

**DA FRAGILIDADE DO ΛΟΓΟΣ [...ΤῶΝ ΛΟΓΩΝ ΑΣΘΕΝΕΣ]:  
INDICAÇÕES SOBRE OS LIMITES DA PREDICAÇÃO NA CARTA VII.**

ON THE FRAGILITY OF ΛΟΓΟΣ [...ΤῶΝ ΛΟΓΩΝ ΑΣΘΕΝΕΣ]: INDICATIONS ON THE  
LIMITS OF PREDICTION IN LETTER VII.

Estevão Lemos Cruz<sup>1</sup>

**Resumo:** Platão, na *Carta VII*, adverte acerca da fragilidade do λόγος predicativo e sua consequente incapacidade de abordar o ser dos entes. Mas em que consiste tal fragilidade? O presente artigo visa investigar a estrutura do λόγος predicativo desenhado por Platão na *Carta VII* a fim de encontrar os fundamentos de sua fragilidade. Da investigação resultará que o λόγος predicativo jamais poder ser uma via de acesso primeira aos entes.

**Palavras-chaves:** Platão; Carta VII; predicação; limites da linguagem.

**Abstract:** Plato, in Letter VII, warns about the fragility of the predicative λόγος and its consequent inability to address the being of entities. But what does such weakness consist of? This article aims to investigate the structure of the predicative λόγος designed by Plato in Letter VII in order to find the foundations of its fragility. From the investigation it will appear that the predicative λόγος can never be a first access route to entities.

**Keywords:** Plato; Letter VII; predication; limits of language.

Será que o pensamento vai aprender finalmente a sentir um apelo e uma provocação para pensar o fato de Aristóteles ainda haver definido o λέγειν como ἀποφαίνεσθαι?

M. Heidegger

## Introdução

Se quisermos pensar a possibilidade de um discurso ser uma via de acesso, mesmo sem garantias, à investigação do ser dos entes, é necessário nos depararmos antes com os limites desse recurso. Nosso esforço, portanto, tal como prevê o título deste artigo, será interpretar a sentença de Platão que denuncia “a fragilidade do λόγος” (Pl. *Ep. VII*. 343a1). No entanto “interpretar” aqui não se confunde com tentar determinar o significado preciso do texto, mas ser mediano daquilo que está em jogo no texto platônico. Ser intérprete (*interpraeitor*), ser mediano, é *pôr-se à frente (praeitor)* enquanto *elo (inter)* entre o texto e o que ele diz, entre

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UFRJ e professor adjunto do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESPAR. E-mail: estevao.cruz@unespar.edu.br

a escrita e o pensamento. Nossa tarefa de interpretar será, antes, este esforço de *pôr-se adiante* no caminho daquilo que o texto indica como o que deve ser pensado. *Isto que deve ser pensado está implícito na sentença anunciada.* Ele não é a sentença mesma, mas o seu pressuposto; é o pano de fundo que lança sentido sobre a frase e permite a Platão anunciá-la. Mas, então, que pano de fundo é esse? O que é isto, que está indicado tacitamente na sentença e figura como o que importa ser pensado? Isso talvez só nos seja permitido responder quando nos apropriarmos finalmente do porquê da fragilidade do λόγος. Seguir perguntando por essa fragilidade é o único modo que temos de nos inserir no caminho de tal pensamento.

Para isso, convém voltarmos preliminarmente à referida sentença para tentar esclarecer o contexto no qual ela é enunciada. Platão a escreve na sua *Epistulae VII*, em 343a1. Neste momento do texto, sua preocupação está em afirmar a impossibilidade de se escrever sobre filosofia tal como se escreve acerca de outras disciplinas quaisquer, incorrendo em total incompreensão quem se propõe a tal empresa (Pl. *Ep. VII.* 341c). A justificativa disso assentarse-ia, em última instância, na própria fragilidade do λόγος em tratar dos assuntos pertinentes ao ser. É dessa justificativa que nos ocuparemos. À parte isso, há de se observar, por fim, que todas essas ponderações acerca do λόγος são dirigidas aos amigos de Díon (aristocrata siracusano) com o intuito de questionar a inclinação filosófica de Dionísio II, que teria escrito doutrinariamente, como obra sua, sobre os ensinamentos que ouviu. Essas circunstâncias, portanto, configuram o cenário no qual Platão escreve a passagem que contém nossa sentença, comumente conhecida como a “digressão filosófica” da carta (341b5 a 345). Tal passagem é, sem dúvida, a mais relevante da epístola e, como tal, deve ser capaz, por si, de esclarecer com suficiência a indicação a respeito da fraqueza do λόγος.

Mas o que essa digressão diz sobre o λόγος, além de sua fraqueza? Que indícios ela nos dá sobre sua constituição? E, sobretudo, o que significa exatamente “λόγος” na *Epistulae VII*? Quanto ao que se escreve explicitamente sobre o λόγος, a carta nos diz, em suma, que ele é o segundo de três “elementos”<sup>2</sup> presentes em cada um dos entes e necessários para que surja o “conhecimento” (ἐπιστήμη)<sup>3</sup> (Pl. *Ep. VII.* 342a7). Ademais, ela acrescenta que o λόγος é composto (σύγκειμενος) de nomes (ὀνομάτων) e predicados (ῥημάτων) (Pl. *Ep. VII.* 342b5-6)

---

2 Platão não usa em *Epistulae VII* qualquer palavra em grego correlata a “elemento”. Ele usa, nesse caso, apenas numerais para se referir ao ὄνομα, ao λόγος e ao εἶδωλον. Uma tradução literal seria algo como: “Há em cada um dos entes, através do qual é necessário para que conhecimento surja, três”.

