



## O ARGUMENTO SOBRE “AS COISAS QUE SÃO E NÃO SÃO”: R. V 476A1-479B10

**José Trindade Santos**

**RESUMO:** No argumento sobre as “coisas que são e não são” (R. V476a1-479b10) distingo “comunhão” (*koinônia*: 476a8) de “participação” (*methexis*: 478d1-3), alegando que enquanto esta explica como as muitas coisas participam nas Formas, a outra foca a comunhão das Formas opostas na multiplicidade das suas instâncias. Após ter oposto “o que é” a “o que não é”, equacionando-os com “o que pode e não pode ser conhecido”, o argumento introduz uma alternativa *entre* elas: “o que é e não é”, distinguindo as competências cognitivas: saber, ignorância e opinião. Os objetos das primeiras duas são facilmente reconhecidos, parece, contudo, problemático apontar que espécie de coisas “são e não são”. Sócrates propõe então que estas correspondem à multiplicidade das coisas “belas, justas, ou piedosas”, dado, nenhuma deixar de parecer “feia, injusta, ou ímpia”, devido à comunhão nelas das Formas opostas. Este argumento será depois suplementado por uma análise de como, ao serem captadas por um único sentido, sensações contrárias são confundidas pela percepção.

**PALAVRAS-CHAVE:** saber, opinião, percepção, “coisas que são e não são”.

**ABSTRACT:** In the argument on “things that both are and are not” (R. V476a1-479b10) I distinguish “communion” (*koinônia*: 476a8) from “participation” (*methexis*: 478d1-3) arguing that while one explains how the many things participate in Forms, the other focuses on how opposite Forms commune in the multiplicity of their instances. Opposing “what is” to “what is not” and equating them with “what can and cannot be known” the argument introduces an alternative *between* them: “that which is and is not”, thus distinguishing three cognitive faculties: knowledge, ignorance and opinion. The objects of the first two are easily recognized, however it seems problematic to point to what kind of things “are and are not”. Socrates then proposes that these correspond to the multiplicity of the “beautiful, just, or pious” things for there is not a single one of them that will not seem “ugly, unjust and impious”, due to the communion of opposite Forms in them. This argument is later (523a-524c) justified by an analysis on how by being perceived through a single sense organ sense-perception confounds opposing sensations.

**KEYWORDS:** Knowledge, Opinion, Perception, “things that are and are not”.

## O ARGUMENTO

Há muito que o argumento final do Livro V da *República* escapa ao consenso dos intérpretes, que sobre ele têm proposto leituras a partir de perspectivas distintas (nomeadamente, ontológicas e epistemológicas<sup>1</sup>), Seguindo esta última linha, a interpretação aqui apresentada apoia-se na hipótese de a *koinônia* referida em 476a se referir às Formas contrárias apontadas e a “todas as Formas” (*pantôn tôn eidôn peri*: 476a5-6; *contra* Ferrari, 2014, 18-19, n.7; 2000, 370-371, 387-389; Gutierrez, 2009, 118, n.17, 120; Adam, 1963, 362-364; *pro* Nehamas, 1982, 343).

Defendemos que a interpretação deste passo levanta dois problemas distintos: um, é o da participação (*methexis*) das Formas na multiplicidade das suas instâncias; o outro — o mais relevante aqui —, é o que resulta da comunhão (*koinônia*) de cada par de Formas contrárias (F/~F) nas instâncias nas quais participam, por causa da qual estas “são e não são [F]”<sup>2</sup>.

Marcado por descontinuidades por vezes surpreendentes, o argumento não se acha claramente delimitado no texto, se situando entre o início da contraposição do filósofo — amante do espetáculo da verdade — aos “amantes dos belos sons, cores e formas” (475e-476b), e o início da coda, assinalada pelo enigma do eunuco (479c).

1. Com o objetivo de persuadir os “amantes de belas vozes, cores e formas” (476b) da necessidade de admitirem Formas inteligíveis, Sócrates analisa a relação entre Formas como “o belo e o feio, o justo e o injusto, o bom e o mau” (476a1-6):

### T1

Cada uma delas é em si uma, mas, por se apresentar por todo lado em comunhão com ações, corpos e umas com as outras, cada uma aparece muitas (476a6-9).

