o que amam são os espetáculos.

⁵² “οὐ φήσομεν φιλομαθῆ οὐδὲ φιλόσοφον εἶναι”.

tal conversa” (*República*, 475d4–5)⁵³. Seriam eles os amantes de espetáculos e de vozes <Φιλήκοοι>⁵⁴.

Por causa dessa intervenção de Glauco, Sócrates precisará restringir sua definição, já que dizer que os filósofos são aqueles que se aprazem com o aprender parece incluir neste gênero muitos homens que pareceriam ser filósofos estranhos demais (475d3–4). Para Adam (1902, p. 334), Glauco convida Sócrates a especificar sua definição de filósofo, o que parece se confirmar no trecho final da fala do irmão de Platão: “Então de todos esses [os amantes de espetáculos e de vozes] e de outros como esses, que são inclinados a aprender, e também de artistas de pouca importância, afirmaremos que são filósofos?” (*República*, 475d8–e1)⁵⁵. A restrição do gênero, segundo o intérprete, se dá por meio da exclusão da percepção sensorial, daí os que amantes de espetáculos e de vozes não serem amantes dos estudos (1902, p. 334).

Na sequência do texto, em 475e2, Sócrates propõe reconhecer naqueles que amam os espetáculos e as vozes apenas a *aparência* de amantes do aprendizado, ao passo que somente os filósofos é “que *gostam de contemplar a verdade*” (*República*, 475e4)⁵⁶.

Para explicar essa questão, Adam tece uma analogia entre a semelhança dos filósofos aparentes e os de verdade e “a sombra que se assemelha à substância; pois os objetos dos sentidos, que eles [os que gostam de espetáculos] amam, são sombras ou cópias dos objetos do conhecimento” (ADAM, 1902, p. 335). Aqui o autor parece fazer menção à passagem 476b–d, na qual Sócrates diz que os que amantes de espetáculos amam as muitas coisas belas, mas não acreditam na existência do próprio belo nem se mostram capazes de compreendê-lo, não vendo diferença entre as coisas em si e aquilo que se

⁵³ “οἱ πρὸς μὲν λόγους καὶ τοιαύτην διατριβὴν ἐκόντες οὐκ ἂν ἐθέλοιεν ἐλθεῖν”.

⁵⁴ Palavra que provém da junção de φίλος, amado, e ἀκούω, ouvir. Optou-se por traduzi-lo por “o que gosta de vozes”, uma vez que essa expressão significa melhor aquilo que esses homens sentem prazer em ouvir: os cantos poéticos e coros das representações teatrais. Ver nota 1.

⁵⁵ “τούτους οὖν πάντας καὶ ἄλλους τοιοῦτων τινῶν μαθητικούς καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων φιλοσόφους φήσομεν;”.

⁵⁶ “τοὺς τῆς ἀληθείας (...) φιλοθεάμονας”. Optou-se por traduzir “φιλοθεάμονας” por “gostam de contemplar” ao invés de “gostam de espetáculos” para demarcar a diferença entre o ato mental do filósofo para com aquilo que ele deseja em contraposição ao ato mental dos que gostam de espetáculos. A palavra contemplar parece expressar melhor uma *ação* intelectual própria ao filósofo, diferentemente de “espectar”, que parece designar melhor um estado mental *passivo* para com o que se presencia, no caso, os espetáculos, isto é, a assimilação de conteúdos sem uma análise crítica mais profunda. Ver Annas, (1981) p. 218–20.

assemelha a elas. Por isso eles possuem apenas opinião acerca das coisas, enquanto que aqueles que são capazes de entender e contemplar cada Forma com clareza, sem confundi-las com as coisas que delas participam, possuem conhecimento; são estes os filósofos.

De acordo com a interpretação proposta pelo comentador, se não nos enganamos a respeito dela, para realizar essa distinção entre o conhecimento dos filósofos e a opinião dos amantes de espetáculos e os demais afins seria preciso existir uma diferença clara entre os objetos tomados pelos primeiros e os tomados por últimos. Seria por força dessa diferença que o filósofo se mostraria capaz de conhecimento, enquanto que o amante de espetáculos não. Iremos investigar essa proposta de leitura com base na análise do texto platônico, buscando compreender se ele segue ou não esse intento de distinguir os objetos do conhecimento e os da opinião.

Em 475e5, Glauco pede que Sócrates explique melhor a distinção que realiza entre os filósofos verdadeiros e os aparentes, pois Sócrates parece privilegiar um certo tipo de homem ao dizer que os filósofos possuem amor pelo aprendizado, esquecendo-se de outros que também gostam de aprender, ainda que de forma estranha⁵⁷. Assim, ou o gênero de filósofo comportará espécies muito estranhas, ou Sócrates deverá especificar o que entende pela palavra “*filósofo*”, explicando qual é o tipo de conhecimento que o filósofo possui, com isso explicando enfim, porque privilegia o amor que este nutre pelo aprendizado em detrimento do amor que outros nutrem pelo aprendizado.

Antes de começar essa explicação, porém, Sócrates diz que não “seria fácil se fosse explicar a outra pessoa” (*República*, 475e6–7)⁵⁸, mas que ele, Glauco, concordaria. Após esse apelo à bondade de seu interlocutor, é exposto pela primeira vez na *República*, em 475e9–476a8, um argumento em favor das *Formas*⁵⁹.

⁵⁷ Parece ser por gostar de aprender que alguém buscaria sempre conhecer novas peças, novos cantos, imagens e outras coisas do tipo, de forma que uma pessoa assim também mereceria receber o nome de filósofo.

⁵⁸ “οὐδαμῶς (...) ῥαδίως πρὸς γε ἄλλον”.

⁵⁹ “τῶν εἰδῶν” (*República*, 476a5). Adam (1902, p. 335) assevera que o *Livro V* indica o que as Formas são em apenas duas passagens: nos passos 475e9–476a8, referidos acima, no qual se declara que cada uma das Formas, em si e por si mesmas, é uma, e nos trechos 479a e 479e, que expõe seu caráter imutável. Já no início do *Livro VI*, em 484c–d, o intérprete diz que é apresentada outra qualidade das Formas: a perfeição. Adam alega que cada uma dessas coisas afirmadas acerca das Formas, “contrastam (...) com os fenômenos com que ‘participam’ com

Segundo Adam (1902, p. 335), é preciso estar atento ao fato de que nessa passagem não há uma prova da existência das Formas, pelo contrário, o argumento parte da aceitação de sua existência, o que parece explicar a brevidade da passagem que as apresenta. A mesma visão acerca dessa passagem é defendida por Goldschmidt (2002), na sua obra *Os diálogos de Platão*⁶⁰. Também parecem compartilhar dessa visão, Shorey (1935, p. 516–517, n. f), Nehamas (1973, p. 461), Annas (1981, p. 195), Gonzalez (1996, p. 257) e Zuppolini, (2015, p. 91). Zuppolini assevera que o primeiro argumento contra os amantes de espetáculos acolhe um ontologia tipicamente platônica, sem se preocupar com o assentimento ou não de seu adversário (2015, p. 91). Fine (1978), por outro lado, comenta que nessa passagem é argumentado para Gláuco, com base “na pressuposição de que a teoria das formas é verdadeira” (FINE, 1978, p. 67), que só o filósofo pode possuir conhecimento, pois ele possui conhecimento das Formas, um conhecimento que é necessário para qualquer outro tipo de conhecimento. Fine diz ainda que nessa passagem se afirma apenas que os que gostam de espetáculos, uma vez que não reconhecem as Formas, não podem alcançar conhecimento, somente opinião (1978, p. 67, n. 4). Assim, para Fine, o argumento só sustenta que não existe conhecimento sem o conhecimento das Formas, podendo-se inferir que todo conhecimento se inicia com o conhecimento das Formas, mas que não está restrito a elas (1978, p. 67–8, n. 4). Compreendido desse modo o primeiro argumento contra os que gostam de espetáculos, percebe-se que a sua “conclusão se adequa exatamente a do segundo, ainda que os argumentos que levam até elas sejam muito diferentes” (1978, p. 68, n. 4). Nehamas (1973), acerca do comentário de Grube (1958, p. 7) de que a teoria das Formas de Platão, ainda que seja tão comentada pelos especialistas, ocupa um espaço relativamente pequeno nas próprias obras, diz que é importante notar também como Platão geralmente introduz essa teoria de maneira informal e como “ele é aparentemente descuidado em seu dizer aos seus leitores apenas que coisas possuem Formas correspondentes” (NEHAMAS, 1973, p. 461). Como exemplo desse descuido, Nehamas propõe

elas ou que as ‘imitam’” (ADAM, 1902, p. 335, n. 2), de modo que as Formas poderiam ser compreendidas em contraposição aos fenômenos.

⁶⁰ “Glauco reconhece que o Belo se distingue das belas coisas, que as Formas não são os sensíveis.” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 269).

justamente a passagem que se encontra sob análise presentemente. Isto parece corroborar a tese de Adam (1902) de que não há uma prova da existência das Formas aqui, mas que o argumento apenas pressupõe a sua existência. Por outro lado, Annas argumenta que é preciso ter precaução ao se referir a uma teoria das Formas, uma vez que Platão não possui uma palavra para ‘teoria’ e, além disso, “ele em nenhum lugar dos diálogos possui uma discussão extensa das Formas na qual ele junta todas as diferentes linhas de pensamento sobre elas e tenta avaliar as necessidades que elas satisfazem e se elas são bem sucedidas em satisfazê-las” (ANNAS, 1981, p. 217). Ela afirma ainda que, mesmo que a “*República* seja frequentemente tratada como uma grande fonte para a ‘Teoria das Formas’” (ANNAS, 1981, p. 217) não há um desenvolvimento claro sobre elas nessa obra e, inclusive, as passagens explícitas sobre as Formas são curtas⁶¹. Resta então ter precaução ao se investigar cada passagem que verse acerca das Formas, buscando deixar claro aquilo que cada argumento possibilita que se compreenda, procedendo na análise sem tomar qualquer pressuposto interpretativo, ao menos, é claro, que seja estritamente necessário; tal é procedimento que se procura realizar aqui.

Após Glauco e Sócrates entrarem em acordo quanto a essa questão (475e7), o filósofo é distinguido dos demais tipos de homem por ser o único capaz de contemplar as Formas e por essa razão só ele pode possuir conhecimento, enquanto que os demais homens, por se mostrarem incapazes de contemplá-las, se prendem exclusivamente às coisas múltiplas, possuindo sobre tudo apenas opiniões (476a–d).

No entanto, em 476d8, Sócrates propõe que a questão seja retomada novamente, mas desta vez de modo diferente do que havia sido feito até então, pois agora será preciso falar de maneira a persuadir suavemente aqueles que não se encontram em um estado *são*, não aceitando o que se afirmou sobre eles, a saber, que só possuem opiniões acerca das coisas. Esta nova discussão de

⁶¹ Segundo Annas, a *República* contém três trechos que fazem menção explícita às Formas, sem mencionar as “longas passagens figurativas do Sol, da Linha e da Caverna, além de outras referências mais casuais, que obviamente têm as Formas em vista” (ANNAS, 1981, p. 217). Esses trechos são: as passagens do *Livro V* discutidas aqui (475e–480a), as do *Livro VII*, 521–525, e as do *Livro X*, 596a–597e. Annas discute cada uma dessas passagens, respectivamente, em (1981), páginas 190–216, capítulo 8, 218–227 e 227–232, capítulo 9. Sobre a ‘Teoria das Formas’, ver também (1981), páginas 233–240, capítulo 9.

difícil compreensão, com a qual nos ocuparemos em breve, se estenderá até o final do *Livro V*, em 480a.

Porém, antes de investigar essa segunda abordagem à distinção entre o filósofo e os demais homens, será preciso analisar com cuidado a passagem que faz menção às Formas (475e9–476a8), que, como visto, trata-se da primeira referência explícita a elas no diálogo. O objetivo será compreender se o texto permite pensar que há uma distinção de natureza entre os objetos visados pelos filósofos e os visados pelos que gostam de espetáculos, os que gostam de vozes e demais, e, se for o caso, entender de que modo isto é feito.

4.2. O apelo de Sócrates a Glauco em 475e6–7 e as Formas em 475e9–476a8

Para compreender o passo 475e6–476a8 do *Livro V*, vamos dividi-lo em duas partes, tratando por primeiro do apelo que Sócrates faz a Glauco para que reconheça a existência das Formas em 475e6–7. Buscando melhor contextualizar essa passagem, vamos analisá-la desde o trecho 475d8 até 476a3.

Então, de todos esses [os amantes de espetáculos e de vozes] e de outros como esses, que são inclinados a aprender, e também de artistas de pouca importância, afirmaremos que são filósofos?

– De maneira nenhuma, falei, são apenas semelhantes aos filósofos.

– Que são verdadeiros filósofos, disse, de quem dirás?

– Dos que gostam de contemplar a verdade, disse eu.

– Também tens razão em dizer isso, disse. Mas como é isso que estás dizendo?

– De nenhuma maneira, disse eu, seria fácil se fosse explicar a outra pessoa... Tu, porém, haverá de concordar neste ponto.

– Qual?

– Já que o belo é o contrário do feio, eles são dois.

– Como não?

– Então, já que são dois, cada um deles é um?

– Nisso, também concordo. (*República*, 475d8–476a3)⁶²

⁶² “τούτους οὖν πάντας καὶ ἄλλους τοιοῦτων τινῶν μαθητικούς καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων φιλοσόφους φήσομεν; οὐδαμῶς, εἶπον, ἀλλ’ ὁμοίους μὲν φιλοσόφοις. τοὺς δὲ ἀληθινούς, ἔφη, τίνας λέγεις; τοὺς τῆς ἀληθείας, ἦν δ’ ἐγώ, φιλοθεάμονας. καὶ τοῦτο μὲν γ’, ἔφη, ὀρθῶς: ἀλλὰ πῶς αὐτὸ λέγεις; οὐδαμῶς, ἦν δ’ ἐγώ, ῥαδίως πρὸς γε ἄλλον: σὲ δὲ οἶμαι ὁμολογήσειν μοι τὸ τοιόνδε. τὸ ποῖον; ἐπειδὴ ἐστὶν ἐναντίον καλὸν αἰσχροῦ, δύο αὐτῷ εἶναι. πῶς δ’ οὔ; οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἓν ἐκάτερον; καὶ τοῦτο.”

Esta passagem deixa claro que o que Sócrates está prestes a dizer não seria facilmente aceito por qualquer um, mas seria acatado por Glauco. Em nota a 476a4, Adam sugere que esse apelo ao irmão de Platão “implica que [a teoria das Formas] já era um dogma reconhecido da escola platônica” (ADAM, 1902, p. 335). Realmente trata-se de um ponto de destaque no texto. Afinal, qual poderia ser a razão de Sócrates conclamar Glauco a concordar que essas unidades existem, se ele não estivesse se referindo às Formas? Assim, de acordo com a leitura proposta pelo comentador, o apelo de Sócrates não pode ser ignorado ao se analisar a distinção entre os filósofos e os amantes de espetáculos em toda a discussão presente no final do *Livro V*, uma vez que na primeira distinção entre eles, enquanto ainda se fala com certa liberdade, isto é, sem se preocupar em falar com alguém que se opõe fortemente à tese, Sócrates parece conclamar Glauco a reconhecer a existência das Formas.

De qualquer modo, Sócrates diz que é preciso que se reconheça que dois opostos entre si são e que, por serem dois, devem ser, cada um, um. Na sequência do texto, ele dá outros exemplos de Formas opostas entre si, dizendo por que elas parecem ser múltiplas ao invés de unas.

– E a respeito do justo e do injusto, do bem e do mal, de todas as [Formas], o que se dirá será o mesmo. Que, propriamente, cada uma delas é uma, mas, aparecendo por toda a parte por causa da comunhão que elas mantêm com as ações, com os corpos e entre si, cada uma parece múltipla. (*República*, 475e9–476a8)⁶³

A cada um desses exemplos de Formas opostas entre si também cabe o mesmo que foi dito anteriormente com relação ao belo e o feio, isto é, se um par de opostos é, por exemplo, o justo e o injusto⁶⁴, então cada um em si mesmo é um só. Contudo, essas Formas, ainda que unas, mostram-se múltiplas. Como se explica isso? A razão para as Formas aparecerem assim se deve à “*comunhão*

⁶³ “καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινῶν πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.”

⁶⁴ Sobre se existem Formas negativas, isto é, do injusto e do mau, como a presente passagem 476a4–5 parece indicar, ver o artigo de Raúl Gutiérrez, “*O mesmo logos vale para o justo e o injusto, o bom e o mau, e para todas as Ideias*” *República* 476a4–5, em *A República de Platão – outros olhares*, Xavier, D. G. e Cornelli, G., SP, 2011.

que elas mantêm com as ações, com os corpos e entre si” (*República*, 476a6–7).

Parece ser possível dividir as comunhões ou participações das Formas em dois tipos, de acordo com o texto: delas com as ações e os corpos e delas consigo mesmas. No entanto, o texto é lacônico no que diz respeito à comunhão. Além de um breve comentário em 476c10–d3⁶⁵, no qual Sócrates se refere ao belo em si para afirmar que as Formas não se identificam com aquilo que participam, não iremos encontrar no *Livro V* maiores explicações acerca do modo pelo qual as participações ocorrem, seja com as ações e com os corpos ou entre as próprias Formas.

É difícil determinar o que se deve compreender por Formas aqui. Textualmente, não há qualquer menção nas passagens supracitadas que justifique pensar que elas existem como entidades *separadas* (χωριστά⁶⁶), isto é, entidades de existência própria, independentes do mundo sensível.

⁶⁵ “Quem (...) julga que o próprio belo existe e é capaz de contemplar não só a ele, mas também às coisas que dele participam e não toma como o próprio belo as coisas que dele participam, nem as coisas que dele participam como o próprio belo, na tua opinião, ele vive uma visão de sono ou de vigília?”

⁶⁶ Segundo noção de separação, as Formas seriam entidades separadas do mundo sensível, existentes por si mesmas, existindo sem qualquer instanciação e sem serem afetadas pelo fluxo, que afeta o mundo corpóreo. De acordo com Adam (1902), as Formas “existem aparte não só dos particulares mas também da mente que sabe” e ele acrescenta que “as Ideias elas mesmas não são meros conceitos da mente, mas possuem por si mesmas uma existência separada e independente” (ADAM, 1902, p. 335). Aristóteles, que foi discípulo de Platão e membro da Academia por cerca de vinte anos, diz em duas oportunidades na *Metafísica* que as Formas platônicas são separadas: em 1078b12–32 e 1086a32–b13. Acerca disto, Bolzani, em sua introdução à tradução da *República* por Prado (2014), comenta em nota que, segundo o estagirita, “Platão teria mesmo afirmado a *existência separada* dessas Formas, que habitariam um lugar completamente dissociado da esfera dos objetos sensíveis” (BOLZANI, 2014, p. XV, n. 10). Tal “aspecto da doutrina levou Aristóteles a criticar veementemente a ideia de “participação”, fundamental para explicar as formas como causas do ser precário das coisas sensíveis” (BOLZANI, 2014, p. XV, n. 10). Além disso, Aristóteles disse que quaisquer tentativas de dar sentido à noção de participação, seriam “Metáforas poéticas e palavras ocas” (ARISTÓTELES apud BOLZANI, 2014, p. XV, n. 10). Bolzani afirma que não há consenso sobre se as Formas existem de modo separado ou não, se tratando de uma questão que permanece disputada. Segundo o autor, “Há passagens nos diálogos que sugerem fortemente essa tese – inclusive em *A República*, onde Platão se refere a um “lugar inteligível” (*noetòs tópos*) (509d), e no *Fédro*, onde alude a um *hyperourânio topos*, um “lugar supraceleste” (247c)” (BOLZANI, 2014, p. XV, n. 10). Porém, Bolzani diz que “Mesmo assim, ela não parece afirmada categoricamente”; o que não impediu que “muito da influência que o platonismo exerceu” seja fruto dessa noção (BOLZANI, 2014, p. XV, n. 10). Fine (2004), por outro lado, afirma que “Platão nunca *diz* que formas são separadas; ele nunca, quer dizer, usa qualquer forma ou cognato de ‘*chōrizein*’ de formas, não pelo menos num sentido relevante” (FINE, p. 60, ver também p. 274, n. 69). Os argumentos explícitos sobre as Formas, argumenta a autora, também não implicam que elas são separadas (2004, p. 60). Segundo Fine, o *Timeu*, entretanto, parece ser um caso aparte, pois aí, de fato, “Platão parece estar comprometido com a separação” (FINE, 2004, p. 60). No *Timeu*, “as formas são eternas, mas o cosmos não é eterno; sempre houve a forma de homem, mas não houve sempre o homem particular. Se segue que a forma de homem existia antes do cosmos vir

Paul Shorey (1935), diz que Platão nesse trecho estaria “*apenas reafirmando a teoria das Ideias*” a fim de fazer a distinção entre mentes capazes apreender abstrações e as incapazes de apreendê-las. Assim, o autor da *República* “*não entra aqui na metafísica do tema*” (Shorey, 1935, p. 516–517, n. f). O comentador defende então que Platão se limitaria a fazer um uso meramente instrumental da sua teoria, por razões de distinções práticas entre mentes capazes de pensar abstratamente e mentes incapazes disto e que a questão da separação das Formas não teria relevância aqui.

De qualquer modo, pode-se ver que as passagens 475e6–476a8 não constituem uma base para que se defenda a existência das Formas enquanto entidades separadas. Como visto mais acima, no item a, também não parece haver respaldo para se afirmar que essa passagem apresenta uma *prova* da existência das Formas. Na realidade, Sócrates simplesmente apela a Gláuco para que ele aceite a existência das Formas, tomando esse ponto como hipótese para a argumentação que se segue. É o que também afirma Adam sobre a atitude do interlocutor de Sócrates com relação às Formas: “*Glauco, na verdade, a[s] admite desde o início* (ADAM, 1902, pág. 335).

Feitas essas ponderações, podemos avançar na análise do texto, vendo agora, de que modo essa noção aceita ajudará a distinguir o filósofo dos demais homens.

4.3. A distinção entre o filósofo verdadeiro e os que gostam de espetáculos, de artes e os homens práticos

Sócrates estabelece a distinção da seguinte forma: de um lado, aqueles que Glauco citou em 475d, os amantes de espetáculos e os amantes das artes (φιλοτέχνους, 476a10) – que parece ser um nome genérico que engloba os amantes de vozes –, além de uma nova adição por parte de Sócrates, os homens práticos (πρακτικούς, 476a10) e, do outro lado, os filósofos. Os primeiros

a ser, então existia quando não havia homem particular sensível” (FINE, 2004, p. 60). Para Fine, ainda que outras obras de Platão retratem as Formas como eternas, o fato de o cosmos ser retratado nelas também como eterno impede que haja uma rota para o argumento em favor da separação (2004, p. 60–1). Fine assevera que, para ela, nada do que é dito nos diálogos do período médio, no qual a *República* se insere, parece “envolver claro cometimento com separação” (2004, p. 61). Vemos então que a tese proposta por Adam de que as Formas referidas no *Livro V* da *República* são separadas não possui fundamento no próprio texto deste livro. Ao analisá-lo, essa tese não deve ser aceita de antemão, mas somente, se possível, com base no que é expresso na obra.

“são extremamente ligados às belas vozes, às cores, às formas e todas as obras executadas por tais demiurgos, mas a inteligência deles é incapaz de *ver* a natureza do próprio belo e de ligar-se a ela afetivamente” (*República*, 476b4–8)⁶⁷.

Contrariamente, aqueles capazes de “buscar o próprio belo, de [observá]-lo em sua essência” serão raros (*República*, 476b10–11)⁶⁸. É claro, que os últimos só poderiam ser os filósofos.

É interessante observar que em 476b7–8 Sócrates fala sobre a incapacidade do primeiro grupo de homens em *ver* (ἰδεῖν) pelo pensamento a natureza do próprio belo. Já em 476b10–11 ele fala dos filósofos, que contrariamente, possuem a capacidade de *observar* (ὁρᾶν) o próprio belo⁶⁹. Como será visto em breve, é por causa dessa capacidade de ver a Forma do belo de maneira distinta das demais coisas que se diz que o filósofo vive em vigília e que ele pode ser devidamente chamado de aquele que conhece (γινώσκοντος, 476d5). Por outro lado, é por falhar em ver a Forma do belo e distingui-la do que participa dela, que os amantes de espetáculos vivem sonhando, de modo que o pensamento deles se restringe às opiniões e ele é aquele que opina (δοξάζοντος, 476d6).

Gail Fine (1990) afirma que para Platão o conhecimento “é sempre essencialmente articulado; conhecimento não consiste em qualquer tipo especial de visão ou de *relação intuitiva* <*acquaintance*>, mas na habilidade de se explicar o que se sabe” (1990, 87), isto é, se não nos enganamos a esse respeito, o conhecimento para Fine tem a ver “com certos tipos de proposições” (1978, 124), nomeadamente, proposições verdadeiras, deixando em aberto sobre que objetos são essas proposições. Pode-se dizer, então, que Fine nega que conhecimento tenha correlação com uma visão de um tipo privilegiado ou perfeito de objeto, enquanto que a opinião se restringiria à visão de um tipo imperfeito de objeto⁷⁰. Em franca oposição à Fine, Gonzalez defende que “Platão parece tomar de maneira muito séria a analogia frequentemente encontrada em

⁶⁷ “τάς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροὰς καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιοῦτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάζασθαι”.

⁶⁸ “ἐπὶ αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν”.

⁶⁹ Mais a frente, Sócrates menciona novamente a capacidade do filósofo de observar (καθορᾶν, 476d1) a Forma do belo e todas as coisas que dele participam, sem confundir-lo com elas e nem elas com ele e que, por isso esse homem se encontra na vigília.

⁷⁰ Sobre a compreensão de Fine e a análise que ela faz da *República V*, ver o próximo capítulo.

seus escritos entre conhecer e ver” (GONZALEZ, 1996, p. 245). Em consonância com o que foi dito acima, o comentador afirma que a razão que leva Sócrates a imputar a opinião aos amantes de espetáculos não é porque “eles afirmam proposições falsas ou não justificadas sobre que coisas são belas, mas [por]que eles falham em *ver* (ὄπᾱν: 476b7, b10, d1) o que o próprio belo é” (GONZALEZ, 1996, p. 257). Para Gonzalez⁷¹, “conhecimento do que é F não é conhecimento de alguma definição universal, mas conhecimento do *que é verdadeiramente F*” (GONZALEZ, 1996, p. 257), isto é, o conhecimento é concebido “como algum tipo de *relação intuitiva <acquaintance>* com objetos análogos à percepção” (GONZALEZ, 1996, p. 257). Reconhece-se então pelo menos dois modos diferentes de se compreender essa visão das Formas: uma que toma essa visão como uma descrição, aparentemente, segundo Gonzalez, de modo alegórico – posição da qual Fine parece compartilhar –; outra que a compreende de modo sério, isto é, não alegórico – posição da qual Gonzalez compartilha. Por ora os comentários acerca dessas concepções opostas ficam restritos ao que foi dito acima. No momento oportuno se volverá a esta discussão, agora se retorna a análise da continuação da discussão.

Em 476c, Sócrates continua sua distinção: vive em um sonho (ὄναρ, 476c4) aquele que acredita na existência das muitas coisas belas, mas não acredita na existência do próprio belo e nem é capaz de seguir alguém que lhe conduza nesse conhecimento (476c). Esta pessoa sonha porque pensa “que aquilo que é semelhante a algo não é apenas semelhante, mas é a própria coisa à qual se assemelha” (*República*, 476c6–7)⁷².

⁷¹ Sobre a crítica que Gonzalez realiza da leitura de Fine sobre a *República V*, e sua proposta de análise em favor das Formas como objetos do conhecimento dissociados dos objetos da opinião, ver o próximo capítulo.

⁷² “τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ’ αὐτὸ ἠγῆται εἶναι ὃ ἔοικεν”. Segundo uma interpretação amplamente partilhada, este seria um modo de se identificar a existência das Formas, isto é, percebendo a semelhança existente entre objetos diferentes. A percepção dessa semelhança só seria possível por causa do conhecimento da Forma da igualdade, presente em nossa alma. A resposta para a questão de como o conhecimento dessa Forma poderia estar presente de antemão na nossa alma, uma vez que não entramos em contato com esse conhecimento durante a vida presente, seria a reminiscência (ἀνάμνησις). Contudo, não há qualquer referência direta à reminiscência na *República*. Um dos diálogos que a apresenta é o *Fédon*, 75b. Neste trecho é apresentada a maneira pela qual a alma, por causa da reminiscência, reconhece a semelhança entre coisas diferentes: “Antes de começarmos a ver, ouvir ou empregar os demais sentidos, já devemos ter adquirido em alguma parte o conhecimento do que seja a igualdade em si, para ficarmos em condições de relacionar com ela as igualdades que nossos sentidos nos dão a conhecer (...)” (*Fédon*, 75b). Tradução de Nunes, C. A. UFP, 3ª ed., 2000.

Isto posto, o texto avança com a asserção de que o filósofo vive na realidade, uma vez que ele

[pensa no] próprio belo [...] e é capaz de [observar] não só a ele, mas também às coisas que dele participam e não toma como o próprio belo as coisas que dele participam, nem as coisas que dele participam como o próprio belo (*República*, 476c9–d3)⁷³.

O filósofo não só pensa, ao contrário dos que gostam de espetáculos, no próprio belo, mas, além disso, também é capaz de contemplá-lo tanto em si mesmo, como nas coisas em que ele participa, sem, entretanto, confundir-lo com estas coisas, nem confundir estas coisas com ele.

Partindo para as conclusões da discussão, Sócrates diz, em 476d5–6, com base no que foi falado anteriormente, que o pensamento do filósofo é conhecimento (γνῶμη, 476d5), pois que ele é aquele que conhece (γιγνώσκοντος, 476d5), já o do que ama espetáculos é opinião (δόξα, 476d5), visto que ele é aquele que opina (δοξάζοντος, 476d6). “Então teríamos razão em afirmar que o pensamento dessa pessoa, que é alguém que conhece, é conhecimento, mas o do outro, que é alguém que emite um parecer seu, é opinião (*República*, 476d5–6)?”⁷⁴

Com isso, a primeira distinção entre o filósofo e o que gosta de espetáculo chega ao fim. Porém, essa negação de conhecimento a esses homens, poderia causar grande desconforto a eles. Não à toa, então, será preciso que se retome a argumentação que realiza a distinção entre o conhecimento de um e opinião de outro, já que, aparentemente, dizer tais coisas de maneira tão sintética, “poderia”, de acordo com Goldschmidt, “não convencer um interlocutor medíocre” (GOLDSCHMIDT, 2002, §136, pag. 270). É preciso lembrar também, afirma o comentador, que “um Trasímaco está no auditório” (GOLDSCHMIDT, 2002, §136, pag. 270), o que parece obrigar a Sócrates retomar o assunto.

Com relação à primeira distinção entre o filósofo e o que gosta de espetáculos, Fine diz em *Knowledge and Belief in Republic V* (1978) que é possível se pensar que nessa passagem há uma defesa da *Teoria dos Dois*

⁷³ “ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος”.

⁷⁴ “οὐκοῦν τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γιγνώσκοντος γνῶμην ἂν ὀρθῶς φαῖμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος;”.

*Mundos*⁷⁵, mas, afirma a autora, este não é o caso (1978, p. 67, n. 4). Na realidade, segundo Fine, a tese defendida é de que, uma vez que os amantes de espetáculos não reconhecem as Formas, eles não podem alcançar conhecimento e por isso só possuem opiniões (1978, p. 67, n. 4). Tal conclusão não implica que seja impossível se possuir conhecimento acerca dos sensíveis, ou que toda afirmação sobre uma Forma seja equivalente ao conhecimento dela (1978, p. 67, n. 4). Tudo o que estaria sendo dito aqui é que “não existe conhecimento sem conhecimento das formas – ou seja, todo conhecimento começa com as formas” (FINE, 1978, p. 67, n. 4). Assim sendo, diz Fine, a conclusão dessa primeira discussão (475e–476d) se encaixa perfeitamente com a segunda⁷⁶ (476e–780a), ainda que a primeira alcance seu fim de modo bem diverso que a outra (1978, p. 67, n. 4).

Seja como for, a discussão será retomada, mas agora se imaginará que se está dialogando com aquele que não aceita que se diga dele que ele não possui conhecimento. O objetivo desse novo colóquio será o de refutar suavemente esse homem, mostrando que sua objeção é fruto de um modo pouco sã de proceder (476e1–2). Nesse diálogo imaginado, caberá a Glauco responder em nome desse tipo homem.

⁷⁵ Ver o capítulo 5, item a, logo abaixo.

⁷⁶ Sobre a segunda discussão, ver os capítulos 6–8.

5. Prolegômenos às leituras do *Livro V* da *República* de Fine e Gonzalez

Para examinar as passagens 476e–780a, além de acompanhar o texto da *República*, a presente investigação foca, principalmente, na análise da leitura de Fine sobre essas passagens no seu artigo *Knowledge* (1990)⁷⁷, confrontando suas propostas interpretativas com as críticas feitas por Gonzalez a elas em *Propositions or Objects? A critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V* (1996)⁷⁸. Deste artigo também se acompanhará a interpretação oferecida pelo autor ao argumento final do *Livro V*. Além dos comentários desses dois intérpretes, outros comentadores relevantes à discussão serão analisados na qualidade de interlocutores: Adam (1902), Annas (1981), Kahn (1966), (1981), Shorey (1935) e Zuppolini, (2015).

5.1. Gail Fine

Como visto mais acima, Fine acredita que a discussão do *Livro V* que se inicia a partir do trecho 476e *ad fin*, diferentemente da que se desenvolve nos passos 475e–476d, não parte da “pressuposição de que a teoria das formas é verdadeira” (FINE, 1978, p. 67). Para a autora, a discussão que se estabelece em 476e ocorre em um *contexto dialético*, o que significa que o que será dito deverá tentar persuadir os que gostam de espetáculos. Fine compreende que isso se constitui em uma prova de que o argumento deve, tal como propõe o diálogo *Menôn* (75d), “apenas se utilizar de afirmações que (se acredita que) são verdadeiras, e que o interlocutor aceite” (FINE, 1990, p. 87). Ela chama essa cláusula de “requerimento dialético de Platão” (Fine, *Knowledge*, p. 87)⁷⁹. De acordo com o requerimento dialético, Fine sustenta que:

⁷⁷ Também serão analisados neste trabalho alguns pontos específicos do artigo *Knowledge and Belief in Republic V* (1978), artigo no qual a autora realiza uma leitura mais próxima do texto da *República*. Não há qualquer problema no enfoque dado aqui ao artigo mais recente de Fine, *Knowledge* (1990), que realiza uma leitura mais sintética e descolada do *Livro V*, pois que a leitura deste será feita com o apoio do exame daquele. Inclusive, como será visto, há uma grande vantagem em privilegiar a investigação do artigo de (1990): nele alguns pontos controversos da interpretação da autora ficam mais proeminentes. Além desses dois artigos, também serão analisados alguns trechos de outra obra de Fine: *On Ideas* (2004).

⁷⁸ Doravante “*Propositions*”.

⁷⁹ Em (1978) Fine chama de princípio de “não-controversialidade” um princípio que possui, basicamente, a mesma função do requerimento dialético (1978, p. 68). Há apenas uma diferença

as premissas iniciais de Platão não devem, então, apelar para as Formas; nem, também, pode ele iniciar com quaisquer afirmações que os amantes de espetáculos fossem discordar prontamente, ou com as quais eles não estivessem familiarizados (Fine, Knowledge, p. 87).

Realmente em 476e6–480a não seria coerente que a discussão tomasse como conto de partida justamente a existência daquilo que os que gostam de espetáculos, como diz Fine, negam, isto é, as Formas.

A intérprete sustenta ainda que Sócrates poderá concluir que as Formas existem e que o conhecimento depende delas, desde que isso não seja assumido nas premissas do argumento (1990, p. 87). Como se verá, Fine possui um entendimento bem particular acerca das conclusões que Sócrates alcançará nessa discussão do *Livro V*. Em seu artigo *Knowledge* (1990), a intérprete busca refutar aquilo que chama de a *Teoria dos Dois Mundos*⁸⁰ <*Two Worlds Theory*>, segundo a qual as Formas existiriam num mundo totalmente separado do mundo sensível. De acordo com Fine, essa teoria traz uma série de consequências problemáticas (1990, p. 85–86).

O *primeiro* dos problemas advindos da Teoria dos Dois Mundos, segundo a comentadora, seria que os objetos do conhecimento e da opinião estariam dissociados, sendo impossível alguém progredir da opinião para o conhecimento. O *segundo* problema seria sua incompatibilidade com a argumentação sobre conhecimento que lemos no diálogo *Mênon* segundo a qual crenças ou opiniões verdadeiras se tornam conhecimento quando adequadamente ligadas a uma argumentação explicativa. A dificuldade residiria justamente na impossibilidade de uma opinião verdadeira se elevar à categoria de conhecimento se o texto da *República* for lido de acordo com a interpretação dessa teoria. A *terceira* dificuldade consistiria no ceticismo que a Teoria dos Dois Mundos acarretaria com relação ao conhecimento do mundo sensível, visto que dela pareceria decorrer que, ainda que os filósofos fossem capazes de conhecer as Formas, ninguém poderia conhecer as coisas sensíveis. O *quarto* problema

entre os dois: o primeiro não se encontra fundamentado em outro diálogo, como o requerimento dialético. O princípio de não-controversialidade exige o mesmo que o requerimento dialético, isto é, “que o argumento se baseie em premissas genuinamente não controversas” (FINE, 1978, p. 68), o que veta a possibilidade de se assumir no princípio do argumento “a teoria das formas, ou qualquer teoria esotérica inaceitável aos amantes de espetáculos (FINE, 1978, p. 68).

⁸⁰ É importante salientar que Fine, ao mencionar a ‘Teoria dos Dois Mundos’, não quer dizer “apenas a tese que há formas assim como sensíveis” (FINE, 1978, p. 66), algo que ela não contesta, “mas especialmente a alegação epistemológica de que há conhecimento apenas das formas e crença apenas sobre os sensíveis” (FINE, 1978, p. 66).

diria respeito a esse ceticismo ser surpreendente no contexto da *República*, que visa nos persuadir de que o filósofo deve governar, já que só ele possuiria o conhecimento necessário para o governo – conhecimento que seria desimportante se nada tivesse a ver com as coisas sensíveis, mas só com as Formas, visto que nada indicaria que o filósofo conheceria os sensíveis mais que qualquer outra pessoa. O *quinto* se referia ao fato de que a *República* parece contradizer a Teoria dos Dois Mundos em dois momentos: em 506c, no *Livro VI*, Platão teria dito que ele só possuía opiniões acerca da ideia do Bem e não conhecimento e, em 520, no *Livro VII*, após o mito da caverna, ele diz que o filósofo que retornar à caverna vai conhecer as coisas que lá estão, ou seja, vai conhecer as coisas sensíveis, o que entra em contradição com tal teoria.

Todas essas dificuldades elencadas por Fine⁸¹ têm por origem a total *separação* do chamado mundo das Ideias ou Formas do mundo sensível. Sendo as Formas a fonte exclusiva do conhecimento e estando elas absolutamente dissociadas das coisas corpóreas, conhecê-las em nada contribuiria para a sapiência das coisas que pertencem ao mundo sensível. Deste modo, o conhecimento do filósofo, que é o das Formas, seria nulo para tudo que pertencesse ao mundo corpóreo, assim como seria nula toda a argumentação desenvolvida na *República* em prol dos filósofos como os melhores governadores possíveis da πόλις, pois eles nada podem saber a respeito dos assuntos políticos que claramente têm a ver com as coisas que se passam no mundo sensível.

Para resolver todas as complicações provenientes da supramencionada teoria, a intérprete propõe reconhecer que o conhecimento do filósofo não é

⁸¹ Gonzalez em seu *Propositions* resume os problemas relacionados à Teoria dos Dois Mundos elencados por Fine em três pontos fundamentais:

“i) Ela leva à consequência notoriamente absurda de que “Ninguém pode conhecer, por exemplo, que ações são justas ou boas; ninguém pode nem mesmo conhecer fatos tão mundanos quanto o de que está agora vendo um tomate, ou que está sentado à mesa” (1990, 86).

ii) Ela contradiz a afirmação de Sócrates de possuir apenas *doxa* com relação a forma do bem (506c–e).

iii) Ela contradiz a descrição do filósofo que retorna à Caverna como conhecendo lá as coisas sensíveis (520c).” (GONZALEZ, 1996, p. 271).

De forma muito similar, Annas (1981) argumenta que tal teoria é, primeiramente, contra intuitiva, segundo, que ela vai contra as palavras Sócrates (506b–c) e, terceiro e mais importante, que vai contra o que se esperava, dado o argumento moral central da obra (1981, p. 194). Sobre este último ponto, Annas diz que “se a procura por conhecimento da pessoa justa levar a um mundo cognitivo diferente daquele habitado por gente tal como nós, então essa procura se torna um exercício de gloriosa auto frustração; conhecimento acaba por ser irrelevante para os problemas que inspiram a procura por conhecimento no primeiro lugar” (ANNAS, 1981, p. 184).

derivado de um *objeto distinto* do objeto da opinião dos que gostam de espetáculos, mas, sim, que tem por base apenas *proposições verdadeiras*. Isto se encontra em contraste com a opinião ou crença dos que gostam de espetáculos, que, por estar baseada tanto em *proposições verdadeiras* quanto em *proposições falsas*, seria falível. A incapacidade desses homens de prover definições acerca de todas as coisas sem entrar em contradição, atesta que eles não podem conhecer as coisas sobre as quais se referem. Por outro lado, mesmo com definições imperfeitas, eles não possuem uma completa ignorância acerca do que as coisas são, visto que muitas vezes falam com acerto o que determinada coisa é. Por isso, os amantes de espetáculos possuem opiniões sobre todas as coisas, quer dizer, sobre tudo que há, se baseiam em um conjunto de proposições verdadeiras e falsas.

Desse modo, se o texto da *República* apresenta uma correlação necessária entre o conhecimento e as Formas, pode-se afirmar que a comentadora parece defender uma compreensão das Formas que se coaduna com um conhecimento proposicional. Segundo Fine, as Formas são “propriedades explanatórias” (FINE, 2004, p. 24): “a Forma de *F* é a propriedade não sensível de *F*, que é *F* e não também não-*F*, e com isso ela [a Forma] explica a *F*-dade de todas e apenas as coisas *F* que existem” (FINE, 1990, p. 94).

Fine apresenta de modo mais claro sua compreensão do que as Formas platônicas são em seu livro *On Ideas* (2004). Nos próximos parágrafos segue-se, resumidamente, aquilo que a autora defende serem as Formas na visão de Platão nessa obra.

Segundo Fine (2004), todos os argumentos de Platão a favor das Formas são

epistemológicos, metafísicos, ou ambos. Quer dizer, ele argumenta que a possibilidade de conhecimento requer a existência das formas, onde o tipo de conhecimento em pauta não é compreensão linguística ordinária, mas conhecimento conforme ele contrasta com crença; ele também argumenta que nós podemos explicar o modo que o mundo é apenas se houver formas em virtude das quais as coisas são como são. Estes dois tipos de argumentos estão conectados, pois Platão acredita que a possibilidade de conhecimento requer a existência de formas concebidas como propriedades reais das coisas (FINE, 2004, p. 24).

Fine argumenta que a razão metafísica que leva Platão a postular a existência das Formas “é especialmente proeminente na famosa passagem-*aitia*

no *Fédon* (96a ff), onde Platão estrutura critérios para explicações adequadas” (FINE, 2004, p. 57–58). Fine diz que, segundo essa passagem, qualquer coisa que seja *F* e não-*F* não pode ser utilizada para explicar o que é *F*. Uma vez que algumas propriedades sensíveis estão sujeitas à *copresença*, fazer referência a elas não explica porque qualquer coisa é *F*, e por isso não pode ser o que a *F*-dade é. Uma vez que a explicação é possível, nesses casos “coisas são *F* em virtude de uma propriedade não-sensível, a forma de *F*” (FINE, 2004, p. 58). É deste modo que as formas são “*aitiai*, fatores causais ou explanatórios – pelo menos em certos casos, as coisas são tal como são porque elas participam de formas não-sensíveis que escapam à *copresença*” (FINE, 2004, p. 58).

Segundo Fine, as razões epistemológicas estão interconectadas com as metafísicas, pois, visto que para Platão “pelo menos em alguns casos explicação requer referência a formas, ele também acredita que nesses casos pode-se ter conhecimento apenas se se conhece as formas relevantes. Desde que conhecimento nesses casos é possível, deve haver formas” (FINE, 2004, p. 58). Fine afirma que a razão epistemológica para propor a existência das Formas se encontra mais proeminente nos livros *V–VII* da *República*.

A comentadora sustenta que, uma vez que Platão pensa que uma resposta adequada à pergunta ‘O que é *F*?’ não pode fazer referência à qualquer propriedade sensível, pois cada uma das propriedades sensíveis “é copresente” (FINE, 2004, p. 58). Os que gostam de espetáculos, argumenta Fine,

acreditam que podem responder a questão ‘O que é beleza?’ simplesmente mencionando que as muitas coisas belas (*tà pollà kalà*, 479d3) – propriedades sensíveis como as cores brilhantes. Pois na visão deles cada propriedade sensível explica alguma extensão de casos. Cores brilhantes, por exemplo, explicam o que faz esta pintura de Klee bela; cores sombreadas explicam o que faz esta pintura de Rembrandt bela; e assim por diante (FINE, 2004, p. 58).