3 Por ora, convém manter a tradução de ἐπιστήμη por “conhecimento” até que possamos nos afastar naturalmente dela.

e, em seguida, dá um exemplo do que seria o λόγος do círculo: “Aquilo que mantém das extremidades ao meio igual distância em toda parte” (Pl. *Ep. VII.* 342b7-8). Mas o que se quer dizer exatamente com essas determinações do λόγος? O que está indicado quando se define o λόγος como: 1) composto por nomes e discursos; 2) presente em cada um dos entes; 3) necessário para o “conhecimento”? E como isso nos ajuda a entender sua fragilidade?

Tais determinações são elencadas quando Platão dispõe-se a enunciar, na perspectiva de apontar os limites da linguagem, o que há em cada um dos entes e que vem a compor o “conhecimento” (ἐπιστήμη). Como adiantado, são três os “elementos” que correspondem a esta composição, a saber: o “nome” (ὄνομα), a “definição” (λόγος) e a “imagem” (εἶδωλον). Além disso, Platão ainda acrescenta o próprio “conhecimento” (ἐπιστήμη) como um quarto “elemento” presente nos entes e que surge desde o comparecimento daqueles três. Por fim, haveria ainda um quinto “elemento”, aquilo que é por si “cognoscível” (γνωστόν) e que verdadeiramente é<sup>4</sup>, a natureza dos entes. Esse quinto “elemento” seria precisamente aquilo de que a filosofia se ocupa.

O que Platão quer dizer ao apontar esses “elementos” como constitutivos de cada um dos entes ainda nos é, por ora, algo completamente abstrato, bem como o fato de “nome”, “definição” e “imagem” conformarem o “conhecimento”. Porém, sobre isso, podemos antecipar que a necessidade de Platão recorrer à exposição destes “elementos” se justifica desde a perspectiva de apontar que os quatro primeiros, devido à sua constituição essencial, mostram apenas a qualidade (ποιόν) dos entes e nunca a sua natureza. Isso, de imediato, implicaria uma limitação de tais elementos e, portanto, do “conhecimento” para a possibilidade de expor o ser do ente de que se fala. O λόγος, portanto, por não possibilitar ao “conhecimento” um acesso imediato à natureza dos entes, restringindo-se, em um primeiro momento, à exposição de propriedades, evidencia uma fraqueza. A fragilidade do λόγος reside, assim, na sua intransponibilidade imediata ao “que é em si cognoscível e verdadeiramente é”, ao quinto “elemento”. Essa é a suma do problema apresentado por Platão referente aos limites da linguagem na *Epistulae VII.* Mas, para que possamos entender as razões pelas quais o λόγος é constituído por essa fragilidade e, assim, o porquê essencial de sua inacessibilidade àquele quinto elemento, é necessário investigarmos o fundamento mesmo desse λόγος, isto é, as bases que o possibilitam enquanto tal. Junto ao seu fundamento, sua fragilidade essencial deverá se manifestar.

---

4 “πέμπτον δ’ αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν” (Pl. *Ep. VII.* 342b).

Como método de investigação, analisaremos as determinações indicadas por Platão, que enumeramos anteriormente. Cada uma delas deverá nos evidenciar uma estrutura fundamental na qual se assenta a possibilidade em geral do λόγος. A unidade das estruturas apresentadas deverá determinar, por fim, a razão última de sua fragilidade. Portanto, cabe perguntarmos agora pelo sentido da primeira determinação, que afirma que “ο λόγος é composto por nomes e predicados”.

### 1. “Ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων σύγκειμενος”

O λόγος é “composto por nomes e predicados”. De fato, não é a primeira vez em que Platão anuncia essa frase. Ela já havia sido pronunciada pelo Estrangeiro de Eleia, no *Sophista*, em 262a, e por Sócrates, no *Cratylus*, em 425a e 431b<sup>5</sup>. Mas o que está em jogo nessa frase ou, melhor dizendo, nesta composição e nos elementos que a integram? Bem, sobre isso, podemos começar pontuando que a palavra grega ὀνομάτων é o genitivo plural que se forma desde o nominativo ὄνομα, que significa corriqueiramente o mesmo que “nome”. Sobre o que a *Epistulae VII* designa por “nome”, já antecipamos que, além de ser constitutivo do λόγος, é ele mesmo o primeiro “elemento” presente nos entes e necessário para o “conhecimento”<sup>6</sup>. Ademais, sobre sua natureza, Platão ainda escreve que o nome não tem estabilidade, firmeza (βέβαιον<sup>7</sup>) (Pl. *Ep. VII*. 343b), posto que o que hoje se chama “círculo” pode já ter sido chamado “reto” (Pl. *Ep. VII*. 343b). Tal instabilidade, por ser própria do nome, afeta igualmente o λόγος em sua constituição e faz com que se desacredite em sua capacidade de enunciar a natureza dos entes. No entanto Platão afirma que mesmo aí, onde imperam a multiplicidade e a insegurança, deve-se procurar o que é verdadeiro, pois é impossível preterir o nome e o λόγος para alcançar o saber acerca do ser dos entes. Isso significa que, embora frágil e múltiplo em significações, o λόγος – tal como o nome – ainda é o único caminho possível para o quinto “elemento” presente nos entes e que constitui o quefazer da filosofia. Contudo cabe insistir que esse acesso não é um caminho direto que leva o pensamento de modo seguro e garantido aos entes em seu ser. No dizer de Platão, tal acesso, devido à sua natureza, só se abre por meio do percorrer insistente

---

5 Vide, também, Aristóteles em *De Interpretatione*, I, 16a19-16b26 e *Rethorica*, 1404b26.

6 O esclarecimento de como o nome “está presente em cada um dos entes e é necessário ao conhecimento” acompanha o próprio esclarecimento de como isso é possível ao λόγος, dado que o nome é ele mesmo constituinte do λόγος.