<sup>1</sup> Refiro sumariamente entre os AA. comentados aqui: G. Fine, 1999; F. Ferrari, 2014; F. Fronterot, 2014; F. Gonzalez, 1992, 2014; R. Gutierrez, 2009, além de Adam, 1963.

<sup>2</sup> Platão não costuma ser rigoroso nos sentidos que atribui aos termos que usa. Foi, portanto, sem surpresa que não encontramos nos diálogos confirmação para a distinção assinalada. No entanto, também não vimos aí algum passo onde “comunhão” e “comungar” se refiram à “participação” de instâncias em Formas ou vice-versa. No *Sofista* 254b-c, *koinônein* e *koinônia* são usados para caracterizar a comunhão dos sumos gêneros uns com os outros (*tôn megistôn... koinônias allélôn*: 254c5).

Estabelecido este princípio, o filósofo desenvolve um intrincado argumento, que se estende até ao fim do Livro V, mas atinge uma conclusão satisfatória em 479b. Podemos dividi-lo em quatro seções, cada uma visando uma finalidade específica. A primeira começa por introduzir a noção de participação (ou “comunhão”) com vista a distinguir “aquilo que participa” daquilo “em que participa”. Encaminha depois o debate para a comparação de três “competências cognitivas”.

1.1 Os “amadores de espetáculos” são contrapostos aos “verdadeiros filósofos” com a alegação de que, diferentemente daqueles, estes “amam contemplar a verdade” (475e5). Pois, enquanto os outros amam as belas vozes, cores e figuras, mas são incapazes de amar e acolher a natureza do belo (476b), os filósofos são “os raros” capazes de “chegar ao próprio belo e de o contemplar em si” (476b10-c1).

## T2

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

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

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

G. — Desperto, sem dúvida.

S. — Então, não diríamos com razão que o [seu] pensamento é saber, visto que sabe, enquanto o do outro é opinião, uma vez que opina<sup>3</sup>? (476c-d).

A contraposição da “vigília” ao “sonho” é explicada e reforçada por duas comparações, cada uma das quais remete para a teoria da ‘participação’ (*Phd.* 100a-d). Se “sonhar” é crer que o “semelhante a algo” é a própria [entidade] à qual é semelhante, pelo contrário, “viver desperto” é ser capaz de “ver distintamente” a própria coisa, no caso, “o próprio [belo]”, não pensando que ele “é as coisas que dele participam”, nem que estas são ele próprio.

---

<sup>3</sup> Seguimos a tradução de M. H. da Rocha Pereira (Platão *República*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1990), à qual introduzimos pequenas modificações.

Enquanto o “amador de espetáculos”, por acreditar na multiplicidade das coisas belas, não aceita o belo, o filósofo — capaz de contemplar o belo —, percebe que aquelas só “aparecem” belas por participarem do belo em si (que nelas comunga com o seu contrário: T1). Pois, tal como aquele que sonha crê na realidade daquilo que “viu”, o “amante de espetáculos acolhe as belas cores...”, mas “o [seu] pensamento” não “vê e acolhe a natureza do próprio belo” (476b4-8). Por isso, poderá se dizer que enquanto o primeiro “conhece”, o segundo “opina” (476d5-6).

Antecipando a confrontação com esse que “opina mas não conhece” (476d8-9), Sócrates intenta chegar a um argumento que o “acalme e persuada”, ocultando-lhe, porém, a circunstância de “não estar são de mente” (e1-2).

2. Surpreendentemente, encontra-o numa imitação do fragmento 2, do Poema de Parménides, com a qual inicia segunda seção do seu argumento:

**T3**

S. Mas – diz-nos isto, – aquele que conhece, conhece alguma coisa ou nada?

G. Responderei que conhece alguma coisa.

S. Que é ou que não é?

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

Apesar de o argumento remeter claramente para Parménides, B2, há profundas diferenças a distingui-lo do original que imita. Não lhes prestando por ora atenção, abordemos o passo no qual Platão assimila a leitura que faz das disjunções eleáticas entre “é/não é” e “conhecer/não conhecer” ao “saber”<sup>4</sup> e à “ignorância”.