Uma vez que, de acordo com Fine, para Platão tais coisas são *F* e não-*F*, por exemplo, algumas coisas brilhantes são belas e outras são feias, elas não podem explicar porque qualquer coisa é *F*, ou bela. Além disso, só se pode explicar “porque *F*s são *F* apenas se *F*-dade é uma coisa uma (479d3), a mesma em todos os casos; então *F*-dade não pode ser uma disjunção de propriedades. Ela é, portanto, uma única propriedade não-sensível, a forma de *F*. Isto é requerido, na visão de Platão, pela possibilidade de conhecimento” (FINE, 2004, p. 58).

Platão, diz Fine, considerava as Formas como universais, cuja existência é necessária para explicação e então para a possibilidade do conhecimento (2004, p. 59). A autora propõe que Platão estava comprometido apenas com “a alegação de que as formas são os objetos básicos do conhecimento, no sentido de que para saber qualquer coisa que seja é preciso conhecê-las” (FINE, 2004, p. 59). Com isso, o filósofo “deixa em aberto a possibilidade de se se conhecer elas se poder usar esse conhecimento de maneira a adquirir conhecimento de outras coisas” (FINE, 2004, p. 59). Tal é o que Fine busca provar em sua análise da *República V–VII*.

Com relação às Formas, Fine diz ainda que o “argumento da copresença mostra que as formas são *diferentes* tanto dos sensíveis particulares e das propriedades sensíveis”, contudo isso não quer dizer que “formas são separadas, i.e., que elas podem existir independente da existência ou não dos sensíveis particulares correspondentes” (FINE, 2004, p. 60)⁸². A autora sustenta que Aristóteles defendia que Platão separava as formas e que, por essa razão ela também as toma como separadas⁸³, isto, pelo menos nos diálogos do período médio (2004, p. 61).

Mas, da noção de separação, não se segue que as Formas venham a ser particulares, como defende Aristóteles na *Metafísica*, 13. 9, não, de acordo com Fine, segundo os argumento de Platão (2004, p. 61). Ela diz que, uma vez que o estagirita pensa que “universais não podem existir não instanciados”, o que Fine acredita ser uma visão controversa, então se as “formas estão separadas elas são (substâncias) particulares” (FINE, 2004, p. 61). Com isso, na verdade, Aristóteles não está “acusando Platão de inconsistência interna: ele apenas quer dizer que as visões de Platão não se adequam a verdade” (FINE, 2004, p. 61); Platão não teria defendido, portanto, que as formas eram universais e particulares.

Outro aspecto relevante da visão de Fine sobre as formas platônicas diz respeito ao fato delas serem *auto-predicativas*, como quando é dito que “a forma

⁸² Ver nota 66. Sobre a compreensão de Fine acerca da copresença, ver abaixo páginas 117–21 e notas 166, 168 e 169.

⁸³ Ver, porém, o seu *Separation* (2008), no qual ela parece criticar Aristóteles por associar a separação das essências à resposta platônica à tese do fluxo. Segundo Fine, não haveria razões para estabelecer desde os argumentos platônicos que visam lidar com o fluxo uma noção de separação. Ver também Montenegro (2014), M. A. P.

de igual de igual é igual em si, e a forma de beleza é em si bela” (FINE, 2004, p. 61). Para a comentadora, a auto-predicação das formas ocorre de um modo amplo: “se x explica o ser F de y , v é em si F , simplesmente em virtude de seu papel explanatório” (FINE, 2004, p. 62). Ou seja, a forma do igual é “igual porque explica porque coisas particulares sensíveis são iguais umas às outras;. Ela faz isso porque é a propriedade não-sensível determinável de igualdade” (FINE, 2004, p. 62). “Desde que a propriedade (forma) de F explica a F -dade de coisas F , ela é F predicativamente, ainda que de um modo *sui generis*, simplesmente em virtude do seu papel explanatório” (FINE, 2004, p. 62).

Por último, Fine defende que, para Platão, as formas são *paradigmas* (2004, p. 62). Isto significa que a autora considera que “formas são paradigmas enquanto elas são parâmetros, no sentido de que se pode conhecer o que é F apenas se se conhece, e se refere, a forma de F ” (FINE, 2004, p. 63). Deste modo, “formas são paradigmas auto-predicativos em virtude de seu papel explanatório” (FINE, 2004, p. 63). Assim, “formas são paradigmas porque elas são perfeitas enquanto sensíveis são imperfeitos, e porque F s sensíveis são F derivativamente da forma de F , enquanto a forma de F não é F derivativamente” (FINE, 2004, p. 63). Isto é o que Fine chama de *paradigmatismo perfeito*: a forma de F é F e não também não F , quer dizer, ela explica porque todos os F s são F e nunca explica porque qualquer coisa é não- F (2004, p. 63).

Portanto, pode-se dizer, em suma, que Fine compreende que as Formas são: i) *propriedades explanatórias* estatuídas por razões metafísicas e epistemológicas, isto é, *universais* cuja existência é necessária para que as explicações e o conhecimento sejam possíveis; ii) *separadas*, mas – como se verá mais a frente – separadas de um modo que seja possível possuir conhecimento dos sensíveis e crença acerca delas; iii) *auto-predicativas*, no sentido em que ela explica porque algo é F ; iv) *paradigmas*, porque é necessário conhecê-las e a elas se referir para poder conhecer qualquer coisa.

Essa compreensão de Fine sobre as Formas é compatível com uma concepção proposicional do conhecimento, de modo que, admitindo que para Platão o conhecimento é de certo modo correlato às Formas, assim como a opinião ou crença é correlata aos sensíveis, ela procura demonstrar que isto ocorre sem que seja necessário se pensar as Formas à luz da Teoria dos Dois Mundos. Seria possível, então – e essa possibilidade será analisada aqui –, ler

as passagens do *Livro V* da *República* como apresentando apenas a necessidade de se pensar que i) todo conhecimento requer, mas não está restrito, ao conhecimento das Formas, e que ii) alguém restrito aos sensíveis pode, no máximo, alcançar opinião sobre eles; sem mais.

5.2. Francisco J. Gonzalez

Defendendo uma leitura mais tradicional dos passos 476e–480a do *Livro V* da *República*, compreendo que há uma divisão entre os objetos do conhecimento e da opinião, Gonzalez sustenta *contra* Fine justamente a teoria que a autora procura evitar: a Teoria dos Dois Mundos. Para o comentador, Platão associa o conhecimento às Formas e a opinião aos sensíveis, contudo, isto não significa divorciá-los, pois essas capacidades se encontram relacionadas tal como seus objetos estão relacionados: “assim como os sensíveis imitam imperfeitamente o que as formas elas mesmas são perfeitamente, a crença associada aos sensíveis intui confusamente o que o conhecimento associado às formas intui claramente” (GONZALEZ, 1996, p. 274). Só há conhecimento das Formas; dos sensíveis, somente opinião. Mas isso, de acordo com o autor, não implica na série de consequências problemáticas decorrentes da Teoria dos Dois Mundos enumeradas por Fine; há relação, ainda que indireta, entre as capacidades do conhecimento e da opinião, assim como há entre seus respectivos os objetos (1996, p. 274).

De acordo com essa leitura mais tradicional, Gonzalez afirma que Platão parece tomar de maneira muito séria a analogia entre *conhecer* e *ver* (1996, p. 245). Segundo ele, conhecer significa intuir as Formas claramente, enquanto que opinar é intuir nas coisas sensíveis a mesma coisa intuída pelas Formas, mas de modo confuso (1996, p. 274). Gonzalez afirma que a maneira pela qual isso se mostra mais claramente é por meio de uma leitura dos passos 476e–480a que realiza a união entre as interpretações *existenciais* e *predicativas* do verbo ‘é’, que são compatíveis e complementares (1996, p. 262). Para tanto, o intérprete buscará demonstrar que ambas as leituras, a predicativa e a existencial,

são coerentes, concordam entre si e não infringem o requerimento dialético. Segue-se, pois, um pequeno resumo da interpretação oferecida por Gonzalez⁸⁴.

Primeiramente, com relação ao requerimento dialético, ao contrário de Stokes (1992) e Ebert (1974), que sustentam que as premissas da discussão contra os amantes de espetáculos não devem ser assumidas como posicionamentos próprios de Platão, o autor diz em nota que sua “leitura do argumento não exclui essa interpretação dialética (...), mas ela rejeita as razões que têm sido oferecidas para ver as premissas como *indignas* de Platão” (GONZALEZ, 1996, p. 249-50, n. 6).

Gonzalez se utiliza do requerimento dialético de Fine de maneira oposta a da comentadora. Acerca da leitura existencial, Fine (1990) afirma que é plausível que se pense o “conhecimento como sendo algum tipo de *relação intuitiva (acquaintance)*”, mas que “não é claro porque devemos assumir no início que conhecimento consiste em ou requer *relação intuitiva (acquaintance)* com o que é conhecido” (FINE, 1990, p. 89). Por essa razão, a comentadora veta a interpretação existencial das primeiras premissas do argumento. Por outro, Gonzalez questiona: “Mas porque devemos no início assumir que o conhecimento em questão é *proposicional?*” (GONZALEZ, 1996, p. 251). Para ele, se se levar em conta a estrutura do conhecer como paralela ao do perceber, então a leitura existencial torna-se perfeitamente plausível: o “conhecimento, como ver, é a relação cognitiva direta a algum objeto, então ignorância, como a cegueira, é simplesmente a *falta* de tal relação ou, dito diferentemente, a relação com nada” (GONZALEZ, 1996, p. 251).

Gonzalez afirma que tal paralelo entre perceber e conhecer não seria controverso para os que gostam de espetáculos. O que seria controverso para eles seria a pressuposição de que conhecimento é primariamente propositivo – tese que é defendida por Fine –, uma vez que, segundo Gláuco, tais homens jamais “por vontade própria se preocupam com *lógoi* ou buscam esse tipo de atividade (*Rep.* 475d4–5)” (GONZALEZ, 1996, p. 252). Deste modo, percebe-se que Gonzalez utiliza o critério interpretativo de Fine contra a tese da própria autora para anular, neste ponto, sua eficácia.

⁸⁴ Alguns pontos relevantes da leitura do autor sobre *Livro V da República* que não são suficientemente desenvolvidos aqui são discutidos de forma mais ampla nos capítulos 6, 7 e 8 e 9.

Após isso, o autor parte para a análise da leitura predicativa para demonstrar que ela é plausível e não infringe o requerimento dialético. De acordo com a leitura predicativa, se conhece aquilo que é *F*, enquanto que o que é não-*F* e aquilo que é tanto *F* quanto não-*F* não podem ser conhecidos (476e7–478b1). Acerca disto, Fine sustenta “não ser claro como isso pode ser uma premissa inicial não controversa” (FINE, 1990, p. 89). Porque eu não posso saber que “algo é tanto *F* quanto não-*F*” (FINE, 1990, p. 89)? Em resposta à Fine, Gonzalez propõe que a leitura predicativa não coloca em pauta a questão acerca do conhecimento *de que* alguma coisa é *F* ou não é não-*F*, mas antes conhecimento *do que é F*; para ele, é este o tipo de conhecimento que importa aqui. Nesse caso, tudo o que as premissas iniciais mantêm na leitura predicativa é que “conhecimento do que *F* é necessita como seu objeto aquilo que é verdadeiramente *F*, não o que não é *F* nem o que é tanto *F* quanto não-*F*” (GONZALEZ, 1996, p. 253).

Para os gostam de espetáculos, uma vez que “eles presumivelmente pensam que nada é mais belo do que as imagens e sons que eles estão enamorados” (GONZALEZ, 1996, p. 253), dizer que o conhecimento do que é beleza necessita como seu objeto o que é verdadeiramente belo significaria dizer que “não se pode saber o que a beleza é olhando para os objetos sensíveis que não são verdadeiramente belos” (GONZALEZ, 1996, p. 253). Por essa razão, segundo o requerimento dialético, não haveria motivos para vetar tal leitura das primeiras premissas. Desde que as premissas apresentadas no argumento são bem genéricas, Gonzalez propõe que os amantes de espetáculos não precisam ter apenas a leitura predicativa em mente como distinta da existencial.

Resta provar que as leituras predicativa e existencial são perfeitamente compatíveis e reforçam uma à outra se compreendidas conjuntamente. Gonzalez diz que é possível ver essa conexão entre os dois tipos de interpretação se o conhecimento e opinião foram caracterizados da seguinte forma: “nós sabemos o que é *F* pela *relação intuitiva (acquaintance)* direta com o que é verdadeiramente *F*; nós podemos apenas “acreditar” (como oposto a conhecer) “o que é *F*” (isto é um inglês ruim, mas aparentemente um grego bom) por meio da percepção sensível de objetos que são tanto *F* quanto não-*F*” (GONZALEZ, 1996, p. 257–58).

Segundo o autor, conhecimento do que é (verdadeiramente) *F* não é simplesmente, nem mesmo primariamente, conhecimento *de que F* pertence a algum *x* como uma propriedade, mas antes conhecimento *do que F em si* é (1996, p. 254). Isto estaria de acordo com o que Charles Kahn afirma: “dizer o *que é F* ou *do que é (verdadeiramente) F* é falar da mesma coisa” (KAHN, 1981, “*Philosophical Uses*”, p. 109). Para que se compreenda essa questão, Gonzalez diz que é preciso entender a predicação em um sentido diferente, tal como R. E. Allen (1971) afirmou que Platão a entendia: “na predicação “*x é F*”, o que é primariamente referido e nomeado não é o *x*, mas o *F* (de forma que *F* não é realmente um “predicado” no sentido moderno)”⁸⁵ (GONZALEZ, 1996, p. 254). Isto é, seria preciso compreender a predicação de maneira inversa, pois, nesse caso, o “é” da predicação não associaria o *F* ao *x*, mas sim o *x* ao *F*: “é a “propriedade” que está aqui primariamente, enquanto o “sujeito” é secundário” (GONZALEZ, 1996, p. 254).

A pressuposição ontológica dessa concepção de predicação é que uma coisa não é uma *substância* distinta de e anterior às suas “propriedades”, mas é *constituída* por essas propriedades, seja porque é idêntica a elas (“o *F* em si”) ou porque não é nada além da imitação imperfeita delas: um objeto sensível é simplesmente (...) um espelho enevoado que inadequadamente reflete o que a dureza é ou a beleza é; mais acuradamente, não é nada além da obscura reflexão de si mesmo⁸⁶ (GONZALEZ, 1996, p. 254).

É porque as coisas sensíveis imitam imperfeitamente as Formas que a δόξα, que se encontra restrita aos sensíveis, é incapaz de intuir de maneira clara o que é *F*. Assim como o “conhecimento com o qual é contrastada”, não se deve considerar a δόξα “como *doxa de alguma coisa que é F*, mas como *doxa* concernindo o que *F* é em si” (GONZALEZ, 1996, p. 256). Gonzalez sugere que a δόξα deve ser pensada como sendo essencialmente intuitiva, isto é, “*perceptual* ao invés de *proposicional*” (GONZALEZ, 1996, p. 257), pois é

⁸⁵ De acordo com Gonzalez, Allen concluiu que Platão possui “uma teoria de predicação sem predicados” (ALLEN, “*Participation and Predication in Plato’s Middle Dialogues*”, in: *Plato: A Collection of Critical Essays*, vol. 1, ed. Gregory Vlastos [Garden City, New York: Anchor Books, Doubleday, 1971], 170, *apud* GONZALEZ, 1996, p. 254).

⁸⁶ Gonzalez afirma que os particulares, como Allen observa, “não possuem status ontológico próprio, eles são puramente entidades relacionais, entidades que derivam todo seu caráter e existência das Formas” (ALLEN, 1971, p. 181, *apud* GONZALEZ, 1996, p. 254). De acordo com Gonzalez, Allen continua dizendo que como “exemplificações” elas “não” são “... substâncias nas quais qualidades inerem mas... entidades relacionais, entidades nas quais semelhança e dependência como tais se combinam como para destruir a possibilidade de substancialidade” (ALLEN, 1971, p. 183, *apud* GONZALEZ, 1996, p. 254). Segundo Gonzalez, esse ponto nos diálogos “é mais fortemente estatuído no *Timeu* 52c2-5” (GONZALEZ, 1996, p. 254).

possível que quando Sócrates mencione a δόξα ele esteja se referindo “*primariamente* não a asserção de que alguma coisa é *F*, mas antes à confusa intuição de *F* que subjaz e guia essa asserção” (GONZALEZ, 1996, p. 256). É claro que, pondera o autor, a percepção confusa e contraditória da δόξα sobre o que é *F* pode “ser a base para todos os tipos de pronunciamentos verdadeiros ou falsos, mas não pode ser identificada com qualquer ou com todos esses pronunciamentos” (GONZALEZ, 1996, p. 256–57).

Gonzalez assevera que a passagem 476c9–d4 da *República*, que “caracteriza a *epistémē* como um estado-de-vigília que é bem sucedido em distinguir a realidade das suas imagens” (GONZALEZ, 1996, p. 274), confirma que a δόξα, assim como a ἐπιστήμη, são essencialmente não proposicionais. Nela, a razão para Sócrates atribuir δόξα aos amantes de espetáculos não ocorre em virtude deles afirmarem “proposições falsas ou injustificadas sobre que coisas são belas, mas [por]que eles falham em ver (ὄρν, 476b7, b19, d1) o que a beleza em si é” (GONZALEZ, 1996, p. 257). De fato, tais homens percebem o que é a beleza, contudo, suas percepções dela se encontram confinadas a objetos sensíveis que são tão feios quanto belos, de modo que elas “se aplicam” (ἐπί) “igualmente a *fealdade* e por isso não podem separar claramente a beleza do seu oposto” (GONZALEZ, 1996, p. 257).

Gonzalez alega que sua interpretação da leitura predicativa “ainda associa conhecimento e opinião aos objetos: conhecimento do que é *F* não é conhecimento de alguma definição universal, mas conhecimento do *que é verdadeiramente F*; crença acerca do que é *F* “se aplica” a objetos que são tanto *F* quanto não-*F*, não a proposições sobre *F*” (GONZALEZ, 1996, p. 257). Desta forma, continua ele,

a concepção de conhecimento requerida pela leitura predicativa não apenas não contradiz, mas *complementa* aquela requerida pela existencial: nomeadamente, a concepção de conhecimento como algum tipo de *relação intuitiva (acquaintance)* direta com os objetos análogos à percepção. (...) nós sabemos o que é *F* pela *relação intuitiva (acquaintance)* direta com o que é verdadeiramente *F*; nós podemos apenas “acreditar” (como oposto a conhecer) “o que é *F*” (isto é um inglês ruim, mas aparentemente um grego bom) por meio da percepção sensível de objetos que são tanto *F* quanto não-*F* (GONZALEZ, 1996, p. 257–58).

Para Gonzalez, vantagem de tal leitura seria a de preservar um campo comum à ciência e à opinião enquanto os associa a diferentes objetos, quer

dizer, há sim uma distinção entre os objetos dessas capacidades, mas não se trata de uma separação completa. Aquilo que o conhecimento vem a compreender de maneira clara e distinta por meio de uma *relação intuitiva (acquaintance)* direta com seu objeto é a mesma coisa que a opinião vem a compreender de modo confuso por meio de uma *relação intuitiva (acquaintance)* com seu objeto: o que é *F* (1996, p. 258).

Mas, há ainda duas fortes objeções à leitura existencial do verbo “é” que não foram respondidas. Primeiramente, ler “o que é e não é” de forma existencial parece implicar em serem com diferentes *graus de existência*⁸⁷, isto é, coisas que “existem-pela-metade”, o que, afirma Fine, contraria o requerimento dialético e por isso não pode ser aceito. Outra dificuldade com relação à leitura existencial diz respeito ao trecho 479a5–d5⁸⁸. O passo 479a5–d2, “um objeto sensível é tanto *F* quanto não-*F*” (GONZALEZ, 1996, p. 259), deve necessariamente ser lido de modo predicativo. Entretanto, se a passagem 479d3–d5, contígua ao referido trecho, for lida existencialmente, então segue-se que um objeto sensível tanto existe quanto não existe. Mas, Fine argumenta que tal inferência é claramente inválida, desde que “é-p não carrega importância existencial desse modo. Não se pode inferir do fato de que *x* não é *F* que *x* não existe (completamente). O papel no qual eu estou agora escrevendo não é verde; ainda assim, ele existe” (FINE, 1978, p. 79).

Em resposta a essas objeções, Gonzalez afirma que o argumento mostra-se incoerente apenas se for lido segundo “uma distinção total entre os sentidos existencial e predicativo do verbo “é”” (GONZALEZ, 1996, p. 259). De acordo com a compreensão de predicção defendida por Gonzalez, vista acima, “Platão não parece distinguir a ‘substância’ de uma coisa de suas ‘propriedades’ ou sua existência da sua essência” (GONZALEZ, 1996, p. 259) no sentido requerido por essa distinção. É preciso também, afirma o comentador, ter em mente a tese de Kahn de que para os gregos não poderia haver a noção moderna de existência,

⁸⁷ Para Annas, “a noção de *graus* de existência não faz sentido” (ANNAS, 1981, p. 196). Vlastos (1973) também considera esse conceito incoerente. Segundo o comentador, “graus de existência” “não faz qualquer sentido; a ideia de uma coisa individual existindo mais, ou menos, do que outra seria uma absurdidade listada. Seria preciso uma forte evidência não-ambígua para estabelecer que Platão teria qualquer coisa assim em mente quando ele fala em coisas sendo mais, ou menos reais, que as outras” (VLASTOS, 1973, p. 65, *apud* GONZALEZ, 1996, p. 259).

⁸⁸ Segundo Gonzalez, os passos compreendidos nessa passagem são (14A) e (14B). Ver capítulo 8 item c, p. 150.

tal como a concebemos. Acerca disso, Gonzalez destaca a conclusão de Kahn no artigo *Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*: “para Aristóteles, assim como para Platão, existência é sempre εἶναι τι, ser alguma coisa ou outra, ser alguma coisa definida. Não há uma noção de existência como tal, para sujeitos de uma natureza indeterminada” (KAHN, 1976, p. 72). Gonzalez defende que “a existência de algo para Platão não é completamente distinguível do ser que ela é, e.g., belo. Dizer que “é” no sentido de “existir” é sempre dizer ao mesmo tempo que “é tal e tal”” (GONZALEZ, 1996, p. 260). O inverso também parece se seguir, conforme Gonzalez expõe, isto é, dizer que algo “é tal e tal” é dizer ao mesmo tempo que ele “existe”⁸⁹ (1996, p. 260).

É a partir dessa compreensão ontológica que Gonzalez busca dar plausibilidade aos de *graus-de-existência*. Ele argumenta que, “se existir é existir como uma coisa determinada, e se um objeto sensível não é mais *F* do que não-*F*, então essa indeterminação de sua *F*-dade o impede de existir completamente (GONZALEZ, 1996, p. 261)”. Posto que ser *F* completamente é existir completamente, então a discrepância nos modos de existência entre o que não é mais *F* do que não-*F*, ou em outras palavras, o que não existe mais do que não-existe – os sensíveis –, e o que é completamente *F*, ou que existe completamente – as Formas –, justifica os *graus-de-existência* (1996, p. 261).

Segundo o autor, o nexos entre a leitura existencial e a predicativa se mostra clara e coerentemente: “o “é” existencial (...) significa (...) existência *determinada*, existência *como tal e tal*; o “é” predicativo (...) associa *x* àquele *F* pelo qual ele existe” (GONZALEZ, 1996, p. 262). Gonzalez resume, então, os principais pontos da sua interpretação:

Conhecimento é associado ao “que é” no sentido de conhecer o que é *F* é ter *relação intuitiva <acquaintance>* direta com o que existe verdadeiramente como verdadeiramente *F*. Por exemplo, eu posso saber o que a beleza é por uma *relação intuitiva <acquaintance>* direta com o que determinada e completamente existe como determinada e completamente belo. Crença se aplica sobre “o que é e não é” no sentido de meramente “ter crença sobre o que *F* é” é estar confinado à *relação intuitiva <acquaintance>* com o que não existe completamente por não ser mais *F* do que não-*F*. Por exemplo, eu posso apenas ter crenças sobre o que a beleza é ao perceber coisas que existem apenas imperfeitamente por serem apenas imperfeitamente belas (GONZALEZ, 1996, p. 262).

⁸⁹ A favor dessa visão, ver Lesley Brown (1986, p. 52–7, 60–2, 64).

Com isso, Gonzalez apresenta uma leitura dos passos 476e–480a que une as interpretações existencial e predicativa, conectando as duas concepções de conhecimento que elas exigem: o conhecimento sobre *o que é* e o conhecimento *intuitivo* <*acquaintance*>. Além disso, sua proposta interpretativa não viola o requerimento dialético e, sobre tudo, mesmo dissociando os objetos do conhecimento e da opinião, ela não os separa completamente, de modo que o conhecimento e a opinião são sobre a mesma coisa, o *F*, mas segundo uma relação intuitiva direta perfeita, no caso do conhecimento, e uma imperfeita, no caso da opinião. O primeiro intui perfeitamente o que é verdadeiramente *F*, que, por essa razão, existe somente como *F*, ou seja, vê as Formas. Já o segundo intui *F* confusamente naquilo que não é mais *F* do que não-*F*, que, por isso, não existe mais do que não-existe, ou seja, vê as Formas por meio dos sensíveis. Tal compreensão, como ficará claro no capítulo de conclusão do trabalho, permite que Gonzalez escapar das dificuldades consequentes à Teoria dos Dois Mundos apontadas por Fine enquanto ele defende um posicionamento em favor dessa mesma teoria.

6. A análise de Fine, Gonzalez e Kahn sobre 476e5–477b1

6.1. A distinção entre ‘o que é’ e ‘o que não é’

A discussão que visa demonstrar ao amante de espetáculos que ele possui apenas opiniões sobre as coisas e que o filósofo possui conhecimento sobre elas se inicia em 476e7 por meio da sustentação sutil de uma tese. Buscando acalmar o amante de espetáculos que não aceita ouvir que não possui conhecimento, Sócrates sugere que seja dito a ele que “se conhece algo, não o queremos mal, mas, ao contrário, com prazer o veríamos como uma pessoa que conhece algo” (*República*, 476e5–6)⁹⁰. Sócrates coloca assim, de forma muito discreta, a questão do conhecimento sob análise, sugerindo que é possível que o amante de espetáculos possua algum tipo de conhecimento.

Então ele pergunta: “quem conhece conhece [alguma coisa] ou não conhece nada?” (*República*, 476e7).⁹¹ Uma vez que esse tipo de homem parece ter a presunção de possuir conhecimento, ele aceitará facilmente essa proposição, daí a resposta de Glauco, que na presente discussão sempre responde em nome daqueles que gostam de contemplar: “conhece [alguma coisa]” (*República*, 476e9)⁹².

Temos aqui, então, desde o início desse novo diálogo, a primeira fundamentação necessária: conhecer é conhecer alguma coisa (τι); não é possível conhecimento que não seja sobre alguma coisa.

Posto isso, Sócrates avança na argumentação e propõe um novo fundamento necessário a ela, que é decorrente do primeiro: isso que se conhece, deve-se dizer que é “[o que é] ou [o que não é]?” (*República*, 476e10)⁹³. Em nome daqueles que gostam de contemplar, Glauco se posiciona frente à questão: “O que é’. Como poderia alguma coisa ‘que não é’ ser conhecida?” (*República*, 477a1)⁹⁴.

⁹⁰ “εἴ τι οἶδεν οὐδεὶς αὐτῷ φθόνος, ἀλλ’ ἄσμενοι ἂν ἴδοιμεν εἰδότα τι.”

⁹¹ “ὁ γινώσκων γινώσκει τὸ ἢ οὐδέν (...).”

⁹² “ὅτι γινώσκει τί.”

⁹³ “πότερον ὄν ἢ οὐκ ὄν;” A expressão “τί ἐστίν” e suas derivações nos passos 476e–480a são traduzidas aqui por ‘o que é’. Sua tradução se encontra entre aspas por se tratar de uma expressão castiça para o português. Todas as ocorrências do verbo εἶναι – que corresponde ao “é” do português – e seus derivados, são traduzidas dessa maneira visando manter em suspensão qual o sentido que deve ser empregado para o verbo em cada passagem, visto que ele possui pelo menos três sentidos relevantes na presente discussão. Sobre os três principais sentidos do verbo, ver o item b abaixo.

⁹⁴ “ὄν: πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖν;” *Tradução nossa*.

O particípio presente ativo singular ὄν, proveniente do verbo εἶναι, é passível de ser interpretado de muitas formas, já que o verbo εἶναι comporta muitos significados. Em seu artigo *Knowledge and belief in Republic V-VII*, Gail Fine propõe três possíveis traduções para o verbo εἶναι nas passagens 476e–480a: a aceção *existencial*, a *predicativa* e a *veritativa* (1990, p. 87). Segundo ela, esses seriam os sentidos mais plausíveis para o verbo nessa discussão.

Há muita discussão entre os comentaristas acerca de qual sentido que se deve dar ao verbo εἶναι nessas passagens⁹⁵, contudo, antes de se tratar dessa questão, será apresentado o trecho 477a2–477b1, contíguo ao último trecho citado.

Em 477a2–5, Sócrates procura restabelecer o que se acabou de dizer, de forma a deixar a questão mais clara.

– Portanto, qualquer que seja nossa ponto de vista, a seguinte conclusão é suficiente? O que é de maneira plena, é cognoscível de maneira plena, mas, se de maneira alguma é, não é de forma alguma cognoscível?

– Muito suficiente. (*República*, 477a2–5)⁹⁶

Após isso, Sócrates declara que se (εἰ) houvesse algo que “é e não é”, ele (...) seria um meio-termo entre aquilo ‘que é’ de maneira absoluta e aquilo ‘que não é’ de forma alguma” (*República*, 477a6–7)⁹⁷.

Isto posto, o filósofo passa a retomar as premissas do argumento, dizendo que fica expresso que “o conhecimento [se baseia sobre ‘o que é’], e, necessariamente, a ignorância [se baseia sobre ‘o que não é’]” (*República*, 477a9–10)⁹⁸. Resta apenas averiguar se há “entre a ignorância e a ciência, um meio-termo, cujo o objeto seja esse meio-termo, se é que existe tal coisa” (*República*, 477a10–b1)⁹⁹, quer dizer, é preciso procurar a capacidade que se encontra entre essas duas, se é que ela existe. No trecho seguinte do texto,

⁹⁵ Em favor da leitura existencial, ver Adam (1902), Cross and Woosley (1990) e Stokes (1992); em defesa da leitura predicativa, ver Vlastos (1981) e Annas (1981); para a veritativa, ver Gosling (1968) e Fine (1978) e (1990); para uma leitura que defenda uma interpretação existencial-predicativa, ver Gonzalez (1996).

⁹⁶ “ἰκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῆ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ πάντῃ ἀγνωστόν, ἰκανώτατα.”

⁹⁷ “εἰ δὲ δὴ τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κείτοιο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὐτῆ μηδαμῆ ὄντος.”

⁹⁸ “ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνώσις ἦν, ἀγνωσία δ’ ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι”.

⁹⁹ “ἐπὶ δὲ τῷ μεταξὺ τούτῳ μεταξὺ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὄν τοιοῦτον”.

477b, inicia-se a investigação sobre o que seria tal coisa, que se suspeita ser a opinião (δόξα), mas que é algo somente após a distinção das capacidades, em 477c–478d, vem a se confirmar: a opinião é a capacidade que encontra entre o conhecimento e a ignorância.

Antes, porém, de se analisar os trechos que apresentam a opinião, se irá aprofundar mais os três possíveis modos de se compreender o verbo “εἶναι”, a sua negação “μὴ εἶναι” e seus correlatos levando em consideração a interpretação que os comentadores propõe dos passos que acabamos de ver.

6.2. Análise de Fine de 476e5–477b1: os três modos de se interpretar εἶναι e μὴ εἶναι

Gail Fine inicia sua análise do *Livro V* a partir de 476e¹⁰⁰. Por meio do requerimento dialético, já apresentado acima, a comentadora estabelece um critério interpretativo das premissas iniciais da discussão que começa a partir desse trecho.

Aceca do verbo εἶναι, Fine assevera que ele “pode ser usado de maneiras variadas: existencialmente (é–e), predicativamente (é–p), veritativamente (é–v)”¹⁰¹ (FINE, 1990, p. 87). A comentadora sustenta ainda que existiriam outros modos de se usar o verbo, como para o caso da identidade, no entanto, eles não seriam relevantes aqui (1990, p. 87).

No trecho 477a9–10, do qual Fine extrai a primeira premissa da argumentação, há a ocorrência do termo ὄντι, que é o particípio, dativo, singular, presente do verbo εἶμι. Outras variantes do mesmo verbo são encontradas ao longo do texto, como ὄν e εἶναι, às quais também se aplicam as três possíveis interpretações. Para Fine, as duas primeiras premissas iniciais da discussão que ocorre em 476e–780a são:

- (1) Conhecimento se baseia sobre o que é (*epi tō(i) onti*) (477a9–10).
- (2) Opinião se baseia sobre o que é e o que não é (FINE, 1990, p. 87).

¹⁰⁰ Tanto em (1978) quanto em (1990), Fine foca na segunda discussão contra os que gostam de espetáculos. Sobre a compreensão que a autora tem da primeira discussão, 475e–476d, ver acima, p. 39–40.

¹⁰¹ Em sua análise da *República*, Annas parece seguir aqui a leitura de Fine ao defender que somente esses três sentidos é que podem ser atribuídos ao verbo (1981, p. 195–6).

Vale ressaltar, antes de analisar possíveis interpretações a essas duas premissas, que no seu *Knowledge* (1990), Fine não discute a atribuição da ignorância (ἀγνοσία, 477e9; ἄγνοια, 477b1) ao ‘o que não é’, mas apenas remete em nota ao seu artigo de (1978), no qual ela discute esse tema (1990, p. 87, n. 6). Assim, Fine (1990) não inclui nas premissas de 476e–480a aquela que seria a segunda das asserções, isto é, a da ignorância – o que tornaria a premissa acerca da crença a terceira das premissas. Ainda não cabe aqui discutir a questão do ‘que não é’¹⁰², todavia, é importante que a premissa que a autora deixou de fora seja apresentada:

Ignorância se baseia sobre o que não é (μη ὄντι) (477a9–10).

Segundo Fine, as três possíveis interpretações para o verbo grego εἰμί proporcionam três modos de se interpretar a primeira premissa, a que versa sobre o conhecimento:

- (1a) Conhecimento se baseia sobre o que existe.
- (1b) Conhecimento se baseia sobre o que é *F* (para algum predicado ‘*F*’ ser determinado por contexto).
- (1c) Conhecimento se baseia sobre o que é verdadeiro (FINE, 1990, p. 87).

Já para a segunda premissa, a saber, aquela dirigida à opinião, as três possíveis interpretações seriam:

- (2a) Opinião se baseia sobre o que existe e não existe.
- (2b) Opinião se baseia sobre o que é *F* e não-*F*.
- (2c) Opinião se baseia sobre o que é verdadeiro e não-verdadeiro (FINE, 1990, p. 88).

Ao iniciar a análise de cada uma das premissas, Fine descarta, já de saída, as leituras existencial e predicativa – que designa, respectivamente, por (a) e (b) – dos grupos de premissas (1) e (2). Conforme será exposto com mais detalhe a seguir, Fine alega que, assim entendidas, tais premissas especificariam *objetos* do conhecimento e da opinião, coisa que, o requerimento dialético, proposto de antemão, deve vetar, uma vez que o que gosta de contemplar não veria motivos para acreditar que os objetos do conhecimento e da opinião são distintos.

¹⁰² A questão acerca da ignorância será discutida no item e do presente capítulo.

Segundo Fine, na leitura existencial da primeira premissa, “só se pode saber o que existe (não haveria conhecimento do Papai Noel, por exemplo)”, já na segunda premissa, “só se pode ter crenças sobre objetos que existem e não existem (isto é, na interpretação usual, sobre objetos que de algum modo ‘existem-pela-metade’)” (FINE, 1990, p. 88). Haveria, então, uma diferença de tipo de existência entre o objeto do conhecimento e o da crença ou opinião, o que só poderia significar que eles seriam objetos diferentes, algo que, conforme o que foi estipulado pelo requerimento dialético, deve ser vetado nas premissas.

Em nota, a comentadora explica ainda que existiriam outras interpretações possíveis da leitura existencial da primeira e da segunda premissa¹⁰³, assim como existiram outras leituras possíveis da leitura predicativa das duas primeiras premissas¹⁰⁴, entretanto, ela as deixa de lado para focar nas que seriam mais relevantes. Seguindo a comentadora, aqui também se deixará de lado essas outras compreensões das leituras existencial e predicativa.

Em face dessas razões apresentadas, a comentadora opta pela acepção veritativa do verbo “*ser*” para as duas primeiras premissas, pois ela seria a única que não supõe a distinção entre os objetos do conhecimento e da opinião, mas somente das proposições que são os *conteúdos* do conhecimento e da opinião. Essa interpretação estabelece apenas que, por um lado, só se pode conhecer proposições que sejam verdadeiras e, por outro, que só se pode opinar proposições aptas tanto à verdade quanto à falsidade (FINE, 1990, p. 88).

¹⁰³ Segundo Fine (1990, p. 88, n. 7), seria possível interpretar a leitura existencial da primeira premissa como (i) a possibilidade de se conhecer *x* quando *x* existe; (ii) a possibilidade de se conhecer *x* se *x* em algum momento existir; (iii) a possibilidade de se conhecer *x* se *x* sempre existe. Fine pensa que Platão só acredita na possibilidade de (ii), mas que, independente disto, ele não teria pretensão de afirmar qualquer uma dessas versões existenciais nesse ponto do argumento (1990, p. 88, n. 7). Já a interpretação da leitura existencial da segunda premissa poderia ser compreendida como (i) todo objeto de crença existe e não existe – existe-pela-metade –; (ii) o conjunto de objetos dos quais é possível se possuir crença inclui alguns que existem e outros que não existem, por exemplo, o Papai Noel, e talvez alguns que existem e não existem – que existem-pela-metade (1990, p. 88, n. 7). A intérprete diz que, visto que a leitura (i) é a leitura usual, será esta que ela considerará, deixando a outra leitura de lado (1990, p. 88, n. 7).

¹⁰⁴ Fine sustenta que a primeira premissa afirma que “só se pode conhecer objetos que são *F*” (FINE, 1990, p. 88), enquanto que segunda premissa afirma que “só se pode ter crenças sobre objetos que são *F* e não-*F*”. (Quer dizer, na interpretação usual, que todo objeto de crença é em si tanto *F* quanto não-*F* – tanto belo quanto feio, por exemplo, ou justo ou injusto)” (FINE, 1990, p. 88). A leitura predicativa da segunda asserção também envolveria outras interpretações: “(i) crença é sobre objetos, cada qual é *F* e não-*F*; e (ii) crença é sobre objetos, alguns dos quais são *F* e outros são não-*F* (e talvez alguns desses são os dois)” (FINE, 1990, p. 88, n. 8). Fine diz que, uma vez que (i) é a interpretação usual, ela também não analisará de que modo o argumento se desenvolveria se (ii) fosse assumido como verdadeiro (1990, p. 88, n. 8).

Fine afirma que a interpretação veritativa da primeira premissa satisfaz o requerimento dialético porque ela expressa apenas que conhecimento implica verdade, uma condição padrão sobre o conhecimento que é razoável esperar que os amantes de espetáculos aceitem (FINE, 1990, p. 89).

A fim de reforçar a adoção da leitura veritativa dessas duas premissas, Fine afirma que as leituras existencial e predicativa também o violariam de outros modos o requerimento dialético, na medida em que suporiam a dissociação do objeto do conhecimento do da opinião.

No caso da leitura existencial, Fine argumenta que, “se alguém toma o conhecimento como envolvendo algum tipo de *relação intuitiva <acquaintance>*”, a interpretação existencial da proposição “o conhecimento se baseia sobre o que é” “poderia parecer plausível: não posso conhecer, no sentido de estar familiarizado *<acquainted>* com, o Papai Noel, ou mesmo Sócrates, visto que agora ele está morto” (FINE, 1990, p. 89). Contudo, continua a comentadora, “não é claro porque devemos assumir no início que conhecimento consiste ou requer familiaridade com o que é conhecido” (FINE, 1990, p. 89), sendo assim, esse tipo de compreensão não deve ser aceita. Já com relação à leitura predicativa, também haveria outras dificuldades para a aceitação dessa premissa. Para Fine, ler de modo predicativo a segunda asserção “introduz a difícil noção de ‘existência-pela-metade’” (FINE, 1990, p. 89), o que não parece ser algo que os amantes de espetáculos precisassem aceitar. Além disso, Fine pondera que a interpretação predicativa consoante a qual “só se pode conhecer o que é F” (FINE, 1990, p. 89) e não se “pode conhecer o que é F e não-F” (FINE, 1990, p. 89) também violaria o requerimento dialético. Pois, porque não seria possível se conhecer, por exemplo, que um lápis “é tanto igual (a outras coisas do mesmo comprimento) quanto desigual (a tudo [que possua] qualquer comprimento diferente)?” (FINE, 1990, p. 89). Com isso, argumenta Fine, a alegação da impossibilidade de se conhecer que algo é *F* e não-*F* não parece ser algo que aqueles que gostam de contemplar fossem obrigados a conceder desde o início da discussão.

Dessa forma, Fine finaliza sua refutação das leituras existencial e predicativa das duas primeiras premissas do diálogo que ocorre em 476e–480a, que, como pudemos ver, depende fundamentalmente de sua chave de leitura extraída do *Mênon*, o requerimento dialético.

A leitura veritativa então é a única aceita pela intérprete como satisfazendo o requerimento dialético, pois

ela diz apenas que conhecimento implica verdade, uma condição padrão do conhecimento que se poderia esperar que os amantes de espetáculos fossem aceitar, e uma que já foi utilizada pelo próprio Platão anteriormente (Mênon 98a; Górgias 45ad6–7) (FINE, 1990, p. 89).

Entretanto, continua Fine, a leitura veritativa da premissa que versa sobre a opinião comporta outras duas interpretações, a saber:

- (2ci) Toda proposição que se pode acreditar é tanto verdadeira quanto falsa.
- (2cii) O conjunto de proposições que se pode acreditar inclui algumas verdades e algumas falsidades (FINE, 1990, p. 89).

A primeira dessas interpretações da segunda asserção é descartada pela comentadora por também violar o requerimento dialético, visto que ela introduz a estranha noção de que uma única proposição ser falsa e verdadeira (1990, p. 89). Mas, pode-se argumentar em favor dessa visão que todas as proposições opinadas seriam complexas, de modo que parte do que elas dizem é verdadeiro e parte é falso (1990, p. 89). Mesmo assim, por se tratar de uma noção pouco comum, pode-se presumir que ela dificilmente seria aceita pelos que gostam de espetáculos. Por isso, Fine acolhe a segunda leitura da segunda premissa, já que ela é mais intuitivamente admissível (1990, p. 89). Esta leitura da segunda premissa contrasta justamente com aquilo que a interpretação veritativa da primeira afirma, isto é, se nesta o que é proposto é que conhecimento implica verdade, naquela se propõe que opinião ou crença implica verdade e falsidade, sem implicar uma ou outra necessariamente. Se existem opiniões verdadeiras e opiniões falsas, então, argumenta Fine, “não podemos inferir do fato de se acreditar que p que p é verdadeiro, ou que é falso, ainda que possamos inferir do caso de p ser conhecido que p é verdadeiro” (FINE, 1990, p. 89).

Após dizer isso, a autora diz que a leitura proposta por ela até então deixa aberta possibilidade para que haja conhecimento e opinião acerca não só dos mesmos objetos, mas, inclusive, dos sensíveis e até das mesmas proposições (1990, p. 89). Como vimos, esse é um dos objetivos que a comentadora busca alcançar com sua leitura do *Livro V*, defendendo uma leitura que não se

compatibiliza com a Teoria dos Dois Mundos, teoria que apregoa que não haveria trânsito epistêmico entre o conhecimento, restrito às Formas, e a opinião, limitada às coisas sensíveis.

6.3. Interpretação de Gonzalez aos passos 476e5–477b1

Francisco J. Gonzalez, como visto acima, propõe uma leitura da segunda discussão contra os amantes de espetáculos que procura unir as interpretações existencial e predicativa em defesa de uma versão mais moderada da Teoria dos Dois Mundos. O comentador se opõe frontalmente à tese de Fine de que conhecimento e opinião se baseiam na mesma coisa, isto é, sobre os mesmos conteúdos proposicionais; na verdade, alega Gonzalez, conhecimento e opinião se baseiam sobre diferentes objetos e não estão correlacionados primordialmente aos λόγοι, mas, sim, às intuições: o conhecimento intui as Formas, enquanto a opinião intui os sensíveis. Isto, porém, não significa dizer que as duas capacidades, assim como seus objetos, se encontram totalmente separados. A fim de defender sua compreensão dos passos 476e–480a, o autor apresenta sua análise ao mesmo tempo que critica a leitura de Fine em (1978) e (1990). Por isso, para que se compreenda a proposta interpretativa do comentador será preciso acompanhar também as objeções que ele levanta à interpretação de Fine.