7 O nome aparece aqui em contraste com a βέβαιος οὐσία, isto é, com a firmeza do ser, com a constância da ideia, que sempre permanece.

daqueles quatro elementos, andando-se pacientemente às voltas e em constante flerte com o ser. O acesso seria, assim, o instante do enlace preparado pelo cortejo que se move desde o λόγος. É o salto do pensamento na linguagem, não *para* fora dela e nem *desde* fora dela, mas *para instâncias distintas da mesma linguagem*. Por ser o solo desde onde o salto salta, o λόγος é sempre o caminho de acesso ao ser do ente. Sobre isso falaremos com algum detalhe ao final do artigo. Cabe-nos, pois, agora avançar um pouco mais na compreensão deste termo ὄνομα.

Para tal propósito, Aristóteles pode nos ser muito útil<sup>8</sup>. Ele dedica algumas das linhas iniciais de seu *De Interpretatione* para esclarecer justamente a concepção grega de ὄνομα e lá se lê que: “O nome é um som significativo por convenção” (Arist. *Int.* I. 16a19). Só por esta frase, a formulação aristotélica parece estar bem definida, inclusive quanto ao seu posicionamento dentro de um antigo debate – que, aliás, é a própria discussão do *Cratylus*, de Platão – sobre se os nomes se estabeleciam por convenção ou por natureza. Parece, assim, fácil posicionar Aristóteles como adepto daquela primeira possibilidade. Porém, fazer isso, sem mais, é não entender o que perpassa esse debate e toda a ambiguidade que ele carrega. Para entendermos bem isso tudo, devemos nos embrenhar um pouco mais nas formulações aristotélicas e tentar examiná-las no conjunto do pensamento platônico. Mas o que se espera ganhar com isso? Esse recurso pode nos ajudar a isolar uma certa noção de ὄνομα e, por conseguinte, evidenciar a ambiguidade que caracteriza esse termo. Com isso, poderemos nos apropriar melhor do que está em jogo no λόγος, que é composto por nomes e predicados.

Pois bem, dissemos que Aristóteles define o nome como um som *significativo* (φωνή σημαντική) por convenção. O que isso quer dizer? Σημαντική origina-se de σῆμα, que quer dizer “marca”, “sinal”, “indício”, tal como o vento dá indício de uma tempestade ou uma elevação na terra marca, dá indício de uma sepultura<sup>9</sup>. O nome, portanto, é *indício*. É essa

---

8 Este deverá ser um procedimento comum em toda a nossa investigação, a saber, recorrer a Aristóteles como auxílio interpretativo de Platão e vice-versa. É evidente que, em tal processo, não só devem ser resguardadas as diferenças filosóficas e conceituais dos pensadores, mas, também, devemos manter uma certa desconfiança, sobretudo, do modo como Aristóteles interpreta a obra platônica. Contudo tais advertências não impedem, por óbvio, que possamos traçar vantajosas ligações que enriquecem as possibilidades interpretativas de ambos os filósofos.

9 Em *Primeiros Analíticos* II, 27, 7 e ss, Aristóteles diz que “El signo [σημεῖον], en cambio, quiere ser una proposición demonstrativa, necesaria o plausible: en efecto, si al existir <algo>, existe una cosa, al producirse <algo>, antes o después se ha producido la cosa, aquello es signo de que ha producido o de que existe <dicha cosa>” (Cf. trad. de Miguel Candel Sanmartín in: Aristóteles, *Tratado de Lógica (Órganon)*. Vol. II. Madrid: Gredos, 2008). E, em seguida, ele dá o exemplo de que o “ter leite” é signo de que a mulher “há dado a luz”. Ao significado correspondente, assim, uma relação natural, o que somado à frase de Aristóteles em *De Interpretatione* – o nome é σημαντική – concederia a possibilidade de se pensar em uma relação natural entre o nome e aquilo de que ele é significado, os fenômenos. Sobre o sentido de signo e símbolo em Aristóteles, vide P. Aubenque (2012, p. 106-116), que trata exatamente da passagem que citamos.

