

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 21

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

PRAZERES PROPOSICIONAIS NO *FILEBO* DE PLATÃO¹

Fernando Muniz
Universidade Federal Fluminense

INTRODUÇÃO

Depois de 50 anos de intensa polêmica sobre os prazeres falsos do *Filebo*, talvez possamos agora fazer um balanço dos pontos positivos e negativos do debate. Vou chamar de *pontos positivos* aqueles que contribuíram para tornar mais inteligíveis certas passagens no contexto do *Filebo* e da obra platônica, e, *de negativos*, aqueles que tornaram essas mesmas passagens ininteligíveis. Como a discussão sobre os prazeres falsos orbita em torno do conceito de atitude proposicional, vou me deter brevemente na história da interpretação proposicional para mostrar como ela passou a ser tomada como evidente, e, muitas vezes, como um conceito platônico em sua origem. Em seguida, pretendo mostrar que a interpretação proposicional a) não tem base textual, b) não responde as questões fundamentais colocadas pelo texto, c) e que talvez o próprio conceito de atitude proposicional seja dispensável para a interpretação da passagem e d) um obstáculo para a compreensão do problema dos falsos prazeres. Se for esse o caso, devemos abandoná-lo para que o texto platônico possa ser lido naquilo que ele mesmo diz e não na forma anacrônica como é lido pelos *Proposicionalistas*.

A despeito do imenso interesse que desperta hoje, o problema da falsidade dos prazeres foi negligenciado durante séculos pelos platonistas. A razão mais simples para esse descaso pode ser atribuída à dificuldade de identificar o problema. Prazeres e dores, enquanto sensações experimentadas, não podem ser qualificados como falsos:

¹ Uma versão reduzida deste texto foi publicada em *Anais de Filosofia Classica*, 2009, 3(5), 30-39.

o prazer sentido é sempre prazer real e, assim, verdadeiro. Por esta razão, a tradição dos estudos platônicos sequer admitiu a existência do problema. A plausibilidade da questão só foi, de certo modo, reconhecida recentemente a partir da concepção de prazer desenvolvida por Gilbert Ryle em meados do século XX. Na contramão da tradição moderna que tomava o prazer como uma sensação resultante de um tipo de atividade, Ryle propôs uma nova visão do prazer: não mais efeito de uma atividade, mas elemento inseparável de um processo de atenção cognitiva.

Em 1959, Justin Gosling publicou seu memorável «False Pleasures: *Philebus* 35c-41b», desencadeando uma discussão interminável sobre um assunto que parecia ter nascido morto: a questão dos prazeres falsos. Platão de certo modo antecipou – talvez com algum prazer – essa polêmica quando faz Sócrates dizer, sobre a questão, «estamos correndo o risco de levantar uma discussão nada pequena» (*Filebo* 36d). Essa predição, no entanto, só foi plenamente cumprida quando o artigo de Gosling chegou às mãos de seus pares. Mas qual teria sido a substância que Gosling injetou no texto de Platão para trazer à vida esse assunto tão bem enterrado? Alguma nova droga fez com que a estranha passagem balbuciasse sentenças, não naquela linguagem obscura que tanto desgostou seus críticos, mas de uma forma tão clara e tão simples que poderíamos jurar que se tratava de um texto de Gilbert Ryle ou Bernard Williams. A ficção científica não está mais confinada – se é que esteve algum dia – ao futuro e aos seres intergalácticos; também podemos ler textos antigos com *gadgets* modernos e experimentar esses textos como cientistas testam materiais em um laboratório, fazendo com eles acabem por corresponder exatamente às ideias que são as nossas. A teoria platônica dos prazeres proposicionais talvez seja mais um exemplo não de interpretação, mas do uso que contemporaneamente se faz de um texto antigo.