Segundo Gonzalez, em 476e *ad fin*, Sócrates busca convencer os amantes de espetáculos de que eles possuem opinião e não conhecimento por meio de argumentos (1996, p. 246–47). Após pedir para Gláuco que responda em nome deles, o filósofo busca fundamentar de modo seguro quatro teses (1996, p. 247):

- (1) Conhecimento é de alguma coisa (τι), do ‘que é’ (ὄν). (476e7–477a1). Ele então “se baseia” sobre (ἐπί) ‘o que é’ (479a9).
- (2) Ignorância é do ‘que não é’ (μη ὄν) (477a2–4), “se baseia” sobre ‘o que não é’ (477a9–10).
- (3) Se (εἰ) alguma coisa tanto é e não é (οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι), então recai entre (μεταξὺ) o puro ser e o absoluto não-ser (τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὐτῶς μηδαμῆ ὄντος, 477a6–8).
- (4) Nós devemos procurar por alguma coisa entre (μεταξὺ) o conhecimento (γνῶσις) e ignorância (ἀγνοσία), se há tal coisa (εἴ τι τυγχάνει ὄν τοιοῦτον) para se basear sobre o que está entre o ser e o não ser (477a9–b1).

É somente depois de estabelecer consenso sobre essas teses que Sócrates parte para provar que de fato há algo entre o conhecimento e a ignorância, isto é, a opinião (δόξα) (1996, p. 247).

Tal como se viu mais acima, “Fine sustenta que nas leituras existencial ou predicativa, o argumento de Sócrates iria iniciar com a pressuposições controversas” (GONZALEZ, 1996, p. 249–50) que não se pode esperar que os amantes de espetáculos aceitassem. Segundo ela, ambas as leituras propõem “uma separação total entre os objetos do conhecimento e da crença (1978, 125; 1990, 88)” (GONZALEZ, 1996, p. 250). Por um lado a leitura predicativa propõe que o que é e não é *F* só pode ser objeto da opinião, por outro a leitura existencial sustenta que os objetos da opinião ‘existem-pela-metade’, algo que os amantes de espetáculos não precisariam concordar no início do argumento (1996, p. 250). Gonzalez responde: “No *início*? (...) a alegação de que objetos da crença tanto são quanto não-são é a conclusão de um argumento complexo (passo [13], 478d5–12), não uma suposição inicial” (GONZALEZ, 1996, p. 250). Ele continua dizendo que Fine, entretanto, em *Knowledge* (1990), apresenta a asserção “(2)

Opinião se baseia sobre o que é e o que não é” (FINE, 1990, p. 87), entre as premissas iniciais, ignorando totalmente o fato de que nas verdadeiras premissas iniciais não é dito que a opinião se baseia sobre ‘o que é e não é’, nem que há qualquer coisa entre o conhecimento e a ignorância, ou entre o ser e o não-ser (1996, p. 250). Segundo Gonzalez, é essa atitude que permite a autora reconhecer as leituras existencial e predicativas como infringindo o requerimento dialético (1996, p. 250). Em nota, o comentador fala que Fine, em (1978) omite da premissa (4) – que expressa a necessidade de se procurar a capacidade que possivelmente se encontra entre o conhecimento e ignorância – “uma qualificação crucial: “se há tal coisa” (GONZALEZ, 1996, p. 250, n. 7). Entretanto, Fine afirma, no mesmo artigo, que “Ainda que nenhum objeto específico seja de fato constituído nesse estágio [do argumento], seria inapropriado assumir quaisquer que se mostrem ser os objetos relevantes, que eles não podem tanto ser conhecidos como acreditados, ou que eles meramente existem pela metade” (FINE, 1978, p. 70). Quer dizer, para Fine, não importa o que será dito na sequência do argumento, pois o simples fato de cogitar tais coisas já criaria dificuldades para Sócrates, de modo que os amantes de espetáculos nem mesmo aceitariam supô-las. Uma vez que Gonzalez não

menciona essa observação da autora, talvez, aqui, seja ele quem tenha lido mal Fine. Não obstante, Gonzalez argumenta que a leitura equívoca de Fine se mostra mais proeminentemente no artigo de (1990) (1996, p. 250, n. 7). Além disso, o fato da comentadora omitir a indicação do trecho específico do qual ela extrai a sua premissa (2) do artigo de (1990), o que trás dificuldades aos leitores que queiram localizar a asserção no texto original, parece endossar a objeção de Gonzalez de que a interpretação de Fine não é fidedigna ao texto.

Dito isso, Gonzalez propõe então que se os passos 476e5–477b1 são lidos corretamente, tudo o que se afirma no fim é que “se há alguma coisa entre o ser e não-ser e se há alguma coisa entre a ignorância e o conhecimento, o último deve se aplicar sobre o anterior” (GONZALEZ, 1996, p. 250).

Gonzalez apresenta então a interpretação existencial das quatro premissas de 476e5–477b1¹⁰⁵ segundo a leitura adequada do texto:

- (1e) Conhecimento é sobre o que existe.
- (2e) Ignorância é sobre o que não existe.
- (3e) Se alguma coisa tanto existe quanto não existe, então ela recai entre a pura existência e absoluta não-existência.
- (4e) Nós devemos procurar por alguma coisa entre o conhecimento e a ignorância, *se há algo assim*, para se basear sobre o que está entre a existência e a não-existência (GONZALEZ, 1996, p. 250–51).

O autor afirma que outra possível violação ao requerimento dialético que Fine aponta sobre a leitura existencial é que “se alguém toma o conhecimento como envolvendo algum tipo de *relação intuitiva <acquaintance>*”, a interpretação existencial poderia parecer plausível, contudo, continua a

¹⁰⁵ James Adam (1902), em nota à passagem 477a1, defende a atribuição de um sentido existencial ao termo ὄν por parte de Platão. Segundo o autor, a mesma coisa que ocorre na *República* parece se passar no diálogo *Parmênides*, 132b em diante. O trecho mencionado por Adam se situa logo após o jovem Sócrates propor que cada uma das Formas fosse apenas pensamentos, existentes apenas na mente ou alma humana, buscando solucionar com isso a aporia de compreendê-las como coisas completamente dissociadas do mundo sensível, enquanto elas participam de todas as coisas. É então que a personagem Parmênides pergunta se “cada pensamento seria uno, porém pensamento de nada?” (“Ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός;”, *Parmênides*, 132b6). Constando a impossibilidade disto, Parmênides e Sócrates concordam que cada pensamento é um “pensamento de alguma coisa” (“τινός”) que “é” (“ὄντος”, *Parmênides*, 132b8–132c2). De fato essa passagem do *Parmênides* guarda semelhança com o trecho 476e5–477a1 da República. Adam parece trazê-la à baila para aludir à necessidade de se conceber efetivamente a existência daquilo que é pensado, dada a impossibilidade de se pensar em algo que não existe ou em nada. Segundo o autor, seria uma espécie de truísmo dizer que “tudo o que é conhecido existe num certo sentido” (ADAM, 1902, p. 338), contudo, “quando Platão diz que os objetos do conhecimento ‘são’, o tipo de οὐσία a que ele quer dizer é substancial, οὐσία existente por si mesma” (ADAM, 1902, p. 338).

comentadora, “não é claro porque devemos assumir no início que o conhecimento consiste ou requer familiaridade com o que é conhecido” (FINE, 1990, p. 89). Entretanto, Gonzalez questiona: “Mas porque devemos no início assumir que conhecimento em questão é *proposicional*?” (GONZALEZ, 1996, p. 251). Para ele, se se levar em conta a estrutura do conhecer como paralela ao do perceber, então (1e) se torna perfeitamente plausível: “não se pode *conhecer* mais o que não existe do que se *ver* o que não existe¹⁰⁶” (GONZALEZ, 1996, p. 251).

Esse paralelo com a percepção seria necessário também para que se explicasse a premissa (2e) – “Ignorância é do que não existe” –, pois senão, como explica Gonzalez, ela pareceria falaciosa, visto que é incontestável o fato de que ser possível ignorar certas coisas que existem (1996, p. 251). “Nós precisamos reconhecer que Sócrates está aqui falando sobre o que a ignorância “se baseia”, qual seu *objeto* é” (GONZALEZ, 1996, p. 251). Ser totalmente ignorante da Forma da beleza, argumenta o autor, significa não ter essa Forma como objeto cognitivo, inclusive tal coisa nem mesmo seria algo pra quem ignora; tal coisa seria nada (1996, p. 251). Desse modo, Gonzalez assevera que se o “conhecimento, como ver, é a relação cognitiva direta a algum objeto, então ignorância, como a cegueira, é simplesmente a *falta* de tal relação ou, dito diferentemente, a relação com *nada*” (GONZALEZ, 1996, p. 251).

Ele afirma ainda que tal paralelo entre perceber e conhecer não seria controverso para os que gostam de espetáculos. Na verdade, o que seria controverso para eles seria a pressuposição de que conhecimento é primariamente propositivo – tese que é defendida por Fine –, uma vez que, segundo Gláuco, tais homens jamais “por vontade própria se preocupam com *lógoi* ou buscam esse tipo de atividade (*Rep.* 475d4–5)” (GONZALEZ, 1996, p. 252). Deste modo, percebe-se que o autor utiliza o critério interpretativo de Fine contra ela para anular sua eficácia no que diz respeito a esse ponto.

O comentador defende, então, que nesse momento do diálogo contra os amantes de espetáculos não há qualquer asserção que afirme a existência do

¹⁰⁶ O autor afirma em nota que no *Teeteto*, 188e–189b, Sócrates infere da “impossibilidade de ver, ouvir, tocar o que não é, a impossibilidade de acreditar o que não é” (GONZALEZ, 1996, p. 251, n. 11) e que, uma vez que no trecho 478b6–c6 do *Livro V* da *República* há uma menção à impossibilidade de se acreditar o que não é, há razões para pensar que a mesma analogia explícita no *Teeteto* está aqui implícita (1996, p. 251, n. 11).

que existe e não existe – vide o condicional na premissa (3e) – e se reconhecer que há um paralelo entre a capacidade do conhecimento e da percepção, a leitura existencial nada possuirá de controversa e, inclusive, ela se mostrará mais plausível que a veritativa, que pressupõe que o conhecimento é essencialmente proposicional. Portanto, de acordo com a interpretação proposta por Gonzalez, não há qualquer razão para se recusar o sentido de existência ao verbo εἶναι nas primeiras asserções da discussão contra aquele que gosta de espetáculos.

Mas e a leitura predicativa? Pode-se demonstrar que ela também é plausível e não infringe o requerimento dialético? Gonzalez pensa que sim. Para o autor, a leitura predicativa das quatro primeiras premissas diz:

- (1p) Conhecimento é sobre o que é *F*.
- (2p) Ignorância é sobre o que não é *F*.
- (3p) Se alguma coisa é tanto *F* quanto não-*F*, então é está entre a pura *F*-dade e a pura não-*F*-dade.
- (4p) Nós devemos buscar por algo que está entre o conhecimento e a ignorância, *se há algo assim*, para se aplicar sobre o que está entre a *F*-dade e a não-*F*-dade.

Como visto, a principal objeção de Fine sobre a leitura predicativa diz respeito à impossibilidade de não se poder “conhecer o que é *F* e não-*F*” (FINE, 1990, p. 89). Quanto isto ela questiona: porque não seria possível se conhecer, por exemplo, que um lápis “é tanto igual (a outras coisas do mesmo comprimento) quanto desigual (a tudo [que possua] qualquer comprimento diferente)?¹⁰⁷” (FINE, 1990, p. 89). Por essa razão, ela afirma que “não parece haver razão intuitiva para supor que Platão começa negando a possibilidade de saber que alguma coisa é tanto *F* quanto não-*F*” (FINE, 1990, p. 89). Defendendo a interpretação predicativa, Gonzalez diz que é possível que o tipo de conhecimento colocado em pauta aqui não seja “conhecimento *de que* <knowledge *that*> alguma coisa é *F* ou não é não-*F*, mas sim conhecimento *do*

¹⁰⁷ Annas (1981), em sua defesa da leitura predicativa, diz que apenas o que é *F* pode ser conhecido porque só se pode “saber de uma coisa que ela possui uma propriedade se ela possui essa propriedade. Eu só posso saber de alguma coisa que ela é longa, se ela é longa. Se ela não é longa, eu não posso saber que é longa. E o que é completamente, é completamente conhecível, porque apenas o que é completamente *F* – por exemplo, completamente justo – pode ser conhecido sem qualificação para ser justo. Eu só posso saber completamente, sem qualificação, que alguma coisa é justa, se ela é completamente e sem qualificação justa” (ANNAS, 1982, p. 198). Gonzalez, no entanto, sobre a leitura de Annas, comenta que ela não é bem sucedida em sua explicação, dado que a sua interpretação é incapaz de responder ao questionamento de Fine: “se não é longo, porque não posso saber que *não é longo*” (GONZALEZ, 1996, p. 252).

que *F* é <knowledge of *what F* is>¹⁰⁸ (GONZALEZ, 1996, p. 252). Neste caso, tudo o que as premissas iniciais mantêm na leitura predicativa é que “conhecimento do que *F* é necessita como seu objeto aquilo que é verdadeiramente *F*, não o que não é *F* nem o que é tanto *F* quanto não-*F*” (GONZALEZ, 1996, p. 253).

Para os gostam de espetáculos, uma vez que “eles presumivelmente pensam que nada é mais belo do que as imagens e sons que eles estão enamorados” (GONZALEZ, 1996, p. 253), para eles, (1p) significaria apenas que “não se pode saber o que a beleza é olhando para os objetos sensíveis que não são verdadeiramente belos” (GONZALEZ, 1996, p. 253). Por outro lado, razão Gonzalez, a perspectiva do conhecimento não ser possível em relação ao que é *F* e não-*F* não é algo que incomodaria neste momento, pois não foi pedido a eles para “assumir que de fato há tal coisa; e ainda que eventualmente eles sejam forçados a admitir que os objetos que eles amam não são mais belos do que são feios, isto é algo que claramente eles não perceberiam imediatamente” (GONZALEZ, 1996, p. 253). Assim, partindo do pressuposto que os amantes de espetáculos não estão familiarizados com os *discursos* (*Rep.* 475d4–5), o comentador, propõe que estes seriam incapazes de perceber previamente as consequências de cada uma das premissas iniciais do argumento, inclusive daquelas que não são tomadas de fato no início.

De todo modo, Gonzalez afirma que a sua leitura das interpretações existencial e predicativa demonstra que elas não violam o requerimento dialético. Assim, alega o autor, uma vez que Fine reconhece que tais leituras do texto são possíveis (1978, p. 67), suas objeções a elas, bem como a superioridade de sua proposta interpretativa – a veritativa –, na extensão em que dependem de um apelo ao requerimento dialético – e uma boa parte de seu argumento depende – colapsam (1996, p 253).

Por outro lado, segundo Gonzalez, sua compreensão do texto não impede que as duas leituras, a predicativa e existencial, sejam “perfeitamente compatíveis e reforcem uma à outra se compreendidas juntas” (GONZALEZ, 1996, p. 253), como será visto mais abaixo.

¹⁰⁸ Annas caracteriza o tipo de conhecimento que preocupa Platão como o *conhecimento do que <knowing what>*: “conhecer o que uma coisa é, conhecer suas propriedades essenciais” (ANNAS, 1982, p. 192).

6.4. Alguns apontamentos de Charles H. Kahn acerca do verbo εἶναι

Charles H. Kahn realizou uma extensa análise acerca do verbo εἶναι na língua grega e seus usos filosóficos¹⁰⁹, interessa aqui especialmente seu artigo *Some Philosophical Uses of 'To Be' in Plato* (1981), analisando em particular a interpretação proposta por Kahn aos passos 476e–480a do *Livro V da República*.

Nesse artigo, o comentador afirma que alguns “usos de εἶναι em Platão (como no grego em geral) são geralmente *sobredeterminados*: várias leituras gramaticais de um única ocorrência são não apenas possíveis, mas algumas vezes requeridas para a completa compreensão do texto” (KAHN, 1981, p. 76)¹¹⁰. Segundo o autor, alguns dos possíveis usos de εἶναι¹¹¹ na construção absoluta (*x é*) devem ser interpretados não existencialmente ou na forma de uma predicação incompleta (*x é F* – onde *F* se encontra omitido), mas, sim, em um sentido veritativo¹¹² acompanhado de um valor predicativo – elíptico, incompleto

¹⁰⁹ Ver, por exemplo, *The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being* (1966), *On the Terminology for Copula and Existence* (1972), *Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy* (1976), *Some Philosophical Uses of 'To Be' in Plato* (1981), *Being in Parmenides and Plato* (1988) entre outros artigos.

¹¹⁰ Kahn realiza uma distinção ente o uso *subdeterminado* do verbo, no qual seria possível lê-lo de muitas formas diferentes sem um conexão concomitante necessária entre cada uma delas, e o uso *sobredeterminado*, no qual várias leituras simultâneas seriam requeridas.

¹¹¹ Trindade em *Implicações do argumento contra os “amadores de espetáculos”* (Rep. V, 476a ad fin.) (2011, p. 35–6, ver também, n. 13–21), afirma que as compreensões do verbo εἶναι se dividem entre o uso completo e o incompleto. Em seu uso completo, o verbo dispensa complemento e a referência à existência de algo é clara, como no caso do *Fédon* 77a1, que se mostra inflexível a outras traduções: ““a nossa alma é antes de nascermos...”. É irresistível a tendência a traduzir “a nossa alma existe...”” (TRINDADE, 2011, p. 35, n. 16). Por outro lado, assevera Trindade, uso incompleto do verbo é aquele que necessita de um complemento para a sua compreensão, favorecendo, geralmente, a leitura predicativa, significando, então, “é (isto ou aquilo)” (2011, p. 36, n. 18). Há, ainda, argumenta o autor, dois tipos especiais de uso desses dois casos, nomeadamente, o incompleto elíptico e o completo especial. O incompleto elíptico é aquele em que o uso do verbo precisa de complemento, porém, este não se acha expresso: “Por exemplo, na resposta à pergunta – “Apolo é ‘o que mata de longe?’” – “É” –, além de predicativo, o “é” que lhe responde pode ser lido identitativamente (entendendo o epíteto como uma definição), ou veritativamente (“É verdade que Apolo...”)” (TRINDADE, 2011, p. 36). Já o uso completo especial – apontado por Lesley Brown em *Sophist: a Syntactical Enquiry*, in Gail fine (ed.), *Plato 1*, Oxford (1999, p. 455–478, especialmente p. 458–462) – ocorre quando o sentido não necessita de um complemento para a sua compreensão, “embora possa admiti-lo com ganho de informação: por exemplo, “Joana ensina (inglês)”” (TRINDADE, 2011, p. 36).

¹¹² Segundo Angioni (1999), Kahn, em (1973), teria realizado uma pequena revolução copernicana em sua teoria (1999, p. 152). Inicialmente, ele tinha proposto que o uso veritativo seria o mais original do verbo εἶναι, indo contra a tradição iniciada por Mill que defendia que o uso mais originário do verbo era duplo: o de predicação, desprovido de valor semântico, mantendo apenas uma função sintática de cópula entre sujeito-verbo, e o uso existencial (ver *The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being*, 1966, p. 18–25). Entretanto, em (1973) o comentador vai “reinstalar a cópula no centro dos usos de “einai”, relegando aos sentidos existencial e veritativo o caráter parasitário de operadores sentenciais que incidem sobre sentenças primitivas articuladas segundo o padrão copulativo. E essa tese é retomada na

– e um valor existencial. Quer dizer, certos usos desse verbo requerem, ao mesmo tempo, uma leitura veritativa, predicativa e existencial.

Para o autor, no uso absoluto de εἶναι, a leitura veritativa se traduz como “é o caso que” ou “é assim”, como quando se responde à pergunta “é verdade que é o caso de x?”, ou que “é verdade que x é assim?”, dizendo “é”. Já a leitura predicativa, concomitante à veritativa, estaria subsumida elipticamente como uma complexão de fatos no “é” que responde as perguntas acima, visto que tal afirmação é passível de ser disposta sob a forma proposicional, ou seja, o “é” significaria na leitura copulativa “é verdade que tal coisa é tal e tal”. Por último, a ocorrência existencial do verbo em conjunção com a veritativa provém da postulação de existência acerca daquilo que se afirma: presume-se que “o que é (verdadeiramente)” existe, portanto, “o que é de fato, existe”. Acerca do caráter de sobredeterminação do verbo, Angioni (1999) afirma que ele “garantiria uma perfeita e natural tradutibilidade entre construções absolutas com valor veritativo e construções explicitamente copulativas, e em ambas o valor existencial estaria implícito” (ANGIONI, 1999, p. 152).

A influência de tal concepção seria grande na filosofia de Platão. Kahn acredita que tanto “para Aristóteles, assim como para Platão, existência é sempre εἶναι τι, ser alguma coisa ou outra, ser alguma coisa definida. Não há conceito de existência como tal, para sujeitos de uma natureza indeterminada” (KAHN, 1976, p. 72). Como Gonzalez (1996, p. 260) faz questão de lembrar, segundo essa concepção, “a existência de algo para Platão não é completamente distinguível do ser que ela é, e.g., belo. Dizer que “é” no sentido de “existir” é sempre dizer ao mesmo tempo que “é tal e tal”” (GONZALEZ, 1996, p. 260). O inverso também parece se seguir, conforme Gonzalez expõe, isto é,

“Retrospectiva” de 1986, em que Kahn volta a ressaltar (p. 162–5) que a cópula seria mais fundamental do que os usos veritativo e existencial” (ANGIONI, 1999, p. 152). Neste panorama, não há, a bem dizer, uma contradição de Kahn consigo mesmo, mas apenas afirmação de que sem a predicação como uso primordial do verbo, “não poderiam ser compreendidos os usos existencial e veritativo” (ANGIONI, 1999, p. 152), pois, como o próprio autor afirma em *Being in Parmenides and Plato* (1988), “a cópula (...) se apresenta, imediatamente, como uma função lógica na qual estariam implícitas a pretensão de verdade e a postulação de existência, que poderiam ser explicitadas por operadores sentenciais incidindo sobre a proposição inicial” (ANGIONI, 1999, p. 153). Deste modo, toda predicação conteria implicitamente em si um uso veritativo do verbo – o que o autor chamou de uso *copulativo-veritativo* –, enquanto que nas construções absolutas se encontraria, além do uso veritativo, o uso predicativo incompleto, elíptico. A noção de existência também estaria contida no uso predicativo do verbo, uma vez que existir seria sempre existir como algo determinado (ver Kahn, 1976, p. 72).

dizer que algo “é tal e tal” é dizer ao mesmo tempo que ele “existe” (1996, p. 260). Segundo Gonzalez, a tese de Kahn de que “Platão não parecia distinguir a “substância” de uma coisa de sua “propriedade” ou sua existência de sua essência” (GONZALEZ, 1996, p. 259), permite que se reconheça, ao lado dos sentidos predicativo e existencial, também o sentido veritativo, porém, contrariamente à Fine, Kahn “compreende verdade objetivamente, não simplesmente como a propriedade de proposições (*The Concept of Being*, p. 250; *Existence*, p. 328; *Philosophical Uses*, p. 106, 115, 126)” (GONZALEZ, 1996, p. 260, n. 27). O comentador lembra ainda (1996, p. 260, n. 27) que, para Kahn, “Platão nem sempre distingue completamente entre οὐσία como realidade, ou ser-assim no mundo, e οὐσία como conteúdo da realidade, ser-assim em uma afirmação verdadeira” (KAHN, 1981, p. 105). Entretanto, assegura Gonzalez, o sentido veritativo, tal como Kahn o compreende, é perfeitamente compatível com o predicativo e existencial (1996, p. 260, n. 27).

Todavia, a interpretação que Kahn propõe dos passos 476e–480a do *Livro V da República* (1981, p. 85–88) está na contramão daquilo que Gonzalez defende, isto é, ele favorece a leitura veritativa com uma mudança para o sentido predicativo em 479a7. Kahn defende que o uso predominantemente veritativo de τὸ ὄν¹¹³ nas passagens mencionadas acima “é apresentado por primeiro na descrição dos verdadeiros filósofos como ‘amantes do espetáculo da verdade’ (475e4)” (KAHN, 1981, p. 85). Já no trecho 476a5–7 – que distingue as Formas dos particulares e que diz que a razão para as Formas aparecerem como múltiplas se deve à comunhão entre elas e as coisas múltiplas – “a nuance veritativa da cópula εἶναι emerge da antítese com φαίνεσθαι, reforçada aqui por φανταζόμενα” (KAHN, 1981, p. 85)¹¹⁴. Entretanto, segundo o comentador, é

¹¹³ Visto que o ser significa “o que é ou pode ser verdadeiramente conhecido e verdadeiramente dito” (KAHN, 1966, p. 35), então, argumenta Kahn, “*To on* é primeiramente e acima de tudo o objeto do conhecimento verdadeiro e a base ou o correlato do discurso verdadeiro” (KAHN, 1966, p. 35). Angioni alerta que, “*to on*, ao invés de designar apenas coisas simples”, designa “também de maneira geral “fatos com estrutura proposicional””, quer dizer, “fatos complexos cuja existência, longe de ser analisada de maneira abstrata como simples ato de existir, seria imediatamente concebida como uma conexão de determinações, exprimível na fórmula predicativa *S é P*” (ANGIONI, 1999, p. 150).

¹¹⁴ Segundo Kahn, a concepção de platônica de ser, assim como a eleática, na qual ela inspira, é definida pela convergência de duas antíteses: “(1) a oposição de Ser e Parecer (εἶναι e φαίνεσθαι) que explora o valor veritativo de εἶναι, e (2) a oposição entre Ser e Vir-a-ser que explora o valor estático do verbo (em contraste com γίνεσθαι como cópula ‘mutativa’), o valor que serve para expressar a ideia de eterna constância e uniformidade” (KAHN, 1981, p. 84). Ver também, Angioni (1999, p. 150–51).

somente em 476e10, com o início da segunda discussão contra os que gostam de espetáculos, com “o uso das formas de participio como objetos de ‘conhecer’, que o [uso] veritativo faz propriamente sua aparição como a designação geral para às Formas” (KAHN, 1981, p. 85).

Kahn sustenta que, para ele, o trecho 477a1¹¹⁵ faz mais sentido seguindo a construção veritativa, mas reconhecendo que se trata de um trecho bastante disputado, ele enumera quatro razões para adotar a interpretação veritativa (1981, p. 85). “(1) Ela [a interpretação veritativa] é linguisticamente mais natural” (KAHN, 1981, p. 86), pois, γινώσκειν τὸ ὄν é essencialmente a mesma construção idiomática utilizada por outros autores helênicos¹¹⁶ (1981, p. 86). “(2) Ela também é filosoficamente preferível, desde que ela dá a Platão uma premissa verdadeira e não controversa” (KAHN, 1981, p. 86). Segundo a leitura copulativa-veritativa apresentada pelo autor, o que estaria sendo dito é “‘O que é conhecido deve ser o caso’, ou *S conhece que p implica p*” (KAHN, 1981, p. 86). Já a leitura existencial apresentaria “uma premissa que é dúbia, se não falsa: ‘Não se pode conhecer o que não existe’” (KAHN, 1981, p. 86). Além disso, argumenta Kahn, “porque deveria Platão caracterizar conhecimento como essencialmente ou primariamente conhecimento de existência?” (KAHN, 1981, p. 86), tal como é feito em 477b10–11¹¹⁷. Vale notar que aqui o comentador parece seguir de perto os comentários feitos por Fine contra a leitura existencial; suspeita esta que se comprova em sua na nota 18 – tratada mais abaixo –, onde ele sugere a leitura da interpretação da comentadora como uma interpretação veritativa que difere da sua. “(3) Parece pra mim que a leitura aqui de ὡς ἔστι [477b10–11] como ‘aquilo que existe’ é na verdade excluída pela própria paráfrase de Platão em 478a6¹¹⁸” (KAHN, 1981, p. 86). Por último, “(4) a mudança para uma construção predicativa em 479a7 ff. (para φαίνεσθαι) e 479b9–10 (para ἐστὶ e εἶναι) não seria apenas injustificada mas completamente inesperada se o verbo tivesse sido compreendido existencialmente até este ponto” (KAHN, 1981, p. 86) enquanto que, por outro lado, “entre a veritativa e a cópula é um movimento fácil nas duas direções: de *X é (realmente) F* para *É o*

¹¹⁵ “πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γινωσθεῖν;”. O autor traduz esta linha da seguinte maneira: “‘Como pode alguma coisa que não é (o caso) ser conhecida?’” (KAHN, 1981, p. 85).

¹¹⁶ Ver Heródoto (9. 11. 3; 7. 209. 1) e Homero (Ilíada 1. 70).

¹¹⁷ “ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γινῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν”.

¹¹⁸ τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει.

caso (*que X é F*) e também de τὸ ὄν como *qual é o caso* para τὸ ὄν como *qual é caso concernindo X*” (KAHN, 1981, p. 86). Segundo Kahn, esses dois movimentos “envolvem um tipo de ambiguidade entre coisas (como sujeitos de predicação) e estado de coisas (como ‘o que é o caso’, absolutamente falando)” (KAHN, 1981, p. 86). Após afirmar que Platão não seria particularmente mais sensível a esta ambiguidade do que Parmênides, Kahn explica em nota que com sua leitura veritativa de ἐστὶ e τὸ ὄν (‘o que é o caso’) ele sugere que tanto para Parmênides quanto para Platão tais usos do verbo sejam entendidos “como uma conjunção de ‘X existe’ e ‘X é F’, para valores não especificados de X e F, de modo que a veritativa se desdobra natural e não falaciosamente na existencial mais a cópula incompleta” (KAHN, 1981, p. 86, n. 18). Ele propõe também que a “negativa τὸ μὴ ὄν [478b6] aqui (e οὐκ ἔστι em Parmênides) deve ser compreendida como equivalente à conjunção de duas negações correspondentes” (KAHN, 1981, p. 86, n. 18), são elas: “o que não existe e não é F, para qualquer valor F; i.e. o que não possui nenhuma propriedade. (Esta é a visão de τὸ μὴ ὄν que Platão vai rejeitar no *Sofista*)” (KAHN, 1981, p. 86, n. 18)¹¹⁹.

Kahn lê o passo 478b10, que será visto em breve, da seguinte forma: “conhecimento naturalmente toma *o-que-é(-assim)* como seu objeto, conhecer (do) que é (assim) que ele é (assim)” (KAHN, 1981, p. 86). Em “γινῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν” seria possível ler o uso duplo do verbo tanto como significando “conhecer (do) que é *que ele é*’ (como na fórmula [deficional de verdade] de Aristóteles [Met. Γ 7 (101. 1b26–7)]), ou ‘conhecer o que é *como ele é*’, com ὡς introduzindo uma comparação construtiva” (KAHN, 1981, p. 87), tal como ocorre na construção veritativa padrão, que expressa “dizer dele *tal como ele é*”. O segundo tipo de construção seria favorecida, segundo Kahn, em 478a6, que parece realizar uma construção paralela. Entretanto, não só essas duas interpretações seriam possíveis, como também seria possível uma terceira que favorece a existencial, na qual se lê “ὡς ἔστι (ou ὡς ἔχει) como uma pergunta indireta: ‘conhecer (do que é) *como ele é*’ onde ἔστι pode ser compreendido como uma cópula incompleta com τὸ ὄν como existencial” (KAHN, 1981, p. 87,

¹¹⁹ Para uma interpretação contra a concepção de que Platão teria defendido a noção de um não-ser absoluto na *República*, ver SHOREY (1969, p. 54–6) e mais abaixo capítulo 8, item b, p. 138–41 e n. 185.

n. 19). Este seria um caso de uma leitura parcial ('conhecer de um X existente, que é F ') de uma veritativa completa, pois haveria uma *subdeterminação* do uso do verbo, de modo que o contexto deixa que se escolha livremente leituras alternativas (1981, p. 87, n. 19)¹²⁰.

Desse modo, pode-se perceber que a interpretação veritativa proposta por Kahn veta a leitura da noção existencial nas premissas do segundo argumento contra os que gostam de espetáculos. O autor defende que inicialmente, por meio do uso absoluto do verbo, o sentido é predicativo, mas que a partir de 479a, com a aparição do uso predicativo, seria possível ler uma *sobredeterminação* do sentido veritativo e do predicativo. Entretanto, mesmo defendendo que por vezes o verbo εἶναι possui usos *sobredeterminados*, o autor nega a necessidade de se compreender suas aparições no argumento de modo existencial, exceto as que se referem ao 'que não é'. Mais a frente se retornará à leitura realizada pelo autor do restante da discussão do *Livro V*.

6.5. Conclusão sobre os modos de se interpretar o verbo εἶναι no trecho 476e5–477b1

O cotejo entre as leituras acerca do verbo εἶναι apresentadas pelos intérpretes neste capítulo deixa claro que tanto a veritativa quanto a predicativa-existencial podem se mostrar plausíveis, de maneira que não parece haver razões para eleger uma ou outra como mais adequada segundo o requerimento dialético.

Por outro lado, uma vez verificada a possibilidade, segundo a tese de Kahn, de usos *sobredeterminados* do verbo εἶναι, é preciso avaliar se suas ocorrências no argumento do *Livro V* podem ser interpretadas em mais de um sentido. Se a sugestão de Kahn estiver correta, pelo menos para μὴ ὄν (477a1, 477a3) e as outras formas derivadas de μὴ εἶναι (477a6, 477a7 e 477a10), exige-se uma leitura *sobredeterminada*, ou mesmo *subdeterminada*, dos sentidos existencial e predicativo, isto é, "o que não existe e não é F " (KAHN, 1981, p. 86, n. 18). Contudo, somente com a análise do próximo capítulo, encarregado de examinar as passagens que tratam da distinção das capacidades da ciência, da

¹²⁰ Kahn sugere que isso também ocorre no *Crátilo*, 385b7–8, no *Sofista*, 263b4–9, e no *Eutidemo*, 284c7.

opinião e da ignorância, é que será possível determinar a necessidade dessa interpretação.

7. A distinção entre as capacidades (477b3–478d12)

7.1. A distinção entre as capacidades do conhecimento e da opinião (477b3–478b4)

No trecho seguinte da *República*, 477b, inicia-se a investigação do que seria aquilo que se encontra numa posição intermediária “entre a ignorância e a ciência, um meio-termo, cujo o objeto seja esse meio-termo, se é que existe tal coisa” (*República*, 477a10–b1) Sócrates passa então a investigar o que é a opinião, o que parece indicar que seria ela que se encontra entre a ignorância e o conhecimento.

- Dizemos que a opinião é alguma coisa?
- Como não?
- É outra capacidade que não é a ciência ou é a mesma capacidade?
- Outra.
- Ah! O objeto da opinião é um e o da ciência é outro, de acordo com a capacidade de cada uma delas?
- Sim. (*República*, 477b3–7)¹²¹.

Ao analisarmos essa passagem, vemos que Sócrates e Glauco constatam que a opinião é algo e a incluem no mesmo gênero que a ciência, no gênero das capacidades, sem que, com isso, eles confundam essas duas capacidades.

Constatado que opinião e ciência são capacidades e que elas diferem uma da outra, Sócrates parte, inicialmente, a apresentar aquele que seria o objeto da ciência, porém, logo em seguida, ele retorna à questão das capacidades para explicar o que entende ser cada uma delas e de que modo elas se diferem entre si.

- E, por natureza, a ciência não tem como objeto [o que é], conhecer o que é [aquilo que é]? Na minha opinião, porém, forçoso é que se faça uma distinção preliminar (*República*, 477b10–12)¹²².

¹²¹ “ἄρ’ οὖν λέγομέν τι δόξαν εἶναι;
πῶς γὰρ οὐ;
πότερον ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης ἢ τὴν αὐτήν;
ἄλλην.

ἐπ’ ἄλλω ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ’ ἄλλω ἐπιστήμη, κατὰ τὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὐτῆς.
οὕτω.”

¹²² “οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γινῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν; —μᾶλλον δὲ ὃδέ μοι δοκεῖ
πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι διελέσθαι”. Kahn sugere que há um paralelo aqui entre “γινῶναι ὡς ἔστι
τὸ ὄν” e o trecho 478a6, “τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει”, o que impossibilitaria a leitura existencial do
verbo. Ver Kahn (1981, p. 86) e p. 85 acima.

Adam comenta este passo dizendo que “Sócrates, de modo estranho chamou δόξα de δύναμις, e ao mesmo tempo falou dela como se possuísse uma δύναμις” (ADAM, 1902, p. 339). Em virtude dessa atribuição de δύναμις à δόξα em dois sentidos diferentes – segundo Adam, ela é uma capacidade que ao mesmo tempo possui uma capacidade –, será preciso que o termo seja refinado na sequência. O intérprete comenta ainda que é possível “inferir que δυνάμεις no senso de ‘poderes’ (intelectuais) não era familiar na época em que essa sessão foi escrita” (ADAM, 1902, p. 339). Para sustentar essa tese, Adam se apoia no fato de que o texto apresenta um grande aparte apenas para especificar o que se quer dizer com δύναμις. Por essa razão o comentador nega a tradução de “faculdade” à δύναμις, já que esta seria uma tradução muito sofisticada ao termo. Em consonância com Adam a esse respeito, também se adota aqui a tradução do termo δύναμις por “capacidade”.

Sócrates, então, passa a explicar o que concebe por “capacidade”:

– Afirmaremos que as capacidades são uma espécie de seres com que nós podemos o que podemos e também toda outra coisa que possa fazer algo. Digo por exemplo que a visão e a audição estão entre as capacidades. Estas entendendo o que quero dizer usando o termo *espécie*?

– Mas estou entendendo... disse.

– Ouve agora a ideia que tenho a respeito delas. De uma capacidade não vejo nem cor nem forma nem nenhuma qualidade como essas que vejo em muitos outros objetos, qualidades para as quais me basta atentar para definir, dentro de mim mesmo, uns objetos como sendo uns, e outros, como outros. Numa capacidade, só atento para seu objeto e seu efeito, e foi por essa razão que dei a cada uma delas seu nome, atribuindo o mesmo nome às que têm o mesmo objeto e o mesmo efeito e nome diferente às que têm objeto e efeito diferente. E tu? Como as distingues?

– Assim também, disse. (*República*, 477c1–d6)¹²³.

Numa primeira leitura desta extensa passagem, alguns pontos se destacam. Esse gênero de ser, desprovido de atributos como cores e figuras, é o que possibilita o ser humano e todos os outros seres vivos a realizar tudo o

¹²³ “φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἢ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται, οἷον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοὴν τῶν δυνάμεων εἶναι, εἰ ἄρα μανθάνεις ὁ βούλομαι λέγειν τὸ εἶδος.

ἀλλὰ μανθάνω, ἔφη.

ἄκουσον δὴ ὁ μοι φαίνεται περὶ αὐτῶν. δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔτε τινὰ χροῖαν ὀρώ οὔτε σχῆμα οὔτε τι τῶν τοιούτων οἷον καὶ ἄλλων πολλῶν, πρὸς ἃ ἀποβλέπων ἕνια διορίζομαι παρ’ ἑμαυτῶ τὰ μὲν ἄλλα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα: δυνάμεως δ’ εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ’ ᾧ τε ἔστι καὶ ὁ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτη ἐκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην. τί δὲ σύ; πῶς ποιεῖς;

οὕτως, ἔφη.”

que são capazes de fazer. São dados então dois exemplos de capacidades que dizem respeito aos sentidos: a visão e a audição. Mas, as capacidades que estão sob análise aqui são outras, a ciência, a opinião e a ignorância, que dizem respeito a, poderíamos dizer, outro subgênero, distinto àquele em que os sentidos se encontram. Para facilitar nosso entendimento dessa passagem, dividamos o gênero das capacidades em dois subgêneros, chamando um subgênero de o dos sentidos e outro de o do pensamento.

O ponto de maior relevância dessa passagem é o que explicita como se deve distinguir uma capacidade. Segundo o texto, é preciso atentar para dois fatores quando se distingue as capacidades:

- (a) que objeto cada uma se aplica;
- (b) qual efeito que elas produzem.

Assim, uma capacidade será reconhecida como a *mesma* quando se aplicar a um objeto e produzir determinado efeito, ao passo que se reconhecerá uma capacidade *distinta* quando ela se aplicar a outro objeto *ou* produzir outro efeito. Em conformidade com isso, uma capacidade se diferencia da outra se deixar cumprir qualquer um desses dois requisitos. No entanto, logo na sequência do texto, Platão parece mudar o critério de distinção das capacidades ao distinguir a ciência da opinião. Vejamos de que modo isso ocorre.

Após a ciência e opinião serem classificadas no mesmo gênero, a saber, o das capacidades, sendo a primeira apontada como “entre todas a que tem mais força” (*República*, 477d9)¹²⁴, e a segunda como aquilo “com que somos capazes de opinar” (*República*, 477e2–3)¹²⁵, se explicará de que modo uma se diferencia da outra. A ciência é *infalível*¹²⁶, já a opinião, não (477e6–7); conseqüentemente, fica claro que a ciência e a opinião são duas capacidades diferentes. Inicialmente, então, a ciência e a opinião são distinguidas em razão do segundo fator de distinção das capacidades, isto é, por causa de (b) – suas diferentes atuações, ou seus resultados diversos.

Entretanto, no trecho 478a3–4 que parece procurar qual seria a razão para a ciência ser infalível¹²⁷, a causa da distinção dessas capacidades parece

¹²⁴ “εἰς τοῦτο, ἔφη, πασῶν γε δυνάμεων ἐρρωμενεστάτην”.

¹²⁵ “οὐδαμῶς, ἔφη: ὧ γὰρ δοξάζειν δυνάμεθα, οὐκ ἄλλο τι ἢ δόξα ἐστίν”.

¹²⁶ “ἀναμάτητον”, 477e6.

¹²⁷ A questão acerca do motivo da opinião não ser infalível será analisada num ponto localizado mais a frente, a partir de 478a8.

ser outra. Se nos adiantarmos até essa passagem, veremos que é por se relacionar com ‘o que é’ que a ciência é infalível. A ciência é capaz disto porque ela diz respeito ao ‘que é’, conhecendo sua essência (478a6)¹²⁸. Desse modo, parece que aquilo que especifica a capacidade “ciência” não é o fator (b), mas sim, o fator (a) – aquilo sobre o que ela se aplica, ou, em outras palavras, o objeto com que se relaciona. Assim é possível ler o trecho antecedente, 478a3–4, da seguinte forma: “Se cada uma delas tem uma capacidade diferente para um e outro, elas são diferentes por natureza” (*República*, 478a3–4)¹²⁹. Aqui, como na outra passagem, as capacidades produzem efeitos diferentes, (b), e por isso são diferentes, mas a razão para produzirem efeitos diferentes está justamente no fato de elas se basearem em objetos diferentes, (a), quer dizer, da constatação de (b) parece se inferir (a).

Depois de constatar que a ciência se baseia sobre “o [que é]”, conhecendo sua essência (*República*, 478a6)¹³⁰, Sócrates e Glauco afirmam que o objeto da opinião é aquilo que se opina (478a8). A seguir, é introduzida a distinção entre os objetos da ciência e da opinião para estabelecer se aquilo sobre o que se opina e aquilo sobre o que se conhece se trata ou não da mesma coisa.

- Ela conhece o mesmo que a ciência? A mesma coisa é acessível à ciência e a opinião? Ou isso é impossível?
- Impossível, a partir daquilo em que ficamos de acordo... Se é que as capacidades têm objetos diferentes, se ambas, a opinião e a ciência, são capacidades, mas uma é diferente da outra como afirmamos, a partir dessas razões não há como a mesma coisa ser acessível à ciência e à opinião (*República*, 478a10–b2).¹³¹

Aqui, novamente, a lógica da argumentação parece ser a mesma das passagens antecedentes, qual seja: se naturalmente as capacidades são diferentes, (b) – no caso da ciência e da opinião, a diferença natural entre elas teria a ver com aquilo que ela produzem, a primeira, algo infalível, a segunda, algo falível –, então, elas devem se basear sobre coisas diferentes, (a) – diferentes tipos de objeto. Deste modo, o argumento parece proceder por

¹²⁸ “ἐπιστήμη μὲν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει”.

¹²⁹ “ἔφ’ ἐτέρῳ ἄρα ἕτερόν τι δυναμένη ἐκατέρα αὐτῶν πέφυκεν”.

¹³⁰ “ἐπιστήμη μὲν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει”.

¹³¹ “ἢ ταὐτὸν ὅπερ ἐπιστήμη γινώσκει; καὶ ἔσται γνωστόν τε καὶ δοξαστὸν τὸ αὐτό; ἢ ἀδύνατον; ἀδύνατον, ἔφη, ἐκ τῶν ὡμολογημένων: εἴπερ ἐπ’ ἄλλῳ ἄλλῃ δύναμις πέφυκεν, δυνάμεις δὲ ἀμφοτέραϊ ἔστων, δόξα τε καὶ ἐπιστήμη, ἄλλῃ δὲ ἐκατέρα, ὡς φαμεν, ἐκ τούτων δὴ οὐκ ἐγχωρεῖ γνωστόν καὶ δοξαστὸν ταὐτὸν εἶναι.”

inferência ao dizer que diferentes capacidades que atuam de forma diversa se baseiam sobre diferentes objetos.

Mais uma vez, temos a impressão de que é por se basearem sobre diferentes objetos, que a ciência e opinião possuem atuações diversas e, conseqüentemente, são capacidades distintas, sendo esta a razão de sua distinção e não, como poderia parecer, pelo fato de simplesmente atuarem de forma diversa sobre os mesmos objetos, sem mais, o que, se fosse o caso, seria algo sem explicação.

Isto posto, a argumentação avança para a conclusão de que se o “se [‘o que é’] é acessível à ciência, o que é acessível à opinião seria algo diferente do [‘que é’]” (*República*, 478b3–4)¹³². Vemos aqui que a opinião deve ser algo diferente daquilo que é. Mas o que poderia ser isso? A resposta é exposta na sequência, nos passos 478b6–c7. Antes, porém, de continuar no exame do texto, serão analisadas as interpretações de Fine e Gonzalez aos passos supramencionados.