**T3A**

S. — “Então [...] o que é de todos os modos é de todos os modos cognoscível e o que não é de modo nenhum é de nenhum modo, de todo, incognoscível?” (477a2-4).

Ainda com alguma surpresa, entre as duas alternativas definidas, passa então a introduzir uma terceira.

**T3B**

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

---

<sup>4</sup> Adiante (477b2 ss.), a *epistêmê* substituirá a *gnôsis*, até aqui seguida, talvez por proporcionar a contraposição à *agnôsia* e a equivalência ao *gnôston* (“cognoscível”).

G. — Ficaria entre.

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

No curto espaço de onze linhas o argumento esboça dois movimentos opostos. No primeiro, recebendo as conclusões atingidas na seção anterior, são estabelecidas duas identidades. Como só se conhece o que é (porque “o que não é incognoscível”: 477a1), “o que é de todos os modos é de todos os modos cognoscível”, enquanto “o que não é de modo nenhum é, de nenhum modo, de todo incognoscível”. Com o recurso às expressões “de todos os modos” e “de modo nenhum”, Platão reforça a contradição entre os pares constituintes de cada uma das identidades, caracterizando-os como contrários e excludentes.

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

Por isso, é com surpresa que se assiste à introdução de uma terceira alternativa, entre as duas anteriores (477a6-b3), pela qual o argumento abandona a contrariedade excludente para retomar a contraposição, atrás apontada (476c-d), das Formas às “coisas” que delas participam, consubstanciadas nas modalidades cognitivas designadas como “saber” e “opinião” (476d5-6). Entre o saber, que se exerce sobre o ser, e a ignorância, que necessariamente é “sobre o que não é”, reaparece agora a “crença” (“opinião”: *doxa*: 477b5), que delas se distingue, embora se não saiba ainda como.

Todavia, antes de apontar o que poderemos entender como um “conteúdo” da opinião<sup>5</sup>, o argumento detém-se para se entregar ao esclarecimento sobre a natureza da distinção que separa as três “competências cognitivas” acima elencadas.

Entendendo cada uma delas como “aquilo com que fazemos o que somos capazes de fazer” (477c2) — em analogia com o ver e o ouvir —, as competências referidas

---

<sup>5</sup> Estabelecendo que as competências cognitivas acima consideradas, mais do que se exercerem sobre “objetos” específicos, se aplicarão aos “conteúdos proposicionais” que a eles se referem, Fine (1999, 218-219) prepara-se para abordar a pluralidade de leituras a que podem ser submetidas as formas de *einai* usadas por Platão (Ferrari, 2014, 29; Fronterotta, 2014, 44 ss.). Aceitando parcialmente a proposta da A., propomos entender estes conteúdos como “intencionais” e não apenas proposicionais.

são caracterizadas por dois índices. De um lado, fica “aquilo sobre que se exercem” (*eph'ôi te esti*: 477d1), os seus respectivos domínios de aplicação; do outro, “aquilo que produzem” (*ho apergazetai*: 477d1-2), os seus efeitos. São assim introduzidas as três competências sobre as quais o argumento irá se debruçar, contrapostas nos distintos registros em que se manifestam.

<u>COMPETÊNCIA</u>	<u>SOBRE QUE SE EXERCE</u>	<u>O QUE PRODUZ</u>
SABER	SER	SABER
CRENÇA ( <i>DOXA</i> )	APARÊNCIA ( <i>DOXA</i> )	OPINIÃO ( <i>DOXA</i> )
IGNORÂNCIA	NÃO-SER	IGNORÂNCIA

A partir 477c, acham-se, portanto, criadas as condições para que se possam ordenar as competências cognitivas agora comparadas. A superioridade do “saber” em relação à “crença” é sem outra justificação postulada pela atribuição da infalibilidade àquele<sup>6</sup> (477e1, 7-8).