compreensão que nos permitirá perceber uma ambiguidade radical, embora inseparável, no sentido de nome. Quando tomamos o nome apenas como um som qualquer ao qual atribuímos algum significado pré-concebido, então certamente ele o é de modo convencional. Mas a dificuldade que reside de outro lado é que *o nome não é só som, não é ruído ou barulho*. Ele sempre é significativo (σημαντική). Aliás, puro ruído é algo que ninguém escuta. Todo ruído, todo barulho já é sempre significativo. O ruído ao longe é sempre “construção”, “makita cortando ferro”, “carro enguiçado”, “madeira estalando”, “vizinho conversando”. É necessário muito esforço de abstração para ouvir *só* o ruído e, mesmo assim, ele ainda haverá de persistir significativamente (HEIDEGGER, 2006, p. 163-164). O que está em jogo no nome é muito menos o fato de ele ser som e muito mais o de ele ser *indício*. Mas o que está indiciado no nome? Aristóteles responde: *παθήματα* (Arist. *Int.* I. 16a6-8)<sup>10</sup>. Mas o que significa isso? *Παθήματα* é o plural de *πάθημα*, que é “aquilo que acomete”, “acontecimento”. O termo tem a mesma raiz, por exemplo, das palavras *πάσχω* e *πάθος*, que dizem respeito a um “vivenciar”, um “experimentar”, um “provar” e “sentir”. De modo direto, *πάθημα* é “afecção”, aquilo que é sentido e revelado na *ψυχή*. Essas afecções, por sua vez, são por si mesmas semelhantes às coisas que lhe correspondem, isto é, aos *fenômenos que nela se manifestam* (Arist. *Int.* I. 16a6-8)<sup>11</sup>. O nome é, portanto, antes de tudo, *o indício do fenômeno*. Mas isso ainda não está dito de modo suficiente. Pode-se ainda pensar que os nomes são eles mesmos fenômenos que têm a função de indicar e aderir, por uma correspondência convencional, a outro fenômeno distinto. Não é o que está em jogo aqui. O *indício* que está em jogo no nome não é um “apontar em direção a algo distinto”. Ele é, antes, um *mostrar-se*. O vento que dá indício da tempestade não aponta a tempestade como algo distinto dele. Ele co-forma a tempestade de tal modo que não há tempestade sem vento. Não são fenômenos distintos. E, do mesmo modo que não há tempestade sem vento, não há fenômeno sem nome, pois o nome é o que mostra, indica o *sentido* e possibilita que o ente apareça como tal ou qual. O *sentido* é o que confere aparecimento ao ente e o nome é o indício deste sentido. E, assim como não há som sem significado, não há ente sem sentido, pois o que faz o ente aparecer é justamente o seu sentido que se revela no nome. O nome não é algo posto *a posteriori* no fenômeno; ele surge junto a ele em seu aparecer. Não há, portanto, ente sem nome porque não há ente sem sentido. Eis o porquê de o “nome” ser um dos três “elementos” que compõem o ente.

---

10 “(...) τῆ ψυχῆ παθημάτων σύμβολα).

11 “ὁμοιώματα πράγματα”.



Mas há também que se levar em conta o outro sentido embutido na compreensão do nome. Este, como já dito, refere-se à sua parte meramente sonora. Sem dúvida, o som ou a grafia são eles mesmos um dado convencional e funcionam como *símbolos* [συμβόλοις] dos entes. Aristóteles confirma isso em suas *Sophistici Elenchi* quando diz que “como não é possível discutir trazendo os objetos [πράγματα] mesmos a presença, mas empregamos os nomes no lugar dos objetos, como símbolos, então cremos que o que ocorre com os nomes ocorre também com os objetos. [...] Mas não há tal semelhança” (Arist. *SE*. 165a6-10). Tal compreensão do nome enquanto *símbolo* faz com que o nome deixe de ter uma unidade com o fenômeno. Isto é, tal compreensão muda completamente o modo de relação do nome com aquilo que se diz. O nome como símbolo dos παθήματα ou dos fenômenos não substitui os fenômenos mesmos e cria um distanciamento entre a palavra e a coisa (AUBENQUE, 2012, p. 106-116). O que o nome, enquanto *indício*, traz de imediatidade ele próprio, enquanto *símbolo*, afasta, transformando-se em um fenômeno distinto que aderirá por convencionalidade ao ente visado por ele. É dentro desse sentido que Aristóteles nos lembra que um mesmo nome pode significar várias coisas (Arist. *SE*. 165a12-13), isto é, ser símbolo de vários fenômenos. Nesse caso, poderíamos dizer que, embora não haja tempestade sem vento, há vento sem tempestade (ou seja, é possível *pensar* o nome separadamente do fenômeno) e, ademais, o vento tomado isoladamente pode ser *símbolo* de diversos fenômenos distintos, como uma frente fria ou uma chuva comum. Se o vento é tomado em sua naturalidade imediata e comum, ele é sempre *indício* e parte co-formadora de um fenômeno único – mas, se o isolamos enquanto um fenômeno próprio, ele sempre será *símbolo possível* de algum outro fenômeno distinto. É exatamente o que ocorre com o nome se o tomamos naturalmente ou se o isolamos como dado convencional.

Porém, o que importa aqui não é decidir por qualquer uma dessas possibilidades do nome como se uma fosse refratária a outra. O que, de fato, importa é demarcar a percepção dessa ambiguidade que o “nome” carrega, a de ser símbolo convencional e a de ser indício do sentido, bem como as consequências que isso traz à relação entre as palavras e os fenômenos. É essa ambiguidade que está em jogo no *Cratylus*, de Platão, e que também configura o perigo do nome indicado na *Epistulae VII*<sup>12</sup>. A instabilidade, afirmada anteriormente, reside nesse sentido convencional do nome. Insistir em partir daí para investigar a natureza dos entes é transformar o fazer filosófico em linguística. E Platão, decerto, não é entusiasta de qualquer

---

12 “Inumeráveis são os discursos acerca da obscuridade de cada um dos quatro [elementos]. [...] casa um deles enche todo homem aporia e obscuridade” (Pl. *Ep. VII*. 343c4-5; tradução de SANTOS; MAIA JR., p. 93).

teoria do gênero. Entretanto, também não podemos nos livrar do nome como se fosse apenas um apêndice ao fenômeno. O nome é indicativo do sentido conferido pelo fenômeno. Não há, portanto, como seguir o fazer filosófico sem ele.