A explanação da distinção das capacidades da ciência e da opinião que foi exposta acima é chamada por Fine de *análise do objeto*¹³³. Esta explanação, argumenta Fine, privilegia a noção de que Platão estaria se referindo a diferentes tipos de objetos com os quais as duas capacidades travariam relações, daí os diferentes resultados de cada uma delas.

Contudo, a comentadora aponta que essa explanação é problemática, uma vez que, na sua opinião, não é necessário que as capacidades digam respeito a diferentes objetos para produzirem efeitos diferentes. “Por que conhecimento e crença não podem fazer trabalhos diferentes (e ser capacidades diferentes) ainda que se baseiem sobre as mesmas coisas” (FINE, 1990, p. 90)? Fine toma o exemplo da criação de animais de fazenda e de seu abate para ilustrar essa possibilidade. Neste caso, o objeto seria um só – animais de fazenda –, mas os produtos seriam bem diferentes. Com efeito, diz ela, aceitar a leitura da análise do objeto para a distinção das capacidades requer que se compreenda não só que Platão distingue os objetos do conhecimento e da opinião, violando o requerimento dialético, como também requer que ele tenha

¹³² “εἰ τὸ ὄν γνωστόν, ἄλλο τι ἂν δοξαστὸν ἢ τὸ ὄν εἶη”.

¹³³ Ver, por exemplo, J. Hittinka *Knowledge and its Objects in Plato* (1973, p. 7–18) e *Knowledge and the Known: Historical Perspectives in the Epistemology* (1974).

argumentado invalidamente acerca da individuação das capacidades da ciência e da opinião.

Buscando se esquivar dessas dificuldades, Fine propõe outra leitura, a da *análise do conteúdo*. De acordo com essa linha de interpretação, o fato do conhecimento ser infalível só pode significar uma coisa: que conhecimento implica verdade. Desse modo, a intérprete infere que a diferença entre aquilo que o conhecimento se baseia e o que a opinião se baseia diz respeito a conjuntos de proposições diferentes (mas não necessariamente dissociadas) sobre os quais essas capacidades se baseiam. O conhecimento, sendo infalível, se basearia somente em proposições verdadeiras, já a opinião se basearia tanto em proposições verdadeiras como em proposições falsas.

(...) o conjunto de proposições que alguém pode conhecer (proposições verdadeiras) é um subconjunto do (e também é diferente do) conjunto de proposições que alguém pode acreditar (proposições verdadeiras e falsas). (FINE, 1990, p. 91)

Isso significa que alguém poderia opinar ou acreditar nas mesmas proposições conhecidas por outra pessoa, isto é, poderia sustentar que “a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a cento e oitenta graus”, sem que se soubesse dar explicações matemáticas da verdade desta proposição, ficando, por isso, restrito a uma opinião ou crença acerca disto, enquanto que outra pessoa imbuída de conhecimentos matemáticos fosse capaz de explicar matematicamente a verdade de tal proposição, possuindo assim, o conhecimento acerca deste enunciado. Contudo, a recíproca não seria verdadeira, quer dizer, não seria possível possuir conhecimento de todas as proposições que integram o conjunto das crenças, uma vez que parte dessas proposições seria falsa, como no caso, por exemplo, do Pé Grande; acerca dele só seria possível se possuir crenças e não conhecimento.

Em vista disso, a interpretação da individuação das capacidades segundo a análise dos conteúdos, que, como vimos, sustenta que o conhecimento se baseia sobre proposições verdadeiras ao passo que a opinião se baseia sobre proposições verdadeiras e falsas, é tomada por Fine como a melhor leitura. Para a comentadora são duas as razões que justificam isto: porque, ela não se compromete com a Teoria dos Dois Mundos e porque torna a inferência de (b) – o efeito produzido por cada capacidade – para (a) – o objeto sobre qual cada

capacidade se aplica – válida na argumentação de Platão, garantindo assim uma linha de raciocínio que seja coerente para a discussão, algo que, para a intérprete, a análise dos objetos não se mostra capaz de fazer.

Gonzalez trata da questão da individuação das capacidades na seção IV do seu artigo, intitulada *A Incompatibilidade da Leitura de Fine com o Texto* (1996, p. 262–271), que apresenta um dos pontos de culminância de sua crítica contra a interpretação proposta por Fine em *Knowledge* (1978) e (1990). Acerca dessa interpretação o comentador afirma que sua maior dificuldade diz respeito àquilo que, em grande parte, o argumento está tentando provar, isto é, “que conhecimento, crença e ignorância “se baseiam” diferentes “coisas”” (GONZALEZ, 1996, p. 263) – terminologia da própria autora.

Segundo Gonzalez, as premissas específicas da parte do texto que foi vista até aqui (477b3–478a6) são¹³⁴:

- (5) Poderes diferentes (δυνάμεις) fazem trabalhos (ὁ ἀπεργάζεται) diferentes e se baseiam sobre diferentes objetos (ἐφ’ ᾧ ἔστι, 477c6–d6).
- (6) Conhecimento e crença são poderes diferentes porque são infalível (ἀναμάρτητον) e falível, respectivamente (476e6–478a2).
- (7) Portanto, crença e conhecimento devem fazer trabalhos diferentes e estar baseados sobre diferentes objetos (478a3–b2), i.e., o que é conhecido não pode ser o mesmo do que é acreditado (478b1–2) (GONZALEZ, 1996, p. 247).

De início, argumenta Gonzalez contrariamente ao que Fine diz, as leituras existencial e predicativa podem sim explicar porque “conhecimento e crença não podem fazer trabalhos diferentes (e ser capacidades diferentes) ainda que se baseiem sobre as mesmas coisas” (FINE, 1990, p. 90), pois a argumentação das premissas (5)–(7) segundo a interpretação da Teoria dos Dois Mundos – tanto na leitura predicativa quanto na existencial – não é inválida¹³⁵. Gonzalez alega que a explicação plausível dessas premissas precisa apenas partir do requerimento dialético proposto pela própria Fine: os paradigmas de δυνάμεις para os amantes de espetáculos seriam “Ver e ouvir, é claro” (GONZALEZ, 1996, p. 263). E as

¹³⁴ As premissas que Fine apresenta desse momento do texto e a análise que ela realiza dela se encontram em (1978) p. 71–74.

¹³⁵ Contudo, o autor não faz menção explícita à incoerência referida por Fine (1990, p. 90) das interpretações que se filiam à Teoria dos Dois Mundos: que não haveria razão para se inferir (a) de (b), quer dizer, não haveria razão para inferir que o conhecimento e a opinião não podem fazer trabalhos diferentes e por isso serem capacidades diferentes mesmo se baseando sobre o mesmo objeto.

duas condições impostas para que duas δυνάμεις sejam de fato diferentes uma da outra são satisfeitas por essas capacidades perceptivas aduzidas:

Agora, visão, audição são capacidades cada uma distinguida das outras tanto pela província quanto pelo efeito. Notadamente, você não pode ver sons, cheirar cores, ouvir gostos, tocar cheiros; cada sentido possui dessa forma sua própria província ... É claro que seus efeitos são diferentes também: ver não é o mesmo que ouvir, e assim por diante. Uma vez que nós estabelecemos o ponto de vista de Sócrates no seu contexto original de um argumento contra os que gostam de espetáculos, ele se torna claro (STOKES, 1992, p. 120, *apud* GONZALEZ, 1996, p. 264).

As capacidades sensitivas seriam, então, exemplos paradigmáticos¹³⁶ de como há uma conexão entre capacidades distintas e seus objetos diferentes com seus efeitos distintos. Segundo Gonzalez, não há dúvidas de que a caracterização das δυνάμεις do conhecimento e da opinião “como análogas na estrutura às δυνάμεις de ver e ouvir seriam aceitáveis” para os amantes de espetáculos (GONZALEZ, 1996, p. 264). Na opinião de Gonzalez, isto seria ainda mais plausível aos amantes de espetáculos se conhecimento e opinião fossem compreendidos como envolvendo algum tipo *intuição* <*acquaintance*> com objetos (1996, p. 264). Dessa forma, conclui o comentador, o argumento segundo a *análise do objeto* é tão plausível quanto o da *análise dos conteúdos* de Fine.

Em nota, Gonzalez se refere à possibilidade de se compreender a analogia entre conhecer e perceber como “incompatível com a caracterização do conhecimento como infalível” (GONZALEZ, 1996, p. 264, n. 35) (“ἀναμάρτητον”, 477e6). Além disso, acrescenta o autor, Stokes vê a mudança de γνώσις para ἐπιστήμη ao longo do “argumento como necessária para introduzir infalibilidade” (GONZALEZ, 1996, p. 264, n. 35), pois não parece haver nada de infalível em perceber, discernir, reconhecer, que é o tipo de coisa que está relacionada com γνώσις. Gonzalez sustenta, entretanto, que “Platão pode ter considerado a “visão” das formas infalível no modo em que andar é infalível em comparação com sonhar. Não há razão para *assumir* que a infalibilidade em questão aqui é a infalibilidade de proposições” (GONZALEZ, 1996, p. 264, n. 35).

¹³⁶ Annas, de forma contrária, argumenta que as capacidades perceptivas são apenas exemplos e que elas não desempenham qualquer papel na argumentação: “Platão tende a usar metáforas perceptivas para cognição (como nós falamos em ‘ver a verdade’, ‘pegar o sentido’ e assim por diante), mas é um erro vê-las como dominando seu argumento sobre o conhecimento” (ANNAS, 1981, p. 202).

Porém, Gonzalez afirma que a leitura veritativa de Fine que apela à análise dos conteúdos é *incapaz* tanto de explicar o modo pelo qual as capacidades são especificadas quanto explicar “a tese geral do argumento de que o conhecimento, crença e ignorância “se baseiam” sobre coisas diferentes” (GONZALEZ, 1996, p. 264). Uma vez que a comentadora defende que as proposições opinadas não podem ser meias-verdades, isto é, que a teoria dos graus-de-verdade é falsa¹³⁷, e que, na realidade, a opinião se baseia sobre proposições que são ou completamente verdadeiras ou completamente falsas, então a opinião, segundo Gonzalez, perde qualquer província que seja peculiar a ela (1996, p. 265). A razão para isto é que se, por um lado, as proposições verdadeiras são a província do conhecimento e, de outro, as falsas são a província da ignorância¹³⁸, então a opinião, que se baseia tanto sobre as proposições falsas quanto sobre as verdadeiras, não possui, de fato, qualquer província. As proposições verdadeiras sobre as quais ela se baseia são da província do conhecimento enquanto que as proposições falsas são da ignorância (1996, p. 265).

Gonzalez assevera que a comentadora busca escapar dessas dificuldades afirmando em seu *Knowledge* (1990)¹³⁹ que:

- 1) Conhecimento diz respeito apenas ao conjunto de proposições verdadeiras.
- 2) Crença diz respeito ao conjunto de proposições verdadeiras e falsas (GONZALEZ, 1996, p. 265).

Isto significa, nas palavras de Fine, que “o conjunto de proposição que se pode acreditar não é co-extensivo com o conjunto de proposições que se pode conhecer – pois se pode acreditar, mas não conhecer proposições falsas” (FINE, 1990, p. 91). Gonzalez propõe que é claro que com isto Fine não quer dizer que os *conteúdos* dessas capacidades não são co-extensivos, “desde que ela depois

¹³⁷ Segundo Fine, esta teoria defende que “Toda proposição que se pode acreditar é tanto verdadeira quanto falsa” (FINE, 1990, p. 89). Como visto acima, de acordo com a comentadora tal noção viola o requerimento dialético, pois ela introduz a estranha noção de que uma única proposição ser falsa e verdadeira (1990, p. 89). Por outro lado, diferentemente do que propôs em (1978), em (1990) Fine afirma que é possível defender essa visão de modo plausível: todas as proposições opinadas seriam complexas, de modo que parte do que elas dizem é verdadeiro e parte é falso (1990, p. 89). Mesmo assim, por se tratar de uma noção pouco comum, pode-se presumir que ela dificilmente seria aceita pelos que gostam de espetáculos. Para uma defesa da teoria dos graus-de-verdade, ver Gosling, ‘*Doxa and Dynamis in Plato’s Republic*’; Crombie, *An examination of Plato’s Doctrines*.

¹³⁸ Sobre o que consiste ser o objeto da ignorância, ver o próximo item deste capítulo.

¹³⁹ Esta proposta também se encontra no artigo de (1978), p. 130, n. 14.

concede que alguns crentes podem concebivelmente possuir apenas crenças verdadeiras, enquanto outros podem apenas concebivelmente possuir crenças falsas” (GONZALEZ, 1996, p. 265). A diferença entre aquilo que as capacidades se baseiam não diz respeito então a proposições distintas, mas, sim, a conjuntos lógicos distintos.

O autor propõe que essa distinção puramente formal entre as capacidades não dá a “ἐπι” qualquer significado distinto do *trabalho* (ἀπεργάζεται) que as capacidades realizam, pois o que distingue o conhecimento da opinião é que o primeiro é infalível, isto é, só se baseia sobre verdades, já a última não é, se baseia sobre verdades e sobre falsidades (1996, p. 266). Gonzalez sustenta que, visto que é possível que alguém que só tem opiniões possua apenas opiniões verdadeiras, afirmando, neste caso, exatamente as mesmas coisas que aquele que possui conhecimento afirmaria, então o que distinguiria opinião de conhecimento não seria aquilo sobre o que essas capacidades se baseiam, desde que se tratam das mesmas coisas, e sim a infalibilidade ou a falibilidade de suas respectivas capacidades (1996, p. 266). Assim, afirma o comentador, “a diferença entre o que é acreditado e o que é conhecido é reduzida à diferença entre a propriedade de ser acreditado e a propriedade de ser conhecido” (GONZALEZ, 1996, p. 266). Gonzalez refere-se aqui à afirmação feita por Fine para justificar o passo 478a12–b2¹⁴⁰, afirmação esta que seria “mais fraca” (FINE, 1990, p. 91) e que é distinguida daquela que seria mais forte: “o conjunto de proposição que se pode acreditar não é co-extensivo com o conjunto de proposições que se pode conhecer” (FINE, 1990, p. 91). Entretanto, Gonzalez alega que não há uma diferença verdadeira entre essas duas interpretações e que, inclusive, “Fine parece reconhecer isto (...), desde que ela não faz uso da distinção entre as duas interpretações nem defende uma contra a outra” (GONZALEZ, 1996, p. 266, n. 39).

Para o comentador, a maior dificuldade aqui para a análise proposta por Fine é o termo “ἐπι”. Em (1978) Fine assevera que para a Teoria dos Dois Mundos, “ἐπι” “alcança apenas objetos” (FINE, 1978, p. 73). Ela continua

¹⁴⁰ “Impossível, a partir daquilo em que ficamos de acordo... Se é que as capacidades têm objetos diferentes, se ambas, a opinião e a ciência, são capacidades, mas uma é diferente da outra como afirmamos, a partir dessas razões não há como a *mesma coisa* ser acessível à ciência e à opinião” (*República*, 478a10–b2). Grifo nosso.

dizendo que, de acordo com essa leitura, assume-se que “diferentes capacidades (...) devem possuir diferentes objetos” (FINE, 1978, p. 73). Isto, segundo a autora, não só não é verdade em geral – vide o exemplo dado por ela da criação de animais de fazenda e de seu abate –, como, “se for isto o que Platão diz aqui, então o argumento é inválido” (FINE, 1978, p. 73), pois, como já foi dito acima, a inferência de (a) a (b) mostra-se, no seu ponto de vista, inválida. Mas, propõe Fine, como “ἐπι” pode se estender por sobre conteúdos e objetos¹⁴¹, então não é preciso assumir que o argumento é inválido (1978, p. 73).

Essa visão, entretanto, seria adequada para uma defesa em favor da graus-de-verdade¹⁴² que sustenta haver diferença entre os conteúdos sobre os quais a opinião o conhecimento se baseiam, mas como Fine nega a possibilidade dessa compreensão, estas capacidades podem se basear sobre o mesmo conteúdo proposicional (1996, p. 267). Sobre o que então “ἐπι” se baseia?

Somente conjuntos formais. Ainda que crença e conhecimento possam em qualquer caso real possuir o mesmo conteúdo, crença se baseia sobre a possibilidade de incluir falsas proposições, enquanto conhecimento se baseia sobre a impossibilidade de incluir falsas proposições (GONZALEZ, 1996, p. 267).

Mas, afirma Gonzalez, o texto não provê qualquer base para tal uso de “ἐπι”, e, além disso, como foi apresentado acima, a interpretação que Fine aduz elimina a noção de que se basear sobre diferentes objetos seja um dos critérios distintivos das capacidades (1996, p. 267). Por isso, afirma Gonzalez, essa interpretação não é plausível, visto que ela vai contra o que é apresentado no texto. O comentador sustenta que uma interpretação coerente dos passos (5)–(7) deve explicar “1) como os dois critérios para distinguir entre os poderes estão relacionados e 2) porque eles são introduzidos como critérios distintos” (GONZALEZ, 1996, p. 267). Tal exigências, assevera ele, são compridas pela analogia entre percepção e conhecimento apresentada acima, enquanto que a interpretação de Fine não as cumpre (1996, p. 267).

Outro ponto inconsistente da análise da autora seria a interpretação que ela faz de 478b3–4, onde Sócrates afirma que “o que é acreditado deve ser alguma coisa *outra* que o que é”¹⁴³ (GONZALEZ, 1996, p. 267). Gonzalez

¹⁴¹ Ver a nota 8 (1978, p. 69), onde a comentadora defende essa interpretação de “ἐπι”, ao lado de Crombie (ii, p. 58).

¹⁴² Por outro lado, diz Gonzalez, isso não livra essa compreensão de também possuir outros pontos sujeitos à sua crítica (1996, p.269, n. 44).

¹⁴³ “ἄλλο τι ἂν δοξασθὸν ἢ τὸ ὄν εἶη”.

argumenta que este trecho, de acordo com a leitura veritativa de Fine deve significar que “o que é verdadeiro não pode ser acreditado” (GONZALEZ, 1996, p. 267), mas, mesmo assim, “Fine mantém não apenas que o que é pode ser acreditado, mas também, em 1990, que algumas pessoas podem acreditar *apenas* o que é verdade” (GONZALEZ, 1996, p. 267). O comentador declara que Fine parece buscar escapar desta inconsistência ao tomar a afirmação de Sócrates como significando “que o que é acreditado *não é apenas* o que é verdade *mas também alguma coisa a mais em acréscimo* (i.e., o que é falso)” (GONZALEZ, 1996, p. 267)¹⁴⁴. Gonzalez sustenta que a interpretação que Fine propõe precisa apresentar muito mais do que apresenta para que convença que “ἄλλο ἢ” não signifique “além de” e sim “não apenas, mas também” (1996, p. 267).

Gonzalez defende que o argumento contido na passagem 478a8–e6, por sua vez, é mais plausível se se compreender ‘o que é e não é’ como “*uma terceira coisa distinta de ambos* [do ‘que é’ e do ‘que não é’]” (GONZALEZ, 1996, p. 267–68). Já o trecho 478e1–2, “que descreve aquilo que sobre o que a crença se baseia como participando (μετέχον) tanto no ser quanto no não-ser” (GONZALEZ, 1996, p. 268), mostra-se, segundo o autor, decisivo. Ele lembra que grande parte do argumento contra os amantes de espetáculos tem o propósito de demonstrar que uma coisa *não* é idêntica ao que participa (476c9–d3), de modo que, se ‘o que é e não é’ participa tanto do ser quanto do não-ser, então tal coisa “difere de ambos e portanto não pode ser a mera combinação deles” (GONZALEZ, 1996, p. 268).

Para Gonzalez, essa noção de uma terceira coisa não é compatível com a leitura de Fine: “Se “o que é” significa “o que é verdade” e “o que não é” significa “o que é falso”, o que é esta terceira coisa que apenas participa em ambos e portanto é distinta de ambos?” (GONZALEZ, 1996, p. 268). Não poderia se tratar de uma meia-verdade, pois Fine descarta a possibilidade de existência de tal coisa (1996, p. 268). O autor sustenta que a menção à “*participação* deixa o mais claro possível sobre o que crença está sendo posta aqui: as mesmas coisas que são descritas como μετέχοντα antes do argumento começar, nomeadamente, os objetos sensíveis” (GONZALEZ, 1996, p. 268). Isto, porém, vai de encontro à

¹⁴⁴ Ver Fine (1978) p. 74, n. 14.

leitura veritativa de Fine. Se tanto em 478b3–c6, onde Sócrates afirma que opinião não é nem ‘o que é’ nem ‘o que não é’, como em 478d5–12, onde Sócrates relembra as premissas iniciais (3)–(4), sustenta-se uma leitura veritativa, então não é possível que, de repente, se mude para outro significado, seja o existencial ou o predicativo em 478e1–3, trecho no qual “Sócrates resume o argumento precedente com a caracterização do objeto da crença como participando tanto no ser quanto no não-ser enquanto ele não é apropriadamente chamado de nenhum dos dois” (GONZALEZ, 1996, p. 268).

Como será visto mais a frente quando os passos mencionados acima forem analisados mais de maneira mais aprofundada, em (1978), apesar de reconhecer que o trecho 478e1–4 é problemático à sua interpretação, Fine diz apenas que ele propõe “de forma um tanto geral que o que quer que esteja entre ser e não ser é o que é acreditado” (FINE, 1978, p. 78). Vê-se, então, que a comentadora não explica o que pode significar a participação de tal coisa no ser e no não ser. Acerca do apontamento de Fine, Gonzalez fala que não se pode permitir que a autora, após realizar uma leitura minuciosa do resto do argumento, “deixe termos como “ser”, “não-ser” e “entre” aqui vagos e genéricos (e quanto à *participação?*)” (GONZALEZ, 1996, p. 268, n. 42).

Para concluir, Gonzalez sentencia sobre a leitura de Fine acerca dos passos 478a8–e6, no que eles dizem respeito à distinção entre conhecimento e opinião, que ela “está fora dos limites da plausibilidade” (GONZALEZ, 1996, p. 268). O intérprete propõe que é a sua leitura que é plausível: a distinção entre o conhecimento e a opinião fica mais clara se se compreender que a individuação das capacidades se baseia em um paralelo entre conhecer e perceber, algo que é sugerido mais claramente quando Sócrates oferece as capacidades da percepção, especificamente, a da visão e da audição, como exemplos paradigmáticos à distinção de capacidades, algo que seria mais plausível aos amantes de espetáculos do que a proposta defendida por Fine de que conhecimento é primariamente proposicional. Assim, conhecimento se diferencia de opinião porque é uma capacidade que vê claramente seu objeto de conhecimento, *o que é verdadeiramente F*, enquanto que a opinião vê de forma confusa nas coisas sensíveis, que são o seu objeto, a mesma coisa que o conhecimento vê, *o que é F*. Um, em razão da sua intuição clara acerca do que é *completamente F*, produz um efeito infalível – o conhecimento – assim como a

visão desperta é infalível com relação à visão daquele que sonha; outro, em função da intuição confusa que possui sobre o que é *F*, produz um efeito falível – a opinião – do mesmo modo que a visão sonolenta é falha quando comparada à da vigília.

Deste modo, assevera Gonzalez, Sócrates e Gláuco concluem que:

- (8) Visto que de acordo com (1) conhecimento se baseia sobre o que é, e visto que de acordo com (7) o que é conhecido não pode ser o mesmo do que é acreditado, o que é acreditado não pode ser o que é (478a10–b5) (GONZALEZ, 1996, p. 247).

Em breve, já no próximo item, volver-se-á a acompanhar o restante da crítica do intérprete à leitura de Fine sobre a individuação das capacidades, mais especificamente, sobre a distinção entre a ignorância e a opinião e sobre o que ela entende que venha a ser aquilo “que não é”. Agora, se analisará os passos 478b6–478d12 do *Livro V* da *República* que tratam da distinção entre as capacidades da opinião e da ignorância.

7.2. A distinção entre a opinião e a ignorância (478b6–478d12)

Pois bem, no trecho 478b6–8 Sócrates pergunta a Glauco sobre o que a opinião opina, visto que ela não opina ‘o que é’.

- O objeto da opinião é [‘o que não é’]? Ou é impossível que [‘o que não é’] seja objeto de opinião? Reflete! Quem tem uma opinião não a refere a algo? Ou é possível ter uma opinião, mas ter uma opinião sobre nada? (*República*, 478b6–8)¹⁴⁵

A resposta do interlocutor é breve: “Impossível” (*República*, 478b9). Conclui-se então que ‘o que não é’, remete à ignorância e que ‘o que é’, remete ao conhecimento, enquanto que a opinião não pode remeter a nenhuma das duas coisas.

- Mas quem tem uma opinião tem uma opinião sobre uma coisa determinada?
– Tem.
– Mas [‘o que não é’] não é uma coisa determinada... Ao contrário, *nada* é o nome que lhe caberia muito bem.
– Certamente.
– Ao [‘que não é’], necessariamente, atribuímos a ignorância, mas ao [‘que é’] o conhecimento?
– Com razão, disse.
– Então não há opinião nem sobre [‘o que é’] nem sobre [‘o que não é’].

¹⁴⁵ “ἄρ’ οὖν τὸ μὴ ὄν δοξάζει; ἢ ἀδύνατον καὶ δοξάσαι τὸ γε μὴ ὄν; ἐννόει δέ. οὐχ ὀδοξάζων ἐπὶ τὶ φέρει τὴν δόξαν; ἢ οἷόν τε αὖ δοξάζειν μὲν, δοξάζειν δὲ μηδέν;”

- Não.
- Ah! A opinião não seria nem ignorância nem conhecimento?
- Parece que não. (*República*, 478b10–c9)¹⁴⁶

Aqui, opinião e ignorância são contrapostas: a primeira opina sobre *uma* coisa (ἐν τι), já a última, segundo o texto, não é acerca de coisa alguma, por isso ‘o que não é’ só é nomeado corretamente quando se diz que não é alguma coisa (οὐχ ἐν τι), mas, sim, *nada* (μηδέν), aquilo que não é de nenhuma maneira. Sendo assim, não poderia ser o caso de a opinião opinar ‘o que não é’, visto que a opinião é sempre sobre algo, sobre alguma coisa. Porém, a opinião também não pode ser sobre ‘o que é’, pois isto se atribui ao conhecimento. Fica claro então que a opinião se distingue dessas duas capacidades e, desta feita, será preciso investigar qual é o seu objeto, haja vista que ele não pode ser nem ‘o que é’ e nem ‘o que não é’.

Isto posto, o diálogo avança com a concordância entre seus participantes de que a opinião deve ser algo mais obscuro que o conhecimento e mais claro que a ignorância, e que, por isso, ela deve se situar entre ambas as capacidades (478c10–d4). Com isso, fica demonstrado que de fato existe uma capacidade que é responsável por se relacionar com aquilo que fica entre ‘o que é e o que não é’, algo que havia sido cogitado pela primeira vez no trecho 477a9–b1. E esta capacidade mostrou-se ser a opinião.

- Não afirmamos anteriormente que, se aparecesse algo que, ao mesmo tempo, fosse semelhante ao [‘que é’] e ao [‘que não é’], tal coisa se poria como meio-termo entre o puro [‘o que é’] e [‘o que não é’] de nenhum modo], e que não seria objeto nem da ciência nem da ignorância, mas o meio-termo, que aparece de novo, entre a ignorância e a ciência?
- Está certo.
- Agora está à vista o meio-termo entre elas, aquilo que chamamos de opinião?
- Está. (*República*, 478d5–12)¹⁴⁷.

¹⁴⁶ “ἀλλ’ ἐν γέ τι δοξάζει ὁ δοξάζων;

ναί.

ἀλλὰ μὴν μὴ ὄν γε οὐχ ἐν τι ἀλλὰ μηδὲν ὀρθότατ’ ἂν προσαγορεύοιτο;

πάνυ γε.

μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γνῶσιν;

ὀρθῶς, ἔφη.

οὐκ ἄρα ὄν οὐδὲ μὴ ὄν δοξάζει;

οὐ γάρ.

οὔτε ἄρα ἄγνοια οὔτε γνῶσις δόξα ἂν εἴη;

οὐκ ἔοικεν.”

¹⁴⁷ “οὐκοῦν ἔφαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν, εἴ τι φανεῖη οἷον ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν, τὸ τοιοῦτον μεταξὺ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος, καὶ οὔτε ἐπιστήμην οὔτε ἄγνοιαν ἐπ’ αὐτῷ ἔσσεσθαι, ἀλλὰ τὸ μεταξὺ αὐτῶν φανέν ἄγνοίας καὶ ἐπιστήμης; ὀρθῶς.

É assim que a investigação acerca da capacidade da opinião se encerra, dando fim ao segmento do *Livro V* encarregado de instituir as distinções entre as capacidades da ciência, da ignorância e da opinião. Resta, então, a análise desenvolvida nos passos 478e1–479d5 acerca daquilo sobre o que a opinião se baseia, algo que tanto ‘é’ e ‘não é’.

Fine em seu *Knowledge* (1990) não trata do ‘o que não é’, mas apenas remete em nota (p. 87, n. 6) ao seu artigo de (1978), no qual a questão é abordada. Neste, ela afirma que é de se esperar que o presente argumento (478b9–c6) seja paralelo ao que diferencia o conhecimento da opinião, no qual foi dito que a “opinião não se baseia sobre o que é porque ela não implica verdade como o conhecimento implica” (FINE, 1978, p. 75). Assim, referir-se simplesmente ao ‘que é’ não seria suficiente para definir o conteúdo da opinião. O mesmo se passaria então com ‘o que não é’: referir-se ao isto não seria suficiente para definir “o conteúdo da opinião, visto que opinião não implica falsidade como a ignorância” (FINE, 1978, p. 75).

Entretanto, diz Fine, parece que o argumento expressa outra coisa: “os conteúdos da crença não contêm crenças falsas” (FINE, 1978, p. 75). Se isto for verdadeiro, ou o conteúdo da crença é o mesmo que o da opinião, ou a opinião está relacionada a verdades parciais – aos graus-de-verdade (1978, p. 75).

Contudo, pondera Fine, não parece que é isso que é dito aqui, pois as passagens 478b9–10 e 478b12–c1 parecem exigir uma mudança da leitura veritativa – que até então, segundo Fine, é a única necessária ao argumento – para uma leitura existencial ou uma versão forte da predicativa (isto é, ‘o que não é’ é nada). Com isso, o que essas leituras mencionam seria “a disponibilidade de conteúdo, não a verdade ou falsidade dos conteúdos particulares” (FINE, 1978, p. 75). Fine argumenta que por mais que essa linha de interpretação possa parecer plausível, afirmando que há um conteúdo para a condição mental da opinião, por outro lado ela parece negar a possibilidade de haver opinião falsa, pois, tal como sugerido por Crombie, ela “parece argumentar da premissa de que toda crença deve possuir conteúdo à conclusão de que o conteúdo de uma crença não pode ser uma não-entidade <*nonentity*>, em outras palavras uma

νῦν δὲ γε πέφανται μεταξύ τούτοις ὁ δὴ καλοῦμεν δόξαν; πέφανται.”

falsidade” (CROMBIE, 1969, ii p. 59 *apud* FINE, 1978, p. 75). De qualquer forma, seja na leitura veritativa ou na que apela para a predicativa a conclusão é a mesma: “a crença não se baseará sobre crenças verdadeiras e falsas” (FINE, 1978, p. 76), como afirmado anteriormente.

É possível, entretanto, comenta Fine, que a leitura predicativa dessas passagens seja feita de forma coerente, isto é, se esquivando da dificuldade apontada acima: ao se propor que a opinião possui conteúdo, quer dizer, e sobre alguma coisa, e a ignorância não, o que seria dito é que a opinião continua a se basear tanto em proposições verdadeiras como em proposições falsas, enquanto que a ignorância não se basearia sobre opiniões falsas, mas sobre nada. “*Agnoia* é então alguma coisa como “um branco mental de ignorância” <*blank ignorance*>, e não há nenhum conteúdo determinado da condição mental” (FINE, 1978, p. 76). “Se se ignora *p*, não há nenhuma cognição verdadeira de *p*; não há nenhum conteúdo da condição mental” (FINE, 1978, p. 76).

Fine, porém, pensa que esta leitura é inconvenientemente diferente da passagem 477a9–10 que menciona a ignorância e aquilo sobre o que ela se baseia pela primeira vez. Todavia, a autora prefere uma outra possível leitura que preserva o paralelismo entre as passagens e que defende que não são todas as opiniões falsas que são atribuídas à ignorância, mas apenas as opiniões totalmente falsas. Deste modo, as opiniões ainda se baseariam tanto em opiniões verdadeiras como em falsas. Mas como isso ocorreria? Para explicar esse ponto, Fine recorre à seguinte suposição: imagine que “eu diga que justiça é um vegetal. Platão poderia argumentar que minha afirmação não conta nem um pouco como uma crença sobre justiça; ela revela total ignorância da justiça” (FINE, 1978, p. 76). Se a passagem for compreendida assim, na visão da comentadora, não só se mantém a leitura veritativa em consonância com a interpretação dos demais trechos ulteriores, como também se evita o equívoco sugerido por Crombie. Por outro lado, isto não significa, segundo Fine, que tal interpretação dependa de uma noção de graus-de-verdade.

A autora conclui dessa forma que a ignorância se baseia sobre opiniões muito falsas, enquanto que a capacidade da opinião se baseia em opiniões falsas e verdadeiras (1978, p. 76).

Por outro lado, Gonzalez julga que a interpretação que Fine oferece sobre as passagens que tratam da distinção entre a ignorância e opinião é ainda mais

problemática do que aquelas que apresentam a discriminação entre o conhecimento e a opinião. Segundo o comentador, no trecho 478b10–c8 sustenta-se que

- (9) Crença também não pode se basear sobre o que não é, visto que ela não acreditar nada (μηδέν) (478b10–c8).
- (10) Visto que de acordo com (2) ignorância se baseia sobre o que não é, crença não pode se identificar mais com ignorância do que com conhecimento (478c8). (GONZALEZ, 1996, p. 247).

Gonzalez assevera que a passagem 478b6–c6 não apenas diz que o que se opina é outra coisa, que é diferente do ‘que não é’, como parece sustentar Fine, mas, na verdade, “que é *impossível* (ἀδύνατον, 478b6, 478b9) acreditar o que não é, desde que isto seria equivalente a acreditar *nada*” (GONZALEZ, 1996, p. 268). Isto, sustenta Gonzalez, deixa a autora em um grande dilema (1996, p. 268). Por um lado, Fine poderia interpretar esses passos de modo consistente com a leitura que ela ofereceu das passagens anteriores, lendo, assim, “o que não é” como significando “o que não é verdadeiro”. Na realidade, afirmamos que isto é o que qualquer um esperaria da leitura de Fine¹⁴⁸. Neste caso, “Sócrates estaria alegando que é impossível acreditar o que é falso, i.e., que todas as crenças são verdadeiras” (GONZALEZ, 1996, p. 268)¹⁴⁹. Com isto, porém, a distinção ulterior de Fine entre conhecimento como aquilo que se baseia no que é verdadeiro e opinião como aquilo que se baseia no que é verdadeiro e falso desmorona (1996, p. 268–9). De outro lado, Fine poderia defender uma leitura diferente buscando evitar essa dificuldade. É justamente isto o que ela faz.

Gonzalez sustenta que a resolução Fine propõe para se desvencilhar desse problema está longe de ser satisfatória, na realidade, ela se revela “como um ato de desespero” (GONZALEZ, 1996, p. 269). Como visto acima, Fine argumenta que para Platão haveria uma distinção entre opiniões falsas, quer erram em dizer o que algo é, como opiniões do tipo “é justo roubar e matar quando se tem vontade”, e opiniões muito falsas, que seriam completamente

¹⁴⁸ Pensamos que, de acordo com a leitura proposta por Fine às outras passagens investigadas até aqui, é natural julgar que, se, por um lado, pensar ‘o que é’ é pensar proposições verdadeiras e, de outro, pensar ‘o que é e o que não é’ é pensar tanto em proposições verdadeiras quanto em falsas, então, pensar ‘o que não é’ não poderia corresponder senão a pensar falsamente.

¹⁴⁹ Para Annas (1981, p. 198), em razão da mesma dificuldade, a leitura veritativa é incapaz de dar sentido a todo o argumento contra os que gostam de espetáculos. Mencionando, especificamente, as passagens 477a–b e 478b–c, Annas comenta que nelas a “crença é distinguida de alguma outra coisa, nomeadamente ignorância, da qual o objeto é ‘o que não é’; e aqui ‘o que não é’ não pode significar ‘o que não é verdade’, desde que falsidades também podem ser o objeto da crença (cf. 479d)” (ANNAS, 1981, p. 198).

ignorantes com relação a determinado objeto, como, por exemplo, “justiça é um vegetal” (FINE, 1978, p. 76). O primeiro tipo de opinião falsa seria próprio da capacidade da opinião, enquanto que o segundo seria próprio da ignorância. Desse modo, Gonzalez lembra que seria possível possuir somente opiniões falsas e não ser ignorante, pois ainda que se sustente uma ideia equívoca sobre o que é justiça, pelo menos não se confunde ela com um tipo de jogo de squash (1996, p. 269).

Para Gonzalez, ao sugerir uma distinção entre opiniões falsas e muito falsas, Fine estaria, incorrendo em quatro faltas: primeiro, “não há a menor evidência para atribuir a Platão a distinção entre crença “muito falsa” e “falsa de modo moderável” (GONZALEZ, 1996, p. 269); segundo, “esta distinção certamente não está disponível para alguém que rejeita a teoria dos “graus de verdade””¹⁵⁰ (GONZALEZ, 1996, p. 269); terceiro, sua interpretação requer que se leia de modos completamente diferente a negação de que a opinião opina “o que é” e a negação de que ela opina “o que não é”, ainda que elas se encontrem na mesma sentença (478c6):

quando Sócrates nega que acreditamos “o que é”, ele deve querer dizer que nos acreditamos *não apenas* “o que é”, *mas também* alguma coisa mais (i.e., *não apenas* o que é verdade, *mas também* o que é falso); entretanto, quando ele nega que nós acreditamos “o que não é”, ele deve querer dizer que é completamente impossível acredita “o que não é” compreendido em um sentido (como “o que é muito falso”), enquanto permite que nós podemos acredita “o que não é” em outro sentido (como “o que é falso de modo moderável”) (GONZALEZ, 1996, p. 269).

Por último, Gonzalez vê a forma pela qual a passagem 478e1–2 deve ser compreendida nessa leitura como problemática: “Como crenças falsas de modo moderável *participam* em “crenças muito falsas?”” (GONZALEZ, 1996, p. 269).

Em vista dessas dificuldades, o autor condena a interpretação de Fine como insustentável (1996, p. 269). Todavia, Gonzalez alega ainda que a

¹⁵⁰ Acerca da última objeção levantada por Gonzalez, é preciso notar que Fine alega que sua linha argumentativa não defende a teoria dos graus-de-verdade, pois, diz ela, “A afirmação de Platão agora é apenas que crenças totalmente falsas são associadas à ignorância, e não que todas as crenças falsas são” (FINE, 1978, p. 76). Entretanto, para Gonzalez, essa justificativa não se segue, pois “O que pode prevenir uma crença de ser *totalmente* falsa e então ser associada à ignorância exceto a sua *verdade parcial*?” (GONZALEZ, 1996, p. 269, n. 44). O intérprete fala ainda que, se Fine tivesse sustentado a teoria dos graus-de-verdade ela ainda poderia ter evitado a Teoria dos Dois Mundos enquanto teria uma interpretação muito mais coerente, mas que ainda estaria sujeita a outras críticas suas, além de outras novas que dizem respeito a esta leitura (1996, p. 269, n. 44).

interpretação da comentadora peca não só por não ser internamente plausível, mas também se for julgada segundo o critério analítico que ela mesmo propõe: o requerimento dialético. O autor questiona: pode-se “realmente acreditar que quando Sócrates fala em “puro ser” e “absoluto não-ser”, os amantes de espetáculos e sons iriam naturalmente interpretar que ele se refere ao “conjunto de apenas proposições verdadeiras” e ao “conjunto de proposições muito falsas?” (GONZALEZ, 1996, p. 269). Gonzalez pensa ser “muito implausível que eles estivessem minimamente inclinados a associar conhecimento com proposições” (GONZALEZ, 1996, p. 270), de modo que, segundo o requerimento dialético, a leitura veritativa que Fine apresenta deve ser descartada. E há ainda outras passagens controversas na interpretação dela de acordo com esse critério. Uma delas é quando Sócrates diz que o que se opina é diferente do ‘que é’; os amantes de espetáculos compreenderiam de pronto que o que se quer dizer é que ““o que é acreditado *não é apenas* o que é, *mas também* o que não é”?” (GONZALEZ, 1996, p. 270). Outro ponto controverso diz respeito ao momento em que Sócrates propõe a impossibilidade de se acreditar ‘o que não é’: seria provável que esses homens “compreenderiam que ele quer dizer apenas que nós não podemos acreditar o que é muito falso, ainda que nós possamos acreditar o que é falso de modo moderado?” (GONZALEZ, 1996, p. 270). Concluindo sua crítica da leitura de Fine acerca da individuação das capacidades, Gonzalez responde ironicamente a estas questões da seguinte forma: “Somente uma audiência de filósofos analíticos modernos, se é que haveria alguém, poderia ler naquilo que Sócrates diz tudo o que a interpretação de Fine requer” (GONZALEZ, 1996, p. 270).

Para Gonzalez, os passos 478c10–d12 devem ser lidos da seguinte maneira:

(11) Crença é mais obscura que conhecimento e mais brilhante que ignorância (478c10–15).

(12) Portanto, crença deve estar *entre* conhecimento e ignorância, ao invés de sobre o conhecimento e abaixo da ignorância (478d1–4)

Agora Sócrates pode apelar para (3) e (4) para concluir:

(13) Crença se baseia sobre o que está entre o puro ser e o absoluto não-ser, i.e., o que tanto é e não é (478d5 – 12) (GONZALEZ, 1996, p. 247).

E qual é a interpretação que o autor faz dessas passagens que versam sobre a ignorância e ‘o que não é’? Analisando a leitura existencial da segunda premissa, (2e) – “Ignorância é do que não existe” –, Gonzalez explica que, se se leva em conta a estrutura do conhecer como paralela ao do perceber, pode-se inferir que a ignorância consiste na falta de uma percepção de algo, ou antes, “a relação com *nada*” (GONZALEZ, 1996, p. 251). Como visto anteriormente, quando se fala daquilo que a ignorância “se baseia”, se está se referindo ao seu objeto, no caso, a falta dele. Se para Gonzalez a existência de uma coisa nunca é destituída de uma forma determinada, quer dizer, tudo que existe, existe ou como uma Forma *F* ou como participando dessa Forma, então, ser totalmente ignorante da Forma da justiça, por exemplo, significa que o indivíduo não possui essa Forma como objeto cognitivo, e, mais do que isso, tal coisa não existe pra quem ignora; para essa pessoa, é ela não é nada. Deste modo, Gonzalez assevera que se o “conhecimento, como ver, é a relação cognitiva direta a algum objeto, então ignorância, como a cegueira, é simplesmente a *falta* de tal relação ou, dito diferentemente, a relação com *nada*” (GONZALEZ, 1996, p. 251).

Parece, então, que Gonzalez entende ‘o que não é’ como significando aquilo que existe e não é percebido e por isso não é conhecido. Ele afirma que assim compreendida, a premissa (2e) “Ignorância é do que não existe” não é falaciosa, contrariamente da asserção que diz simplesmente que “Ignorância se baseia sobre o que não existe absolutamente, isto é, o não-ser absoluto”, já que é inegável que se pode ignorar certas coisas que existem (1996, p. 251).

No entanto, não é claro se o autor defende a possibilidade da existência do não-ser absoluto ou não. Como visto mais acima, Kahn propõe que o sintagma “τὸ μὴ ὄν”, em 478b6, deve ser lido de maneira sobredeterminada, como realizando a conjunção de duas negações: “o que não existe e não é *F*, para qualquer valor *F*; i.e. o que não possui nenhuma propriedade” (KAHN, 1981, p. 86, n. 18). Kahn afirma ainda que essa visão de τὸ μὴ ὄν será rejeitada Platão no *Sofista* (1981, p. 86, n. 18). Shorey (1937), por outro lado, se contrapõe a Kahn acerca dessa questão. Em nota ao trecho 478b5–6¹⁵¹, o autor sugere que o conteúdo deste passo “só poderia ser verdadeiro se μὴ ὄν fosse tomado no

¹⁵¹ “ἄρ’ οὖν τὸ μὴ ὄν δοξάζει;”.

sentido absoluto” (SHOREY, 1937, p. 526, n. c). Em seu livro *Unity of Plato’s Thought*, o comentador defende que para se compreender “porque não podemos dizer ou opinar aquilo que não é, que é nada”, seria preciso traduzir a passagem “para o grego para ganhar ao menos aparência de seriedade” (SHOREY, 1969, p. 53). Ele afirma que é preciso compreender a quais problemas Platão estava se referindo quando assevera que não é possível dizer ou opinar ‘o que não é’, qual seja, a questão apresentada no poema do filósofo Parmênides, bem como a erística do quarto século. Ele defende ainda que esta passagem não deve ser encarada como uma tomada, na época, por parte de Platão, da veracidade da existência do não-ser, o que seria uma falácia, desde que outros diálogos amplamente reconhecidos como antecedentes à *República* pelos comentadores – nomeadamente, o *Eutidemo* e o *Crátilo* –, já demonstravam o antagonismo do filósofo frente a esta tese¹⁵². De qualquer modo, Shorey afirma que não cabe aqui outra forma de se interpretar μή ὄν, pois somente o sentido de não-ser absoluto seria capaz de dar sentido às passagens contíguas à 478b6–9.