3. Atingido este ponto, na sua terceira seção o argumento se orienta para o problema posto pela natureza dos conteúdos visados pela nova competência, questionando a natureza dessa “alguma coisa” sobre a qual terá de se exercer (478b7). Sendo impossível que se exerça sobre “nada” (478b6-12), tal como não pode se aplicar ao não-ser, também se não se aplicará ao ser (c1-9). Aceitando estas como as duas únicas alternativas consentidas pelo argumento, restará então que se exerça sobre a conjunção das duas, a saber:

“aquilo que ao mesmo tempo (*hama*) é e não é” (478d5-6).

4. Mas o que poderá ser isso, que é e não é ao mesmo tempo, por “participar do ser e do não-ser” (478e2)? Na sua quarta seção, o argumento começa por se perguntar se, “nas muitas coisas belas (justas, piedosas), não haverá um “algo” que aparece feio (injusto e ímpio)” (479a6-8). Se estende depois aos duplos que, de algum modo, aparecem metades, aos grandes e leves, pequenos e pesados, que “não são mais do que são o inverso do que dizemos deles “ (b6-7), concluindo que:

<sup>6</sup> Defende Fine que esta atribuição da “infalibilidade” ao “saber” (*knowledge*) poderá apenas “significar que o saber, mas não a opinião, implica verdade” (1999, 219, 220, 221). A observação reforça a relevância da leitura veritativa de *einai*, expressa nas proposições que constituem saber. Concordamos, embora observemos que a infalibilidade não será automaticamente equivalente à verdade, pelo fato de esta se inserir num contexto predicativo, enquanto a outra remete para a antepredicatividade (Santos, 2011).

“nenhuma destas muitas coisas é mais do que não é aquilo que se diz que ela própria é” (479b9-10).

Esta conclusão, atingida a partir da concordância implícita do interlocutor anônimo<sup>7</sup>, bastaria para lhe tornar evidente a deficiência do conhecimento das muitas coisas belas (475d, 476b), comparado com o dos inteligíveis aos quais se “referem” (*anapherô: Phd.* 75b7, 76d9<sup>8</sup>). Mas Sócrates quer ir mais longe com o argumento, lhe apontando — a partir de T1, que o inicia —, que ao aparecerem “em comunhão com corpos e ações e umas com as outras”, as Formas contrárias fazem que a multiplicidade de coisas que delas participa seja e não seja, ao mesmo tempo, aquilo que se diz serem.

Com este desfecho, Sócrates espera ter conseguido persuadir esse “amante das belas vozes, cores e formas”, cujo pensamento se mostrou “incapaz de perceber e amar a natureza do belo” (476b). Ter-lhe-á provado que só a participação no belo em si (480a3-4) poderá lhe explicar como as muitas coisas ditas belas também aparecerão feias. Pois, por se manifestarem em corpos e ações, “ao mesmo tempo” (478d5), neles comungam a Forma e a sua contrária (475e-476a).

## II

### JUSTIFICAÇÃO DO ARGUMENTO

Até aqui o argumento limita-se a defender que, ao participar de uma Forma, a multiplicidade das suas instâncias simultaneamente participa da Forma que lhe é contrária, sem explicar como, porquê e com que consequências isso acontece. Só adiante, a propósito das “percepções que convidam” (ou não convidam) “o pensamento à reflexão” (523b-526c), Sócrates se refere àquelas que “não produzem nada de são” (523b), pelo fato de conduzirem “simultaneamente<sup>9</sup> a sensações contrárias” (523b-c).

O passo refaz, do fim para o princípio, o caminho percorrido em 477-479. Começando por conjugar diversas percepções de um dedo, pela vista e pelo tato, sendo “a sensação do duro e do mole” necessariamente transmitida à alma pelo mesmo sentido (523e-524a), pergunta a alma “ao raciocínio e à inteligência”: “que pode significar a

---

<sup>7</sup> Dramaticamente representado por Gláucon, a partir de 476e.

<sup>8</sup> Numa perspectiva ontoepistemológica, relação é aí inserida no contexto do argumento da reminiscência (*ibid.* 73c-77a; Santos, 2016).

<sup>9</sup> A simultaneidade das percepções contrárias é explicitamente negada, em 523d6, e reafirmada em 524d4 e 525a3.

própria sensação do duro, se diz também o mole”? Ou, “o que são o leve e o pesado, se o pesado significa leve e o leve pesado” (524a)? Pois, perplexa pela manifestação de sensações contrárias é levada a perguntar se elas “dizem respeito a uma coisa ou a duas” (524b).