Inegavelmente, Aristóteles também está ciente dessa ambiguidade e do consequente perigo dos nomes na investigação acerca da natureza dos entes. Mas isso não o torna um simples partidário de uma teoria convencional dos nomes tal como arguida por Hermógenes no *Cratylus*. Perceba-se que o que importa aqui, para Platão ou Aristóteles, nunca é eleger uma posição teórica convencionalista ou naturalista, mas a necessidade de apontar o erro no fundamento de tais concepções e das teses que delas derivam, bem como suas pretensões de constituir um caminho de acesso seguro ao ser dos entes. O erro apontado está em tomar o nome como ponto de partida, e não os entes eles mesmos (Pl. *Cra.* 439b). O erro é a linguística como filosofia e o não prestar atenção à essência última do nome enquanto *indício* do ente.

Entretanto, pese toda essa discussão acerca da ambiguidade do “nome”, a *Epistulae VII*, em especial, dá ênfase<sup>13</sup> maior ao sentido convencional<sup>14</sup> do nome ao apontar sua instabilidade. Mas isso não seria uma contradição entre a *Epistulae* e o *Cratylus*? De modo algum. Isso só seria contraditório se Platão levantasse a bandeira de alguma teoria da linguagem – o que ele não faz. Não é possível reunir a partir dos diálogos platônicos todas as referências ao problema do “nome” e encontrar aí uma definição ou uma teoria. O jogo platônico é justamente fazer-se ciente desta ambiguidade e de toda dificuldade que o nome carrega, mas sem se tornar novamente refém dele. Cabe, agora, interrompermos nosso exame acerca do nome para voltarmos a progredir um pouco mais na discussão da composição do λόγος.

A *Epistulae VII* nos fala que o λόγος também é composto por *predicados* (ρήμάτων). A palavra grega ρήμάτων é também um genitivo plural formado desde a palavra ρήμα<sup>15</sup>, cuja

---

13 Dá uma ênfase maior, mas não trata o nome exclusivamente assim. Lembremos que Platão também fala que o nome é em cada um dos entes, ou seja, pertence essencialmente ao ente, além de ser necessário ao “conhecimento” (cf. Pl. *Ep.* VII. 342a7-8).

14 “O círculo mesmo, que é em relação com tudo isso [nome, definição e imagem], em nada é afetado, porque é diferente deles” (Pl. *Ep.* VII. 342c). Há manifestamente aqui uma diferenciação da natureza do ente para com o nome. Há um corte decisivo, porém um corte que só pode ser feito se ao nome é designada uma conotação convencional. E é assim que Platão compreende “nome” em *Epistulae VII* quando diz simplesmente que “nada impede que o que se chama agora redondo tenha sido chamado reto, e o reto, redondo” (Pl. *Ep.* VII. 343b; tradução de SANTOS; MAIA JR., p. 93). Por outro lado, isso não significa também que a compreensão de Platão se resume ao descrito na carta, nem também que ela seja partícipe da tese da separação entre o nome e o fenômeno.

15 A palavra grega ρήμα é tradicionalmente traduzida como “verbo” (vide as traduções portuguesas, espanholas, francesas e alemãs das passagens 342b6 de *Epistulae VII* e 262a e ss de *Sophista* de Platão, bem como 16a e ss do *De Interpretatione* de Aristóteles). Entretanto tal tradução não corresponde, de modo algum, ao sentido grego



significação é bastante abrangente. Ela pode se deixar traduzir, por exemplo, por “palavra”, “vocábulo”, mas também pode ter o sentido mais amplo de “linguagem”, “discurso”, “assunto” ou “doutrina”. No sentido destas últimas acepções, e de modo mais específico, ῥῆμα significa, sobretudo, “o que se diz de”, “o que se anuncia de”, isto é, aquilo que se *predica* acerca de algo. Predicar é o mesmo que “mostrar”, “fazer ver”. Sua raiz vem de “predic-”, que por sua vez vem do antepositivo “diz-”, que remonta ao verbo grego δείκνυμι (indicar, mostrar, assinalar, expor, manifestar, declarar, revelar etc.). Portanto, ῥῆμα sempre carrega consigo, em razão de sua constituição, uma função *deítica*. O mesmo sentido é guardado nas palavras sinônimas “predicação” (da mesma raiz “diz-”) e “proposição” (pôr à frente, apresentar, mostrar diante). Mas será justa essa nossa caracterização de ῥῆμα? Tudo isso que foi dito, sem dúvida, está em jogo na palavra portuguesa “predicação”, mas será que não estamos violentando o sentido primeiro da palavra grega? Como podemos averiguar a correspondência entre ῥῆμα e predicado<sup>16</sup>? Bom, é certo que ῥῆμα deriva etimologicamente de ῥῆσις, que por sua vez vem de ῥήτρα, que, por fim, vem de εἶρω<sup>17</sup>. Esse verbo significa corriqueiramente o mesmo que “dizer algo a alguém”, “declarar”, “anunciar”, no sentido de tornar algo público. Não é por acaso, portanto, que ῥήτρα signifique “decreto público”, “lei”, e ῥήτωρ seja o “orador público”, aquele que torna algo público, que põe algo à vista de todos. O ῥήτωρ, nesse sentido primeiro, é o que *aponta* a direção, *indica* o caminho ou *acusa*, o que em grego também pode ser dito com o verbo δείκνυμι. Isso porque o “mostrar” e o “indicar” que estão presentes no verbo δείκνυμι fazem referência ao ato de “apontar algo com o dedo (δάκτυλος)”<sup>18</sup>, que é justamente a ação do ῥήτωρ. É essa proximidade semântica que nos garante a associação final entre ῥῆμα e “predicação”.