7.3. Conclusão das distinções entre as capacidades (477b3–478d12)

Ao analisar as propostas dos intérpretes às passagens que tratam da individuação das capacidades, verifica-se, por um lado, que a leitura de Fine encontra dificuldades em estabelecer uma interpretação harmônica às ocorrências de εἶναι e de μή εἶναι. É com surpresa que seu leitor descobre que o sentido de μή ὄν, segundo Fine, deve ser interpretado como opinião muito falsa,

¹⁵² Shorey fundamenta sua interpretação nas páginas 54, 55 e 56 de *Unity* (1969). Acerca dela, destacamos a conclusão do especialista: “Platão não se rende à falácia na *República*. Ele apenas varia a sua terminologia para se adequar a seu tema. Ele necessita do Ser absoluto transcendental para o mundo das ideias como oposto ao mundo dos sentidos, para o simbolismo da ideia do Bem, da imagem do Sol, da caverna, e da conversão das sombras para as realidades. Não teria sido eficaz fazer um prolegômeno a essas passagens com a explicação de que *ón*, assim como *mê ón*, é um termo relativo, e que todos os *ónta* acerca do quais a lógica humana pode lidar são também *mê ónta*. Não há necessidade para os *ónta* e *mê ónta* da lógica prática aqui. Absoluto não-Ser é consignado à total ignorância tal como no *Sofista*. Puro Ser é reservado para as ideias, tal como no *Timeu*, o qual foi escrito na época em que os resultados do Sofista eram certamente conhecidos por Platão. Sua antítese, o mundo dos fenômenos, é descrito como alternando entre o Ser e o não-Ser – como uma mistura dos dois; as coisas dos sentidos estão sempre mudando – elas são e não são. Não é necessário ostentar o espírito da contemplação mística e do entusiasmo por meio do lembrete de que as próprias ideias, quando arrastadas pra dentro do processo do pensamento humano, se movem de e para e participam de ambos o Ser e o não-Ser. Estamos preocupados aqui apenas com o amplo contraste entre os dois mundos. Dizer que os objetos dos sentidos e as noções do vulgar alternam entre o Ser e o não-Ser, é meramente outro jeito de dizer que elas pertencem ao domínio do Ser e do não-Ser misturados ou relativos descritos no Sofista (SHOREY, 1969, pags. 55 e 56)”.

já que, se a capacidade da ciência se baseia sobre o que é verdadeiro e a da opinião se baseia sobre o que é verdadeiro e falso, seria natural se pensar que a capacidade da ignorância se baseia sobre o que é falso. Sendo assim, a interpretação da autora sobre esse ponto parece forçada, pois, como apontado por Gonzalez, não há nada que justifique, textualmente, que é dessa a forma que μή ὄν deve ser interpretado. De outro lado, a análise de Gonzalez parece olvidar a falácia a qual Shorey (1969, p. 54–56) se refere, afirmando simplesmente que a ignorância é a total ausência de percepção de certo objeto, como, por exemplo, a justiça, desconhecendo assim por completo o que isto venha a ser, de modo que não se trata de um objeto para o sujeito, mas, sim, *nada*. Gonzalez, então, não dá quaisquer explicações sobre se há ou não um absoluto não-ser, em contraposição ao ser.

Portanto, não é claro qual o sentido que se deve atribuir a μή ὄν. Dada, contudo, a leitura inesperada de Fine acerca de μή ὄν parece ser necessário que se compreenda o termo em outro sentido que não do veritativo. Restam, então, os sentidos predicativo e o existencial, além da possibilidade de se conjugar mais de um sentido. Por um lado, a leitura existencial afirmaria simplesmente que μή ὄν é o que não existe, de maneira que a ignorância se basearia sobre o que não existe, de outro, a predicativa afirmaria que ‘o que não é *F*’ não é nada. Ambas aparentemente acabam por atribuir existência ao nada, que seria o objeto da ignorância. A interpretação do verbo nos sentidos existencial e predicativo de forma sobredeterminada, como sugerido por Kahn, tampouco resolve o impasse uma vez que propõe que μή ὄν é aquilo que não existe e é desprovido de qualquer propriedade. Ainda assim, frente à impossibilidade de se pensar o ‘o que não é’, que é mais propriamente chamado de *nada*, parece ser mais adequado adotar a leitura que Kahn propõe. Dizer que μή ὄν é impossível de ser pensado, parece estabelecer que tanto não se pode pensar que o que não existe, quanto não se pode pensar em algo desprovido de qualquer propriedade. Inclusive, tal suspeita parece se confirmar na constatação de que o sentido veritativo é incapaz de explicar essa impossibilidade, pois é claro que é possível se pensar no que é falso. Desse modo, parece que as ocorrências de μή ὄν (477a1, 477a3) e as outras formas derivadas de μή εἶναι (477a6, 477a7 e 477a10) devem ser todas lidas tanto segundo o sentido existencial quanto o predicativo.

Outro aspecto a se ressaltar aqui, é o argumento que Gonzalez oferece para explicar a infalibilidade da ciência. Dizer que ela é infalível porque, como a visão da vigília em contraposição a visão do sono, ela é capaz de distinguir a ilusão da realidade, isto é, as imagens das Formas nos sensíveis das próprias Formas, não confundindo ambas as coisas, é um modo pelo menos incomum de explicar a infalibilidade dessa capacidade. Normalmente, concebe-se a ciência como impecável por causa do rigor da sua análise, que proporciona um conhecimento verdadeiro sobre as coisas, ou em outras palavras, como defende Fine, que ela é infalível porque só se baseia em verdades. Parece que a motivação dessa explicação incomum de Gonzalez deve-se, principalmente, a sua tentativa em negar que a ciência possua qualquer caráter proposicional, algo que, diga-se de passagem, também é questionável.

8. O objeto da opinião: 478e–479e

Uma vez que a opinião foi encontrada como a capacidade que está entre a ciência e a ignorância, falta encontrar, como foi apontado acima, qual é o objeto sobre o qual ela se baseia. É a tarefa que passo 478e1–5 propõe realizar:

– Resta-nos descobrir, ao que parece, aquilo que participa de ambos, do [‘que é’] e do [‘que não é’], e que corretamente não nomearíamos como puro [‘o que é’] ou puro [‘o que não é’], a fim de que, se ele aparecer, com justiça digamos que é o objeto da opinião, atribuindo aos extremos os extremos e ao meio-termo o meio-termo (*República*, 478e1–5)¹⁵³.

Breno Zuppolini (2015) afirma que, se por um lado os sentidos que devem ser atribuídos ao verbo εἶναι ao longo dos trechos que precedem à passagem 478e são muito disputados entre os comentadores, de outro, acerca dos passos posteriores, parece haver certo consenso. Inegavelmente, diz ele, nas “linhas 479a5-8 e 479b8-9, Platão notadamente faz uso copulativo do verbo (ver Vlastos 1973b, p. 63, n. 21; Annas 1981, p. 198; Shields 2003, p. 72)” (ZUPPOLINI, 2015, p. 83). Até mesmo autores que realizam uma leitura predominantemente veritativa das passagens anteriores, doravante leem εἶναι predicativamente (2015, p. 83) – é claro que Zuppolini refere-se aqui à Fine (1978, 1990)¹⁵⁴. Por essa razão, é proposto que “locuções como ‘x participa do ser e do não-ser’ (478e1-2; 479b7) e ‘x está entre ser e não ser’ (479c7; d3) significam mais propriamente ‘x participa do ser-*F* e do não-ser-*F*’ e ‘x está entre ser *F* e não ser *F*’ (ver Gosling 1960, pp. 126-127)” (ZUPPOLINI, 2015, p. 83). Deste modo,

¹⁵³ “ἐκεῖνο δὴ λείποισι ἂν ἡμῖν εὐρεῖν, ὡς ἔοικε, τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, καὶ οὐδέτερον εἰλικρινὲς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενον, ἵνα, ἐὰν φανῆ, δοξαστὸν αὐτὸ εἶναι ἐν δίκῃ προσαγορεύωμεν, τοῖς μὲν ἄκροις τὰ ἄκρα, τοῖς δὲ μεταξύ τὰ μεταξύ ἀποδιδόντες. ἢ οὐχ οὕτως;”.

¹⁵⁴ Contudo, o que o comentador não diz – e foi dito mais acima, onde se encontra a crítica que Gonzalez (1996, p. 268–70) faz à interpretação de Fine (ver cap. 9, item a, p. 100, e b, p. 107) – é que a comentadora em (1990) se abstém de comentar a passagem 478e, enquanto que em (1978) ela simplesmente refere-se laconicamente a ela, sem explicar o que significa a *participação*. Fine, em (1978), apresenta o trecho 478e1–4 com a seguinte premissa: “Falta, então, descobrir o que participa do que é e não é para que possamos dizer que é acreditado” (FINE, 1978, p. 77). Ao comentá-lo, ela diz somente que ele alega “de modo um tanto geral que o que quer que está entre o ser e o não-ser é o que é acreditado” (FINE, 1978, p. 78). Já em (1990), Fine fala que todo “o argumento até 478e pode ser lido como enfatizando esse ponto crucial, [isto é] que conhecimento mas não crença implica verdade. Em 479a ff., entretanto, Platão muda para outro ponto” (FINE, 1990, p. 77); esta mudança consiste em Platão argumentar de uma forma que exige a leitura do verbo em um sentido predicativo. Pode-se ver então que no artigo de (1990) a comentadora ignora por completo a passagem 478e e a questão da participação, por consequência, em nenhum dos artigos referidos Fine explica satisfatoriamente o que seria a participação.

Zupollini sugere que a leitura copulativa figuraria como indispensável a partir do trecho 478e.

Gonzalez (1996) também parece fazer parte desse consenso. Como exposto anteriormente, ele compreende que o trecho 478e1–2, que apresenta “aquilo que sobre o que a crença se baseia como *participando* (μετέχον) tanto no ser quanto no não-ser” (GONZALEZ, 1996, p. 268), é determinante para que se pense que o objeto da opinião está dissociado tanto do ‘que é’ quanto do ‘que não é’. Se uma coisa *não* é idêntica àquilo que ela participa (476c9–d3) – quer dizer, se *X* é *F* sem ser o próprio *F* –, e se ‘o que é e não é’ participa tanto do ‘que é’ quanto do ‘que não é’, então, argumenta o autor, tal coisa, que é o objeto da opinião, não pode ser a mesma coisa que ‘o que é’ e ‘o que não é’, isto é, ela deve diferir “de ambos e portanto não pode ser a mera combinação deles” (GONZALEZ, 1996, p. 268). Logo, para Gonzalez, ‘o que é e não é’ é uma terceira coisa, nomeadamente, com se verá mais adiante, as coisas sensíveis e sobre elas há não conhecimento, mas apenas opinião.

Retorna aqui a discórdia: são, de fato, as coisas sensíveis que são o objeto exclusivo da opinião e, portanto, não há conhecimento acerca delas, ou não é bem isto que é argumentado aqui? Zuppolini, concordando com aqueles que criticam a Teoria dos Dois Mundos¹⁵⁵, defende que o autor da *República* não estabeleceu uma separação entre o que se conhece e o que se opina (2015, p. 84). Zuppolini sugere que o “princípio de caridade nos convida a preferir uma versão da metafísica platônica que não implique uma redução do escopo do conhecimento tão severa a ponto de excluir de seu universo de discurso os objetos particulares do senso comum” (ZUPPOLINI, 2015, p. 84).

De todo modo, não há outra maneira para se chegar a uma conclusão sobre qual é o escopo exato do argumento encontrado em 478e–480a: preciso é analisá-lo passo a passo, confrontando às diferentes leituras dos intérpretes acerca do trecho e suas respectivas fundamentações teóricas a fim de descobrir o que é realmente o objeto da opinião.

Para investigar o que seria esse objeto, Sócrates e Gláuco passam a questionar os amantes de espetáculos quanto ao conhecimento que possuem das coisas belas, ou, melhor dizendo, aquilo que dizem saber acerca delas, bem

¹⁵⁵ Em nota, o autor sugere os seguintes comentadores: Irwin (1977) e (1999), Annas (1981), mas mais notadamente, Fine (1978) e (1990).

como o que pensam sobre as coisas justas, as santas e tudo mais do mesmo gênero. Contudo, antes de iniciar esse questionamento, Sócrates faz um preâmbulo, dizendo que esses homens não aceitam que exista o próprio belo, nem qualquer outra coisa assim, quer dizer, negam a existência das Formas.

É interessante observar que esse proêmio, assim como a própria pergunta que o segue, apresenta um caráter irônico, tal como foi apontado por Shorey (1937), em nota à passagem 479a1. Em virtude dessa ironia, pode-se cogitar que talvez a pergunta de Sócrates não tenha sido direcionada apenas a homens simples e incultos, tal como a expressão “aqueles que gostam de espetáculos” pode levar a julgar, mas, sim, a algum oponente intelectual direto de Platão¹⁵⁶.

Outra opção aqui, oferecida por Zuppolini (2015), é que essa ironia não aponta a um adversário direto de Platão, mas que é aos próprios homens com que se discute que se deve atribuir a tese que se segue, a saber, a da generalização da *copresença dos opostos* (479a–b). Os amantes de espetáculos seriam, na verdade, partidários de uma epistemologia relativista, exposta no *Teeteto* (151d – 154c) que estaria aliada a uma ontologia fluxista, proposta na mesma obra (152c8–11)¹⁵⁷. Com isso, as premissas que dizem respeito à copresença dos opostos assumidas aqui na discussão não devem ser analisadas sob a ótica do requerimento dialético, pois, sustenta Zuppolini, a noção da copresença de opostos nos sensíveis, defendida em 479a–b, não deve ser tomada como uma tese própria de Platão, mas, antes, “um ‘consolo’, ou seja, uma concessão ao amante dos sentidos (ver Gosling 1960, pp. 118-119)” (ZUPPOLINI, 2015, p. 92). Com base neste pressuposto, toda a argumentação que depende do requerimento dialético para interpretar as premissas da discussão que ocorre em 476e–480a como uma espécie de consenso entre as teses adotadas por Platão e os amantes de espetáculos estaria comprometida.

Frente a essas objeções, é preciso analisar se a leitura do *Livro V da República* que depende do requerimento dialético, proposto por Fine, mas que

¹⁵⁶ Adam (1902) propõe que Platão talvez estivesse se referindo a Antístenes, ou ainda Isócrates, como outros sugerem, mas sem tanta razão. Segundo o autor, “λεγέτω μοι, φήσω, καὶ ἀποκρινέσθω, certamente soa como um desafio pessoal” (ADAM, 1902, pág. 341, 479a1).

¹⁵⁷ Zuppolini afirma que é possível imaginar que os que gostam de espetáculos seriam partidários da dita doutrina secreta descrita no *Teeteto*, 152c8–11, que consistiria em uma espécie de epistemologia relativista atribuída “não só a Protágoras, mas a Heráclito, Empédocles e os poetas Epicarmo e Homero (152d 2-e6)” (ZUPPOLINI, 2015, p. 98). Desse modo, seguir-se-ia uma radical generalização do fenômeno da copresença dos opostos, algo que, de acordo com Zuppolini (2015, p. 97–99), parece ocorrer em 479a–b. Ver mais adiante o item 8. b 3).

também é utilizado por outros, como por Gonzalez, é suficiente para determinar exatamente quais teses são subsumidas e quais são refutadas na discussão. Dada a possibilidade do contexto da discussão ser de uma disputa acirrada contra antagonistas específicos, ainda que não se encontre menção nominal a eles no texto, ou de Platão estar tomando nas premissas uma tese que não é sua, mas, sim, dos amantes de espetáculos a fim de contradizê-los, haveria razões para pensar que a tese imputada aqui ao autor, na realidade, não é dele e, sim, de seus contendores.

Seja como for, as próximas passagens que serão analisadas a seguir (478e7–479d2) são de grande importância, mas de difícil interpretação. Para facilitar a investigação desses passos, eles serão divididos em três partes. O primeiro item compreende os passos 478e7–479b2. Nesta seção, é apresentada a parte inicial dessa nova etapa da discussão, na qual Sócrates pergunta aos amantes de espetáculos se entre as muitas coisas belas existe alguma que também não seja bela. No item seguinte, são analisadas as opiniões de alguns comentadores sobre o que são as coisas ‘que são e não são’. Na terceira e última parte, é analisada a passagem 479b3–e5, que, primeiramente, expõe exemplos de coisas que parecem ser o ‘que é e não é’, depois disto, apresenta um enigma infantil que simboliza o modo como ficamos confusos ao tentar falar desse tipo de coisa e, por fim, exhibe o acordo entre Sócrates e Gláuco acerca do que isso vem a ser, dando início às conclusões que marcam a etapa final da discussão contra os que gostam de espetáculos.

8.1. 478e7–479a8

Como já aventado acima, na passagem 478e7–479a8 Sócrates pergunta aos amantes de espetáculos se entre as muitas coisas belas e demais coisas do gênero, não haveria uma que se mostre também o oposto. Mas, antes de perguntar isto, Sócrates faz um prêmio, dizendo que os amantes de espetáculos – a quem a pergunta será dirigida –, não aceitam existência da Forma do belo.

– Posto isso, afirmarei, que me fale e responda nosso oportuno interlocutor que não aceita o próprio belo, nem ideia alguma da beleza que se mantenha sempre igual a si mesma, mas acredita que são muitas as coisas belas, aquele [que gosta de espetáculos] que de modo algum suporta que lhe falemos de uma beleza única, de uma justiça única, nem de tudo o mais. A ele diremos: “De todas essas numerosas coisas belas, ó excelente amigo, haverá uma que não venha a mostrar-

se feia? E, entre as justas, uma que não venha a mostrar-se injusta? E, entre as santas, que não venha a mostrar-se ímpia?”. (*República*, 478e7–479a8)¹⁵⁸

Alguns pontos desta passagem merecem destaque aqui. O primeiro deles – além da ironia socrática¹⁵⁹ e da possível referência do autor da *República* a um adversário seu, como já comentado acima – é que pela primeira vez as Formas são mencionadas na segunda discussão contra os amantes de espetáculos. Além de αὐτὸ καλὸν, expressão usualmente empregada para a designação das Formas, no caso, a Forma do belo, encontra-se a aparição do termo “ἰδέα”, ao invés de “εἶδος”, já utilizado no trecho 476e5. Porém, a menção às Formas por meio do termo “ἰδέα” não traz qualquer significado diferente a elas, e, pelo menos aqui, pode-se considerar este termo como correlato a “εἶδος”¹⁶⁰, coisa que, aparentemente, não se pode pensar com relação à ideia do Bem¹⁶¹.

Outro ponto relevante é que a Forma do belo é imutável, mantendo-se sempre a mesma em todos os aspectos (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχουσιν). Por último, é importante ressaltar que a passagem apresenta uma contraposição desse caráter imutável das formas, com a mutabilidade das muitas coisas belas (τὰ πολλὰ καλὰ), das quais pelo menos uma pode *parecer* (φανήσεται) feia. E o mesmo vale para todas as muitas coisas justas, pias etc., em cada uma dessas multiplicidades haveria pelo menos uma coisa que seria também sua oposta, quer dizer, injusta e ímpia.

Mas o que seriam essas muitas coisas belas que podem parecer também não-belas e de que modo elas podem parecer ser *F* e não-*F*? Visto que a resposta certa para esta questão é motivo de grande disputa entre os comentadores, segue-se, na sequência, o exame de intérpretes que defendem

¹⁵⁸ “τούτων δὴ ὑποκειμένων λεγέτω μοι, φήσω, καὶ ἀποκρινέσθω ὁ χρηστός ὃς αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἠγεῖται ἀεὶ μὲν κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχουσιν, πολλὰ δὲ τὰ καλὰ νομίζει, ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ οὐδαμῆ ἀνεχόμενος ἂν τις ἔν τὸ καλὸν φῆ εἶναι καὶ δίκαιον καὶ τᾶλλα οὕτω. ‘τούτων γὰρ δὴ, ὦ ἄριστε, φήσομεν, τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὀσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον;”.

¹⁵⁹ Podemos notar o tom irônico da fala de Sócrates tanto no uso do adjetivo grego “χρηστός”, como no termo “ἄριστος” no vocativo.

¹⁶⁰ Sobre o uso de ἰδέα ao invés de εἶδος aqui, e outras peculiaridades terminológicas da passagem, ver Adam (1902, p. 342) e Shorey (1937, pág. 529, nota c).

¹⁶¹ “τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν” (*República*, 508e3). Sobre a diferença entre os termos *eidos* e *idéa* e a atribuição exclusiva do último termo ao Bem ver Gadamer, H-G., em *A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles*, pag. 29, e Mattéi, J-F., em *Platão*, pag. 72.

compreensões distintas sobre essa questão, contrapondo suas opiniões para que se alcance um veredito sobre o tema.

8.2.1. A razão de algo ser ‘o que é e o que não é’ segundo Fine

Fine em seu *Knowledge* (1990) afirma que a partir de 479a, a discussão muda seu foco para outro ponto, alterando a conotação dada ao verbo εἶναι da veritativa para a predicativa. Ela resume o trecho na seguinte premissa:

(3) Cada um dos muitos *Fs* é tanto *F* quanto não-*F* (FINE, 1990, p. 91).

Essa mudança na interpretação do verbo εἶναι do sentido veritativo para o predicativo, segundo Fine, que não acarreta qualquer mudança necessária às primeiras duas premissas propostas por ela à discussão. Ela argumenta que, visto que na presente passagem o verbo é utilizado predicativamente, seria possível que alguém objetasse que ele também tenha sido utilizado desta forma nas duas premissas anteriores, ou ainda, que Platão estivesse se confundindo no uso do verbo¹⁶². A isto ela responde que “Platão muda do uso veritativo para o uso predicativo de ‘é’; mas ele o faz sem confusão” (FINE, 1990, p. 91), na realidade, como se verá, alega Fine, há uma conexão entre os dois tipos de uso do verbo (1990, p. 91).

E o que significa “os muitos *Fs*” para Fine? Para que se explique essa questão de forma mais satisfatória, é preciso realizar uma série de pequenas incursões na obra da autora intitulada *On Ideas* (2004). Nela, Fine sustenta que “τὰ πολλὰ κατὰ” (479a3), expressão da qual se extrai “os muitos *Fs*”, não são particulares ou coisas sensíveis, mas, sim, universais perceptíveis (FINE, 2004, p. 250, n. 27), isto é, propriedades sensíveis¹⁶³ utilizadas para se definir o que é, por exemplo, a beleza. A autora defende que a “disputa entre Platão e os amantes de espetáculos não é sobre a existência dos universais, mas sobre se os universais são propriedades sensíveis ou formas não-sensíveis” (FINE, 2004, p. 93)¹⁶⁴.

¹⁶² Ver, por exemplo, Vlastos, *Metaphysical Paradox* (1965, p. 56) e Cross and Woosley, *Plato's Republic* (1964, p. 145 e p. 162).

¹⁶³ Fine parece seguir aqui Gosling (1960), que sustenta de forma similar que ‘τὰ πολλὰ’ se refere a propriedades sensíveis e não aos particulares. Ver, por exemplo, Irwin (1977), (1999), mas ver também White (1978) para uma visão que se contraponha a de Gosling.

¹⁶⁴ Segundo Fine, existem duas concepções de universais: a realista e a semântica. Na concepção semântica, os “universais são significados” (FINE, 2004, p. 22). Eles “são descobertos (...) por se perguntar quais termos gerais são significativos” (FINE, 2004, p. 22). Assim, a concepção semântica “toma todo termo geral significativo como denotando um

Assim, os muitos *F*s, de acordo com Fine, são propriedades sensíveis do tipo que são reconhecidas pelos que gostam de espetáculos, tal como uma cor vibrante ou uma forma circular (1990, p. 91). Cada uma dessas propriedades seriam *F* e não-*F*, como no caso das cores vibrantes, que seriam e não seriam belas, porque, explica a intérprete, algumas coisas de cores brilhantes seriam belas enquanto outras seriam feias (1990, p. 91). Segundo a comentadora, qualquer propriedade sensível empregada para “explicar o que é ser *F* (pelo menos para certa gama de predicados) será tanto *F* e não-*F*” (FINE, 1990, p. 91), porque sempre possuirá alguns *F*, e alguns não-*F*, *tokens*.

A analista assevera que a terceira premissa, que propõe que cada “um dos muitos *F*s é tanto *F* quanto não-*F*” (FINE, 1990, p. 91), é aceitável para os que gostam de espetáculos, tanto que seria por causa dela que eles negariam a existência da Forma do belo. Desacreditando que todos os muitos tipos de beleza possam ser reunidos sob uma única Forma, eles apregoariam, ao contrário, que existem muitas coisas belas, muitas diferentes propriedades, sendo cada uma delas, em seu respectivo domínio, a beleza, quer dizer, nesta pintura particular, a beleza seria a cor forte, naquela outra, a cor sombreada etc. (1990, p. 92).

Após interpretar 479d–479e, trecho que será visto mais a frente, Fine explica que Platão nega conhecimento aos amantes de espetáculos porque eles seriam incapazes de prover uma explicação correta acerca das coisas, como no caso em que eles definiriam a beleza na pintura em termos de cores fortes. Essa

universal, que é de fato o significado daquele termo” (FINE, 2004, p. 22). Mas, para determinar se um predicado é significativo e, portanto, denota um universal, a concepção semântica depende de certos critérios. Fine aponta dois deles: (i) ‘*F*’ é significativo apenas quando ele pode ser facilmente compreendido por falantes competentes da língua; (ii) ‘*F*’ é significativo apenas se houver ‘*F*s’ (2004, p. 22). A autora defende que (i) conta como significativo, por exemplo, centauro, enquanto (ii) conta o “não-belo” como uma propriedade significativa, ainda que tal coisa não seja propriamente uma propriedade (2004, p. 22). Já na concepção realista, os universais “são propriedades estatuídas para vários propósitos explanatórios” (FINE, 2004, p. 22). De acordo com esta visão, “nem todo predicado significativo denota um universal, desde que nem todo predicado significativo denota uma propriedade explanatória” (FINE, 2004, p. 22). Isto significa que um predicado pode ser significativo mesmo se ele não denotar uma propriedade genuína de coisas (2004, p. 247, n. 11). Fine diz que tanto a concepção semântica que se baseia em (i) para distinguir predicados significativos dos não significativos, bem como a que se baseia em (ii), contam mais universais que a realista – concepção defendida por ela. Desse modo, essas concepções compreendem diferentes gamas de universais (2004, p. 22). Além disso, elas possuem diferentes compreensões sobre o status ontológico dos universais: a compreensão semântica concebe os universais como significados que são entidades abstratas; a compreensão realista, de acordo com Fine, sustenta que os universais são características “explanatórias reais do mundo que são (ou podem ser), em algum sentido, comuns ou compartilhadas” (FINE, 2004, p. 23).

definição é incorreta porque “algumas coisas com cores fortes são feias, não belas” (FINE, 1990, p. 92). Fine, em *On Ideas* (2004) esclarece que a razão das propriedades sensíveis não serem entidades apropriadas para a propósitos explanatórios, pelo menos no trecho da *República* em pauta aqui, se deve à *copresença de opostos*, que é um dos possíveis modos para se explicar a mudança nos sensíveis¹⁶⁵.

Fine alega que quando se pensa no fluxo ou na mudança, geralmente se é levado a pensar em uma *sucessão de opostos*: “dizer que alguma coisa sofre sucessão de opostos é dizer que ela é *F* em t_1 , mas cessa de ser *F* e se torna-se não-*F* em algum momento posterior t_2 ” (FINE, 2004, p. 54). É o que ocorre, por exemplo, quando se faz uma dieta e se emagrece-se. A comentadora assevera que existem várias noções de sucessão em Platão segundo os intérpretes: o “*heraclitianismo moderado* (HM), de acordo com o qual objetos a todo momento sofrem sucessão de opostos em algum sentido ou em outro” (FINE, 2004, p. 54); o “*heraclitianismo extremo* (HE), de acordo com o qual objetos podem a todo momento sofrer sucessão de opostos em todos os sentidos” (FINE, 2004, p. 54); a “*geração e corrupção das coisas*” (FINE, 2004, p. 54), na qual as coisas podem entrar ou sair da existência. E, além dos tipos de sucessão, há também a noção de *copresença de opostos*, segunda a qual, “manter-se de pé firma na batalha é tanto corajoso (em algumas circunstâncias) e não corajoso (em outras); devolver o que se deve é tanto justo (em algumas circunstâncias) como não justo (em outras) (*Rep.* 331c)” (FINE, 2004, p. 54).

Fine argumenta que não se deve pensar que sucessão é um tipo de sucessão, mas que, uma vez que Aristóteles e Platão utilizam “mudança” em um sentido amplo que inclui *copresença* e *sucessão*, não se pode dizer pelo mero uso da linguagem de mudança se é *copresença* ou *sucessão* que está em pauta¹⁶⁶ (2004, p. 55). Fine se posiciona ao lado de outros comentadores¹⁶⁷ que

¹⁶⁵ Segundo Fine, Aristóteles disse que “Platão aceitou a visão heraclitiana de que uma vez que os sensíveis estão sempre mudando, não há conhecimento deles; visto que o conhecimento é possível, deve haver formas concebidas como objetos não-sensíveis do conhecimento que não estão em fluxo” (FINE, 2004, p. 54).

¹⁶⁶ Segundo Fine, no *Teeteto* (152d2-e9), “por exemplo, Platão conta casos de *copresença*, junto de casos de *sucessão*, como todos igualmente ilustrando a tese de que ‘nada jamais é, mas coisas estão sempre vindo a ser (*gignetai*)’ (152e1)” (FINE, 2004, p. 55). Pode-se concluir, portanto, que tanto *sucessão* como *copresença* “são tipos de ‘fluxo e mudança’ (152e8)” (FINE, 2004, p. 55).

¹⁶⁷ Ver Owen, ‘*Proof*’; Irwin, *Plato’s Moral Theory*, cap. 6, e ‘*Plato’s Heracliteanism*’.

defendem que nos diálogos do período médio da produção de Platão – que são o foco da autora em (2004) e, também, é o período no qual a *República* está inserida –, o autor ateniense estabelece a existência das Formas “apelando não para a sucessão, mas para a copresença de opostos” (FINE, 2004, p. 56)¹⁶⁸. Tal é o que ocorre, por exemplo, na passagem 479ad do *Livro V* da *República*: “Platão diz que cada um dos muitos belos (*ta polla kala*, 479a3) – propriedade sensíveis como cores brilhantes – é tanto belo quanto feio; beleza portanto não pode ser definida em termos sensíveis, e então deve haver uma forma não sensível de beleza que escapa a copresença” (FINE, 2004, p. 56).

Desse modo, para Fine, é em razão da copresença¹⁶⁹, pelo menos nos diálogos do período médio, que propriedades sensíveis não podem ser aduzidas para se explicar qualquer *F*-dade; somente a Forma de *F*, que é a propriedade não-sensível de *F*, pode explicar satisfatoriamente porque algo é *F* e não também não-*F*. Uma bela pintura é, sem dúvida, bela; não é isto que está em pauta aqui. O erro está em tentar explicar a razão da beleza do quadro apontando para cores brilhantes, uma vez que existem coisas com a mesma propriedade e que são feias, e, mais do que isto, há quadros feios com cores brilhantes. Referir-se a uma propriedade sensível para explicar porque *x* é *F* invariavelmente produzirá explicações equívocas em função da copresença de opostos nas propriedades sensíveis.

¹⁶⁸ Fine sugere alguns exemplos de passagens dos diálogos que recorrem à copresença para estabelecer a existência das Formas: *Fédon*, 74bc, 102bc; *República* Livro VII, 525 – 5, *Hípias Maior*, 289a2 – c6, 293b5 – c5 (2004, p. 56). Além disso, no *Parmênides*, argumenta Fine, quando se realiza uma retrospectiva das origens da Teoria das Formas, o diálogo “menciona copresença, mas não sucessão como um fator motivante (127d–130a)” (FINE, 2004, p. 56).

¹⁶⁹ Segundo a autora, um dos tipos de copresença abordadas nos diálogos do período médio é a *restrita*, isto é, requer que alguma coisa seja “*F* e não-*F* em virtude de um e do mesmo aspecto de si mesma” (FINE, 2004, p. 100). Haveria também outro tipo de copresença: a *copresença ampla*. Em contraste com a restrita, na copresença ampla alguma coisa é *F* e não-*F* apenas no caso em que, “além de ser *F*, ela é também não-*F* em virtude de possuir características que não são essenciais para ser *F* como tal” (FINE, 2004, p. 100). Fine sugere que no *Timeu* (49c–51d), por exemplo, é proposto que o fogo sensível tanto é quanto não é fogo, quer dizer, ele possui elementos como terra e outras coisas que são inessenciais para a natureza do fogo (2004, p. 100). Desse modo, algo que sofra copresença ampla de opostos é, de um modo mais geral, alguma coisa que é imperfeitamente *F* “apenas no caso em que ela possua características que são inessenciais a, e então não explanatórias da, natureza da *F*-dade como tal” (FINE, 2004, p. 99). A autora diz que tanto a copresença ampla quanto a restrita são instâncias de *imperfeições* reconhecidas por Platão e que tornam necessária a existência das Formas (2004, p. 100). Com relação ao argumento do *Livro V* da *República* aqui sob análise, Fine assevera que ele foca na copresença restrita e que não é tratada a questão da indeterminação em si; se os sensíveis são imperfeitos eles são, portanto, inadequados para serem objetos básicos do conhecimento (2004, p. 94).

Conseqüentemente, os amantes de espetáculos seriam incapazes de explicar a razão de determinado quadro ser belo e, por isso, não poderiam possuir conhecimento sobre o que é a beleza. Se referir a propriedades sensíveis para definir qualquer coisa, propriedades que não são mais *F* do que não *F*, pois não coletam mais casos de *F* do que de não-*F*, é falhar em definir a beleza. Portanto, visto que os amantes de espetáculos são incapazes de apresentar uma definição correta sobre qualquer coisa, fica patenteada então a falta de conhecimento desses homens.

8.2.2. A razão de algo ser ‘o que é e o que não é’ segundo Julia Annas

Segundo Annas, as passagens 479a–d apresentam duas novidades com relação àquelas que lhe precedem no *Livro V*. De um lado, são introduzidos termos morais opostos como o justo e o injusto, o pio e o ímpio, mas, além deles, outros tipos de termos opostos, como o belo e o feio e, como será visto mais adiante, o dobro e a metade, o grande e o pequeno, o pesado e o leve (1981, p. 204). Tratam-se de “termos cuja aplicação é insatisfatória porque suas instâncias podem também ser vistas como instâncias do oposto” (ANNAS, 1981, p. 204). De outro, ainda que a presente passagem se refira “às ‘muitas coisas belas’, etc., e enquanto estas *podem* ser lidas como sendo muitas diferentes descrições de beleza, justiça, dobro, etc., a passagem sugere à maioria dos leitores que Platão está contrastando as muitas *instâncias* de beleza, justiça, etc., com a única forma em cada caso” (ANNAS, 1981, p. 204). Annas reconhece que esse ponto é de grande controvérsia, porém, ela argumenta dizendo que “a passagem como um todo faz mais sentido se o que está sendo contrastado com a coisa única que é completamente *F* são as muitas instâncias de *F*” (ANNAS, 1981, p. 204). Nesse último aspecto ressaltado por Annas, pode-se perceber que a autora toma posição diversa da de Fine; Platão não se refere aqui a propriedades sensíveis tomadas como universais, mas, sim, a particulares.

Ela comenta que é necessário compreender, então, qual poderia ser o motivo de “Platão pensar que instâncias particulares de beleza, pequenez e justiça são também instâncias de fealdade, largura e injustiça” (ANNAS, 1981, p. 204). É preciso notar também que o argumento conclui algo sobre o que essas

coisas *são* a partir do que elas *parecem* ser, visto que em 479a é dito que ‘as muitas coisas belas’ também irão *parecer*¹⁷⁰ feias.

Annas destaca que o argumento apresenta algumas dificuldades: o autor da *República* não só não dá razões do porque ele escolhe os termos opostos que escolhe, como também não explica porque se deve aceitar que a cada termo aplicado a ‘muitas’ também deve-se aplicar o seu oposto (1981, p. 205). Ela sustenta que “Platão está evidentemente dependendo do princípio de que quando quer que nós possamos aplicar um de seus termos a um particular – a um de “muitas” – então sempre será possível aplicar o oposto daquele termo ao mesmo particular, ao considerá-lo em diferentes circunstâncias, ou de um diferente ponto de vista” (ANNAS, 1981, p. 205). Assim, se diz que “Helena é bela, mas nós também podemos dizer verdadeiramente sobre ela que ela é feia se nós compararmos sua beleza terrena com a de uma deusa, ou olharmos para ela de uma perspectiva peculiar, ou esperarmos até ela estar muito velha” (ANNAS, 1981, p. 205).

A autora sugere que no diálogo *Banquete*, Diotima fala dos possíveis modos de se dizer que uma coisa particular é também o seu oposto: com relação ao *tempo*, a *diferentes coisas* e a *contextos* ou *lugares diferentes*, as muitas coisas belas são também feias¹⁷¹ (1981, p. 205). Uma vez que os termos atribuídos são *relativos*, algo que fica mais claro com o uso de “dobro” e “grande”, percebe-se que “nossas atribuições deles são relativas a algum padrão” (ANNAS, 1981, p. 206), pois, por exemplo, um poste grande é pequeno em relação a um grande prédio.

Desse modo, alega Annas, os particulares são tanto *F* quanto não-*F*, todavia, não se segue disto que os particulares são *F* e não-*F* na mesma relação, ao mesmo tempo, pois, segundo o Princípio dos Opostos (436b8–c1), tal coisa é impossível. O que Platão parece pensar quando propõe tal coisa é que quando se aplica “os termos “belo” e “feio” eles não estão sendo aplicados de maneira

¹⁷⁰ Annas comenta que o fato de Platão utilizar o verbo “parecer” <φαίνεσθαι> ao invés de “ser” não é um problema, pois que para a língua grega o verbo “parecer” – tal como a passagem 508d da *República* mostra – também carrega valor existencial (1981, p. 204–5). Outra possível interpretação de φαίνεσθαι que conjuga os sentidos “parecer ser” e “ser”, é defendida por Zuppolini (2015). Ver mais abaixo o item 3 desta seção.

¹⁷¹ Ver mais abaixo p. 136–138.

não-qualificada quando se eles são usados acerca dos particulares” (ANNAS, 1981, p. 206).

Nenhuma das ‘muitas coisas’, afirma Annas, pode ser usada de maneira não-qualificada. No caso de certos termos relativos, como “dobro”, “grande” etc., isto se deixa mostrar mais facilmente, contudo, o mesmo não se passa com a noção de justiça, pelo menos para Polemarco¹⁷², que chegou a defender que devolver o que se deve é justo, independentemente das condições (1981, p. 206). Há, entretanto, diz Annas, aplicações *não-qualificadas* para esses termos relativos; isto é algo que Platão não argumenta, “mas apenas assume” (ANNAS, 1981, p. 206). A comentadora reconhece que pode parecer não ser necessário se pensar em aplicações não-qualificadas para termos como ‘grande’, contudo, Platão não explica qual a razão que lhe leva a sustentar essa necessidade, restringindo-se apenas a afirmar que são as Formas que podem ser aplicadas de maneira não-qualificada. Para o filósofo, uma Forma é “a portadora não-qualificada de um predicado que é aplicado a particulares apenas qualificadamente, de tal modo que não apenas pode ser aplicada, mas também pode o seu oposto” (ANNAS, 1981, p. 207).

As Formas são, então, assevera Annas, contrapostas às ‘muitas coisas’: a Forma do belo é bela de maneira não-qualificada, bela de tal maneira que exclui a possibilidade de se atribuir, de qualquer modo, fealdade a ela; já ‘as muitas coisas belas’ são cada uma apenas qualificadamente belas, o que é constatado pelo fato de que sobre algum ponto de vista elas também podem ser chamadas de feias (1981, p. 207). Segundo a maneira pela qual as “Formas são introduzidas, então, uma Forma é uma portadora não-qualificada de seu predicado, excluindo seu oposto” (ANNAS, 1981, p. 207)¹⁷³.

É desse modo, continua a autora, que as “coisas particulares são e não são belas porque elas podem todas com igual direito ser ditas (de certo jeito, de

¹⁷² *República*, 331e–333e. Ver mais abaixo p. 142.

¹⁷³ Annas comenta que tal caracterização das Formas estaria de acordo com o que é dito em 474b–476d: “A Forma da beleza é ‘o belo em si’ (476c–d), aquilo que é completamente e apenas belo” (ANNAS, 1981, p. 207). Sendo *uma*, a Forma parece ser muitas na experiência (476a); muitas coisas belas se apresentam, o que dificulta a compreensão de que “apenas a Forma é realmente, de maneira não-qualificada, bela” (ANNAS, 1981, p. 207). O belo se distingue do feio, pois ambos são *opostos* (475e). Não há também coexistência entre Formas opostas, daí as coisas particulares serem diferentes das Formas nas quais participam (476d). Ainda que não se explique o termo ‘participação’ na discussão, pode-se entender aquilo que participa numa Forma como “uma coisa particular enquanto ela possui qualificadamente a qualidade que a Forma possui de maneira não-qualificada” (ANNAS, 1981, p. 208).

algum ponto de vista) feias” (ANNAS, 1981, p. 208). Por outro lado, apenas “a Forma é completamente, totalmente, bela e nada mais, porque apenas a atribuição à Forma de beleza exclui atribuição de oposto” (ANNAS, 1981, p. 208). Assim, a leitura predicativa sustentará, de acordo com Annas, que “a Forma é totalmente e de maneira não-qualificada F , enquanto F s particulares tanto são tanto F quanto são não- F ” (ANNAS, 1981, p. 208). Por consequência, Formas constituem-se nos candidatos óbvios para serem objetos do conhecimento, e instâncias particulares das Formas em candidatos óbvios a objetos da opinião (1981, p. 208). Com isso, propõe Annas, a discussão persuade para o fato de que o conhecimento e a opinião possuem *objetos distintos* (1981, p. 208).

Mais adiante, Annas ressalta que, geralmente, se chama o argumento do *Livro V* de o ‘Argumento dos Opostos’ “pela excelente razão de que ele concerne à aplicação de termos que possuem opostos, e não tem aplicação a termos que não possuem opostos” (ANNAS, 1981, p. 209). Isto implica que, por um lado, sobre as coisas que recebem termos qualificadamente, não é possível conhecimento, conhece-se apenas as Formas; de outro, que a argumentação não provê qualquer subsídio para que se proponha a existência de Formas de coisas que não possuem opostos, como por exemplo ‘homem’ (1981, p. 209). Não havendo uma Forma de homem, poder-se-ia vir a conhecer coisas que não são Formas, como, por exemplo, “que Sócrates é um homem, e muitas outras coisas sobre o mundo ao nosso redor” (ANNAS, 1981, p. 210). De qualquer modo, para Annas, o argumento mostrou apenas que “existem Formas para termos com opostos, ainda que até agora não se tenha ideia de se isto deve se aplicar a todos os termos com opostos, ou somente aos exemplos do próprio Platão, termos relativos ou termos morais” (ANNAS, 1981, p. 209). Com isso, Annas parece concluir, em parte, algo semelhante ao que Fine conclui: Platão em nenhum momento restringe o conhecimento às Formas, por isso, algumas coisas particulares podem ser conhecidas.

Annas atenta também para outra questão: ainda que as Formas, que são o objeto básico do conhecimento, tenham sido contrastadas com as instâncias particulares das Formas, que são objetos da opinião, não se deve identificar esse contraste “com o contraste entre universais e particulares” (ANNAS, 1981, p.

210)¹⁷⁴. A intérprete explica esse ponto dizendo que as teorias “dos universais são teorias sobre a aplicação de *todo* termo geral, enquanto esse argumento [i.e., o ‘Argumento dos Opostos’] produz Formas apenas para uma gama restrita” (ANNAS, 1981, p. 210). De forma análoga, continua Annas, os objetos da opinião não são simplesmente particulares, uma vez que alguns deles poderiam ser objetos do conhecimento (1981, p. 210). Como visto, os objetos da opinião segundo o argumento do *Livro V*, são os particulares que são instâncias qualificadas dos termos que são aplicados de maneira não-qualificada às Formas (1981, p. 211).

Para Annas, não se disse em lugar algum que os particulares não podem ser conhecidos por causa da sua particularidade, nem também foi dito que o fato dos particulares serem experienciados, isto é, vistos, tocados etc., impede de que eles venham a ser conhecidos, ainda que argumento realize um contraste com pessoas que dependem da experiência (1981, p. 211). Tudo o que foi dito é que “eu posso saber que Sócrates é um homem, e que esta ação é um assassinato” (ANNAS, 1981, p. 211), contudo, não se pode saber se “Sócrates é alto, ou ainda se assassinar é justo” (ANNAS, 1981, p. 211). Com relação a essas coisas, conclui Annas, não há compreensão do mundo que nos cerca (1981, p. 211).