Se lhe parecer que são duas, cada uma parece uma. Mas, se cada uma delas é uma, serão duas separadas; ou serão concebidas como uma, pois, a vista confunde o grande e o pequeno que viu (524b-c). Para clarificar a confusão, terá então o entendimento de — ao contrário da vista— ver grandeza e pequenez não confundidas, mas separadas (524c). Mas, para isso deverá perguntar que espécie de coisas poderão elas ser; desse modo distinguindo visível de inteligível (524c). E assim a inteligência conduzirá a alma à unidade; a qual, aqui como no Livro V, só a contemplação da Forma poderá lhe proporcionar.

Poderemos concluir que, partindo de percepções equívocas, só conseguimos chegar a opiniões que oscilam entre o ser e o não-ser (V 479c *ad fin.*). A partir desse ponto, só será possível progredir mediante o recurso à inteligência, começando por admitir a participação na Forma, que resolve todas as ambiguidades na unidade inteligível. Em suma, é esta a lição a extrair do argumento contra “o amante das belas coisas”.

Mas é necessário notar a relação que une os dois argumentos. Uma vez que a “confusão” produzida pelos sentidos se acha associada à participação dos conteúdos percebidos em duas Formas, só a inteligência é capaz de a resolver admitindo a comunhão neles das duas Formas contrárias.

### III

#### AVALIAÇÃO DO ARGUMENTO

Este argumento põe ao intérprete uma série de problemas. Começemos por aquele que é posto pela sua relação com Parménides, B2. Não havendo, no Poema, sujeito explícito para “é”/”não é”, há a possibilidade de não ler “é/não” como cópulas ligando um sujeito e um objeto implícitos, mas como nomes indicativos dos dois “caminhos de investigação” opostos, que a negativa caracteriza como contrários excludentes (Santos, 2015, 2013).

Não é, porém, essa a leitura que Platão faz de B2 pelo fato de inserir o argumento eleático num contexto declaradamente predicativo, ao sustentar que “aquele conhece”, na posição de sujeito, tem como objeto formal “algo que é” (476e7-11).

Ora, a introdução de “algo” (476e7, 9, 11) como objeto do conhecimento, entre as duas alternativas excludentes – “é”/“não é” –, impede que a rejeição da segunda seja usada para reiterar que a primeira é necessariamente a única “autêntica” (Parmênides B8.15-18). Deste impedimento resulta que a “mesmidade” de “ser” e “pensar”, apontada pelo Eleata (B3; B8.34), não possa justificar a identidade de conhecer e ser (477a3), deduzindo a identificação de “conhecer” com “o que é” da impossibilidade de conhecer “o que não é” (Parmênides B2.7).

A distinção dos dois argumentos é a seguir reforçada pela introdução de uma terceira alternativa entre as duas anteriores, designada como ‘opinião’ (477b; se exercendo sobre o “opinável”: 478a13, b2), e contraposta ao “saber” e ao “cognoscível” (478a12, b2). Para além dos problemas acima referidos, esta inovação constitui uma profunda revisão crítica do argumento eleático, que Platão aproveita para desenvolver a sua nova proposta no domínio da epistemologia.

Outro problema. A comparação dos passos acima referidos de Parmênides e Platão suscita perguntas sobre os sentidos dos termos utilizados pelos dois pensadores. Começamos pelas formas de *‘einai’* utilizadas. Como vimos, no Poema, aproveitando a ausência de sujeito e objeto expressos, e entendidas antepredicativamente, as formas verbais “é/não é” poderão não ser lidas como cópulas. Pelo contrário, em Platão, inseridas num contexto predicativo, receberão uma diversidade de leituras, entre as quais se destacam a ‘existencial’, a ‘veritativa’ e a ‘predicativa’ (“algo que existe/não existe”, que “é/não é verdade”, e “é/não é (objeto de predicação), como aponta Fine (1999, 217-225)”.