Mas como isso nos ajuda a entender melhor a constituição do λόγος? O que essas

---

originário de ῥῆμα. Isso por dois motivos evidentes: 1) a noção de “verbo”, tal como concebemos hoje é posterior a formação da filosofia grega e é devedora da formulação gramatical que se engendrará com Alexandre; 2) em *De Interpretatione*, cap. 2, Aristóteles ressalta, sobretudo, a função predicativa das palavras que são ῥημάτα. Soma-se a isso o fato de Aristóteles usar como exemplo de ῥῆμα o adjetivo “branco” em 16a15. Ainda segundo Moravcsik (cf. MORAVCSIK, 1962, p. 62), embora se costume traduzir ῥῆμα por “verbo”, Platão não determina o λόγος como uma composição de sujeito e verbo. Ele apenas menciona a noção de ação e de seu agente. Moravcsik ainda atenta que em 257b7 ῥῆμα vai se referir ao adjetivo μέγα.

16 A favor disso, vide Stenzel (1931, p. 88), que considera que ῥῆμα inclui qualquer predicado (*Aussage*). Vide, também, Cornford (1968, p. 279, nota 13).

17 É interessante perceber a estrita relação, em grego, entre ῥῆμα (εἶρω) e λόγος (λέγω). Ambos se referem a um dizer e anunciar, mas também têm origem primeira no sentido de “juntar”, “ligar”. Não é à toa que o verbo εἶρω será emprestado supletivamente ao verbo λέγω para a formação do futuro.

18 Cf. Lewis, C. T.; Short, C. (1879): “dīgītus, i, m. Gr. δάκτυλος; cf. Germ. Zehe, Eng. toe; from root δεκ (δέχομαι), to grasp, receive; cf. 'Germ. Finger, from fangen,' Georg Curtius Gr. Etym. 133. Corssen, however, still refers digitus to root dik-, dico, δείκνυμι, as the pointer, indicator, Ausspr. 1, 380; cf. dico”.

análises quase exclusivamente filológicas nos trazem de essencial a respeito do que queremos pensar?

Ora, elas nos indicam algo muito grave e essencial acerca do λόγος: revelam-nos que o λόγος que Platão tem em mente quando o determina como “composto por nomes e predicados” não é qualquer tipo de enunciação, isto é, que nem todo dizer é λόγος, mas somente aquele que *mostra* algo<sup>19</sup>. Isso não é pouca coisa. O que está posto em jogo aqui é que o λόγος é *essencialmente ἀπόφανσις* (mostração). Nisso reside sua determinação fundamental e, como tal, já lhe indica um comportamento próprio. Dizer que o λόγος é ἀπόφανσις significa que ele mostra algo acerca do que se fala, isto é, que ele acusa e evidencia, revelando este algo como tal ou qual. Esse comportamento, por conseguinte, implica dizer que ele é essencialmente um descobrir que se funda em um “pôr em descoberto” o ente de que se fala. Por fundar-se em tal comportamento apofântico, mostrando o que se diz como isto ou aquilo, o λόγος assume de *modo geral* o sentido de predicação na forma “S é P” ou alguma outra redutível a esta. Isso quer dizer que o λόγος, ao mostrar como tal aquilo de que se fala, move o seu mostrar no sentido da determinação de algo. *Determinar, portanto, é o modo específico como o mostrar do λόγος se dá*. A razão, portanto, de este mostrar no modo da predicação ser sempre determinativo encontra-se precisamente na constituição da predicação em geral. Isso porque toda forma predicativa constitui uma composição, ou seja, é sempre uma operação de síntese entre o sujeito (S) e o predicado (P) vinculados desde um operador copulativo (é). Nesta síntese, o que é denominado pelo sujeito e pelo predicado se apresenta junto, de modo que o sujeito vem a ser exposto desde o que é anunciado pelo predicado. Assim, pelo fato de a predicação expor o sujeito desde o que se diz no predicado, ela sempre o determina a partir deste e conforme este. Na predicação, portanto, o sujeito (S) é sempre exposto a partir de algo outro (P), algo que ele mesmo não é. Quando dizemos, por exemplo, que a “caneta é azul”, a caneta passa ser determinada a partir do azul. Assim, o sujeito da predicação é aqui, desde a perspectiva de sua aceção primeira, o que se sujeita ao predicado. É nessa sujeição que reside a determinação.