QUADRO DAS ESPÉCIES DE PRAZERES E DORES

Na exposição apresentada por Sócrates no *Filebo* sobre a natureza, a gênese e a estrutura dos prazeres e dores, há uma proliferação de espécies, uma multiplicidade variada apresentada em um emaranhado difícil de desembaraçar. A impressão imediata que se tem é que não há uma classificação geral ou pelo, menos não há um princípio ordenador que possa fazer desse emaranhado um desenho explicativo harmônico. Uma leitura insistente, entretanto, pode construir um quadro classificatório

dessas espécies². Vou apresentar um quadro desse tipo para poder chegar à questão que nos interessa.

Do ponto de vista ontológico, ou seja, do ponto de vista de sua natureza, o prazer é ἄπειρον. Está inserido no gênero das coisas ilimitadas —ou infinitas ou indeterminadas (em *Filebo* 31a, Sócrates diz, «o prazer é ἄπειρος, pertence ao gênero que nunca terá começo ou fim»)—. Do ponto de vista genético, o prazer é misto, ou seja, nasce no gênero das coisas compostas do limite e do ilimitado —«É no gênero misto que se origina o par prazer e dor» (31c)—. Do ponto estrutural, o prazer pode ser misturado quando associado à dor, ou puro quando não está diretamente ligado à dor.

Os prazeres misturados, associados à dor, dividem-se—pelo menos analiticamente— em três classes: *os primeiros* são aqueles de fonte somática, quer dizer, aqueles que preenchem uma deficiência ou uma falta física percebida, restaurando uma harmonia fisiológica —por exemplo, os prazeres e dores que acompanham a fome e a sede—. *Os segundos* misturados são psicofísicos: surgem da expectativa de restauração da referida deficiência somática, sendo, por isso, prazeres e dores de antecipação (47c-e); e, por fim, *a terceira* classe de prazeres misturados, que são puramente psíquicos, por exemplo, o prazer do riso na comédia: essa estranha mistura de prazer e dor que ocorre apenas na alma.

Os prazeres puros (50e) —os não-misturados, aqueles não envolvem dor— têm como traços distintivos a verdade, a medida e a beleza. Os prazeres puros podem ser estéticos ou visuais, olfativos, ou derivados do processo de conhecimento (51c-52b). Como os prazeres puros já são caracterizados pela verdade, o tema da falsidade dos prazeres só pode dizer respeito ao gênero dos prazeres misturados. Isso quer dizer que não existem prazeres puros falsos e que para tratar da falsidade dos prazeres teremos que ir ao encontro dos prazeres misturados.

OS PRAZERES MISTURADOS

Dentre os prazeres misturados (os somáticos, os psicofísicos e os puramente psíquicos), os prazeres de antecipação —aqueles prazeres em que mesmo estando vazia a pessoa tem esperança de ter preenchimento— têm despertado o interesse dos especialistas contemporâneos na discussão

² Para uma visão classificatória dos prazeres no *Filebo*, ver Bravo (2003).

sobre a falsidade dos prazeres. Em *Filebo* 32c, ficamos sabendo por Sócrates que é exatamente através da análise dessas afecções (παθημάτων) de prazer e dor que seremos esclarecidos em relação ao ponto central da discussão do *Filebo* sobre o prazer. Segundo Sócrates, a questão central é a seguinte:

Se o gênero do prazer como um todo é bem-vindo, ou se é necessário dar acolhida a algum outro dos gêneros antes mencionados; ou se o prazer e a dor — tal como o quente e o frio e tudo o mais desse tipo — seriam tomados então ora como bem-vindos, ora como não bem-vindos, visto que, muito embora não sejam bens, em algumas ocasiões alguns deles receberiam a natureza dos bens (32c).

Quanto a esse ponto, é preciso lembrar que o que motiva a discussão sobre os prazeres no *Filebo* é a determinação dos componentes responsáveis pela Vida Boa. Como Sócrates, a essa altura do diálogo, já admitiu que uma vida sem prazer é inaceitável, uma vez que não seria uma vida propriamente humana, a questão transforma-se, então, por quais elementos (prazeres e conhecimentos) devem entrar na composição da vida, pensada agora como um tipo de mistura de prazer e conhecimento. Fica então indicada de forma precisa a importância da passagem sobre os prazeres de antecipação para avaliação final dos prazeres, ou seja, sobre a decisão em relação aos ingredientes que devem entrar na composição da Vida Boa.