8.2.3. A razão de algo ser ‘o que é e o que não é’ segundo Breno Andrade Zuppolini

Zuppolini (2015) propõe, diferentemente de Annas, que o sucesso da discussão contra os amantes de espetáculos não pode restringir a copresença apenas a termos que possuem opostos, ainda que o autor da *República* dependa do Argumento dos Opostos’ para poder demonstrar a necessidade das Formas

¹⁷⁴ Fine em *On Ideas* alerta para o importante fato de que “Platão nunca diz que formas são universais (*katholou; koina*), propriedades, particulares (*kath' hekasta*)” (FINE, 2004, p. 21) e que, na verdade, ele não teria qualquer termo técnico para esses vários tipos de entidades. Todavia, o filósofo utiliza “a frase adverbial *kata holou*, de acordo com o todo (*Ménon, 77a6*)” (FINE, 2004, p. 245, n. 8), de modo que examinar a virtude como um todo seria “examinar as características comuns a todas as virtudes” (FINE, 2004, p. 245, n. 8). Já, em contraste com isto, “examinar a virtude parte por parte (*kata meros* ou *kath' hekaston*)” (FINE, 2004, p. 245–6, n. 8), significa examinar as espécies desse gênero ou as virtudes particulares de um indivíduo ou as ações. A expressão que Platão utiliza para se referir a estas coisas é “*ta polla*’ ou *'polla hekasta*’ (para a última, cf. *Rep. 494a1, 507b2*)” (FINE, 2004, p. 246, n. 8). Com base nestes apontamentos, a comentadora não vê impedimentos para que se atribua as noções significadas pelos termos “universal” e “particular” à filosofia de Platão. Ver acima a nota 164.

para o conhecimento. Como se viu, para Annas, desse tipo de argumento, não pode se depreender que as Formas existem para todos os predicados, mas apenas para um grupo restrito deles; aqueles que Zuppolini chama de *predicados incompletos*, isto é, predicados que necessitam de uma determinação contextual para receberem qualquer qualificação (2015, p. 88). Para o comentador, sem a generalização da copresença a todos os predicados, inclusive os incompletos, o argumento de Platão falharia em cumprir o seu propósito de negar qualquer tipo de conhecimento aos amantes de espetáculos (2015, p. 90).

Por um lado, Zuppolini reconhece que o próprio Platão parece ter assumido “que predicados unários e essenciais como ‘dedo’, ‘pedra’ e ‘lenho’ estão vinculados de tal forma à natureza do objeto ao qual se atribuem que não dão margem à presença de seu oposto (ver *Rep. VII*, 523c3-524a4; *Alcibíades* 1, 111b-112a1)” (ZUPPOLINI, 2015, p. 90). Além disso, diversos autores defendem que “nos diálogos médios, a existência das Formas foi proposta apenas para predicados incompletos, enquanto os demais atributos seriam contemplados apenas nos diálogos tardios (ver Owen 1957, p.109; Allen 1961, p. 329; Irwin 1977, p. 7; Annas 1981, p. 209; Nehamas 1999, p. 77)” (ZUPPOLINI, 2015, p. 90).

De outro, Zuppolini diz que se predicados como ‘dedo’, ‘pedra’ e ‘lenho’ “não admitissem a copresença de seu oposto, sua instanciação em objetos particulares poderia muito bem ser conhecida pelo amante dos sentidos (cf. Brentlinger 1972, p. 62)” (ZUPPOLINI, 2015, p. 90). O autor critica a sugestão de Annas de que seria possível o conhecimento dos particulares que recebem predicados essenciais, como “homem”, pois isto “faria com que o argumento de Platão fosse incapaz de negar que seu adversário pudesse adquirir conhecimento. Inclusive, o conhecimento que o verdadeiro filósofo teria dos sensíveis seria idêntico ao do amante dos sentidos” (ZUPPOLINI, 2015, p. 90, n. 11). Por essa razão, Zuppolini propõe a necessidade de se compreender o trecho 479a8 como generalizando a copresença dos opostos para todos os sensíveis, de modo que nenhum deles é “mais *F* do que não-*F* para qualquer valor de *F*” (ZUPPOLINI, 2015, p. 90).

Todavia, como propõe o comentador, para estabelecer generalização da copresença, a discussão contra os amantes de espetáculos realizaria um

suposto salto, notoriamente falacioso, de uma mera noção de aparência – *parecer ser*¹⁷⁵ F e não- F –, que se restringiria a uma questão epistemológica, para “uma conclusão ainda mais forte e de evidente importe metafísico” (ZUPPOLINI, 2015, p. 85): “ x parecer F a alguém (...) implica que x é, de fato, F ” (ZUPPOLINI, 2015, p. 86, n. 5). Poder-se-ia perceber tal importe metafísico do argumento, segundo Zuppolini, no uso “do jargão metafísico da ‘participação’ (μετέχειν) para descrever” (ZUPPOLINI, 2015, p. 85) o estatuto intermediário do que é F e não- F (478e1-2; 479b7). Zuppolini não nega que a argumentação realiza uma inferência ontológica a partir de uma constatação uma epistemológica, todavia, não é a Platão que se deve imputar essa conclusão, que, por sinal, não se segue. Trata-se, continua o comentador, de uma concepção própria dos amantes de espetáculos que compreendem a sensação como base do conhecimento.

Os amantes de espetáculos seriam, na verdade, partidários de uma epistemologia relativista, exposta no *Teeteto* (151d–154c) e assumida aqui como uma espécie de ‘consolo’ conferido por Platão a eles (2015, p. 92). Segundo essa vertente epistemológica, o que parece F é F para o sujeito x , mas pode ser não- F para y (2015, p. 93–5).

Além disso, os amantes de espetáculos também seriam partidários de uma ontologia protagoreana, descrita no diálogo *Teeteto* como uma

doutrina ‘secreta’ (152c8–11) associada não só a Protágoras, mas a Heráclito, Empédocles e os poetas Epicarmo e Homero (152d2–e6). Trata-se de uma teoria metafísica segundo a qual nada propriamente ‘é’, mas tudo ‘vem a ser’ (152e1), visto que todas as coisas se originam do fluxo e da mudança (152e8) (ZUPPOLINI, 2015, p. 98).

Da união dessa epistemologia com essa concepção metafísica resultaria a visão de que “um x qualquer só pode ser F na medida em que um sujeito a o percebe como F e se a relação entre x e a é acidental e fortuita, segue-se que x não ‘é’ propriamente F , mas ‘vem a ser’ F ao entrar em contato com o sujeito percipiente a ” (ZUPPOLINI, 2015, p. 98). Deste modo, a propriedade não se encontraria nem naquilo que é percebido nem naquele que percebe, mas surgiria “como algo intermediário a partir da interação de ambos (153d8-154a4)” (ZUPPOLINI, 2015, p. 98).

¹⁷⁵ Φαίνεσθαι. Zuppolini (2015) defende que o verbo conjuga os sentidos “parecer ser” e “ser”. Para uma defesa diferente dessa interpretação do verbo, ver a nota 170.

Com base nessa união entre a epistemologia e a ontologia de Protágoras – de acordo com a descrição do *Teeteto* –, se justificaria a generalização da copresença a todos os termos, inclusive aos ditos essenciais.

Entretanto, de acordo com o intérprete, há ainda uma dificuldade a ser resolvida: não parece proceder a recusa do conhecimento àqueles que se restringem aos particulares somente porque não se pode atribuir aos sensíveis qualquer F de modo não contextual (2015, p. 91). Como se viu, não é possível atribuir a um particular sensível x qualquer propriedade F “sem a devida qualificação contextual, de tal sorte que a presença da propriedade oposta não- F em x poderia ser atestada tão logo o contexto de atribuição fosse alterado convenientemente” (ZUPPOLINI, 2015, p. 89). Ainda assim, afirma Zuppolini, o conhecimento parece ser possível desde que se observe e explicito o contexto no qual algo é F para o sujeito x e não- F para o sujeito y . Com isso, “insegurança de nenhum tipo parece emergir da recusa da ontologia das Formas, restando assegurada ao amante dos sentidos a possibilidade de conhecer” (ZUPPOLINI, 2015, p. 91).

A estratégia de Platão para resolver esse problema parece ser a de demonstrar ao seu adversário que ele “não possui as ferramentas para conhecer efetivamente se, *com respeito às mesmas variantes circunstanciais*, um dado x possui um predicado F e não o seu oposto” (ZUPPOLINI, 2015, p. 100). Para tanto, faz-se necessário constatar duas coisas: em primeiro lugar, Platão pensa que não basta dizer a verdade para conhecer, é preciso também ser capaz de explicar adequadamente o que se diz (*Ménon* 98a2-3; *Teeteto* 201c8-d1); em segundo, ele também defende que uma propriedade particular não pode ser utilizada para explicar a razão de algo ser F , já que ela também pode explicar, em outro contexto, não- F (2015, p. 101–2).

De acordo com Zuppolini, para Platão, ter “conhecimento de que x é F envolve apreciar x segundo uma descrição G que mantém com F uma relação estável de conexão explanatória” (ZUPPOLINI, 2015, p. 102). Os sensíveis não podem constituir uma explanação desse tipo, já que não podem compor uma descrição unificada de F , uma vez que, para os que gostam de espetáculos, os vários F s seriam “tratados indiferentemente como F e não- F ” (ZUPPOLINI, 2015, p. 107). Com base nisto, segue-se de forma válida a conclusão que nega aos amantes de espetáculos a possibilidade do conhecimento sobre F .

Em contrapartida, as Formas, que são contrastadas com os sensíveis, podem explicar por que um x é F , pois “a postulação de um F ‘em si mesmo’ parece consistir no reconhecimento de uma instância perfeita ou paradigmática do predicado F (*Eutífron* 6e3-6; *Parmênides* 132c12-d4; *Rep.* V, 472c4-5), à qual F se aplicaria sem qualificações e que, portanto, não seria suscetível à presença do predicado oposto (ver Annas 1981, p. 207)” (ZUPPOLINI, 2015, p. 89). O comentador explica ainda que clausula ‘em si mesma’, atribuída à Forma, deve-se ao fato dela “ser sujeito de um predicado que lhe pertence de maneira não-relacional, não-atributiva, não-contextual (ver Kirwan 1974, p.113)” (ZUPPOLINI, 2015, p. 89). Com efeito, parece que o simples o recurso à Forma permite ao filósofo explicar a razão de x ser F .

Contudo, há ainda, diz Zuppolini, outra questão a se observar aqui: não basta dizer que x é F em virtude de participar em sua Forma epônima; é preciso apresentar também uma definição unívoca da Forma, determinando “aquilo em virtude do que todos os F s são F (*Eutífron* 6d9-e1; *Mênon* 72c6-d1)” (ZUPPOLINI, 2015, p. 103). Tal definição precisa se relacionar com todos os possíveis contextos particulares de F . O autor sugere que, a fim de alcançar isso, seria preciso elencar os diversos casos contextuais que exigiriam uma alteração na definição para adequá-la a cada contexto¹⁷⁶. Só após serem listadas as várias definições de F relativas a cada contexto é que pode-se dizer que os muitos F s estão subsumidos “ao conteúdo de uma definição unívoca, sem a qual aquelas não passariam de delimitações arbitrárias do conceito definido” (ZUPPOLINI, 2015, p. 104).

Com isso, conclui Zuppolini, a relação da definição correta da Forma, que escapa a qualquer variação circunstancial, com as n definições contextuais dela garante aos filósofos a possibilidade de explicar por que determinado particular, em certa situação, é F e não é não- F (2015, p. 104). Quer dizer, com isso, prova-se que o filósofo, por ser capaz de fazer isso, conhece também aos sensíveis, ao passo que os que gostam de espetáculos, incapazes de apresentar uma definição unificada de F e articulá-la às suas diferentes definições contextuais, está restrito a opiniões acerca das coisas. Dessa maneira, afirma Zuppolini, o

¹⁷⁶ Zuppolini sustenta que o diálogo *Mênon*, em 71e1-72a5, e a passagem 352d9-353e11 do *Livro I* da *República* apresentam exemplos desse tipo de descrição de casos contextuais que requereriam diferentes definições de F .

argumento de Platão no *Livro V* da *República* realiza o objetivo proposto no seu início validamente.

8.2.4. A razão de algo ser ‘o que é e o que não é’ segundo Goldschmidt

Resumidamente, podemos dizer que Goldschmidt (2002), na sua obra *Os Diálogos de Platão*, afirma que as definições possuem um caráter inevitavelmente deficitário para a apresentação da essência das coisas, pois elas são, basicamente, cópias¹⁷⁷ imperfeitas daquilo que buscam se referir. Segundo o comentador, as definições seriam constituídas de traços sensíveis e de imagens e devido à sua necessária imperfeição, cada definição estaria sempre a mercê de três possíveis objeções: *et alia*, *et oppositum*, *et idem non*. Estes seriam os três possíveis modos de se objetar uma definição, de acordo com Goldschmidt (2002).

O primeiro modo, *et alia*, é aquele em que a uma definição dada, que tem a pretensão de representar o que algo é, é proposta outra concorrente que também possui pretensão de representar a mesma coisa. Por exemplo:

Se o interlocutor, interrogado sobre a essência do círculo, traçasse para toda resposta um círculo na areia, Sócrates poderia lhe replicar: “Tua resposta talvez seja justa. Mas há também vários outros objetos que denominamos círculos” (GOLDSCHMIDT, 2002, §19, pág. 36).

Quantas outras coisas poderiam ser apresentadas como circulares? Poderíamos apresentar “uma bela concha bem redonda” (GOLDSCHMIDT, 2002, §19, pág. 37), no entanto, é possível “mostrar outros recipientes tão redondos (*et alia*)” quanto a concha (GOLDSCHMIDT, 2002, §19, pág. 37). Deste modo, este tipo de objeção procura demonstrar que a imagem de uma definição está longe de abarcar todas as instâncias de algo, visto que incontáveis imagens podem ser apresentadas como possuindo aquilo pelo que se pergunta.

A segunda maneira de se refutar uma definição proposta é a *et oppositum*, isto é, apresentando mais um concorrente a representante do que se procura saber, mas com a diferença de ele que seja, em algum aspecto, o *oposto* do primeiro candidato.

Interrogado sobre a essência da coragem, Laques não experimenta nenhum embaraço em responder que o hoplita que, sem se mexer,

¹⁷⁷ Sobre isto, ver o §3, da introdução, do *Diálogos*.

continua no seu posto é corajoso. Sócrates não faz nenhuma objeção a isto. Todavia, diz ele, também é corajoso o soldado que combate recuando, conforme, por exemplo, a tática dos citas (GOLDSCHMIDT, 2002, §19, pág. 37).

O papel desta refutação, de acordo com o comentador, é demonstrar, por meio de uma *contra-imagem*, que, sim, as duas definições representam aquilo que se busca, porém elas não tocam no que é essencial ao objeto perquirido, tocam apenas naquilo que é acidental com relação a ele. O fato de ficar parado, avançar ou retroceder nada tem a ver com a coragem. Deste jeito, se novamente se buscar, por exemplo, a essência do círculo e o interlocutor apresentar, como na primeira vez, “uma bela concha bem redonda”, “pode-se lhe mostrar uma escumadeira de mesma forma (*et oppositum*)” (GOLDSCHMIDT, 2002, §19, pág. 37). Aquilo que é essencial à concha, digamos, reter o caldo ou o líquido, é justamente o oposto do que deve ser essencial à escumadeira, no caso, não reter líquido algum, entretanto, mesmo assim, ambos as coisas podem ser circulares, o que constitui um exemplo de uma refutação *et oppositum*.

Por último, temos o tipo de refutação *et idem non*. Esta réplica tem por objetivo demonstrar que qualquer imagem proposta numa definição sempre contém elementos contrários ao próprio objeto pelo qual se está investigando.

Tal como o círculo concreto que, em todos os seus pontos, tem como limite a linha reta. Desse modo, sendo a beleza definida pela imagem de uma bela moça, Sócrates mostra que, comparada a uma deusa, toda moça é feia (...) [esta refutação] mostra que a imagem proposta é ela mesma não-bela, não-piedosa, não-corajosa etc. (GOLDSCHMIDT, 2002, §19, pág. 37).

Esta refutação atesta a diferença necessária entre a imagem da definição e aquilo pelo que se pergunta, como no caso em que se apresenta a concha como resposta ao questionamento “o que é o círculo?”: é possível fazer o interlocutor “perceber as mil irregularidades, sensíveis apenas ao microscópico, da borda aparentemente redonda (*et idem non*)” (GOLDSCHMIDT, 2002, §19, pág. 37).

O comentador conclui resumindo então as três formas de se objetar as definições:

A aplicação combinada dos três argumentos admite uma gradação: o primeiro argumento constata simplesmente que a imagem proposta tem concorrentes, o segundo produz pretendentes não somente diferentes, mas também opostos à imagem inicial; enfim, o último

argumento leva ao próprio núcleo da imagem uma contradição entre ela e o objeto procurado (GOLDSCHMIDT, 2002, §19, pág. 37).

Segundo a proposta dada por Goldschmidt (2002), há um movimento dialético¹⁷⁸ capaz de fazer os interlocutores dos diálogos de Platão alcançar a essência de todas as coisas, à aporia que os interlocutores entram ao não conseguirem dar mais respostas àquilo que se está estudando no diálogo, segue o incentivo de Sócrates, ou algum ensinamento socrático para que a pesquisa continue, buscando sempre unificar em uma única Forma a multiplicidade de imagens oferecidas pelas diferentes definições.

Na sequência, é realizado um esforço para tentar compreender a passagem 478e7–479b2 de acordo com as três possíveis formas de se fazer objeções a uma definição, propostas por Goldschmidt.

Sócrates diz que os amantes de espetáculos não acreditam na existência das Formas, o que significa que eles pensam que existem diferentes tipos de, por exemplo, beleza, de modo que, a beleza de uma mulher nada teria a ver com a de uma bela jarra. Então, eles teriam sobre cada coisa, como veremos no trecho 479d4, muitas noções de beleza, por causa disto, parece que a objeção *et alia* não funcionaria com eles.

Com relação a esse tipo de refutação, segundo Goldschmidt, pode-se afirmar que de nada adiantaria falar a esses homens que o *F* que se procura encontra-se em muitas coisas de tipos diferentes como uma só coisa. Quando eles dizem, por exemplo, que uma flor é bela, mas que uma música também é bela, eles não entendem a beleza destas coisas da mesma forma. Nada adiantaria dizer que a beleza de uma flor e de uma música são iguais, visto que é justamente isto que eles recusam. Para os que gostam de espetáculos, a beleza da flor é totalmente diferente da beleza da música, de modo que para eles não existe qualquer possibilidade de que estes dois tipos de coisas, às quais se atribui a palavra “bela”, guardem relação com a Forma do belo. Segundo o ponto de vista desses homens, o fato de ambas as coisas receberem o mesmo nome, não quer dizer que o que se predica delas é a mesma coisa. Sendo assim,

¹⁷⁸ Sobre este movimento e seus diferentes níveis, ver os §5 e 6 da introdução do *Diálogos* (2002).

seria preciso argumentar de outra maneira com eles para provar que algo ‘é e não é’, pois a objeção *et alia* em nada funcionaria.

Já com relação ao argumento *et oppositum*, o caso parece ser outro. Goldschmidt afirma que o diálogo *Laques* – cujo tema central é a coragem – apresenta um exemplo desse tipo de refutação na objeção feita por Sócrates à definição de coragem dada pela personagem do general ateniense que dá nome à obra. Laques, quando indagado sobre o que é a coragem, responde que ela é “enfrentar o inimigo a pé firme, em vez de retirar” (*Laques*, 190e)¹⁷⁹. Sócrates replica dizendo que, de fato, quem assim procede está sendo corajoso, mas que não foi isso o que ele tinha perguntado, e se explica ofertando um exemplo diferente de coragem: combater os inimigos recuando, como os Citas, “os quais segundo se diz, na retirada não combatem menos do que no ataque” (*Laques*, 191a). Este é claramente um exemplo de argumento *et oppositum*, visto que esta definição de coragem propõe que alguém que recua se estiver combatendo é corajoso, justamente o oposto daquilo que Laques havia apresentado como coragem. Entretanto, Goldschmidt afirma que a princípio essa refutação não faz o interlocutor perceber seu erro em escapar ao que é essencial à virtude e, sim, o contrário, faz com ele se afeire ainda mais à sua definição.

(...) para salvar sua imagem ele despedaça o objeto e, visto que a imagem não pode figurar a Coragem, em seu conjunto, ele a pretende válida ao menos para uma forma de coragem, aquela que lhe cativa o coração: a coragem da infantaria grega (GOLDSCHMIDT, 2002, §21, pág. 39).

Como resposta ao argumento socrático, de acordo com o comentador, Laques estiliza a coragem em vários pedaços, pois, diz ele, essa é a coragem da cavalaria¹⁸⁰, já a da infantaria é outra (191b). Por isso, Sócrates oferece outra *contra-imagem*:

De fato, diz-se, os Lacedemônios, em Plateias, mal se viram perante os geróforos, decidiram não os enfrentar a pé firme, mas recuar. Porém, quando as linhas persa se romperam, invertendo a marcha como os cavaleiros, enfrentaram-nos e assim venceram ali a batalha (*Laques*, 191b–c).

¹⁷⁹ Tradução de Oliveira, F. (2007).

¹⁸⁰ Aparentemente, seria a cavalaria dos Citas que guerrearía assim, portanto, Sócrates se referiu, desde o início, à cavalaria deste povo.

Por meio deste segundo exemplo contrário, Sócrates consegue realmente aquilo que buscava, isto é, refutar a definição dada pelo general, o que lhe possibilita, em seguida, afirmar a identidade da coragem existente não só entre os diversos tipos de guerreiros, mas também frente aos “perigos do mar (...), nas doenças, ou na pobreza, ou na política” e até mesmo perante as “aflições e temores, mas também (...) no combate aos desejos e prazeres” (*Laques*, 191d).

Este exemplo do *Laques* comentado pelo intérprete é de grande valia aqui porque permite compreender que, ao contrário do que parecia inicialmente, não pode ser por meio do argumento *et oppositum* que se demonstra que uma, ou pelo menos uma, das ‘muitas coisas belas’ seria feia. Na passagem da *República* presentemente sob análise, constata-se que os amantes de espetáculos também partem as Formas em muitos pedaços, atribuindo a cada uma das coisas que fariam parte delas uma noção diferente. Ao aplicar a objeção *et oppositum* às muitas noções de beleza dos amantes de espetáculos compreende-se apenas que definir beleza em certas coisas com base em alguma propriedade não impede que outras coisas sejam belas em razão da propriedade oposta. É o que ocorre, por exemplo, quando se refere a cores fortes para explicar a beleza nos quadros de um pintor e, contrariamente, a cores fracas para explicar a beleza das obras de outro. Aos que gostam de espetáculos, tal constatação não causaria qualquer incômodo, na verdade, é exatamente isso que eles defendem, quer dizer, que as coisas são belas por diferentes razões. Desse modo, percebe-se que poderia ser por meio dessa objeção que se compreenderia de que modo algo pode ser ‘o que é e o que não é’.

Logo, resta a última das refutações possíveis a uma definição para demonstrar de que modo algo pode ser ‘o que é e o que não’, a saber, a *et idem non*. Goldschmidt assevera que esse argumento propõe-se a provar a existência de uma contradição no núcleo de uma imagem dada como uma definição. Para figurar o caso, será utilizado o exemplo dado por Gail Fine em seu artigo *Knowledge* (1990, p. 92–3) de que os amantes de espetáculos definiriam a beleza, “pelo menos na pintura, como (...) cores fortes” (FINE 1990, pag. 92).

À definição “a beleza nas pinturas diz respeito às cores fortes”, parece que seria possível três tipos de objeções *et idem non*. Primeiramente, tal como propõe Fine, poder-se-ia dizer que existem coisas com cores fortes e que são feias, inclusive quadros. Outra possível refutação propõe que é possível

argumentar, por exemplo, que um quadro com cores fortes seria feio em comparação a outro quadro que fosse idêntico a ele em quase tudo, menos com relação às suas cores que seriam ainda mais fortes ou que seriam as mais fortes possíveis. No primeiro caso, a propriedade a que se atribui a razão de *F* não se aplica apenas a coisas que são *F*, mas também ao oposto, a coisas que são não-*F*. Já no segundo exemplo, as próprias coisas chamadas de “*F*” são também não-*F* quando postas em relação com outra coisa que a supere naquilo que se pensa ser a razão da sua *F*-dade.

É possível se pensar ainda em pelo menos outra objeção *et idem non* se se analisar um quadro de cores fortes em tempos diferentes: em t_1 , o quadro foi recém pintado e está com todo o vigor possível de suas cores e, por isso é belo; em t_2 , após um longo tempo decorrido, as cores do quadro se desgastaram, tornando-o, por consequência, feio. Assim, a mesma coisa, em momentos distintos, é bela e feia. Tal refutação demonstraria como a substância responsável pela beleza dos quadros é corruptível, o que aponta à impermanência latente das coisas corpóreas que seriam incapazes de se manterem da mesma forma, o que, com relação ao cenário proposto significaria na incapacidade dos quadros de se manterem belos.

A imperfeição dessa substância também é afirmada na comparação de quadros de cores fortes e quadros com cores ainda mais fortes. Este tipo de imperfeição seria aquela que Fine chama de copresença ampla, que faria parte do *Argumento da Imperfeição*, utilizado Platão para demonstrar a necessidade de se reconhecer a existência das Formas que, por contraste com as coisas sensíveis, seriam perfeitas (2004, p. 97–101)¹⁸¹. Deste modo, as coisas sensíveis, às quais que os amantes de espetáculos apontam para explicar a beleza, não podem explicá-la, visto que ela é imperfeita. Por outro lado, com relação à primeira objeção do tipo *et idem non*, pode-se dizer que ela se refere a outro tipo de imperfeição própria das coisas sensíveis, aquilo que Fine sugere ser a copresença restrita¹⁸².

¹⁸¹ Fine argumenta que, uma vez que os sensíveis são imperfeitamente *F*, referir-se a eles não é explanatório, contrastando com eles, as Formas são perfeitas, mas “sua perfeição parece consistir principalmente nos fatos de que elas escapam à copresença e são não-sensíveis e explanatórias” (FINE, 2004, p. 99). Ver acima a nota 169.

¹⁸² Ver acima páginas 119–21 e notas 166, 168 e 169.

Isto posto, fica demonstrada a possibilidade de se compreender algo 'que é e que não é' por meio da objeção *et idem non* proposta por Goldschmidt (2002). A contradição da definição que busca explicar a beleza na pintura referindo-se a cores fortes parece ser inerente à imperfeição das coisas sensíveis da qual ela se vale. Um dos motivos para explicar isto é que a definição que se vale dos sensíveis seria incapaz de ser usada univocamente, pois ela não apresenta apenas coisas que são *F*, mas também coisas que são não-*F*. Além disso, uma mesma coisa sensível aduzida para explicar *F*, pode ser *F* e não-*F*, variando segundo relações e tempos diferentes. Por isso, em função da imperfeição das coisas sensíveis, referir-se a elas ou às suas propriedades não pode constituir uma explanação satisfatória.

8.2.5. A razão de algo ser 'o que é e o que não é' segundo James Adam

Adam afirma que 'as muitas coisas belas', mencionadas na passagem 479a, são e não são, porque "elas são belas e não-belas" (ADAM, 1902, p. 342, n. 5). A elas é contraposto o αὐτὸ κάλλος que sempre 'é', isto é, entre outras razões, ele sempre é belo, o que, significa que "a essência de uma ideia consiste na sua eterna unidade e identidade consigo mesmo" (ADAM, 1902, p. 342, n. 5).

Adam sugere a leitura da passagem 211a do diálogo *Banquete* de Platão para ilustrar o modo pelo qual 'as muitas coisas belas' são belas e não-belas. Nessa passagem, Sócrates está com a palavra e passa a reproduzir o discurso feito por aquela que o teria ensinado sobre as questões do amor, Diotima de Mantinéia. Particularmente, a passagem se refere à descrição de Diotima sobre a iniciação perfeita a mais elevada espécie de amor, o amor ao belo. Segundo ela, o próprio belo apresenta-se sempre como o mesmo em todas suas diferentes categorias.

(...) antes de tudo, [a Forma] sempre é, não tendo a característica de vir a ser ou de perecer, tampouco de aumentar ou diminuir. Depois, não é belo em um aspecto e feio em outro, ou belo num momento e feio e outro, ou belo numa determinada relação, mas feio em outra relação, nem belo num lugar e feio em outro, por ser belo a algumas pessoas e feio a outras. O belo também não aparecerá a ele como a beleza de uma face, de uma mão ou de qualquer outra parte do corpo, nem de certo discurso ou de certa ciência, nem como estando em alguma coisa diferente de si mesmo, como num animal, na terra, no céu ou em qualquer coisa. Ao contrário de tudo isso, o belo lhe aparecerá em si, por si e consigo mesmo, possuindo sempre uma forma única. Todas as demais coisas belas, por sua vez, partilham do ser do belo num sentido tal que, enquanto elas ganham ser ou são

destruídas, em absolutamente nada aquele se torna maior ou menor, nem sofre modificação de qualquer tipo (*Banquete*, 211a–b)¹⁸³.

O comentador alega essa passagem explica o que Platão quer dizer quando fala que “não existe um dos πολλὰ καλὰ que não é também αἰσχρόν” (ADAM, 1902, p. 342, n. 5). Podemos ver que todas as diferentes atribuições da Forma do belo, expostas por Diotima, na voz de Sócrates, são contrapostas às qualidades inerentes das coisas suscetíveis à mudança. Assim, de acordo com essa passagem, podemos enumerar uma série de características próprias a esse tipo de coisa.

A primeira delas é que, frente ao belo, que é sempre o mesmo, jamais mudando, já ‘as muitas coisas belas’ apresentam-se sobre constante *mudança*: nascem, morrem, aumentam, diminuem. O segundo ponto de contraste entre essa Forma e ‘as muitas coisas belas’ é que a primeira se mantém sempre sua identidade, independente da relação em que se encontre, por outro lado, aquelas mudam suas características dependendo da forma de ver, do tempo, do lugar em que se encontram, da medida com que são confrontadas, de como as pessoas às veem. A terceira diferença entre esses dois tipos de coisa diz respeito ao fato de que o belo aparecerá em si, por si e consigo mesmo, possuindo sempre uma só forma, do qual todas as coisas belas participam, enquanto que a beleza nas ‘muitas coisas’ aparece em coisas diferentes, seja em traços físicos ou em objetos de outra espécie dos quais se diz serem belos. Por fim, a enumeração termina com a conclusão de que a Forma do belo em nada é afetada pelas tantas mudanças que ‘as muitas coisas belas’ sofrem, no entanto, sobre as últimas, não se pode dizer o mesmo, uma vez que a beleza que cada uma delas parece possuir desaparece quando ela mesma fenece, cresce, diminui, ou muda de acordo com os muitos modos descritos acima.

Visto que, para Adam, esse trecho do diálogo *Banquete* exemplifica de que modo ‘as muitas coisas belas’ são todas também feias, conclui-se que, para ele, estas sempre serão tanto belas quanto feias e nem mais nem menos uma ou outra coisa. Qualquer tentativa de afirmar, por exemplo, que determinada jarra é bela, é tão arbitrária quanto tentar afirmar que ela é feia. Não seria possível garantir a verdade de uma ou outra proposição, uma vez que ambas possuem

¹⁸³ Tradução de Borges (2017).

validação dependendo da relação sobre a qual se encontram, por consequência não há nada que garanta que a jarra, por si mesma, seja mais bela do que feia.

No entanto, Adam diz que isto não significa que ‘as muitas coisas belas’ são também feias em si e por si mesmas, o que estaria em clara contradição com princípio de contradição exposto no *Livro IV*, 436b (1902, p. 342, n. 5). Um belo particular é ao mesmo tempo belo e feio, mas em certo sentido. Determinada coisa pode ser bela em um aspecto e feia em outro. Assim, o intérprete parece afirmar que, ao invés de entrar em contradição com o princípio estabelecido no livro anterior, o autor da *República* reafirma o mesmo princípio, colocando que nada pode na mesma de suas partes, ao mesmo tempo, e com relação à mesma coisa ser belo e feio (1902, p. 342, n. 5). O que se passa com as coisas corpóreas, de acordo com Adam, é que elas estão em constante mudança no que diz respeito às suas qualidades, seja na relação consigo mesmas, isto é, entre suas próprias partes, ou em relação com outras coisas (1902, p. 342, n. 5). Em decorrência disso, as coisas sensíveis e as outras muitas coisas sujeitas a essas mudanças não poderiam ser mais belas do que feias ou qualquer outra coisa que se lhes possa atribuir.

Com isso, podemos concluir que Adam vê justificada a leitura da passagem 479a que trata que ‘o que é e não é’ como o tipo de coisa que pode ser bela e feia, dependendo da relação em que se encontre.

8.2.6. A razão de algo ser ‘o que é e o que não é’ segundo Paul Shorey

Shorey comenta que ‘as muitas coisas belas’ por vezes parecem feias porque que “os muitos objetos concretos são isto e não são aquilo” (SHOREY, 1937, p. 530, n. a). Ele afirma que “Platão conscientemente utiliza a mera lógica para dar ênfase e dignidade à metafísica absoluta para sua distinção entre os dois tipos de mente, que é para todos os fins práticos seu ponto principal aqui” (SHOREY, 1937, p. 530, n. a).

O comentador parece querer dizer com isto que, na referida passagem, Platão faz uso da lógica básica para afirmar, de um lado, a existência do ser absoluto, que possibilitaria um tipo de conhecimento infalível, acerca do qual o filósofo estaria em posse, e, do outro, a incapacidade de mentes não acostumadas com o estudo que demande grande concentração de apreender tal conhecimento.

Para Shorey, Platão faz “uso consciente da ambiguidade da cópula”, por isso, “pode ser dito que eles (os objetos concretos) permanecem entre o ser e o não-ser” (SHOREY, 1937, p. 530, n. a). O intérprete diz que também é possível perceber o mesmo tipo de uso do verbo por parte de Platão no diálogo *Timeu*, em 37e. Aí, sugere Shorey, Platão se permite fazer uso dessa ambiguidade para sugerir um ser absoluto por trás dos fenômenos, e que, na referida obra, ele já deveria ter em mente as conclusões do *Sofista*¹⁸⁴.

Shorey afirma ainda que aqueles incapazes de definir o belo terão “todas as suas definições imperfeitas refutadas ao ser demonstrado que elas às vezes descrevem o que é feio” (SHOREY, 1937, p. 530, n. a). O autor apresenta, então, dois exemplos de definições imperfeitas que seriam refutadas por descrever justamente o contrário daquilo que se pensava ser determinada coisa. Tais definições parecem ser apontadas pelo intérprete como exemplos das definições que costumeiramente seriam dadas por aqueles que gostam de contemplar para explicar o que algo é.

O primeiro dos exemplos dado pelo comentador se encontra no diálogo *Hípias Maior*, em 289c. No caso em tela, o sofista Hípias tenta definir o belo em si como uma bela virgem (287e). Sócrates questiona, em nome de um pretense conhecido seu, que só se importaria com a verdade¹⁸⁵, se uma bela égua (288c), assim como uma panela bem trabalhada, que, por isso mesmo, seria uma bela panela (288c–e), também não seriam exemplos de coisas belas. O sofista, então, concorda que uma bela égua também possui beleza, permitindo que se compare a sua beleza com a de uma bela virgem, mas não permite que o mesmo seja feito com a beleza de uma bela panela. Para Hípias, a beleza de uma panela, por mais bem trabalhada que ela venha a ser, não merece ser comparada com a beleza de uma bela égua, de uma bela virgem e com todas as outras coisas belas (289a). Entretanto, Sócrates o interpela novamente em nome daquele seu conhecido:

E a raça das virgens comparada com a dos deuses, não estará nas mesmas condições das panelas em confronto com as virgens? A mais bela virgem não parecerá feia? (...) – Não concordaremos, Hípias, que

¹⁸⁴ Ver a nota 152.

¹⁸⁵ No referido diálogo, Sócrates diz precisar da ajuda do sofista para refutar certo conhecido seu que lhe deixou perplexo ao lhe provar que ele, Sócrates, desconhecia o que era o belo. No entanto, tal conversa não passa de um expediente utilizado pelo próprio filósofo para que Hípias responda aos seus questionamentos sem que se zangue toda vez que for objetado.

a mais bela virgem é feia, comparada com a raça dos deuses? (*Hípias Maior*, 289a–b)¹⁸⁶

Eis o exemplo de refutação completo. Inicialmente Sócrates sugere a Hípias outros dois exemplos de coisas belas, demonstrando que outras coisas também podem ser ditas belas, o que sugere que a totalidade da beleza não é contemplada pela definição por ele dada. Contudo, Hípias parece não compreender o que Sócrates quis dizer, redarguindo que as coisas verdadeiramente belas não podem ser comparadas com coisas inferiores, no caso, a beleza de uma virgem seria muito superior à beleza de uma panela. Sócrates então faz nova investida, desta vez, porém, utilizando a mesma lógica do argumento dado por Hípias, ao comparar uma bela virgem com a raça divina. Assim, o próprio sofista é forçado a admitir que uma virgem seria feia se fosse comparada com uma deusa. Deste modo, uma virgem poderia ser considerada tanto bela quanto feia, possuindo mais beleza que uma bela panela, mas menos que uma deusa. Portanto, algo pode parecer ser belo e feio, dependendo daquilo com o que for comparado, o que, conseqüentemente, redundará em ser arbitrário se dizer que uma coisa é bela ao invés de feia, ou mesmo que é mais bela do que feia, visto que dela se pode falar ambas as coisas, que é bela com relação a isto, feia com relação àquilo.

O segundo exemplo proposto por Shorey de uma definição imperfeita que seria refutada se encontra na passagem 333e do *Livro I da República*, na qual Sócrates analisa a definição proposta por Polemarco à justiça: “devolver a cada um o que lhe é devido” (*República*, 331e). Rapidamente Sócrates faz seu interlocutor ver que tal definição parece ser imprópria, uma vez que ela permite que se pense a justiça como algo *inútil*. O filósofo pondera que é possível se fazer o bem e o mal de muitos modos e o que determina se algo será útil ou não, com relação a todas as coisas, é o domínio da técnica ou da ciência própria de algo. Deste modo, a capacidade de se fazer o bem está sempre relacionada com uma ciência ou uma técnica, como no caso da música, em que apenas o músico hábil pode tocar bem. Assim, se para que algo seja bem feito é preciso o domínio de certa técnica ou ciência, enquanto que, contrariamente, a malfeitoria correlaciona-se com a ignorância desta ou daquela, então, no uso do que quer

¹⁸⁶ Tradução de Nunes (1980).

que seja, a justiça nunca seria necessária. Aparentemente, a justiça só possuiria utilidade, quando fosse necessário restituir ou guardar algo de outrem, ou seja, quando a posse de alguém não estivesse sobre uso, de modo que a justiça só seria útil quando tal coisa não fosse utilizada (332a–333e).

Por isso, Sócrates diz a Polemarco que, de acordo com a definição que ele propõe, “de forma alguma (...) a justiça é coisa séria, se é útil justamente para o que está fora de uso” (*República*, 333e).

Shorey comenta que a discussão dessa passagem apresenta um procedimento que é padrão nos diálogos platônicos menores, isto é, considerar a virtude um *bem*, sendo por esta razão que uma “definição que torne a justiça inútil é refutada *is ispo facto*” (SHOREY, 1937, p. 24, nota a). Assim, para o comentador, uma definição sobre a justiça precisa ser refutada se ela for apresentada como inútil, pois não é plausível apresentá-la dessa forma. Com base nisso, não restam dúvidas de que aquele que propõe uma definição de justiça e a apresenta como algo inútil, não pode conhecê-la realmente.

Logo, podemos concluir que Shorey parece compreender que ‘as muitas coisas belas’ são também feias, pois nada há nelas que garanta que elas sejam mais belas do que feias. Deste modo, somente o filósofo seria capaz de alcançar o conhecimento do que é o belo, uma vez que alcançaria a visão da Forma do belo, que é sempre bela. Haveria, para o intérprete, uma diferença fundamental entre os objetos dos sentidos, com os quais aqueles que gostam de contemplar lidariam, e aqueles exclusivamente alcançados pelo filósofo, as Formas, responsáveis por prover conhecimento a eles.

8.3. Análise do trecho 479b3–e5

Glauco, em resposta à pergunta feita por Sócrates em 479a5–8¹⁸⁷, diz a ele que elas, as muitas coisas belas, justas etc., necessariamente, “aparecerão mais ou menos belas ou feias e, assim também, todas as coisas sobre que indagaste” (*República*, 479b1–2)¹⁸⁸. Parece que, de acordo com essa passagem, não são apenas algumas das ‘muitas coisas belas’ que pareceriam, de certo

¹⁸⁷ “De todas essas numerosas coisas belas, ó excelente amigo, haverá uma que não venha a mostrar-se feia? E, entre as justas, uma que não venha a mostrar-se injusta? E, entre as santas, que não venha a mostrar-se ímpia?” (*República*, 479a5–8).

¹⁸⁸ “οὐκ, ἀλλ’ ἀνάγκη, ἔφη, καὶ καλὰ πῶς αὐτὰ καὶ αἰσχροὶ φανῆναι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐρωτᾷς”.

modo, belas e feias, mas, sim, todas elas. O mesmo se daria com ‘as muitas coisas justas’ e ‘as muitas coisas santas’ etc., as quais, de uma maneira específica, também pareceriam ser o oposto destes predicados. Pelo menos até aqui, nada no texto indica que essa copresença de opostos deva valer também para outros termos além dos que foram indicados.

Todavia, na continuação da discussão, nos passos 479b3–10, Sócrates enumera outros três exemplos de coisas que ‘são e não são’, que tanto parecem possuir certo atributo, como também seu respectivo atributo oposto.

O primeiro dos exemplos dados por Sócrates diz respeito às coisas duplas: “E quanto aos numerosos duplos? Em algo eles parecem menos metades que duplos?” (*República*, 479b3–4). Glauco responde que não, pois que as muitas coisas duplas não podem parecer mais duplas que metades; em cada coisa vista como dupla se vê também duas metades, coisas separadas (479b–5). É, portanto, arbitrário dizer que se trata de uma dupla e não de duas metades ou coisas separadas, visto que não há nada que force, por exemplo, duas maçãs postas sobre uma mesa, a serem consideradas em conjunto, constituindo uma dupla, ao invés de separadas, sendo assim, duas metades. Tal coisa se aplica não a alguns tipos de coisas duplas, mas a todas as que apresentam tal característica, haja vista que nenhuma delas é mais dupla do que metade.

Sócrates propõe então dois outros dois exemplos para ilustrar coisas que são ‘o que é e o que não é’: “– E as coisas grandes e pequenas, leves e pesadas? Serão chamadas mais pelos nomes que lhes damos ou com nomes opostos?” (*República*, 479b6–7)¹⁸⁹. As coisas grandes ou pequenas e as leves ou pesadas estão, portanto, na mesma condição das coisas duplas ou metades, isto é, dependem daquilo com que são relacionadas para que se diga que são uma ou outra coisa. As coisas que diz serem grandes sempre parecerão grandes em relação ao que é pequeno, contudo, não importa que tipo de coisa seja vista como grande, ela também poderá ser vista como pequena, caso seja posta em relação com algo que pareça maior. E o inverso também se dá com o que parece ser pequeno, pois algo só parece ser assim se se encontra em relação com algo que pareça maior; se for relacionado com algo que pareça ser menor, passa a

¹⁸⁹ “καὶ μεγάλα δὴ καὶ μικρὰ καὶ κοῦφα καὶ βαρέα μή τι μᾶλλον ἄ ἄν φήσωμεν, ταῦτα προσρηθήσεται ἢ τάναντία;”.

se mostrar como alguma coisa maior. O mesmo vale para os atributos “leve” ou “pesado”: são sempre atribuídos conforme alguma relação estabelecida entre duas coisas.

Desse modo, a copresença de opostos estende-se aqui para além dos termos que se havia proposto até então, isto é, o belo e feio, o justo e injusto, o pio e o ímpio, alcançando, agora, além destes, o duplo e a metade, o grande e o pequeno, o leve e o pesado. Desse modo, se encontram em copresença termos relativos, matemáticos e morais. É importante ressaltar que se trata de um grupo nada homogêneo, visto que esses termos designam tanto *coisas* particulares, como *ações*, contudo, não há uma clara indicação do porque tais tipos de coisas são agrupadas, nem se outras além delas também sofreriam o fenômeno da copresença¹⁹⁰.

Assim, Sócrates conclui sua a exposição de três exemplos de coisas que ‘são e não são’ perguntando a Glauco se “entre essas muitas coisas, cada uma mais é do que não é aquilo que se afirma que é?” (*República*, 479b9–10)¹⁹¹. O irmão de Platão faz, então, referência a um enigma infantil para demonstrar o quão difícil é dar uma resposta a essa questão.

– Essa pergunta está parecendo com as dos que, durante os banquetes usam expressões ambíguas e com o enigma infantil sobre o eunuco, e sobre o ataque ao morcego em que se pede que se decifre com que e a partir de donde o eunuco o atingiu (*República*, 479b11–c8)¹⁹².

De acordo com Adam, em nota à passagem, um enunciado deste enigma seria: “um homem que não é homem, vendo e não vendo uma ave que não é ave, empoleirada numa árvore que não é árvore, lhe deu e não lhe deu com uma pedra que não é uma pedra” (ADAM, 1902, p. 342–3)¹⁹³. A explicação deste

¹⁹⁰ Para uma discussão acerca da diferença entre os termos propostos e as coisas que eles designam, ver Annas (1981, p. 225 – 227). Como visto mais acima, Annas compreende que o ‘Argumento dos Opostos’, do qual a presente discussão da *República* é um exemplo, não se estende a outros termos, de modo que a copresença ficaria restrita àqueles que foram apresentados aqui. Por outro lado, Zuppolini (2015) defende que o argumento contra os que gostam de espetáculos depende de uma generalização da copresença a todos os termos e, por consequência, a todas as coisas que eles designam. Ver capítulo 8. Item *d.* 3) p. 125 - 29.

¹⁹¹ “πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο ὃ ἂν τις φῆ αὐτὸ εἶναι;”.