Mas aqui surge mais uma cadeia de dificuldades. A solução platônica – de imaginar a *doxa* como uma “terceira alternativa” –, não tem consequências na *República* V. Mas vai tê-las depois (Santos, 2016a). A contraposição do saber à crença/opinião conduz a duas alternativas pelas quais o filósofo se obriga a pagar nos diálogos, pois: ou não é possível liberar a *doxa* da oposição excludente de “ser” a “não-ser” (*Teeteto* 188a ss.); ou, se ela for encarada como uma terceira modalidade cognitiva entre “saber” e “ignorância”, será impossível não só justificar a “opinião falsa”, como explicar de que modo a partir da “opinião verdadeira” se pode chegar ao ‘saber’ (*Teeteto* 201 *ad fin.*).

Vejam os problemas postos pelos sentidos da negativa nas formas de *einai* usadas. Quanto à negativa, é claro que é usada em sentidos distintos. Na oposição de “o que é de todos os modos e é de todos os modos cognoscível” a “o que não é de modo nenhum e é, de nenhum modo, de todo incognoscível”, a negativa só pode ser lida como ‘contrariedade excludente’.

Todavia, na dupla contraposição de “o que é” e “é cognoscível” e de “o que não é” e “é incognoscível” (T3A) a o que é e não é e é opinável (478d-e), tal como atrás na do “saber” à “opinião”, a despeito de pouco no texto o sugerir, a negativa começa por ser lida como contrariedade excludente para, num contexto proposicional, acabar por ser lida como não-excludente.

Pois, embora “é” e “é cognoscível” e “não é” e “é incognoscível” sejam contrários excludentes, “o opinável” se manifesta como “um outro” (*heteron*: 477e9-478a4; *allôî, allê*: 478a14-b1) que “é e não é”. Por isso, embora no contexto predicativo da *República* os “que é”/“que não é” de 467e7-477a1 devam acumular as leituras existencial, veritativa e predicativa<sup>10</sup>, é claro que, no caso de “o que é e não é” o argumento se concentra na leitura predicativa<sup>11</sup> (Fine, 1999, 222).

Será o caso dos exemplos de “coisas” que “são e não são [F]”. Acerca das muitas belas coisas, nas quais as Formas [contrárias] “aparecem em comunhão com corpos e ações e umas com as outras” (476a), pergunta Sócrates “se haverá alguma que não pareça feia” (479a6-7)? Assim terá de ser, por muito que “esse honrado homem” “não acredite que algo seja belo em si” (479a1-2) e se mantenha “sempre da mesma maneira” (a2-3).

Um outro problema posto pela interpretação deste argumento consiste na dúvida sobre a possibilidade de o recurso às competências cognitivas “saber” e “crença/opinião” implicar uma “teoria de dois mundos” cognitivos incompatíveis (Hintikka, 1973; Fine, 1999), se, de fato, os “objetos” captados pelo saber não se confundem com aqueles que se captam pela *doxa*.

Todavia, defendemos que nada impede que um mesmo conteúdo cognitivo possa ser produzido por competências distintas (Gonzalez, 2014, 94-104). Por exemplo, sobre

---

<sup>10</sup> Concordo em parte com a leitura de F. Gonzalez (2014, 92-93), segundo a qual, no argumento, “é” é inseparavelmente tanto predicativo, quanto existencial” (ou mesmo “veritativo”, com a reserva de não remeter para um contexto necessariamente proposicional).

<sup>11</sup> A despeito de implicitamente acolher também o sentido veritativo, embora num contexto não-predicativo (sendo e não sendo verdadeiramente F: ver *Sph.* 235e, 240a-b, 241d-e).

a figura visível desenhada por Sócrates, quando dialoga com o escravo, no *Ménon*, são produzidas várias opiniões falsas. Mas não será impossível que o escravo chegue a opiniões verdadeiras, expressando raciocínios que, do quadrado visível, se projetam sobre o inteligível; como, na analogia da Linha, a seção da *dianoia* explicitamente confirmará (R. VI 510d-e, 511e).