QUADRO DOS PRAZERES FALSOS

Na realidade, não há apenas uma espécie de prazeres falsos; há uma variedade deles: uma primeira espécie é apresentada em (*Filebo* 36c-41a), são os já mencionados prazeres falsos de antecipação sobre os quais falaremos mais adiante. Imediatamente depois destes, temos uma segunda espécie (41a-42c): são prazeres e dores que são falsos por terem suas grandezas mal avaliadas. Em outras palavras, os prazeres e dores imediatos, quando comparados aos prazeres e dores que desencadearão no futuro, sofrem, cada um deles, distorção de suas dimensões. Uma terceira espécie de prazeres falsos (42c-44b) inclui aqueles que se confundem com a ausência de dor. O estado neutro tomado como prazeroso é falso por não ser prazer em absoluto, assim como um falso amigo não é absolutamente amigo. Há ainda uma quarta espécie de falso

prazer (44c-50e), compartilhada, aparentemente, por todos os prazeres misturados que são falsos por serem impuros, ou seja, dependentes de uma deficiência que é, por definição, dolorosa.

O PROBLEMA DOS PRAZERES FALSOS

Como dissemos, a principal dificuldade do problema da falsidade dos prazeres está no entendimento do próprio problema. O que significa dizer que um prazer é falso? Em *Filebo* 36c, respondendo a questão de Sócrates sobre a possibilidade de serem falsos os prazeres de antecipação, Protarco manifesta em relação à questão uma perplexidade que suponho ser a nossa: «como prazeres e dores podem ser falsos?».

Para tornar compreensível o problema, Sócrates investe em uma analogia entre o prazer e a δόξα: o prazer pode ser verdadeiro ou falso assim como a δόξα pode ser verdadeira ou falsa. A reação de Protarco a essa comparação aprofunda a dimensão de sua rejeição à possibilidade de os prazeres serem falsos: opiniões ou crenças podem ser verdadeiras ou falsas — isso ele, sem dúvida, admite —, «mas que o prazer seja falso», diz ele, «ninguém jamais poderia admitir». O prazer não pode deixar de ser, enquanto experimentado, prazer real e verdadeiro. Tem início assim a polêmica que, pelo estado atual em que se encontra, está muito longe de receber um ponto final³.

A analogia entre prazer e δόξα

Na sequência da conversa com Protarco, logo após a introdução da questão sobre a existência dos prazeres falsos, Sócrates obtém dele concordância em relação ao ponto crucial para o funcionamento da analogia entre δόξα e prazer. O ponto é o seguinte: em *Filebo* 37a, Protarco concede que, se a formação da δόξα (δοξάζειν) supõe necessariamente sempre a coincidência com alguma coisa sobre a qual se tem uma δόξα (δοξαζόμενον), haveria também uma correspondência do mesmo tipo em relação à gênese do prazer, pois o «ter prazer» (ἡδεται) é sempre em relação a alguma coisa com a qual se tem prazer (ἡδόμενον). Tal paralelismo formal estabelecido, pela analogia, tornaria possível a transferência para o prazer do que é inquestionável em relação à δόξα: se há prazer, deve haver também um objeto qualquer que corresponda a ele. Havendo correspondência,

³ Essa discussão está muito claramente apresentada em Bravo (1993).

podemos falar de prazer verdadeiro, não havendo, devemos dizer que o prazer é falso. Sócrates dá assim um passo decisivo para que a falsidade seja atribuída ao prazer.