¹⁹² “τοῖς ἐν ταῖς ἐστιάσεσιν, ἔφη, ἐπαμφοτερίζουσιν ἔοικεν, καὶ τῷ τῶν παιδῶν αἰνίγματι τῷ περὶ τοῦ εὐνούχου, τῆς βολῆς περὶ τῆς νυκτερίδος, ὧ καὶ ἐφ’ οὗ αὐτὸν αὐτὴν αἰνίττονται βαλεῖν”.

¹⁹³ Segundo o comentador, a advinha seria de autoria de Clearco, ainda que Ateneio a atribua a Panarces (1902, p. 342–3). A tradução é de Pereira em nota ao trecho 479b11–c8 da *República* (1972, p. 262, n. 25).

enigma, ainda de acordo com Adam, é dada por Jowett e Campbell da seguinte maneira: “um eunuco faz pontaria para um morcego, imperfeitamente empoleirado numa cana, com uma pedra-pomes, e não lhe acertou” (ADAM, 1902, p. 342–3).

Mesmo que o enigma contenha uma solução, uma vez que cada uma das coisas apresentadas como ‘o que é e não é’ seja alguma coisa específica, como no caso do que é e não é árvore ser uma cana, ainda assim a função da adivinha na fala de Glauco parece ser, antes de qualquer coisa, a de demonstrar a dificuldade que se encontra ao se tentar definir algo ‘que é e que não é’. Tal concepção parece se confirmar na conclusão que Glauco tira do enigma com relação às coisas sobre as quais a opinião se baseia.

E que também aqui a linguagem é ambígua... Nada disso é possível conceber com segurança, nem se é ou se não é, nem se ambas as hipóteses são corretas ou nenhuma delas (*República*, 479c3–5)¹⁹⁴.

Frente a uma grande indecisão acerca do que podem ser as coisas que são ‘o que é e o que não é’, Sócrates dá a sugestão de colocá-las na posição intermediária entre ‘o que é’ e ‘o que não é’.

– Sabes, então, o que fazer com elas? Onde as colocarias melhor que entre [‘o que é’] e [‘o que não é’]? É que não se mostrarão mais obscuras que [‘o que não é’], em relação à intensidade do [‘que não é’], nem mais luminosas, em relação à intensidade do [‘que é’] (*República*, 479c6–d1)¹⁹⁵.

Dito isto, Sócrates conclui no passo 479d3–d5 o seguinte:

– Ah! Descobrimos, parece, que as numerosas *normas* da maioria das pessoas a respeito do belo e de outras qualidades rolam, de certa forma, entre o [que não é] e o puro [que é]. (*República*, 479d3–d5)¹⁹⁶

¹⁹⁴ “καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὐτ’ εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφοτέρα οὔτε οὐδέτερον”.

¹⁹⁵ “ἔχεις οὖν αὐτοῖς, ἦν δ’ ἐγώ, ὅτι χρήσιμη, ἢ ὅποι θήσεις καλλίως θέσιν τῆς μεταξύ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι; οὔτε γὰρ που σκοτωδέστερα μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι φανήσεται, οὔτε φανότερα ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι”.

¹⁹⁶ “ἠὺρήκαμεν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς”. O realce é nosso.

Na continuação do texto da *República*, em 479d7–9¹⁹⁷, Sócrates rememora o que se havia combinado anteriormente (478e1–5), a saber, que se fosse encontrado algo assim, deveria ser chamado de objeto da opinião e não do conhecimento, visto se tratar de um meio-termo errante que é apreendido pela capacidade intermédia.

Uma vez que se demonstrou que ‘o que é e não é’ é o objeto da opinião, Sócrates passa, então, à etapa final da discussão contra os que gostam de espetáculos:

– Ah! Os que veem muitas coisas belas, mas não o próprio belo, nem são capazes de seguir quem os guia até ele e veem muitas coisas justas, mas não o justo em si, e tudo o mais dessa maneira, afirmamos que sobre tudo isso eles têm opinião, mas das coisas sobre as quais têm uma opinião nada conhecem. (*República*, 479e1–5)¹⁹⁸.

Comentando os passos 479b3–e5, Fine assevera é possível compreender a razão de Platão negar aos amantes de espetáculos o conhecimento e alegar que todo conhecimento requer conhecimento das Formas, se se assumir a suposição platônica habitualmente designada como *Um sobre Muitos*, consoante a qual:

existe apenas uma propriedade, o *F*, o mesmo em todos os casos, em virtude do que todas e apenas as coisas *F* são *F'* (FINE, 1990, p. 92).

Fine adverte, contudo, que é possível que se pense que essa suposição não satisfaria o requerimento dialético¹⁹⁹, já que, afinal, é plausível se pensar que os amantes de espetáculos não aceitariam algo como o próprio *F*. Não obstante, subsumida essa suposição, Fine argumenta que Platão em fim pode negar o conhecimento aos seus adversários. Assim, a autora propõe as seguintes premissas à passagem 479b3–e5:

- (4) As opiniões (*nomima*) dos amantes de espetáculos acerca dos muitos *F*s são e não são (479d3–5).

¹⁹⁷ “προωμολογήσαμεν δέ γε, εἴ τι τοιοῦτον φανείη, δοξαστὸν αὐτὸ ἀλλ’ οὐ γνωστὸν δεῖν λέγεσθαι, τῆ μεταξὺ δυνάμει τὸ μεταξὺ πλανητὸν ἀλισκόμενον”.

¹⁹⁸ “τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὀρώντας μῆδ’ ἄλλω ἐπ’ αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἔπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μὴ, καὶ πάντα οὔτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γινώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν”. Ver a semelhança dessa passagem com 476c–d, que apresenta as conclusões da primeira distinção entre os filósofos e os que gostam de espetáculos.

¹⁹⁹ Fine (1990, p. 92, n. 13). Essa premissa, no entanto, só será assumida no passo (7) de Fine, analisado no próximo capítulo.

- (5) Portanto, os amantes de espetáculos possuem crença, não conhecimento, sobre os muitos *Fs* (479e1–5) (FINE, 1990, p. 92).

Fine diz que é esperado que após a leitura predicativa da asserção (3), o próximo passo também seja compreendido predicativamente, significando assim:

- (4') Crença se baseia sobre os muitos *Fs*, que são *F* e não-*F* (FINE, 1990, p. 92).

Todavia, a comentadora defende que o sentido dos verbos dessa premissa devem ser novamente compreendidos segundo a leitura veritativa, quer dizer, algumas das opiniões (*νόμιμα*)²⁰⁰ dos amantes de espetáculos acerca dos muitos *Fs* são verdadeiras e outras são falsas.

Baseando-se no fato de que o conhecimento, além de implicar verdade, requer *explicação*²⁰¹, Fine diz que os amantes de espetáculos seriam incapazes de conhecer, por não serem capazes de dar definições corretas sobre as coisas. Estando eles restritos aos muitos *Fs*, suas explicações seriam formuladas em termos de muitos *Fs*, isto é, em termos sensíveis, sendo, por isso, inevitavelmente falsas.

Podemos compreender melhor essa questão por meio de um exemplo dado pela própria Fine. Para os amantes de espetáculos existem muitas coisas belas: nesta “pintura, o belo é a cor vibrante; naquela, é a cor sombreada, e assim por diante” (Fine, Knowledge, pag. 92). Mas definir o belo neste quadro como “cores vibrantes” constitui-se um erro, dado que existem coisas de cores vibrantes que são feias. Desse modo, conclui-se que “cores vibrantes” não pode ser a definição adequada de belo.

²⁰⁰ Fine diz que *νόμιμον* “é uma palavra genérica para qualquer coisa que alguém pode *nomizein*; também transmite a sugestão de generalidade, e de costume e convenção” (FINE, 1990, p. 92, n. 14). A autora reconhece que ele pode ser complementado tanto com o verbo no sentido veritativo quanto no predicativo. No sentido predicativo significaria “alguma coisa como ‘regras costumeiras ou leis ou convenções’” (FINE, 1990, p. 92, n. 14); já no sentido veritativo seria traduzido por algo como ‘opiniões costumeiras’. Fine sustenta que essa leitura é reforçada pela passagem 508d8 que utiliza “*doxa* (que no contexto claramente significa crença) ao invés de *nomimon*” (FINE, 1990, p. 92, n. 14). Adam (1902, p. 343) e Shorey (1937, p. 532, n. b) também traduzem *νόμιμον* como opinião, já Bosanquet (1895, p. 215) traduz por regra ou norma, enquanto Reeve (2004, p. 174) prefere visões convencionais. Em favor dessa tradução, Reeve sugere a leitura dos trechos 484c6–d3 e 493a6–494a4 que retomam a discussão do *Livro V* e sugerem não apenas opiniões, mas, sim, noções convencionadas pelo vulgo.

²⁰¹ *Account*. A comentadora fundamenta este argumento em duas passagens da própria *República*, 531e, 534b, e em duas outras obras de Platão, no *Menôn*, 98a, e no *Fédon*, 76b.

Isso, para Fine, atestaria que os amantes de espetáculos se mostram incapazes de dar uma definição de algo, dado que qualquer explicação sobre o que algo é que se ampare em uma opinião exhibe a estrutura “*F* e não-*F*” descrita acima. Ora, tal explicação se evidenciará forçosamente falsa, visto falhar em ser uma definição do que visa explicar. A intérprete diz então que, uma vez que os amantes de espetáculos mostram-se incapazes de oferecer uma explicação verdadeira sobre a beleza, eles não podem vir a conhecê-la, haja vista que, sugere Fine, para Platão “se conhece algo sobre *x* apenas se se conhece o que *x* é” (FINE, 1990, p. 93). Em nota, a autora chama essa suposição de “A Prioridade do Conhecimento de uma Definição de Platão (ver, e.g., *Mênnon*, 71b)” (FINE, 1990, p. 93, n. 15). Por outro lado, ela reconhece que, talvez, essa também seja uma suposição controversa para a discussão (1990, p. 93, n. 15).

Com isso, afirma Fine, estabelece-se uma ligação bem argumentada entre as leituras veritativa e predicativas: os amantes de espetáculos, que estão restritos aos muitos *Fs*, que conforme a leitura predicativa, são *F* e não-*F*, alcançam no máximo, consoante a interpretação veritativa, opinião sobre as coisas. Os argumentos que eles apresentam se baseiam nos muitos *Fs*, que são *F* e não-*F*, isto é, se baseiam em propriedades sensíveis, sendo por isso falsos; por consequência, nega-se o conhecimento a esses homens (1990, p. 93).

Uma vez que ficou demonstrado aos amantes de espetáculos que eles não possuem conhecimento, restam duas possíveis alternativas: ou não há conhecimento, ou há e ele depende do conhecimento das Formas. Platão, afirma Fine, sustentará então, ainda que não de maneira explícita, que o conhecimento é possível e que, portanto, *existem* Formas. Mas é preciso notar que essa inferência também possa ser contestada pelos que gostam de espetáculos, pois eles poderiam protestar dizendo que “se eles não têm conhecimento, então ninguém tem” (FINE, 1990, p. 93). De qualquer modo, diz Fine, a argumentação continua aceitando que o conhecimento é possível.

Gonzalez, por outro lado, critica justamente as três alegações de Fine, apresentadas acima, que poderiam ser controversas aos que gostam de espetáculos, alegações que, segundo a autora, são assumidas no texto a partir dos passos 479e7–480a5. O comentador relembra que, como se sabe, o fim buscado por Fine com a sua leitura veritativa e com o auxílio do requerimento dialético é superar a Teoria dos Dois Mundos, isto é, permitir que se conheça

não só as Formas, mas também os sensíveis. Mas, pergunta Gonzalez: será que a argumentação de Fine seria capaz de, sem infringir o requerimento dialético, persuadir os amantes de espetáculos de que o conhecimento das coisas sensíveis “requer o conhecimento de uma forma, uma coisa que eles dizem nem mesmo existir” (GONZALEZ, 1996, p. 276)? A resposta, na visão do intérprete, só pode ser negativa.

Gonzalez enxerga que pelo menos duas suposições subsumidas na argumentação de Fine não passariam pelo crivo interpretativo que ela propõe; são elas: 1) a *‘Um Sobre Muitos’* – como visto, esta concepção, para Fine, defende que “existe apenas uma propriedade, o *F*, o mesmo em todos os casos, em virtude do que todas e apenas as coisas *F* são *F*” (FINE, 1990, p. 92); 2) a alegação d’ *‘A Prioridade do Conhecimento de uma Definição de Platão’* – que propõe que só “se conhece algo sobre *x* apenas se se conhece o que *x* é” (FINE, 1990, p. 93). Há ainda outra suposição na interpretação de Fine que seria controversa segundo o requerimento dialético, nomeadamente, aquela que, como será visto mais adiante, representa sua premissa (6): “Conhecimento é possível” (FINE, 1990, p. 93). Mesmo que essa suposição seja, entre as três, “talvez menos problemática” (GONZALEZ, 1996, p. 270, n. 45), Gonzalez sustenta que, ainda assim, ela é questionável. Conforme a interpretação apresentada por ele, os amantes de espetáculos provavelmente compreenderiam o conhecimento como paralelo à percepção e não como proposicional e, por consequência, não haveria razão para que eles aceitassem essa alegação (1996, p. 270, n. 45).

De acordo com o comentador, mesmo frente a grande possibilidade dessas suposições não serem aceitas pelos interlocutores do diálogo, Fine parece compreender que elas seriam tão óbvias aos amantes de espetáculos que “Sócrates nem precisa defender ou mesmo articular elas explicitamente no argumento” (GONZALEZ, 1996, p. 270). Todavia, observa Gonzalez, “é difícil imaginar suposições que fossem mais controversas do que essas” (GONZALEZ, 1996, p. 270) aos que gostam de espetáculos. Primeiramente, ele objeta que não seria plausível, que homens que negam a existência da Forma do belo concedessem de boa vontade que é por causa de uma só propriedade, o belo, que todas as coisas belas são belas (1996, p. 271). Nem também, continua o autor, seria incontroverso o fato de que homens que dão de ombros para

atividades correlacionadas com os λόγοι (475d–e) estivessem inclinados a aceitar que o conhecimento demanda uma definição sobre a Forma do belo para que se possa vir a conhecer as imagens e sons, que são objeto da sua afeição (1996, p. 271).

Desse modo, conclui Gonzalez, Fine acaba por infringir o requerimento dialético de forma mais grave do que ela acusa as interpretações rivais (1996, p. 270–1). Seria possível, contudo, replicar em favor de Fine as críticas elencadas pelo comentador, dizendo que essas suposições estariam, sim, liberadas em virtude do argumento não se encontrar mais na fase das premissas iniciais, e, além disso, elas não seriam descabidas, pois após Platão provar que seus adversários não poderiam possuir conhecimento, ele estaria habilitado a argumentar tomando seus próprios pressupostos por base a fim de salvaguardar a possibilidade do conhecimento²⁰². Em resposta à replica sugerida, poder-se-ia dizer que, para Gonzalez, tais comentários não fariam diferença, pois ele sustenta que a interpretação da discussão contra os amantes de espetáculos não pode depender apenas de premissas incontroversas nas suas etapas iniciais, mas, sim, no seu todo. Gonzalez não vê razões para aceitar uma argumentação que viola o requerimento dialético apenas tardiamente, “*mas em premissas absolutamente cruciais*” (GONZALEZ, 1996, p. 271, n. 46), ao invés de qualquer outra que também infrinja esse critério, mas no início da discussão. Posto isto, o autor sentencia que ao “depender dessas suposições, a interpretação de Fine é refutada em seus próprios termos” (GONZALEZ, 1996, p. 271).

A leitura correta dos passos 479a5–d5 na visão de Gonzalez seria, então, a seguinte:

- (14A) As coisas belas amadas pelos amantes de imagens e sons são também não belas, as coisas justas são também não justas, as coisas pias são também não pias, etc. Em resumo, os objetos do seu amor tanto são quanto não são e portanto estão entre o ser e o não-ser (479a5–d2).
- (14B) Sócrates equivale essa conclusão com a descoberta que “as muitas opiniões convencionais da maioria concernindo ao belo e outras coisas estão balançando em algum lugar sobre o não-ser e o puro ser” (τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ

²⁰² Inclusive, o próprio Gonzalez reconhece que a premissa (6) de Fine – “Conhecimento é possível” – não é tão problemática (1996, p. 270, n. 45), o que parece sugerir que ele não seria hostil a uma interpretação que proponha que Platão, após refutar seus interlocutores, esteja livre para provar por seus próprios meios que o conhecimento é possível.

O comentador sustenta que é somente após a asserção (14A–B), e em nenhum momento anterior, que Sócrates e Glauco estão habilitados a concluir, de um lado, que o objeto da opinião é ‘o que é e não é’ e, de outro, que as imagens e sons que os amantes de espetáculos apreciam se enquadram nessa categoria (1996, p. 247).

Por fim, resta apresentar a apreciação de Kahn (1981) sobre os principais pontos de todo o argumento do *Livro V* aqui sob análise. O autor afirma que, inicialmente, o primeiro uso do verbo é o veritativo, atribuindo ao conhecimento um objeto verídico. No início, isto ocorre por meio do uso absoluto do verbo εἶναι, com o mesmo se passando com os objetos da δόξα, que, conforme Kahn, são os particulares. Estes, participam tanto no ser (assim) e no não-ser (assim) (1981, p. 87).

Em um segundo momento, o verbo é utilizado no argumento predicativamente, primeiro com φαίνεσθαι e depois com εἶναι. Com isso, se propõe que cada particular “não mais é do que *não é* o que se diz ser” (KAHN, 1981, p. 87). Por outro lado, a Forma de F é apresentada como o puro ser-assim (τὸ εἰλικρινῶς ὄν), “sendo apenas ‘o que *F* é’ (τὸ ὅ ἐστί) e nada mais” (KAHN, 1981, p. 87).

Kahn afirma que é em virtude de ser tanto verdadeiro quanto falso se afirmar “que é *F*” sobre cada um dos particulares, que eles possuem um ser intermediário. Em alguns aspectos, o particular é belo, em outros é feio. Assim, “cada um participa na Forma epônima, mas também na Forma oposta” (KAHN, 1981, p. 87–8).

Kahn comenta também que não é preciso que a mudança do uso veritativo para o predicativo seja falaciosa: o uso veritativo de τὸ ὄν (‘que é assim’) indeterminado, acaba por ser especificado mais tarde pelo uso da cópula (1981, p. 88). O intérprete defende que esse é um exemplo do uso do verbo no sentido veritativo se desdobrando em uma cópula incompleta. Para ele, o argumento se dá da seguinte forma:

1. Não se pode conhecer que *p* se ele não é (completamente) o caso de *p*.
2. Não é completamente o caso de que os muitos *F* são *F*.
3. Não se pode conhecer dos muitos *F* que eles são *F*.
4. Não se pode conhecer os muitos *F* (KAHN, 1981, p. 88, n. 21).

Kahn alega que ainda que não se apresente a argumentação de 3 para 4, nada impede que essa inferência seja defendida, pois “conhecer uma coisa é sempre conhecer que alguma coisa é verdadeira sobre ela” (KAHN, 1981, p. 88, n. 21).

Kahn conclui seus apontamentos sobre a discussão contra os amantes de espetáculos explicando a razão para um *F* particular participar tanto no ser-assim e no não-ser-assim (com o uso absoluto do particípio *ὄν*): “porque é tanto verdadeiro quanto falso dizer que ele é *F*” (KAHN, 1981, p. 88). Contrariamente, tal predicação acerca da Forma é verdadeira sem qualquer qualificação (1981, p. 88).

8.4. Conclusões sobre o objeto da opinião

Acerca do foi visto no presente capítulo percebe-se, primeiramente, que há fortes objeções contra uso do requerimento dialético como ferramenta avaliativa das premissas encontradas no argumento do *Livro V*. De um lado, o que parece minar essa cláusula interpretativa é a possibilidade de se ler na passagem 479a1 uma referência não-nominal a um adversário direto de Platão, criando o clima de uma disputa, de modo que seria lícito tomar algumas premissas assumidas na discussão como sendo não do autor da *República*, mas, sim, de seus adversários. Essas premissas seriam aceitas apenas para serem refutadas. Por outro lado, encontra-se a constatação de que o sucesso do argumento contra os amantes de espetáculos exige que se leia o trecho 479a–b como apresentando a copresença de opostos de forma generalizada, isto é, a todos os sensíveis, e não apenas àqueles que possuem opostos. Essa tese, entretanto, não deve ser tomada como de Platão, mas, antes, um ‘consolo’ aos seus adversários. Essa tese é assumida apenas para se provar que os interlocutores representados por Gláuco não podem possuir conhecimento. Ambas as interpretações põem em xeque a validade do requerimento dialético como critério interpretativo da discussão do *Livro V* da *República*, lançando assim, suspeitas às leituras que dela se valem.

Em segundo lugar, destaca-se que, conforme a sugestão de Zuppolini (2015), o sucesso da discussão depende da generalização do fenômeno da copresença a todos os termos, incluindo os essenciais, caso contrário, não se

negaria o conhecimento aos que gostam de espetáculos. Se este é o caso, então não se pode valer do fato de que a discussão faz uso do ‘Argumento dos Opostos’ para provar a existência das Formas e que, conseqüentemente, não é possível estendê-lo a outros termos que não possuam opostos, tal como propõe Annas (1981). Tampouco o argumento assume a tese da copresença restrita, como Fine sugere, é generalizada que está em jogo aqui, de modo que o conhecimento das Formas é essencial para que se conheça todos os sensíveis.

O terceiro e último ponto a se destacar aqui é que, como visto, o objeto da opinião, ‘o que é e não é’, em função de ser *F* e não-*F*, não pode constituir uma definição adequada sobre *F*. Mas e o que vem a ser este objeto? Ainda que Fine sustente que “τὰ πολλὰ καλὰ” (479a3) diga respeito a universais perceptíveis (2004, p. 250, n. 27), não parece que seja exatamente isto que se está em pauta aqui, pois, como aponta Annas, faz mais sentido se pensar que há aqui um contraste entre as Formas e as muitas instâncias delas (1981, p. 204). Desse modo, são os particulares que são e não-são. ‘As muitas noções da multidão’, por outro lado, provém da copresença generalizada dos particulares que não podem ser aduzidos para se explicar o que é *F*, justamente por serem também não-*F* em algum contexto.

As conclusões acerca do cotejo entre a leitura de Fine e a de Gonzalez sobre toda a discussão contra os amantes de espetáculos serão feitas no final do próximo capítulo, por isso, segue-se agora à análise dos últimos passos do *Livro V*.

9. Conclusões da segunda distinção entre o filósofo e o amante de espetáculos em 476e–480a

9.1. Conclusões do *Livro V* (479e7–480a5)

Após se referir à incapacidade dos amantes de espetáculos de alcançar conhecimento e atribuir a eles apenas a opinião, Sócrates continua a depreender conclusões da argumentação, agora, se referindo àqueles que apreendem o que permanece sempre idêntico a si mesmo.

– E os que contemplam cada uma dessas coisas em si e sempre idênticas a si mesmas? Diremos que eles conhecem e não que têm uma opinião? (*República*, 479e7–9)?²⁰³

Na sequência, tais homens, que contemplam as Formas, são então contrastados, em 479e10–480a4, com os que veem ‘muitas coisas belas’:

– Então, afirmaremos que esses abraçam e amam as coisas que são objeto do conhecimento e aqueles, as que são objeto da opinião? Ou não estamos lembrados de que afirmamos que eles amam e contemplam as vozes e as cores belas e coisas assim, mas não suportam que o próprio belo seja [uma coisa ‘que é’]. (*República*, 479e10–480a4)?²⁰⁴

Sendo assim, esses homens que contemplam belas vozes, cores e demais coisas do gênero não poderão se indignar com o nome que doravante se atribui a eles: “*amantes da opinião*”²⁰⁵ (480a6–10). Por outro lado, arremata Sócrates, dando fim à discussão do *Livro V*, aqueles que em cada caso se devotam à própria coisa ‘que é’, devem ser verdadeiramente chamados de “*filósofos*” (480a11)²⁰⁶.

9.2. Análise de Fine sobre 479e7–480a5

Gail Fine extrai das passagens 479e7–480a5 cinco asserções da segunda discussão contra os que gostam de espetáculos, são elas:

- (6) Conhecimento é possível.
- (7) Deve haver, então, objetos não-sensíveis do conhecimento.

²⁰³ “τί δὲ αὖ τοὺς αὐτὰ ἕκαστα θεωμένους καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ὄντα; ἄρ’ οὐ γινώσκειν ἄλλ’ οὐ δοξάζειν;”

²⁰⁴ “οὐκοῦν καὶ ἀσπάζεσθαι τε καὶ φιλεῖν τούτους μὲν ταῦτα φήσομεν ἐφ’ οἷς γνώσις ἐστίν, ἐκείνους δὲ ἐφ’ οἷς δόξα; ἢ οὐ μνημονεύομεν ὅτι φωνάς τε καὶ χροῖας καλὰς καὶ τὰ τοιαῦτ’ ἔφαμεν τούτους φιλεῖν τε καὶ θεᾶσθαι, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν οὐδ’ ἀνέχεσθαι ὡς τι ὄν;”

²⁰⁵ *φιλοδόξους*: Segundo Shorey (1937, p. 534, n. a), trata-se de um neologismo criado por Platão que significa “amantes da opinião”.

²⁰⁶ “τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὄν ἀσπαζομένους φιλοσόφους ἄλλ’ οὐ φιλοδόξους κλητέον;”

- (8) Portanto, existem Formas.
- (9) Aqueles que conhecem as Formas possuem conhecimento; aqueles que estão restritos aos muitos *Fs* têm, no máximo, opiniões.
- (10) Portanto, conhecimento se baseia (*epi*) sobre Formas, e opinião sobre os muitos *Fs* (480a1) (Fine, *Knowledge*, pag. 93).

Como se viu acima, Fine assevera que a premissa (6) pode parecer violar o requerimento dialético, pois aqueles que gostam de contemplar poderiam optar pela alternativa rejeitada, a saber, de que o conhecimento não existe, sustentando então que, se eles não têm conhecimento, então, ninguém o tem.

A asserção (7) parece ser ainda mais complicada e isto por dois motivos: ela não só pode parecer controversa àqueles a quem se negou a possibilidade de possuir conhecimento, o que também já foi visto acima, como, além disso, ela parece contrariar a leitura que a própria autora defende. Todo o esforço de Fine em escapar de uma leitura existencial ou predicativa – ou, pelo menos, tanto menos predicativa quanto possível – ao longo da maior parte do argumento contra os que gostam de espetáculos, buscando não assimilar a Teoria dos Dois Mundos e seus problemas consequentes, parece ter sido em vão. No final das contas, os estágios mais avançados do argumento ainda requerem que se reconheça a existência de certo tipo de objeto, que é *diferente* do objeto opinado, isto é, que é não-sensível, a fim de que haja conhecimento. Fine não responde diretamente a essa última dificuldade, mas, em nota, diz que “nenhuma ocorrência de ‘é’ precisa ser lida como ‘existe’; uma alegação existencial é apenas *tácita* no argumento” (FINE, 1990, p. 93, n. 16). Ela ressalta ainda que tudo o que o argumento exige é que se reconheça a existência de certos tipos de objetos para que o conhecimento seja possível e não que só há conhecimento sobre o que existe (1990, p. 94, n. 16). Com isso, propõe Fine, Platão se compromete com uma doutrina realista sobre o conhecimento, porém sem se associar com a Teoria dos Dois Mundos (1990, p. 94, n. 16). Desse modo, o conhecimento depende, sim, da existência de objetos não-sensíveis, as Formas, entretanto, isto não implica que todo o que se conhece são as Formas.

Quanto à premissa (8), Fine diz que não existem problemas com ela se for assumido que as Formas são apenas propriedades não-sensíveis, de natureza unitária e explanatória (1990, p. 94). A comentadora defende que, conhecendo-se a Forma de *F*, o que incluiria estar em posse de sua definição e

ser capaz de explicar porque ela é assim, pode-se explicar a *F*-dade de todas e apenas as coisas *F* (1990, p. 94). Portanto, quem conhece as Formas é capaz de fazer aquilo que aqueles que dependem apenas de sua experiência sensível não são capazes: dizer o que *F* e somente *F* realmente é.

Já (9), para Fine, seria apenas um resumo do foi dito anteriormente, uma espécie de recapitulação dos pontos assentados anteriormente a fim de preparar a conclusão que encerra toda a argumentação.

A conclusão (10) “entretanto, pode parecer preocupante” (FINE, 1990, p. 94), uma vez que Platão fala que o conhecimento se baseia sobre Formas, que são determinados objetos, ao passo que a opinião se baseia nos muitos *F*s, o que parecer sugerir que o objeto do conhecimento é dissociado da opinião. Fine explica essa conclusão, propondo que o autor da *República* estaria apenas expressando de modo elíptico uma afirmação complexa, isto é, a conclusão (10) seria um modo sintético de dizer que:

todo conhecimento requer conhecimento das Formas; dizer que crença se baseia sobre os muitos *F*s é a forma abreviada para a afirmação de que se alguém está restrito aos sensíveis pode, no máximo, alcançar crença (FINE, 1990, p. 94).

Com isso, Fine encerra sua análise do *Livro V da República*, concluindo que o argumento contra os amantes de espetáculos sustenta somente que, para se saber qualquer coisa, deve-se conhecer as Formas, pois conhecimento requer uma argumentação, e que seria apenas se referindo às Formas que alguém pode formular uma explicação adequada (1990, p. 94–5). Sobre a análise que apresentou a autora comenta que:

[Ela forneceu] uma explicação do argumento de Platão no qual pelo menos suas premissas iniciais satisfazem o DR [o requerimento dialético]; e que é válido e não envolve equívocos no [uso de] ‘é’. Ainda que use explicitamente tanto é-v [o sentido veritativo] quanto é-p [o sentido predicativo], e que também dependa tacitamente de uma afirmação existencial em outro estágio, existe uma conexão sistemática e explanatória entre os diferentes usos [do verbo], e sem escorregões grosseiros ou equívocos (FINE, 1990, p. 94).

Fine encerra dizendo que a interpretação que propôs não dá suporte à Teoria dos Dois Mundos, o que deixa aberto o caminho para que haja conhecimento acerca dos sensíveis, ainda que essa questão não seja abordada especificamente no *Livro V* (1990, p. 94–5). A comentadora sustenta que assim

sua leitura também estaria em concordância com as passagens dos *Livros VI e VII da República* que tratam da questão do conhecimento dos sensíveis (VI, 506; VII, 520).

9.3. Análise de Gonzalez sobre 479e7–480a5

Como verificado mais acima, Gonzalez considera que pelo menos duas das premissas assumidas por Fine na parte final da discussão contra os que gostam de espetáculos, as asserções (6) e (7), são controversas. Por essa razão, para o comentador, a autora acaba infringindo o requerimento dialético que ela mesma propôs e, por consequência, sua leitura não se mostra plausível.

Segundo Gonzalez, a leitura adequada do argumento é aquela que realiza uma conjunção entre os sentidos existencial e predicativo do verbo εἶναι, estabelecendo uma correlação entre a percepção e o conhecimento. Diferentemente da interpretação sugerida por Fine, a de Gonzalez atribuiria plausibilidade ao argumento sem violar o requerimento dialético em qualquer um dos seus passos. Segundo o intérprete, a leitura que ele propõe justifica a atribuição do ‘que é e não é’ como objeto da opinião e a negação do conhecimento aos amantes de espetáculos tomando por base apenas noções que são familiares a eles. Deste modo, seguir-se-ia naturalmente a conclusão do argumento:

(15) De (13) e (14), Sócrates pode concluir que os que gostam de imagens e sons, contemplando (θεωμένους) apenas coisas que tanto são quanto não são, não possuem mais que crença (479d7–e6) e que, por outro lado, aqueles que contemplam as coisas elas mesmas que são sempre e em cada aspecto as mesmas (αὐτὰ ἕκαστα ... καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ὄντα) possuem conhecimento (479e7–9) (GONZALEZ, 1996, p. 248).

Gonzalez arrazoa que o argumento é mais coerentemente interpretado se se compreender o conhecimento como estabelecendo uma intuição direta com determinados objetos perfeitos, as Formas, e que é em virtude da perfectibilidade desses objetos que o conhecimento se produz. Por outro lado, intuindo confusamente nos sensíveis as mesmas coisas intuídas pela capacidade do conhecimento, isto é, as Formas, a opinião produziria uma noção confusa sobre

tais coisas, ou seja, a opinião. Isto, porém, não significa que ambas as capacidades se relacionam diretamente com as mesmas coisas.

Mas, pode-se objetar, se é esse o caso, quer dizer, se os objetos das capacidades estão realmente separados, então Gonzalez simplesmente parece assumir a Teoria dos Dois Mundos e todas as suas dificuldades. Gonzalez reconhece, de fato, que as preocupações de Fine com as dificuldades proporcionadas pela versão extrema dessa tese, são legítimas. Sobre essas consequências problemáticas, ele destaca três pontos principais: *primeiro*, que seria absurdo pensar que não se pode “conhecer, por exemplo, que ações são justas ou boas”, inclusive, fatos cotidianos como o de que se está “agora vendo um tomate, ou que está sentado à mesa (FINE, 1990, p. 86)” (GONZALEZ, 1996, p. 271) não poderiam ser conhecidos. *Segundo*, essa teoria não estaria de acordo com “a afirmação de Sócrates de possuir apenas *doxa* com relação à forma do bem (506c–e)” (GONZALEZ, 1996, p. 271). Isto é, posto que conhecimento e opinião se baseiam sobre diferentes objetos, e que não se pode conhecer o que se opina, bem como não se pode opinar sobre o que se conhece, então, não seria possível Sócrates possuir uma opinião acerca da Ideia do Bem. *Terceiro*, há outra contradição entre essa teoria e a passagem da *República* que apresenta o filósofo retornando à Caverna e sendo capaz de conhecer as coisas sensíveis que lá estão (520c) (1996, p. 271).

É importante ressaltar aqui que Gonzalez não se refere a três das cinco dificuldades elencadas por Fine²⁰⁷. Dos problemas que Fine menciona em (1990), ele não faz alusão ao *primeiro*, nem ao *segundo* e tampouco ao *quarto*. Como visto acima, a primeira das dificuldades da Teoria dos Dois Mundos a que Fine se refere diz respeito à impossibilidade de alguém progredir da opinião para o conhecimento (1990, p. 85). Já o segundo problema é relativo à aparente rejeição por parte do autor da *República* à tese do *Mênon* de que as opiniões verdadeiras se tornam conhecimento quando conectadas de modo adequado a uma argumentação explicativa (1990, p. 85–6). E a quarta dificuldade se refere à falta de credibilidade que recairia sobre a alegação de Platão de que é o filósofo que deve governar, pois só ele possuiria o conhecimento necessário para tanto;

²⁰⁷ Os dois últimos problemas da Teoria dos Dois Mundos que Gonzalez destaca em sua argumentação correspondem, na realidade, a um desdobramento da quinta dificuldade mencionada por Fine. Ver p. 50–1.

conhecimento que, todavia, não faria qualquer diferença se não se aplicasse às coisas sensíveis, mas só às Formas. De todo modo, parece que, por algum motivo, Gonzalez não se vê obrigado a responder qualquer um desses problemas apontados por Fine, que, diga-se de passagem, são de grande relevância. Assim, sua atitude induz seus leitores à conclusão de que essas indigestas conseqüências são assumidas pela sua interpretação.

Em resposta às objeções que ele destaca, Gonzalez diz que a primeira pode ser facilmente superada: *ἐπιστήμη* concerne ao conhecimento não-proposicional *do que é F*, à *quididade* de *F* e não *que alguma coisa é F*. Realizando uma distinção entre dois tipos de conhecimento, o *conhecimento que <knowledge that>* e *conhecimento do que <knowledge what>* – o primeiro seria aquele por meio do qual se conhece que certo *x* é *F* e o segundo seria o conhecimento sobre a essência de *F* –, Gonzalez argumenta que o conhecimento produzido pela ciência se restringe ao *conhecimento que*²⁰⁸. Compreendido isto, fica claro que a ciência se preocupa com o *que é* a justiça, o bem, a virtude etc. Assim, não há nenhum absurdo em alegar “que nós não “conhecemos” neste sentido de que uma ação articular é boa ou que nós estamos vendo um tomate; esses fatos simplesmente não são objetos relevantes à *epistémē*” (GONZALEZ, 1996, p. 271).

Não obstante, parece que seria possível possuir, por exemplo, “*crença verdadeira justificada* de que nós estamos vendo um tomate” (GONZALEZ, 1996, p. 271). Inclusive, diz Gonzalez, é importante lembrar que por vezes Platão faz um uso mais fraco de *ἐπιστήμη*, correspondendo à *crença verdadeira justificada*, como na passagem 436c6–8 da *República* – vista mais acima no capítulo cinco –, que, de acordo com Gonzalez, utiliza a medicina e a arquitetura como exemplos de *ἐπιστήμαι*²⁰⁹ (GONZALEZ, 1996, p. 272–3, n. 48).

Já a resposta para os outros dois problemas requer que se compreenda a Teoria dos Dois Mundos de modo que não estabeleça uma total separação das

²⁰⁸ Ver Gonzalez (1996, p. 256–58, 272–74 e n. 24). Para uma visão que defende que conhecimento para Platão é conhecimento proposicional *do que <knowledge what>*, ver Annas (1981, p. 192–93).

²⁰⁹ É necessário lembrar, por outro lado, que a passagem não se refere somente às *ἐπιστήμαι*, mas também às *τέχναι*. De todo modo, a observação do comentador ainda parece ser pertinente: segundo a interpretação de Fine, para que exista *ἐπιστήμη* sobre as coisas que essas ciências se aplicam seria preciso que seus especialistas possuíssem conhecimento das Formas (1996, p. 272–3, n. 48). Dada à impossibilidade dessa alternativa, parece que seria preciso se compreender *ἐπιστήμη* aqui em um sentido mais fraco, tal como foi exposto acima.

Formas e dos sensíveis em mundos completamente distintos, pois os “sensíveis não existem independentemente das formas, mas são suas imagens ou instanciações imperfeitas” (GONZALEZ, 1996, p. 272). Gonzalez afirma que as Formas e os sensíveis são objetos extrinsecamente relacionados: “o ser do objeto sensível é exaurido pela sua participação na forma, ele existe e é o que é apenas como intrinsecamente relacionado à forma” (GONZALEZ, 1996, p. 272). O comentador busca dar sentido a isso afirmando que é por causa dessa relação intrínseca dos sensíveis com as Formas que é possível alguém possuir uma opinião sobre, por exemplo, a Forma do belo. Na verdade, diz Gonzalez, “o que é deficientemente compreendido na *doxa* dos amantes de imagens e sons não são os objetos sensíveis eles mesmos – os amantes podem provavelmente perceber e descrever eles com perfeita precisão –, mas a forma refletida neles” (GONZALEZ, 1996, p. 272). Este seria o único sentido em que a opinião seria acerca da Forma.

Segundo Gonzalez, a δόξα não é simplesmente diferente da ἐπιστήμη, mas *inferior* a ela, pois confunde as Formas com as coisas que apenas as imitam, sendo incapaz de distingui-las (1996, p. 272). Deste modo, a cognição da δόξα “não se baseia sobre a forma – visto que a forma não é nem um objeto distinto para ela –, mas está confinada aos sensíveis” (GONZALEZ, 1996, p. 272). Para compreender esse ponto é preciso relembrar a analogia utilizada por Gonzalez para explicar a infalibilidade da intuição da ciência: enquanto a ἐπιστήμη seria um estado de vigília, a δόξα, comparada a ela é um estado de sonho, pois falha em distinguir as Formas das suas aparências (476c2–8). O autor explica que essa caracterização da capacidade intermédia “tanto confina a *doxa* a essas aparências quanto permite a ela preservar uma relação indireta com as formas – sua deficiência é precisamente esta qualidade de ser indireta” (GONZALEZ, 1996, p. 272).

A razão para Sócrates não possuir conhecimento sobre a Ideia do Bem se deve ao fato de que ele está de algum modo confinado a imagens sensíveis acerca dela, por isso: “o bem *não* é um objeto direto, explícito de sua cognição” (GONZALEZ, 1996, p. 273). É preciso notar que, ainda assim, que isso não quer dizer que Sócrates estaria no mesmo estado mental que os que gostam de espetáculos, pois, como a analogia da Linha Dividida expõe, existe um estado mental que se encontra entre a crença <πίστις> e a inteligência <νόησις>: o

pensamento <διάνοια> (511d8–e1). Sócrates distingue-se desses homens por saber que as instâncias sensíveis das Formas não são a realidade última, mas como o filósofo ainda necessita de imagens para compreender o que é o Bem, pois não alcançou uma intuição direta dele, não se pode dizer que ele possui conhecimento sobre o que quer que seja²¹⁰ (1996, p. 273, n. 50). Não há, então, conforme a interpretação que Gonzalez sugere, uma contradição entre a passagem 506c–e do *Livro VI* e a argumentação do *Livro V*.

Com isso, torna-se fácil compreender a descida do filósofo à Caverna e o conhecimento que ele possuiria sobre as coisas lá. Para Gonzalez, a passagem em Sócrates busca persuadir os filósofos a retornar à Caverna ilustra bem o tipo de conhecimento que estes possuem das coisas sensíveis:

Uma vez acostumado [à escuridão] você verá com clareza infinitamente maior (μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε) do que aqueles lá embaixo, e você vai saber o que cada imagem (εἶδωλα) é e do que é uma imagem, porque você viu a verdade (τάληθῆ) concernindo o belo, o justo e o bem (520 c3–6) (*República apud* GONZALEZ, 1996, p. 273)²¹¹.

Gonzalez explica essa passagem dizendo que o conhecimento dos filósofos reside na consciência de que os sensíveis são imagens imperfeitas das Formas. É conhecendo as Formas que se revela o que são os sensíveis: “nada além de imitações deficientes dessas formas” (GONZALEZ, 1996, p. 273).

O autor propõe então um exemplo para explicar esse tipo de conhecimento: duas pessoas observam um retrato de uma pessoa; uma delas conhece a pessoa que está sendo retratada na imagem, a outra não só não conhece que é a pessoa no retrato, como pensa que se trata de uma obra de arte fantasiosa. Neste caso, afirma Gonzalez, um conhecerá o que o retrato é, o outro não, mas o que distingue ambos “não é um conhecimento do retrato *per se* como um objeto sensível” (GONZALEZ, 1996, p. 274), posto que pode-se

²¹⁰ Nos livros *VI* e *VII*, que apresentam a Ideia do Bem, Sócrates defende que é necessário conhecer a Ideia do Bem para que se possa alcançar conhecimento sobre as Formas. Ver, por exemplo, 508d–509a.

²¹¹ “συνεπιζόμενοι γὰρ μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ καὶ γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἶδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν, διὰ τὸ τάληθῆ ἐωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι”. Apesar dessa tradução proposta por Gonzalez, nota-se que os termos “καλῶν”, “δικαίων” e “ἀγαθῶν” se encontram no genitivo plural, de modo que a tradução de Prado (2014) às linhas 520c5–6 parece mais adequada: “porque já tereis a visão da verdade a respeito das coisas belas, justas e boas”. Para uma tradução similar, ver Reeve (2004). Para uma tradução parecida com a de Gonzalez, ver Shorey (1937).

imaginar ambos reconhecendo os mais mínimos detalhes da imagem. “O conhecimento que distingue os dois é um conhecimento do original do qual o retrato é uma imitação” (GONZALEZ, 1996, p. 274). Analogamente, o mesmo se passaria com o filósofo ao retornar à caverna: de início, até que se acostumassem com a escuridão, sua visão seria fraca, passando, por causa disso, vergonha frente aos demais prisioneiros nas situações que se disputam sobre as sombras da caverna (516e–517a, 517d4–e8). Seus conhecimentos, por outro lado, não seriam sobre as próprias sombras, mas sobre os originais. Com isso, conclui Gonzalez, a descida do filósofo à caverna mostra como o conhecimento das Formas influi na compreensão das suas imitações (1996, p. 274).

Por fim, Gonzalez afirma que a caracterização da ἐπιστήμη como estado de vigília, capaz de distinguir a realidade das suas imagens (476c9–d4), “tanto atribui ἐπιστήμη à realidade *quanto* preserva sua relação indireta com as imagens – onde essa qualidade de ser indireta é sua virtude” (GONZALEZ, 1996, p. 274). A ligação entre as capacidades do conhecimento e da opinião seria tal qual a que existe entre as Formas e os sensíveis: “tal como os sensíveis imitam imperfeitamente o que as formas elas mesmas são perfeitamente, a crença atribuída aos sensíveis intui confusamente o que o conhecimento atribuído às formas intui claramente” (GONZALEZ, 1996, p. 274). Assim, pode-se dizer que a relação entre conhecimento e opinião é tal qual a do sonho e a vigília, em virtude da relação existente entre seus objetos de imagem e original.

(...) ainda que crença seja atribuída aos objetos sensíveis que existem e não existem por serem *F* e não-*F*, enquanto que conhecimento seja atribuído a Formas que verdadeiramente existem como verdadeiramente e apenas *F*, o que é imperfeitamente imitado e percebido nos objetos da crença é o mesmo que o que é perfeitamente exemplificado e conhecido nos objetos do conhecimento: *o que F é* (GONZALEZ, 1996, p. 274).

Portanto, para Gonzalez, ainda que os objetos da opinião e do conhecimento estejam dissociados, há uma relação *indireta* entre essas capacidades conforme os sensíveis e as Formas se encontram relacionados. Uma vez que o filósofo conhece as Formas, ele é capaz de reconhecer que os sensíveis não passam de imagens imperfeitas delas, de modo que ele possui conhecimento acerca do que os amantes de espetáculos só possuem opinião. É

desse modo que Gonzalez sustenta não haver uma separação total entre os objetos do conhecimento e da opinião.