A prova de nosso argumento – que o λόγος na *Epistulae VII* constitui-se especificamente como ἀπόφανσις, “predicação” – é constatada no próprio exemplo de Platão sobre o λόγος do círculo: “Aquilo que mantém das extremidades ao meio igual distância em toda parte”. Tal como dito, o λόγος aqui recebe a forma proposicional “S é P”, cumprindo assim os requisitos

---

19 Consequentemente, estariam fora desta concepção de λόγος, por exemplo, as frases interrogativas, imperativas e quaisquer outras que não mostram algo (cf. Arist. *Int.* IV. 17a4).

básicos da estrutura de toda predicção (sujeito, predicado e operador copulativo). Ademais, conforme o que é próprio da predicção, o exemplo expõe o círculo desde uma determinação, que consiste em dizer que só é círculo o que mantém das extremidades ao meio igual distância. Ao firmar tal determinação, o λόγος apofântico necessariamente revela algo como “círculo”.

Pois bem, dissemos que o λόγος acerca do qual Platão trata em nossa epístola é ἀπόφανσις. Ficou dito, também, a partir disso, que o modo específico como o mostrar do λόγος se dá é o *determinar*. O determinar, portanto, é o traço fundamental do λόγος, que o define e o distingue de todos os demais modos da fala. *Determinar é a essência do λόγος enquanto predicção*. O único caminho, portanto, que se aponta como possível para poder levar a cabo nosso intento inicial – expor a constituição do λόγος até que ele se evidencie em sua natureza e nos revele sua suposta fragilidade – é o de insistir em perguntar o que significa a essência do λόγος enquanto determinação. O que é determinar?

Determinar é mostrar. Mas não qualquer mostrar: é o mostrar da predicção, um mostrar que mostra algo a partir de algo outro. O que distingue o mostrar da determinação de qualquer outro mostrar em geral é o fato de que ela se assenta em uma *conjunção*, em uma *síntese* própria da estrutura predicativa. A síntese é, portanto, a operação fundamental do λόγος que o permite enquanto um mostrar que determina. “Operação fundamental” quer dizer aqui “comportamento”. A síntese, assim, é o comportamento fundamental do λόγος que atrela o ente do qual se fala ao seu predicado. Mesmo na forma predicativa de negação – “S é não P” – há uma síntese, pois a negação só se faz possível desde o estabelecimento de uma relação (ligação), numa referência entre S e P. Porém, *o mostrar da determinação não se esgota na síntese*. A predicção em seu determinar é também uma *separação*. Isso não se evidencia apenas em uma possível forma proposicional, como “S é não P”<sup>20</sup>, mas em toda predicção. Aliás, no determinar, o que mais se evidencia, antes de tudo, é que ele é justamente um “pôr termo”, “pôr limite”. Pôr limite nada mais é do que separar<sup>21</sup>. O comportamento fundamental da determinação, portanto, assume simultaneamente um duplo aspecto (cf. Arist. *de An.* 430a26-b6). Ele é um juntar e separar, um compor e descompor, um reunir, ajuntar<sup>22</sup>.

Essa compreensão de λόγος não é novidade alguma para a filosofia e seu duplo aspecto,

---

20 Mesmo em tal caso, jamais é possível entender que o sujeito – aquilo de que se fala – deixa de se determinar pelo predicado mesmo. A determinação continua a se fazer na separação justamente pelo fato de pôr limite no sujeito.

21 É interessante perceber, também, que em grego o verbo διορίζω diz justamente esse “delimitar” e “determinar”, mas que também alude a um “declarar” e “explicitar”.

22 Ajuntar diz muito bem, em português, esse duplo aspecto de σύνθεσις e διαίρεσις.

inclusive, está assinalado em sua própria etimologia. Como se sabe, a palavra “λόγος” tem, em grego, a mesma raiz do verbo λέγειν, que comumente significa “dizer”, “contar”, “falar”. Entretanto, tal como Heidegger nos lembra em suas análises deste verbo (cf. HEIDEGGER, 2001, p. 184ss), λέγειν carrega também cotidianamente o mesmo significado do verbo latino *legere*, que se refere a um “pôr junto”, um “colocar”, um “pôr adiante” (pro-pôr), um “estender-se”, mas também alude a “escolher”, “recolher” e “separar”. Nesse sentido, *legere*, ao pôr, recolher, ajuntar e escolher, diz respeito justamente a um *pôr em conjunto*. Esse significado vai formar, por exemplo, a palavra “legião”, que se refere a um agrupamento, a um grupo eleito (separado de outro grupo) e reunido. É nesse mesmo sentido que, por exemplo, o verbo latino *lego* (ler) diz respeito a um modo de recolher, apanhar, enrolar, tirar, escolher, captar com os olhos, ajuntar, pôr em conjunto. Assim, desde o que é próprio do λόγος – o mostrar apofântico –, toda síntese sempre é também uma separação e vice-versa.

Mas, a acepção de λόγος enquanto *conjunção que reúne e separa* se fez presente na filosofia não só em razão da etimologia. Aristóteles também já apontou como estrutura fundamental da linguagem a σύνθεσις e a διαίρεσις. Em *De Interpretatione* cap. 1, 16a12, ele nos diz que o “ser falso” e “ser verdadeiro” do λόγος (ou seja, toda possibilidade do λόγος apofântico) assenta-se na σύνθεσις e na διαίρεσις: “περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές”. Ademais, em 4, 17a1-3, ele aponta justamente este “ser verdadeiro e falso” como aquilo que determina e distingue o mostrar do λόγος dos outros modos da fala: “ἔστι δε λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, [...] ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ’ ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει”. Portanto, em resumo, o “ser verdadeiro e falso”, que determina o λόγος enquanto predicação, dá-se desde uma σύνθεσις e διαίρεσις. Isso significa, enfim, que o mostrar da predicação funda-se nesta *estrutura única e simultânea da σύνθεσις e διαίρεσις*. Mas que estrutura é essa? Como podemos evidenciá-la? E, além disso, como ela se deixa expor enquanto fundamento do λόγος?