Mas o problema não é tão simples como parece. A falsidade dos prazeres revela aos poucos sua profundidade. Protarco aceita que não se pode atribuir falsidade à δόξα enquanto δόξα, assim como não se pode também atribuir falsidade ao prazer enquanto prazer: em outras palavras, ninguém poderia negar o fato real de ter opinião, quando tem uma opinião, ainda que ela seja falsa; do mesmo modo, quem tem prazer, no ato mesmo em que experimenta o prazer, não pode jamais eliminar o fato real de que tem prazer. Posta nesses termos, a questão da falsidade dos prazeres não parece revelar nenhuma dimensão ontológica, pelo menos no sentido existencial do verbo ser. Não se trata de dizer que quem experimenta um prazer falso experimenta o que não é, ou seja, o que não existe. A questão nos remete, sim, ao sentido cognitivo do falso: quem experimenta um prazer falso experimenta um prazer real e verdadeiro sobre o que absolutamente não corresponde à realidade. Essa foi tendência epistemológica que predominou nas mais recentes interpretações da passagem.

O que torna prazer e δόξα verdadeiros ou falsos, nessa acepção, é o fato de atingirem ou não o objeto intencionalmente visado. Quando a δόξα não atinge o alvo –(ἀμαρτάνω), ou seja, quando não coincide com aquilo sobre o qual é δόξα, devemos dizer que ela não é correta. Seguindo ainda a analogia, poderíamos então dizer que o prazer pode não acertar o alvo, isto é, pode não atingir o objeto intencionalmente visado.

As semelhanças analógicas estabelecidas por Sócrates entre prazer e δόξα não são suficientes para convencer Protarco. Quando Sócrates afirma que não podemos chamar de correto e valoroso o prazer que não atinge o alvo, Protarco renova a expressão de sua incredulidade, dizendo: «se é que o prazer erra o alvo» (37e). Sócrates volta à carga e pergunta se o prazer mais frequente não é aquele acompanhado de δόξα falsa. Protarco, no entanto, não vê problema algum em admitir isso, já que, neste caso específico, diz ele, «é a opinião que é falsa, não o prazer». Sócrates assiste, assim, ao fracasso da sua segunda investida em atribuir falsidade ao prazer. Diante disso, ele irá, então, desviar sua atenção da analogia entre prazer e δόξα, para a análise do que seria uma complexa relação complementar entre ambos. O que passa a interessar agora na relação entre prazer e δόξα não é mais a semelhança entre eles, mas, sim, as zonas

de mútua dependência. Nessa nova estratégia, Sócrates irá enfim obter uma aparente rendição de Protarco. A demonstração parece ficar bem clara para Protarco; já nós, leitores e intérpretes do *Filebo*, não podemos dizer o mesmo.

A alma-livro

Quando a analogia ganha uma dimensão de complexo inter-relacionado de prazer e δόξα, Sócrates retoma a discussão sobre a falsidade dos prazeres. O foco da discussão recai novamente sobre os prazeres de antecipação e irá requerer dois pontos já estabelecidos: a) existe a δόξα verdadeira e δόξα falsa; b) o prazer pode acompanhar tanto uma, quanto outra.

Sócrates apresenta agora o processo de formação da δόξα através de um exemplo. A situação hipotética é a seguinte: «alguém vê à distância a aparição de alguma coisa que não consegue distinguir claramente» (*Filebo* 38c-d). A tentativa de discernimento daquilo que é observado se dá na forma de um diálogo interior: «uma vez tendo percebido coisas desse tipo, a pessoa se perguntaria o que serão aquelas coisas que estão aparecendo lá junto à pedra, debaixo da árvore». Nesse diálogo consigo mesmo, a pessoa poderia responder: «É um ser humano», acertando, por acaso, o alvo. Mas poderia também errar o alvo e dizer que o que está vendo é «obra de um pastor: uma estátua, uma imagem». Esse processo interno de decisão sobre o objeto de uma percepção imprecisa desdobra-se com a possibilidade de a pessoa estar em companhia de alguém. Neste caso, ela pronunciaria de novo para a pessoa presente «o que disse para si mesma, transformando, assim, o que era apenas δόξα em λόγος, em discurso». Mas, se a pessoa estivesse sozinha, «caminharia um longo tempo trazendo essas coisas consigo».