Avaliando globalmente o argumento, é claro que, independentemente dos problemas que o afetam, no final da *República V*, a constituição da *doxa* como competência cognitiva autônoma constitui uma revolucionária inovação pelo fato de superar a metodologia antilógica, dominante nos diálogos “socráticos”, anunciando a epistemologia platônica dos diálogos “médios”. O *elenchos* não mais será condenado a oscilar entre a infalibilidade e a aporia, para se mover para a caracterização da Verdade e da Falsidade como “qualidades” dos enunciados; diferentes mas não contrárias uma à outra, como resultará das análises do *Teeteto* e do *Sofista*.

Todavia, o argumento do Livro VII — pontualmente evocado no *Teeteto* (186b) — sinaliza a necessidade de introduzir uma importante inovação. Pois, só a reformulação da negativa (*Sph.* 257b-c) — fazendo “diferentes” as Formas que na *República* eram “contrárias” —, resgatará no plano ontológico a integridade do argumento sobre as “coisas que são e não são”.

No contexto da “Comunhão dos Sumos Gêneros”, entendendo o não-ser como “contraposição” (*antithesis*) da Forma a qualquer das suas partes” (257d-258c), só a participação no ser e no não-ser restitui a plena existência a cada uma das Formas, até então consideradas contrárias (258b-c), tornando normal a comunhão de umas com as outras.

## REFERÊNCIAS

1. Platão:

*Platonis Opera*. Ed. I. Burnet. IV, Oxford U. P., Oxford, 1900/1907.

Platão, *A República*, Tradução de M. H. da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2001<sup>9</sup>.

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

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

2. Livros, Capítulos de livros e Artigos

Adam, J. (1963). *The Republic of Plato*. Cambridge, Cambridge University Press.

Araújo, C. (org.). *Verdade e espetáculo (2014): Platão e a questão do ser*. Viveiros de Castro Editora Lda., Rio de Janeiro.

Ferrari, F. (2014), “Conhecimento filosófico e opinião política no Livro V da *República* de Platão”, in *Verdade e espetáculo*, C. Araújo (org.), Rio de Janeiro, 15-35.

Ferrari, F. (2000), “Teoria delle Idee e ontologia”, *La Repubblica IV*, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, 365-391.

Fine, G. (1999), “Knowledge and Belief in *Republic* 5–7,” G. Fine (ed.) *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford U. Pr., 215-246.

Fronterotta, F. (2014), “Os sentidos do verbo ser no Livro V da *República* e a sua função epistemológica na distinção entre conhecimento e opinião, in *Verdade e espetáculo*, C. Araújo (org.), Rio de Janeiro, 37-80.

Gonzalez, F. (1996), “Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic* V,” *Phronesis* 41, 3, 245-275.

Gonzalez, F. (2014), “De volta ao conhecimento e à opinião em *República* V sem Gail Fine”, in *Verdade e espetáculo*, C. Araújo (org.), Rio de Janeiro, 81-105.

Gutierrez, R. (2009), “Dialectica, Koinonía y Unidad”. *Republica* V y las hipótesis I e II del *Parménides*, in *Estudios Platônicos*, Perine, M. (org.), Loyola, S. Paulo, 113-135.

Hintikka, J. (1973), “Knowledge and Its Objects in Plato,” in Moravcsik, J. M. E. (ed.), *Patterns in Plato’s Thought*, D. Reidel, 1-30.

Nehamas, A. (1982), “Participation and Predication in Plato’s Later Thought”. *Review of Metaphysics* 36, 343-374.

Santos, J. T. (2016), “Observações sobre o ‘igual’ e os ‘iguais’: *Fédon* 72e-77a”, *Archai* 17, 119-135.

Santos, J. T. (2016a), “Preâmbulo do argumento sobre “os amadores de espetáculos””, in *Ser, Pensar, Dizer*, Iraquitán, O. C., Souza, G. G. M. de (orgs.), Edições UERN, Mossoró, 15-34.

Santos, J. T. (2015), “Parménides e a antepredicatividade”. *Filosofia*. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 32, 9-33.

Santos, J. T. (2013), “For a non-predicative Reading of *esti* in Parmenides, the Sophists and Plato”, *Méthexis* XXVI, 39-50.

Santos, J. T. (2011), “O postulado da infalibilidade nos diálogos platônicos”, *Classica* 26, 2013, 131-144.