9.4. Conclusão sobre o cotejo entre a leitura de Fine e a de Gonzalez

Finda-se, com isso, o exame das interpretações propostas por Fine e Gonzalez acerca das passagens finais do *Livro V da República*. Segue-se aqui um pequeno resumo sobre os principais pontos das propostas de leitura desses autores que foram apresentados aqui.

Ambos se apoiam no requerimento dialético para fundamentar compreensões antagônicas do texto. A justificativa para o uso desse critério de leitura deve-se ao contexto dialético do diálogo que se passa no trecho 476e–480a, que busca convencer os amantes de espetáculos que sobre todas as coisas que eles não possuem conhecimento, mas apenas opinião. De acordo com esse expediente interpretativo, deve-se recusar quaisquer teses controversas nas premissas do argumento encontrado em 476e *ad fin*. Ainda conforme a esse requerimento, as conclusões do argumento poderão ser controversas, mas não suas premissas. No centro da polêmica entre as interpretações desses autores está em litígio o sentido exato que deve ser atribuído ao verbo εἶναι nos passos que o correlacionam com as capacidades da ciência, a opinião e da ignorância e seus respectivos objetos. Três sentidos do verbo seriam relevantes aqui: o existencial, o predicativo e o veritativo.

Por um lado, Fine sustenta que as três leituras do verbo no texto são possíveis (1978, p. 67), porém as leituras existencial e predicativa mostram-se menos plausíveis, pois violam o requerimento dialético, interpretando o texto segundo a *análise dos objetos*, estabelecendo uma divisão completa entre o que é conhecido e o que é opinado. Tal compreensão constitui uma das duas teses centrais da versão mais extremada da *Teoria dos Dois Mundos*²¹² que, entre outras consequências problemáticas, sustenta não existir trâmite epistêmico entre as capacidades da opinião e do conhecimento. A autora defende que, uma vez que as leituras existencial e predicativa propõem logo no início da discussão

²¹² Como visto, essa teoria propõe, de um lado, a existência das Formas e dos sensíveis, tese que não é negada por Fine, e de outro, que só existe conhecimento sobre as Formas, enquanto que a opinião se restringe aos sensíveis (1978, p. 66, n. 1).

contra os amantes de espetáculos uma tese um tanto quanto controversa, elas devem ser vetadas.

Contrariamente, a leitura veritativa do verbo não propõe qualquer divisão entre os objetos da capacidade do conhecimento e da opinião, por isso ela deve ser preferida. Consoante a essa concepção, realiza-se uma *análise dos conteúdos* dos objetos, o que não resulta em uma distinção entre os objetos da ciência e da opinião: ambas as capacidades se baseiam sobre a mesma coisa: sobre proposições. O que as difere é infalibilidade de uma, da ciência, que só se baseia sobre proposições verdadeiras, em contraposição à falibilidade da outra, da opinião, que se baseia sobre proposições verdadeiras e falsas²¹³.

Para Platão, segundo Fine, conhecer alguma coisa significa ser capaz de explicar o que ela é; aquele que for incapaz disto, não pode possuir conhecimento. A autora afirma que não é possível explicar qualquer coisa apenas se referindo a propriedades sensíveis, pois qualquer definição de *F* em termos de uma propriedade sensível é falsa na medida em que existem coisas com essa mesma propriedade sensível que são não-*F*. Por consequência, alguém que se restringe a propriedades sensíveis, não pode possuir conhecimento, apenas opinião. Mesmo assim, ainda que não saiba explicar o que é *F*, algumas das coisas que diz serem *F* são, de fato, *F*; é desse modo que a opinião se baseia sobre proposições verdadeiras e falsas.

Visto que o conhecimento é possível, é preciso concebê-lo como dependendo das Formas, que, ao contrário das propriedades sensíveis, podem ser utilizadas para explicar as coisas adequadamente. Fine defende que Forma de *F* é a propriedade não-sensível de *F* que explica a *F*-dade de todas e apenas as coisas *F* que existem (1990, p. 94). Conhecer as Formas é estar em posse de sua definição e da explicação dessa definição; com esse conhecimento em mãos é possível explicar corretamente o que é *F*, referindo-se somente a coisas que são *F* e não às que são não-*F*. Assim, quem conhece só se baseia em proposições verdadeiras e é capaz de explicá-las. Ao se basear somente sobre proposições verdadeiras, a ciência está diretamente ligada às Formas, dado que

²¹³ Ou, pelo menos, na possibilidade de se basear em ambos os tipos de proposições, já que tanto seria possível se possuir apenas opiniões verdadeiras, quanto somente opiniões falsas (1990, p. 93).

elas são a base para todo conhecimento, no entanto, conhecimento não se restringe a Formas, pois também é possível conhecer os sensíveis. Dessa forma, pode-se dizer que para conhecer qualquer coisa, deve-se conhecer as Formas; desde que se conheça elas, nada impede de se vir a conhecer também os particulares.

De outro lado, Gonzalez diz ser a leitura veritativa a que viola o requerimento dialético, pois introduz a concepção incomum à época de que o conhecimento e a opinião são essencialmente proposicionais. Procedendo por meio de uma análise dos objetos para diferenciar as capacidades, o comentador afirma que é possível compreender as leituras predicativa e existencial sem que elas infrinjam o requerimento dialético, se elas forem compreendidas da maneira correta.

Segundo Gonzalez, a forma certa de se interpretar a leitura existencial estabelece um paralelo entre o funcionamento da capacidade da ciência e a percepção. Isto significa que o conhecimento de F demanda uma relação intuitiva direta com F ; na falta de tal relação, não pode haver conhecimento de F , somente ignorância, pois para mente que jamais estabeleceu uma relação intuitiva com F , não pode concebê-lo como algo, mas, sim, como *nada*. Já a leitura predicativa, de acordo com Gonzalez, deve ser compreendida como se referindo não sobre o de conhecimento *de que* algo é F , mas, sim, o conhecimento sobre *o que* é F . Logo, essa interpretação afirmaria que só se conhece o que é verdadeiramente F . Algo que não é F ou que é tanto F quanto não- F jamais pode ser um objeto que faculta conhecimento do que é verdadeiramente F . O autor defende que ambas as leituras não só são coerentes, como não violam o requerimento dialético já que é plausível esperar que os amantes de espetáculos aceitem essas interpretações. De um lado, uma vez que eles pensam que a é percepção é que proporciona conhecimento, eles aceitariam tranquilamente que conhecer F é ter relação intuitiva com F . De outro, eles também aceitariam que não se pode conhecer F se nada for verdadeiramente F , como, por exemplo, com a beleza, não se pode conhecer o que ela é sem se observar o que é verdadeiramente belo. Além disso, não é preciso se incomodar com a estranheza causada pela alegação proveniente da leitura existencial de que há coisas que existem-pela-metade, ou da que provém do sentido predicativo de que não se

pode conhecer o que é F e não- F , como, por exemplo, que um lápis é tanto maior quanto menor que outros dois. Tais coisas não foram assumidas nas premissas iniciais, só se cogitou a possibilidade delas, nada mais. Desse modo, ambas as leituras podem ser coerentes e plausíveis.

Ainda que seja possível ler as duas interpretações sem se incorrer em absurdos ou violar o requerimento dialético, Gonzalez assevera que ambas são perfeitamente compatíveis, podendo ser lidas concomitantemente, de modo que uma reforçaria à outra. Nessa perspectiva que une a leitura existencial e predicativa, o conhecimento seria concebido como uma espécie de relação intuitiva direta com os objetos na qual se conhece o que é F pela relação intuitiva direta com o que é verdadeiramente F . Por outro lado, a opinião por meio da percepção sensível, intuiria confusamente de objetos que são tanto F quanto não- F “o que é F ”. Já a ignorância seria a ausência da qualquer relação com o que é F .

Para Gonzalez, tal leitura preservaria certa relação entre a ciência e a opinião enquanto relaciona essas capacidades a objetos diferentes. Tratar-se-ia de uma versão mais branda da Teoria dos Dois Mundos; uma em que não há uma separação completa entre os objetos. Essa relação se daria da seguinte forma: aquilo que o conhecimento vem a compreender de maneira clara e distinta por meio de uma relação intuitiva direta com seu objeto é a mesma coisa que a opinião vem a compreender de modo confuso por meio de uma relação intuitiva com seu objeto: o que é F (1996, p. 258). Essa visão acerca da relação entre o que se conhece e se opina explicaria de que modo a capacidade da ciência é infalível: tal como a visão desperta é infalível em relação à do sonho, pois é capaz de distinguir a realidade da ilusão, a ciência é capaz de distinguir a imagem imperfeita de uma Forma no objeto sensível que não passa de uma imitação imperfeita dela (476c9–d4). Sem confundir o sensível como a própria Forma, a imitação com o original, a ciência seria infalível por não se deixar enganar.

Relembrados alguns dos principais pontos acerca das leituras de Fine e de Gonzalez sobre o *Livro V* da *República*, passa-se agora a alguns apontamentos gerais sobre elas. Por primeiro, há de se destacar que ambas as

leituras possuem méritos e deméritos na interpretação que propõem. Iniciar-se-á com os pontos positivos de cada leitura.

A começar por Fine, a maior virtude de sua análise do texto é justamente apontar a incoerência de uma leitura que se filie à Teoria dos Dois Mundos para interpretar a discussão aqui em pauta, particularmente importante no contexto da *República* e, máxime, no *Livro V*, que visa provar que o filósofo possui conhecimento necessário para governar a πόλις. A solução encontrada pela autora parece se adequar ao texto, ainda que encontre alguns percalços no caminho. A caracterização a ciência como capacidade que se baseia exclusivamente em proposições verdadeiras em contraposição com a opinião que se baseia em proposições verdadeiras e falsas não só é plausível como também parece estar de acordo com o texto. A condição proposta para esclarecer a razão da negação de conhecimento aos amantes de espetáculos também é pertinente: o conhecimento não implica apenas verdade, mas também explicação. Tal sugestão não só parece de acordo com o que Platão propõe em outros diálogos, vide o *Mênon* (98a) e o *Fédon* (76b), como também se harmoniza com uma exigência postulada na própria *República*, nos passos 531e, 534b. Por fim, sua leitura permite escapar à Teoria dos Dois Mundos e atribuir tanto conhecimento aos sensíveis quanto opinião às Formas.

Por sua vez, Gonzalez é capaz de propor uma leitura inovadora, unindo as concepções existencial e veritativa a fim de estabelecer uma leitura que está longe de ser absurda e, sim, coerente. Levando a sério a linguagem de Platão quando se refere a ver as Formas, Gonzalez é capaz de estabelecer uma conexão entre uma intuição direta das Formas e uma ciência que seria infalível, pois é capaz de distinguir as imitações imperfeitas das Formas, que são os sensíveis, das próprias Formas, sem tomar uma coisa por outra. Tal caracterização da ciência, não a dissociaria por completo da opinião, pois se os sensíveis imitam as Formas imperfeitamente, a opinião intui confusamente a mesma coisa que a ciência intui. Assim, o autor permite uma ligação indireta entre as duas capacidades, ao mesmo tempo em que defende uma versão mais branda da Teoria dos Dois Mundos. Portanto, parece que o mérito de Gonzalez é dar plausibilidade a uma versão do platonismo que exerceu da grande influência na história. Ao não encarar termos como ὁρᾶν e μετέχον como meros

simbolismos, Gonzalez enrobustece a noção de que o conhecimento para Platão envolve algum tipo de intuição.

Já no que diz respeito aos aspectos negativos, seguindo a ordem estabelecida acima, por primeiro serão apontados àqueles que pensamos serem os deméritos da leitura de Fine para depois fazer referência aos pontos negativos da interpretação de Gonzalez.

Em sua análise, Fine menospreza certos termos e parece fazer vista grossa a certas passagens. Em momento algum Fine leva em consideração o que significa ver ($\acute{\omicron}\rho\alpha\acute{\iota}\nu$) as Formas, mas como ela nega que para Platão o conhecimento envolva uma intuição direta de algum objeto, é razoável pensar que ela pense que *ver* as Formas trate-se apenas de uma simples expressão utilizada de Platão para denotar compreensão das Formas. Este, porém, não é um termo que seja comprometedor à autora. Mas a interpretação que ela apresenta aos trechos 478e1–2 e 479c6–d1 deixa a desejar (1978, p. 77–78). De um lado, ela não explica o que vem a ser a participação ($\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$), de outro, ela se permite utilizar de forma vaga e genérica “ser” e “não-ser” para traduzir os verbos aqui em disputa, mesmo que para todos os outros passos ela realize uma interpretação bastante minuciosa. No entanto, a maior dificuldade da interpretação de Fine se refere à sua leitura do que é $\mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$. A impressão que o leitor tem ao se defrontar com a proposta da comentadora sobre o que é isso é que ela busca uma saída forçada ao dizer que $\mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$ significa opiniões muito falsas, tal como dizer que a justiça é um vegetal. Não indícios no texto que favoreçam tal interpretação, que parece sugerir que o $\mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$ simplesmente não é nada.

Quanto a Gonzalez, sua leitura também deixa a desejar em alguns momentos. A solução que propõe ao embaraço de se filiar à Teoria dos Dois Mundos e ainda argumentar que o filósofo é capaz de governar não é de toda satisfatória. É difícil entender de que modo o conhecimento do filósofo de que os sensíveis não passam de imagens das Formas e que são elas a verdadeira realidade o ajudaria a governar. Talvez, podemos sugerir, o fato do filósofo não se deixar levar pelas aparências o habilitaria a reconhecer, por exemplo, que qualquer ação justa não pode ser considerada verdadeiramente justa, pois só a

Forma é verdadeiramente justa e, conseqüentemente, ele seria capaz de legislar mais sóbria. Vale lembrar que o autor não dá qualquer explicação de como o conhecimento das Formas ajudaria o filósofo no seu governo, o que dá espaço a dúvidas e elucubrações por parte do seu leitor. A maior dificuldade da sua interpretação, todavia, reside na sua negação de que a opinião e o conhecimento sejam proposicionais. De nada adianta dizer que os amantes de espetáculos provavelmente não conceberiam o conhecimento de forma proposicional e que, por isso, essa concepção deve ser abandonada, visto que é possível argumentar que os amantes de espetáculos poderiam ser adeptos de uma epistemologia e ontologia protagorianas, como foi visto acima, e, portanto, dificilmente não estariam familiarizados com uma concepção proposicional do conhecimento. Além disso, a própria *República* propõe no *Livro VII* que o conhecimento demanda a capacidade de explicar o que se conhece (531e, 534b), algo que, presume-se, não pode ser feito senão de maneira proposicional. Uma vez que o intérprete vai contra essa compreensão, que parece ser basilar na filosofia de Platão (ver, por exemplo, *Mênon*, 98a e o *Fédon*, 76b), ele parece encontrar dificuldades ao tentar justificar a infalibilidade da ciência como capacidade de distinguir entre imitação e realidade, porquanto essa infalibilidade não parece ter muito a ver com uma intuição e, sim, com uma capacidade de dizer e explanar corretamente o que cada coisa é, ou seja, só dizer verdades.

Dito isso, resta apontar outro aspecto negativo da interpretação tanto de Fine e Gonzalez: a dependência do requerimento dialético. Para começar seria preciso arbitrar qual das duas leituras é que incorre em violações do requerimento dialético. Ambas apresentam leituras plausíveis das premissas do argumento presente nos passos 476e–480a, de modo que esse expediente de leitura não parece suficiente para que se determine o quais teses estão ou não sendo assumidas com o desenrolar da discussão. O pior, entretanto, não é isso. O que causa mais desconforto com relação ao requerimento dialético é a observação de Zuppolini de que o argumento só será bem sucedido caso seja capaz de negar aos amantes de espetáculos todo tipo de conhecimento. Tal coisa só é alcançada com a generalização da copresença dos opostos a todos os sensíveis, não só àqueles que são designados por termos opostos. Com efeito, se a leitura que parece ser exigida do argumento não é contemplada pelo

requerimento dialético, dado que este deveria vetar uma premissa que sustentasse algo estranho como a generalização da copresença, então o recurso a ele mostra-se insuficiente para explicar o que se passa na argumentação. Esse motivo seria suficiente para que se abandonasse o requerimento em prol de outra abordagem exegética mais satisfatória.

Conclui-se então que na medida em que as leituras de Fine e Gonzalez dependem do requerimento dialético para fundamentarem suas análises, elas mostram-se falhas e, por isso, nenhum dos dois autores estaria habilitado a negar esta ou aquela leitura apenas com base nesse requerimento. De todos os deméritos das interpretações dos autores apontados acima, é o que diz respeito ao requerimento dialético que pensamos ser o mais grave.

10. Apontamentos finais

Com o cotejo das leituras dos comentadores acerca das difíceis passagens 471c–480a do *Livro V* da *República* de Platão realizado nos capítulos precedentes, e análise desses passos desenvolvida aqui pode-se concluir que: *primeiro*, a oposição, passo a passo, das leituras veritativa de Fine e da predicativa-existencial de Gonzalez deixa claro que não há razão para se adotar uma em detrimento da outra como mais plausível, pois, ainda que as duas possuam méritos e deméritos, ambas mostram-se plausíveis; *segundo*, as complicações pertinentes as passagens que foram aqui analisadas não parecem ser dirimidas apenas por intermédio do requerimento dialético; *terceiro*, não parece ser possível determinar para todos os passos da discussão apenas um dos três sentidos mais relevantes ao verbo εἶναι – o veritativo, o predicativo e o existencial –, de modo que o leitor, de conforme os estudos de Kahn, se verá forçado a atribuir um sentido sobredeterminado, senão subdeterminado, a algumas de suas ocorrências; *quarto*, ao longo de toda a discussão do *Livro V*, não há qualquer referência nem à impossibilidade de se vir a conhecer os sensíveis, nem à impossibilidade de se opinar sobre as Formas, tampouco se segue do argumento uma total separação entre os objetos das capacidades do conhecimento e da opinião.

Com a análise passo a passo das leituras de Fine e de Gonzalez, pode-se constatar que ambas mostram-se plausíveis, mesmo que, como apontado mais acima, cada uma possua seu quinhão de méritos e deméritos. As duas interpretações apelam ao requerimento dialético para estabelecer qual a compreensão exata de cada premissa da discussão. Dado que o texto comporta os três tipos de leitura do verbo – a existencial, a predicativa e a veritativa –, e que as leituras de Fine e de Gonzalez, antagônicas em muitos passos, mostram-se ambas razoáveis, o critério para a escolha de uma de em detrimento da outra torna-se um tanto subjetivo. Não se nega aqui a possibilidade de estabelecer critérios discriminatórios para decidir qual das leituras é mais adequada ao texto com base nestes ou naqueles quesitos. Todavia, como proposto mais acima, se o uso do requerimento dialético como ferramenta interpretativa do texto é questionável, na medida em que as análises de Fine e de Gonzalez sobre as passagens supramencionadas apelam a ele para respaldar suas leituras, elas

também se tornam questionáveis. Assim, configura-se um empasse, no qual não parece ser possível dizer de forma não arbitrária qual interpretação é mais apropriada.

Não obstante, pode-se dizer que apelar ao requerimento dialético provou-se ser insuficiente, não apenas para restringir de forma precisa o que é assumido nas premissas iniciais da discussão, mas também para determinar as teses que são apresentadas na argumentação como um todo. Por um lado, a possibilidade de um desafio pessoal a um antagonista não mencionado em 479a1 traria dúvidas sobre se o que está sendo assumido na discussão é, de fato, uma concepção não-controvertida ou alguma tese filosófica de algum adversário de Platão. De outro lado, a possível obrigatoriedade de se conceber a copresença dos opostos, proposta nos passos 479a5–479b10, de forma generalizada, por mais estranho que isso possa parecer, por se tratar de uma tese aceita pelos que gostam de espetáculos, não poderia ser aceita pelo requerimento dialético. O reconhecimento da importância dessa generalização ao argumento para negar aos amantes de espetáculos a possibilidade do conhecimento somente aumenta a suspeita quanto a inadequação desse critério de leitura. Por essas razões, para interpretar de forma adequada as passagens que estão aqui em pauta, deve-se abandonar o requerimento dialético.

Igualmente ficou atestado que algumas passagens específicas demandam a leitura de mais de um sentido do verbo εἶναι ao mesmo tempo, seja de maneira sobredeterminada, ou mesmo subdeterminada. O caso em que isto fica mais claro é com o μὴ ὄν (477a1, 477a3) e as outras formas derivadas de μὴ εἶναι (477a6, 477a7 e 477a10). Como visto, os sentidos que devem ser lidos nas ocorrências do ‘o que não é’ são o existencial e o predicativo, pois só assim pode-se explicar porque é *impossível* se pensar o μὴ εἶναι: porque ele não possui qualquer atributo e o que não é coisa alguma, nem mesmo é uma coisa, mas, sim, *nada*. A respeito dos demais usos de εἶναι, pode-se dizer seguramente que na passagem 479a seu sentido é o predicativo. Agora, isto não significa que todos os outros usos também devem ser lidos predicativamente, contudo, se algum outro sentido é empregado, ele precisa estar em acordo com o uso da cópula. Dado que, como foi visto mais acima, por um lado, a leitura de Fine é capaz de demonstrar plausibilidade no nexos entre a interpretação veritativa e a

predicativa e, por outro, que a leitura de Gonzalez também apresenta uma conexão razoável entre o sentido existencial e o predicativo, encontra-se aqui um novo impasse. Qual o critério sobre o qual é preciso valer-se aqui para determinar os sentidos que devem ser atribuídos ao verbo?

Para resolver essa dificuldade, é preciso ter em conta as dificuldades decorrentes da Teoria dos Dois Mundos que parecem ter mobilizado, pelo menos em parte, Gail Fine a propor sua leitura do argumento contra o amantes de espetáculos no *Livro V*. Não é provável que o autor da *República* tenha estruturado um argumento que possui o propósito de provar que o filósofo deve governar no estado de homens bons em razão do conhecimento que possui e que, ao alcançar o seu termo, é incapaz de demonstrar a relevância desse conhecimento para as coisas práticas e, portanto, para o próprio governo da cidade. Além disso, o argumento aqui estaria em flagrante contradição com outras passagens da *República* (506c, 520c), sem falar de outras dificuldades já expostas mais acima. Assim, qualquer um que leia a discussão contra os amantes de espetáculos precisa ter em mente a finalidade do argumento apresentado e, com isso, só aceitar que há uma separação completa entre os objetos do conhecimento e da opinião com base em sólidas evidências que estejam isentas de controvérsias, tanto quanto isto for possível. É claro que esse está longe de ser o caso dos trechos 476e–480a do *Livro V* da *República*. Por meio do exame que foi aqui realizado, percebe-se quanta disputa há entre os comentadores acerca dessas passagens. Em nenhum momento o argumento provê o que aqui se chama de sólidas evidências acerca da separação dos objetos das capacidades, como, por exemplo, uma clara afirmação de que não é possível conhecimento acerca dos sensíveis, mas só das Formas e que não se pode opinar sobre estas, mas só sobre aqueles. Desse modo, a falta de evidências nesse sentido leva-nos a crer que uma defesa estremada da Teoria dos Dois Mundos não cabe aqui.

Para concluir, pensamos que o tipo de leitura que deve ser privilegiada na discussão contra os amantes de espetáculos é aquela que, nos passos iniciais da discussão, atribua sentido veritativo ao uso absoluto participial de εἶναι, isto é, a ὄν, enquanto que a sua negativa, μὴ ὄν, seja lida nos sentidos existencial e predicativo, de forma sobredeterminada. Quanto ao objeto da opinião, ‘o que é

e não é', o verbo na sua forma absoluta deve ser lida também de maneira veritativa, isto é, "o que é verdade e o que não é verdade". Posteriormente, tal como propôs Kahn (1981, p. 88), a referência ao estatuto imperfeito dos particulares por meio do sentido predicativo esclarece o que vem a ser a verdade e a falsidade aqui propostas: "o que é F e não- F " diz respeito a um sensível; sobre ele "é tanto verdadeiro quanto falso dizer que ele é F ". Em certo contexto, um sensível é F , noutro, ele é seu oposto, não- F , quer dizer, ele é F apenas qualificadamente. Em contraste com os particulares, se encontram as Formas, que são F de maneira não-qualificada. Assim, os sensíveis e as Formas são contrastados ²¹⁴, o que demonstra que as Formas se diferenciam de todos os sensíveis mantendo sempre sua identidade em quaisquer contextos. Porém, parece que outro contraste precisa ser observado aqui, um que não é entre particulares e universais, isto é, entre Formas e sensíveis, mas também entre dois tipos de universais: as Formas e as propriedades sensíveis²¹⁵. A razão para isto é que para o conhecimento não basta apenas estar em posse de uma definição verdadeira sobre algo, pois conhecimento requer também uma explicação (*Teeteto* 201c8–d1²¹⁶). As definições de que os amantes de espetáculos se valem em suas explicações sobre o que é F são em termos de propriedades sensíveis. Contudo, propriedades sensíveis são tanto F quanto não- F , já que uma coisa que possui a propriedade sensível x pode ser F enquanto outra coisa que possui esse mesmo x pode ser não- F . Por isso, propriedades sensíveis não podem explicar adequadamente o que é F . Quem depender somente delas para explicar qualquer coisa não será capaz de apresentar uma explicação adequada e, conseqüentemente, estará restrito a opiniões. É somente referindo-se às Formas que se pode explicar adequadamente a razão de x ser F , pois só a Forma de F é F de maneira não qualificada. Logo, a identidade inalterável das Formas permite se explicar porque x é F , algo que as propriedades sensíveis não podem fazer. Desse modo, segue-

²¹⁴ Para outro exemplo de um contraste entre Formas e sensíveis, ver o diálogo *Fédon* 74b4–c10.

²¹⁵ Para um exemplo de uma referência explícita a propriedades sensíveis, ver o diálogo *Fédon* 96d7–e4.

²¹⁶ Segundo esse trecho do diálogo *Teeteto*, estar em posse de uma proposição verdadeira é ter opinião verdadeira. Tal descrição é compatível com a que se defende aqui: dizer a verdade sobre o que algo é não significa conhecê-lo, para tanto é preciso explicar porque tal coisa é tal como é.

se que aquele que conhece as Formas, o filósofo, possui conhecimento, que em nenhum momento foi restringido apenas às Formas, e os que gostam de espetáculos, que negam a existência das Formas e se restringem aos sensíveis, possuem apenas opinião.

Nessa perspectiva, tanto a ciência quanto a opinião são proposicionais²¹⁷, diferindo entre si tanto pelos seus efeitos, infalíveis no caso da ciência e falíveis no caso da opinião, quanto pelos seus objetos, a primeira só se baseia em verdades, a segunda se baseia em verdades e falsidades. Em acréscimo, como dito acima, poderia se alegar que há ainda outro critério de distinção entre a ciência e a opinião, critério este que não é apresentado no *Livro V*, mas que figura no *Livro VII* da *República* (531e, 534b): ser capaz de explicar o que se diz. Mas, frente a essa descrição proposicional das capacidades, como é possível explicar caracterização dos amantes de espetáculos como homens avessos λόγοι (475d4–5)? Para responder essa questão é preciso observar que com o termo φιλοθέαμονες, o autor da *República* parece designar tanto a multidão que depende exclusivamente de convenções sobre as coisas, particularmente, sobre questões éticas, como a justiça, a piedade, a beleza etc., como também aqueles que se colocam na categoria de educadores das massas: os sofistas. No trecho 493a–494a do *Livro VI*, os sofistas são apresentados como aqueles que ensinam à multidão ‘as convenções das massas’ (τὰ τῶν πολλῶν δόγματα, 493a8), chamando tais convenções de sabedoria. Os sofistas são homens que se tornam hábeis em aprender por meio de uma experiência adquirida com o tempo (χρόνου τριβῆ, 493b6) quais coisas agradam mais as massas, sem se importar em distinguir entre essas convenções quais delas são boas ou justas e quais não são. Eles apenas chamam de boas àquelas que agradam a multidão, sem serem capazes de apresentar qualquer outra razão (λόγος, 493c4) para chamá-las assim. Sem saber a diferença que existe entre a necessidade e o bem, simplesmente buscam estimular o prazer da multidão (493c–494a). É óbvio que os sofistas, que lidam primariamente com os λόγοι, conceberiam tanto a opinião como o conhecimento de modo proposicional. Com a constatação de que os sofistas são os educadores da multidão e que, de certa forma, também fazem

²¹⁷ Ver a passagem 190a do *Teeteto*, que apresenta a opinião como um discurso (λόγος), no caso em tela, um discurso silencioso da alma com ela mesma.

parte do grupo de homens chamados de “os que gostam de espetáculos”, comprova-se que a sugestão de que a generalização da copresença deve ser atribuída aos amantes de espetáculos é adequada. Uma vez que os amantes de espetáculos são educados pelos sofistas, é razoável pensar que a concepção epistêmico-ontológica de um famoso sofista à época fosse uma crença comum a muitos.

É interessante perceber também como esse quadro se encontra em consonância com a análise que foi realizada aqui sobre o desejo no *Livro IV da República*. Como visto, os amantes de espetáculos são influenciados pela educação que receberam e pela cultura em que vivem, tomando por base as convenções que aprenderam tanto das poesias, teatros, pinturas etc. quanto dos sofistas. Eles utilizam-se delas para dizer que certas ações são belas, quando não o são, e que outras tantas são vexaminosas, quando, na verdade, são ações belas e nobres. Dependendo de convenções acerca da beleza, do justo e da piedade etc. eles enaltecem o vício e condenam a virtude sem perceber, pois dependem de noções de *F* que não se aplicam mais a casos de *F* que de não-*F*.

Como foi visto, os amantes de espetáculos não estão preocupados com o aprendizado, ou conhecimento, e isto é verdade até mesmo, como se verá, sobre os sofistas. A multidão se preocupa apenas com o que realmente ama: os espetáculos. Mais especificamente, a multidão ama os *prazeres* propiciados pelos espetáculos. Atendendo a todas as formas de espetáculo indiscriminadamente, os amantes de espetáculos assistem e escutam todas as apresentações possíveis, independente do teor delas, se grosseiras ou não, verdadeiras ou falsas. Visto que possuem apenas opinião sobre as coisas, seus julgamentos são falhos: eles são incapazes de, por exemplo, dizer sempre a verdade sobre que tipo de ação é justa ou não. É apenas de forma acidental que eles alcançam algum tipo de saber sobre o que quer que seja, como, por exemplo, quando eles são capazes de dizer acertadamente que determinada ação em certo contexto é virtuosa tomando por base alguma convenção, por exemplo, que “devolver a cada um o que lhe é devido” (*República*, 331e) é justo. Pode-se dizer, então, que a opinião dos amantes de espetáculos é impulsionada pelo seu desejo, e que ele não deseja o conhecimento, mas, sim, o prazer.

Contrariamente, a capacidade do filósofo, que lhe confere seu conhecimento, a ciência (*ἐπιστήμη*), é impulsionada por uma espécie de desejo que almeja o conhecimento daquilo que nunca se altera: as Formas.

Como também foi visto anteriormente, se as capacidades da ciência e da opinião se correlacionam com certos tipos de impulsos ou desejos da alma, poder-se-ia dizer que há também uma conexão entre cada uma das partes da alma tripartida, seus respectivos impulsos e essas capacidades. Primeiramente, é preciso observar que cada uma das três partes da alma almeja diferentes objetos de prazer (*Livro IX*, 580d3—587e4). Por um lado, a desiderativa possui muitos objetos, mas seus desejos mais fortes são pela comida, pela bebida e pelo sexo (580d–e). E como geralmente é por meio do dinheiro que se obtém a satisfação dos desejos desse elemento, pode-se dizer que o objeto de seu prazer é o *lucro* (*φιλοκερδές*) (581a). De outro lado, a parte irascível possui como objeto de seu desejo a *reputação* ou *honra* (*φιλότιμος*) (581a–b). Já a parte racional tem desejo pela *verdade* (*ἀλήθεια*), por isso ela é amante do aprendizado (*φιλομαθής*) e filósofa, isto é, amante da sabedoria (*φιλόσοφος*) (581b).

Atribuídos os objetos às respectivas partes da alma, pode-se concluir que o filósofo alcança o conhecimento porque seus desejos “pendem fortemente pra um único ponto, (...) [por isso, seus desejos são] muito mais fracos em relação ao resto, como se uma torrente fosse desviada para lá” (*República*, 485d6–8). Impulsionado pelo desejo da parte mais elevada da alma, a racional, o filósofo busca seu objeto de prazer: o conhecimento e, em especial, o conhecimento das Formas. Por outro lado, os amantes de espetáculos parecem se preocupar com outras coisas e, por essa razão, não alcançam o conhecimento e, sim, opinião sobre as coisas. De um lado, a multidão está longe de ver a sabedoria como fonte de prazer; o que importa é fruir ao máximo os prazeres do corpo, como os da comida, os da bebida e os do sexo. Para tanto, eles buscam aquilo que lhes enseja conseguir tudo isso: o lucro. Com isso, parece que estes homens seriam predominantemente impulsionados pelos prazeres da parte desiderativa. De outro lado, aqueles que se arvoram a educadores da multidão, por mais que lidem constantemente com o *λόγος*, não se interessam pela verdade ou pelo conhecimento. Segundo a imagem caricata que Platão costuma apresentar dos sofistas, eles seriam homens que apenas aparentam possuir conhecimento. De acordo com o que foi estabelecido acima, os sofistas são incapazes de alcançar

o conhecimento porque, na verdade, não se preocupam com ele, mas, sim, com a honra. É por isso que pode-se dizer que eles são aduladores da multidão; tudo o que buscam é que sejam vistos como sábios pelos demais homens, dizendo tudo o que for necessário para isso. Com efeito, os sofistas seriam homens impulsionados pela parte irascível da alma, preocupando-se em manter a aparência de conhecedores aos olhos da massa, mas pouco se importando em alcançar conhecimento do que quer que seja.

Portanto, seria possível explicar a razão do filósofo ser capaz de alcançar o conhecimento enquanto os outros homens não são da seguinte forma: por causa do impulso que ele recebe da parte racional da sua alma. O filósofo possui ciência porque ama o conhecimento, isto é, recebendo o estímulo da parte racional, esforçou-se até alcançar conhecimento sobre o objeto último do seu prazer: as Formas. Por outro lado, aquele que possui opinião se encontra restrito a ela, se tudo o que busca são os prazeres corporais ou as honras e os louvores concedidos para quem se mostra conhecedor das muitas noções do vulgo sobre as coisas (*República, Livro VII, 516c, 517d*), isto é, o indivíduo impulsionado pelo elemento irascível à procura da honra ou pelo elemento desiderativo em prol do lucro não ama a sabedoria nem será capaz de alcançar qualquer saber sobre o que for, visto que, verdadeiramente, não é isto que ele se importa.

Portanto, para concluir, pode-se dizer que o conhecimento e a opinião se baseiam sobre diferentes objetos, isto é, diferentes conjuntos proposicionais, em virtude de estarem diretamente correlacionados com três tipos diversos de impulsos provindos de cada uma das três diferentes partes da alma humana. A alma movida pelos desejos da parte desiderativa ou da parte irascível alcançará, no máximo, a opinião, já que a sabedoria não lhe interessa. Por outro lado, a alma que recebe seu estímulo do elemento racional da alma será capaz de conhecer as Formas e as demais coisas, pois o que ela busca é a sabedoria.

Referências

Obras de Platão:

PLATÃO. Platonis Opera. Tomus IV: *Tetralogiam VIII continens*. Burnet, J. (ed.). *Oxford Classical Texts*. Oxford: OUP.

_____. **A República**. Prado, A. L. A. (trad.). São Paulo: Martin Fontes, 2014.

_____. **A República**. Pereira, M. H. R. (trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

_____. **A República**. Nunes, C. A. (trad.). Belém: EDUFPA, 2000.

_____. **Crátilo**. Nunes, C. A. (trad.). Belém: EDUFPA, 1973.

_____. **Eutidemo**. Iglesias, M. (trad.). Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, Edições Loyola, 2013.

_____. **Fédon**. Nunes, C. A. (trad.). Belém: EDUFPA, 2000.

_____. **Hípias Maior**. Nunes, C. A. (trad.). Belém: EDUFPA, 1980.

_____. **Mênnon**. Nunes, C. A. (trad.). Belém: EDUFPA, 1980.

_____. **Laques**. OLIVEIRA, F. (trad.). 2ª edição. Lisboa: Edições 70, Ltda, 2007.

_____. **O Banquete**. Borges, A. P. (trad.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. **Parmênides**. Nunes, C. A. (trad.). Belém: EDUFPA, 1974.

_____. **Teeteto**. Nunes, C. A. (trad.). Belém: EDUFPA, 1973.

_____. **The Republic of Plato**. Adam, J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press. 1902.

_____. **The Republic**. Campbell., L. (trad.). London: John Murray, 1902.

_____. **The Republic**. Jowett, B. (trad.). New York: The Modern library, 1941.

_____. **The Republic**. Reeve, C.D.C. (trad.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2004.

_____. **The Republic**. Shorey, P. (trad.). Cambridge: Cambridge University Press. 1937.

Outros autores:

ALLEN, R. E. “**Participation and Predication in Plato’s Middle Dialogues**”, in: *Plato: A Collection of Critical Essays*, vol. 1, ed. Gregory Vlastos. Garden City, New York: Anchor Books, Doubleday, 1971.

ANGIONI, L. Kahn, Charles. Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser. **Analytica. Revista de Filosofia**, [S.l.], v. 4, n. 1, p. 148-156, ago. 2013.

ISSN 1414-3003. Disponível em:

<<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/443>>. Acesso em: 24 Jan. 2018.

ANNAS, J. **An Introduction to Plato’s Republic**. Oxford. 1981.

ARISTÓTELES, **Metafísica**. Reale, G. (trad.). Perine, M. Tradução para o Português. São Paulo, Edições Loyola, 2002, vol. II.

BOBONICH, C., **Akrasia and Agency in Plato’s Laws and Republic**. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1):3-36. De Gruyter, 1994.

_____. **Plato’s Utopia Recast: His Later Ethics and Politics**. Oxford University Press, 2002.

BOLZANI, **Introdução**, in *República*. Prado, A. L. A. (trad.). São Paulo: Martin Fontes, 2014.

BOSANQUET, B., **A Companion to Plato’s Republic for English Readers**. New York: Macmillan and Co. 1895.

BROWN, L. “**Being in the Sophist: A Syntactical Enquiry**”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 4. 1986.

BURNYEAT, M. F. **Culture and Society in Plato’s Republic**. Harvard University, 1997.

_____. **Protagoras and self-refutation in Plato’s Theaetetus**. *Philosophical Review* 85 (2):172-195, 1976.

CROMBIE, I. **An Examination of Plato’s Doctrines**. Vol. 1. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

CROSS, R. C. and WOOLLEY, A. D. **Plato’s Republic a Philosophical Commentary**. The MacMillan Press LTD. Londres, 1964.

ELBERT, T. **Meinung um Wissen in der Philosophie Platons**. Berlin: Walter de Gruyter, 1974.

FERRARI, G. R. F. **The Three-Part Soul**. The Cambridge Companion To Plato's Republic. New York: Cambridge University Press. 2007.

FINE, G. **Plato on Knowledge and Forms: Selected essays**. Clarendon Press: Oxford University Press, Oxford, 2003.

_____. **Knowledge and belief in Republic V**. Clarendon Press: Oxford University Press, Oxford, 2003.

_____. **Knowledge and belief in Republic V-VII**. In: EVERSON, S. **Epistemology**. New York e Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. **On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms**. Oxford, Oxford University Press, 1993.

_____. **'Separation'**. In: Fine, G. *Plato on Knowledge and Forms*. Oxford, Clarendon Press, 2008.

GADAMER, H-G., **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Cruz Romão, T. (trad.). São Paulo, Editora Martin Fontes, 1ª ed., 2009.

GRUBE G.M.A., **Plato's Thought**. Methuen, 1958.

GOLDSCHMIDT, V. **Os Diálogos de Platão**. Macedo, D. (trad.). São Paulo: Editora Loyola, 2002.

_____. **A Religião de Platão**. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. (trad.). São Paulo: Difusora Européia do Livro, 1963.

GONZALEZ, F. J., **Propositions or Objects? A critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V**. *Phronesis*, Vol. XLI/3. 1996.

_____. *De volta ao conhecimento e à opinião em República V sem Gail Fine*. In: org. Carolina Araújo, **Verdade e Espetáculo: Platão e a questão do ser**. Rio de Janeiro: ed. 7Letras, 2014.

GUTIÉRREZ, R., "O mesmo logos vale para o justo e o injusto, o bom e o mau, e para todas as Ideias" *República 476a4–5*. In: Xavier, D. G. e Cornelli, G. **A República de Platão – Outros Olhares**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HITTINKA J. **Knowledge and its Objects in Plato**, 1973.

_____. **Knowledge and the Known: Historical Perspectives in the Epistemology**, Kluwer Academics Publishers, London 1974.

IRWIN, T. **Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues**. Oxford University Press, 1977.

_____. **Plato's Moral Theory**. Oxford: Clarendon Press, 1979.

- _____. **Plato's Ethics**. Oxford University Press, 1995.
- _____. (ed.) **Classical Philosophy**. Oxford University Press, 1999.
- JOSEPH, H. 1971. **Essays in Ancient and Modern Philosophy**. Freeport, N.Y.: Books for Libraries Press.
- KAHN, C. **Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser** (Cadernos de Tradução 1, série Filosofia Antiga 1); org. Maura Iglésias, ed. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 1997.
- _____. "*Por que a Existência não emerge como um Conceito distinto na Filosofia Grega*"; ("Why Existence does not emerge as a distinct Concept in Greek Philosophy?"); tradução de Irley F. Franco, in **Charles H. Kahn: Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser** (Cadernos de Tradução 1, série Filosofia Antiga 1); org. Maura Iglésias, ed. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 1997, pp. 91-106.
- _____. "*Alguns Usos Filosóficos do Verbo "Ser" e do Conceito de Ser*"; ("Some Philosophical Uses of 'to Be' in Plato"); tradução de Irley F. Franco e Fernando Rodrigues, in **Charles H. Kahn: Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser** (Cadernos de Tradução 1, série Filosofia Antiga 1); org. Maura Iglésias, ed. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 1997, pp. 107-153.
- MATTÉI, J-F., **Platão**. Trad. Loureiro, M. (trad.). São Paulo, Editora UNESP, 2010.
- MONTENEGRO, M. A. P. **A temática da separação na filosofia platônica. O que nos faz pensar nº35**, Rio de Janeiro, PUC-Rio: 2014. Disponível em: <<https://philarchive.org/archive/MONATD>> Acesso em: 19 dez. 2017.
- MILLER, M., **Beginning the "Longer Way"** - The Cambridge Companion To Plato's Republic. New York: Cambridge University Press. 2007.
- MOLINE, J. "**Plato on the Complexity of the Psyche.**" *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, pp. 1-26. 1978.
- _____. **Plato's Theory of Understanding**. Madison: University of Wisconsin Press. 1981.
- NEHAMAS, A., '**Predication and Forms of Opposites in the Phaedo**', *Review of Metaphysics*, 26, 461-91. Philosophy Education Society Inc, 1973.
- WHITE, N. P., **Plato on Knowledge and Reality**. *Mind* 88 (350):282-284, 1979.

PERSEUS DIGITAL LIBRARY, **Perseus Greek Word Study Tool**. TUFTS University, 2014.

PRICE, A. **Love and Friendship in Plato and Aristotle**. Oxford: Clarendon Press. 1989.

_____. **"Plato and Freud."** In *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*, ed. C. Gill (Oxford). 1990.

ROBINSON, R. **"Plato's Separation of Reason from Desire."** *Phronesis* 16, p. 38-48. 1971.

SANTAS, G. **Plato and Freud**. Oxford. 1988.

SANTOS, J. T., *Implicações do argumento contra os "amadores de espetáculos" (Rep. V, 476a ad fin.)*. In: Xavier, D. G. e Cornelli, G. **A República de Platão – Outros Olhares**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

SILVA, J. W. **O Princípio Que Fundamenta A Tripartição Da alma na República de Platão**. *Revista de E. F. e H. da Antiguidade*, nº 25. Campinas: jul. 2008/jun. 2009.

Disponível em:

<<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/article/view/827>>. Acesso em: 19 dez. 2017.

SHOREY, P. **Plato in Twelve Volumes**, Vols. 5 & 6. Cambridge, MA, Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1969.

STALLEY, R. **"Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements in the Soul."** *Phronesis* 20, pp. 110—128. 1975.

STOKES, M. C. **Plato and the Sight Lovers of the Republic**, *Apeiron* 25, n.4. 1992.

VLASTOS, G. **"Degrees of Reality in Plato"**, in *Platonic Studys*. Princeton University Press. 1973.

WILLIAMS B. **"Ethical Consistency."** Em Williams ed. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 166 — 186. 1973.

WOODS, M. **"Plato's Division of the Soul."** *Proceedings of the British Academy* 73, pp. 23-48. 1987.

ZINGANO, M., **Paideia, Virtud Intelectual y Virtud Moral en la Antigüedad**. In *Enciclopedia Ibero Americana de Filosofia*, Edición de Guillermo Vásquez. Madri, 2008.

ZUPPOLINI, B. A. **Copresença de opositos em República V, 478e-480a.**

Manuscrito, Campinas, SP, v. 38, n. 3, p. 81-110, jan. 2016. ISSN 2317-630X.

Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/86429>

[32/10501](https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/86429)>. Acesso em: 19 dez. 2017.