Esse é o exemplo que Sócrates toma como referência para a descrição do processo psicológico de formação da δόξα. Diz ele em 38e: «penso que nessas ocasiões nossa alma se assemelha a um livro». Com essa nova analogia Sócrates inaugura uma longa tradição na história da metáfora filosófica: a alma-livro. Na analogia de Sócrates, no entanto, a alma não é apenas livro escrito, mas é também, e principalmente, livro ilustrado, livro de textos e imagens.

Em uma passagem difícil, Sócrates explica a analogia alma-livro da seguinte maneira: «a memória, coincidindo com as sensações numa mesma coisa, e as afecções acerca dessas coisas escrevem discursos na alma,

e quando essa afecção escreve coisas verdadeiras, o resultado é δόξα e discursos verdadeiros, mas quando o escritor escreve coisas falsas em nós, surgem δόξαι *falsas* e falsos discursos» (39a).

O trabalho do escritor psíquico, porém, não é suficiente para dar conta das atividades internas da *alma-livro*, pois a escritura não é a única atividade que compõe o complexo psíquico. Na sequência de sua fala (39b), Sócrates introduz outro artesão que começa a trabalhar, logo depois que o escritor escreve os discursos: um pintor «que pinta as imagens desses mesmos discursos na alma».

Uma questão se impõe imediatamente: quando as imagens entram em ação⁴ Sócrates afirma que quando estamos afastados da sensação e da δόξα, «podemos ver em nós mesmos» —entendendo-se aqui ver em nossa alma— «as imagens das coisas faladas e opinadas». Mas como o pintor pinta as imagens a partir das δόξαι escritas, a verdade ou falsidade das imagens dependerá da verdade ou falsidade das δόξαι das quais elas são imagens. Portanto, assim como as δόξαι podem dizer respeito ao que não é, ao que não foi e ao que não será, as imagens podem antecipar coisas que não existiriam no futuro. É nesse sentido que, mais tarde, Sócrates falará que «as δόξαι infectam ou contaminam os prazeres com a falsidade delas» (42a).

Essa descrição sumária é suficiente para percebermos a razão pela qual o modelo da alma-livro se tornou tão atraente para alguns comentadores contemporâneos. Sócrates parece fazer do prazer um elemento intrinsecamente vinculado à δόξα. A atividade cognitiva exposta assim na atividade do prazer torna plausível, aos olhos atuais, o problema da falsidade dos prazeres. Sendo o prazer algo que ocorre sempre na crença «que p» irá ocorrer, a verdade ou falsidade de «p» recolocaria a questão em termos cognitivos, e o prazer poderia assim ser entendido como atitude proposicional —que pode, sim, ser verdadeira ou falsa—. Se eu tenho prazer «em comer chocolate», preciso acreditar «que *isto é chocolate*». E se eu tenho prazer «em p», eu acredito «que p». Deste ponto de vista, o prazer não pode ser encarado da maneira como Protarco teria entendido, como sendo um efeito da δόξα, um elemento irreduzível a ela, não-contaminado por ela, que se distingue dela apenas pela situação em que ocorre. Ao contrário, o prazer não se separaria do ato cognitivo

⁴ Teisserenc tira importantes conclusões de sua análise da analogia da alma-livro: a mais importante para a nossa interpretação é a de que a imagem «*fait du plaisir anticipé un événement présent [...] une appréhension immédiate*» (1999, p. 290).

que o encerra. Assim pensam aqueles que julgam ser os novos adversários de Protarco: os Proposicionalistas. Essa vertente, influenciada, como já disse, pelas reflexões de Ryle e potencializada por um artigo de Williams (1959), introduziu a discussão platônica sobre o prazer na cena filosófica contemporânea.

O prazer e a imagem

O prazer, tomado na sua acepção proposicional ou disposicional, não parece, entretanto, ter base textual evidente e inquestionável. Se a δόξα fosse condição de possibilidade necessária e suficiente para a existência dos prazeres antecipados, Sócrates não precisaria convocar outro artesão, o pintor, para fazer funcionar o mecanismo psíquico dos prazeres antecipados. Sem as imagens, pode até haver representação proposicional, mas não a dinâmica do jogo afetivo que as imagens põem em circulação. No único exemplo que Sócrates oferece desse tipo de prazer (*Filebo* 40a), «alguém vê, com frequência, ouro em profusão surgindo para ele, e junto com o ouro, múltiplos prazeres; e, especialmente, quando ele se contempla na pintura tendo um prazer extremo consigo mesmo».

Para Frede, Platão trata neste exemplo de prazeres falsos no sentido literal da verdade e da falsidade (1985). *Literal*, aqui, no sentido de conteúdo proposicional. Para ela, portanto, o prazer antecipado seria uma atitude proposicional, prazer que acontece na «crença que p». Se não fosse o caso, diz ela, as coisas seriam desfrutadas diretamente como uma maçã ou como um copo de vinho. Mas Frede quer que nós pensemos na madrasta malvada da Branca de Neve: ela não tem prazer com a sua beleza como teria com uma maçã, mas tem prazer, sim, no fato declarado por p (p = é a mais bela de todas). O conteúdo do prazer da madrasta malvada consiste, portanto, em uma proposição. Como uma proposição pode ser verdadeira ou falsa, o que pode ser falsamente desfrutado por ela, literalmente falando, é o fato ou o estado de coisas descrito pela proposição (ver pp. 177 e ss.).

Deixando de lado a discussão se podemos ou não ter prazer com proposições, chamo a atenção para uma evidência. Ao contrário do diz Frede, o exemplo dado por Platão nos mostra que o prazer se efetiva, sim, diretamente na imagem. Se a crença está subentendida ou pressuposta, ela não se confunde com a experiência ativa que a imagem visual permite. E o que parece ainda mais decisivo, o próprio sujeito se contempla a si mesmo inserido na pintura. Fica claro que ele não está «tendo prazer que p».

O prazer que advém da apreensão de si mesmo na imagem não pode ser uma atitude proposicional, mas, sim, uma fruição direta, que oferece ao sujeito uma evidência total semelhante a uma experiência perceptiva completa e, ao mesmo tempo, especial.

Somos forçados pelo texto a reconhecer que sem a dimensão figurativa o prazer não se realiza —o elemento discursivo, ainda que possa ser tomado como necessário, não é suficiente para lançar o sujeito na experiência do prazer—. É preciso que haja uma percepção direta, sem a qual o prazer não ocorre. O prazer é, assim, ainda αἴσθησις, ou seja, percepção e, de algum modo, permanecerá sendo αἴσθησις. Isso nos permite observar um ponto importante: é notável que a δόξα, tendo origem na αἴσθησις, precise ser transformada em αἴσθησις para que o prazer seja experimentado⁵ (já que ela mesma não pode fornecer diretamente o prazer). Outro ponto relevante: a expressão «imagens pintadas na alma», é φαντάσματα ἔζογραφημένα, ou seja, «aparições pintadas». «Aparições» como aquela do exemplo já citado, que suscitou o esclarecimento sobre o duplo processo psíquico da alma-livro: «o que serão aquelas coisas que estão aparecendo lá junto à pedra, debaixo da árvore?» Naquela ocasião, tratava-se também de φάντασμα. Mas enquanto na experiência perceptiva o φάντασμα provoca a necessidade de decidir sobre a identidade da coisa que aparece —será um homem ou uma estátua?— no plano psíquico os φαντάσματα são de uma evidência inquestionável. Isso porque colocam em atividade não apenas a função cognitiva das crenças, mas a afetividade que os intensifica a ponto de gerarem os chamados prazeres excessivos.

CONCLUSÃO

Assim, se no *Sofista* (234c), Sócrates denuncia o poder das «imagens faladas» (εἰδολα λεγόμενα), no *Filebo*, o problema aparece agora interiorizado. Trata-se não mais das imagens faladas, mas das «imagens das falas» (τῶν λεγομένων εἰκόνας, *Filebo* 39b), ou seja, dos falsos prazeres pintados descritos agora como «ridículas imitações dos verdadeiros». Nossa hipótese é que essas imagens reproduziriam certa potência da própria sensibilidade tanto por sua afinidade congênita com os apetites quanto por sua capacidade de exacerbá-los. Não por acaso no exemplo citado

⁵ Para a relação entre αἴσθησις e prazer ver Muniz (2000).

a pessoa contempla a si mesma na pintura, tendo, com isso, um prazer excessivo. Como todos esses aspectos foram e são negligenciados pela interpretação proposicionalista, julgo que ela deve ser revista e seu caráter canônico, colocado em questão.

BIBLIOGRAFIA

- Bravo, Francisco (1993). La querelle contemporaine des faux plaisirs. Em Monique Dixsaut (ed.), *Contre Platon, II. Renverser le platonisme* (pp. 235-270). Paris: Vrin.
- Bravo, Francisco (2003). *Las ambigüedades del placer*. Sankt Augustin: Academia.
- Damascius (1959). *Lectures on the Philebus, Wrongly Attributed to Olympiodorus*. Tradução e edição de Leendert Gerrit Westernink. Amsterdão: North-Holland Publishing Company.
- Davis, Michael Peter (1974). «The Duality of Soul in Plato's *Philebus*». Ph.D. Dissertation. Pennsylvania State University.
- Dybikowski, James (1970). False Pleasures and the Philebus. *Phronesis*, 15(1), 147-165.
- Ficino, Marsilio (1975). *The Philebus-Commentary*. Tradução e edição de Michael Allan. Los Angeles: University of California Press.
- Frede, Dorothea (1985). Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's Philebus. *Phronesis*, 30(2), 151-180.
- Gosling, Justin Cyril Bertrand (1959). False Pleasures: Philebus 35c-41b. *Phronesis*, 4(1), 44-54.
- Gosling, Justin Cyril Bertrand (1960). Father Kenny on False Pleasures. *Phronesis*, 5(1), 41-45.
- Kenny, Anthony (1960). False Pleasures in the *Philebus*: A Reply to Mr. Gosling. *Phronesis*, 5(1), 45-92.
- Muniz, Fernando (2000). Plato: Pleasure and the Deficiency of the Sensible World. *Southwest Philosophy Review*, 16(2), 21-30.
- Muniz, Fernando & George Rudebusch (2004). Plato, *Philebus* 15b: A Problem Solved. *Classical Quarterly*, 54(2), 394-405.
- Penner, Terry (1970). False Anticipatory Pleasures. *Philebus* 36a3-41a6. *Phronesis*, 15(2), 166-178.
- Platão (1959). *Philèbe*. Tradução e edição de Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres.

- Platão (1972). *Philebus*. Tradução, edição e introdução de Reginald Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platão (1973). *The Philebus of Plato*. Edição de Robert Gregg Bury. Nova York: Arno Press.
- Platão (1975). *Philebus*. Tradução e edição de Justin Cyril Bertrand Gosling. Oxford: Clarendon Press.
- Platão (1982). *Philebus*. Tradução e edição de Robin Waterfield. Harmondsworth: Penguin Classics.
- Rodier, Georges (1926). Remarques sur le *Philèbe*. Em Étienne Gilson (ed.), *Études de philosophie grecque* (pp. 74-137). Paris: Vrin.
- Ryle, Gilbert (1949). *The Concept of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryle, Gilbert (1954). *Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teisserenc, Fulcran (1999). L'empire du faux ou le plaisir de l'image, *Philèbe* 37a-41a. Em Monique Dixsaut (ed.), *La Fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, 1 (pp. 267-297). Paris: Vrin.
- Williams, Bernard (1959). Pleasure and Belief. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 33, 57-72.