De positivo, o que se mostrou até agora a respeito desta estrutura pela qual perguntamos foi apenas que ela é um fenômeno único em que σύνθεσις e διαίρεσις se manifestam conjuntamente. Ademais, afirmou-se que ela é a condição de possibilidade para toda predicação. Essa afirmação traz outra consigo: esse fenômeno é *a priori* a todo expressar discursivo, ou melhor, a toda proposição em geral, precisamente pelo fato de fornecer a provisão desta.

Entretanto isso ainda é pouco para podermos levar adiante uma análise dessa estrutura

e, conseqüentemente, do λόγος. Precisamos de mais elementos que nos forneçam provisões acerca da constituição da predicação. Por outro lado, ainda dispomos de outras duas indicações importantes acerca do λόγος que podem nos fornecer tais recursos, a saber: que, enquanto fundamento do λόγος, ela se faz 1) presente em cada um dos entes; e que é 2) necessária para o conhecimento. Essas duas últimas indicações, dadas por Platão, devem nos dar a direção pela qual devemos seguir para o esclarecimento do λόγος e de sua estrutura determinativa. Por enquanto, a primeira indicação à qual nos dedicamos – o λόγος é composto por nomes e discursos – significou: o λόγος é *um mostrar determinativo que vigora desde uma estrutura unitária de σύνθεσις e διαίρεσις*.

## 2. “Ἔστιν τῶν ὄντων ἐκάστω”

O λόγος é “em cada um dos entes”. Há λόγος em cada ente. O que essa frase pretende nos dizer e para onde ela nos aponta quanto à compreensão da estrutura do λόγος em geral? O que nos é dado a saber a respeito da relação entre o λόγος apofântico e os entes mesmos? Falamos no capítulo anterior que, para que haja uma predicação acerca de qualquer coisa, é necessário que esta predicação mostre aquilo de que se fala desde uma σύνθεσις e διαίρεσις. Isso, por conseguinte, significa que *“aquilo de que se fala” deve permitir expor-se desde um mostrar que junta e separa*. Agora, afirmar que para haver o mostrar apofântico da predicação é necessário antes que o ente possa se expor desde uma conjunção significa dizer que esta possibilidade do ente é também condição de possibilidade do λόγος. Em razão disso, pode-se dizer que *o λόγος se determina a partir do próprio ente do qual ele é λόγος*. Isso novamente nos faz ecoar a compreensão da proposição enquanto ἀπόφανσις. Isto porque esse ἀπὸ de ἀπόφανσις significa justamente esse “desde” o que o λόγος se determina. O ente do qual se fala é esse “desde” mesmo, o que faz com que o *status* deste ente como condição de possibilidade do λόγος *qua* ἀπόφανσις esteja impresso na própria palavra grega. Aliás, na palavra “ἀπόφανσις” estão ditas explicitamente todas as condições de possibilidades do λόγος. Por exemplo, a primeira condição da qual tratamos diz que, para haver λόγος, deve haver um mostrar a partir de uma conjunção. Tal condição está dita na unidade entre “ἀπὸ” e “φαίνεσθαι”. Nesta unidade – ἀποφαίνεσθαι –, fica expresso que o mostrar (φαίνεσθαι) do λόγος é sempre desde (ἀπὸ) aquilo acerca do que se fala e, portanto, é sempre um mostrar que “tira” do falado mesmo aquilo que se mostra; mas também que este mostrar que tira, ao mesmo tempo, “põe

junto” ao ente do qual se fala aquilo que se tirou dele, mostrando-o, assim, em uma conjunção. Por sua vez, a segunda condição de possibilidade do λόγος enquanto predicação, como já se antecipou, está dita neste ἀπὸ, que indica que, para haver predicação, é necessário que o ente “desde” o qual se fala se possa mostrar em uma conjunção, isto é, possa realizar a primeira condição. Há ainda uma terceira condição de possibilidade que se deixa expressar pelo φαίνεσθαι e diz respeito ao mostrar em geral. Sobre isso, falaremos quando tratarmos do λόγος como necessário ao conhecimento. Por enquanto, resta ainda nos ocuparmos desta possibilidade dos entes de se deixarem expor em uma conjunção, a fim de que λόγος se faça manifesto em seu fundamento.

Pois bem, dizer que o ente de que se fala deve carregar a possibilidade de se mostrar em uma síntese como condição para que haja o mostrar da predicação é dizer que *o mostrar da predicação depende do mostrado*, dependência que se dá em duas instâncias. A primeira indica que o mostrar específico da predicação depende de um modo específico de como o ente se mostra. Aqui *o mostrar da predicação depende do mostrar do mostrado em sua especificidade*, que é o modo da conjunção. Contudo esse mostrar específico do ente se assenta em uma possibilidade própria do ente. Nesse “própria do ente” há uma segunda instância de dependência do λόγος. O que se quer dizer com isso é que este *mostrar específico do mostrado depende, por sua vez, da própria constituição de ser do ente mesmo*. Assim, para que possa haver λόγος, é necessário não apenas que se dê o mostrar do ente em uma conjunção, mas também que todo ente em geral possa, desde sua constituição de ser, mostrar-se enquanto conjunção, ou seja, é necessário que essa possibilidade se verifique na estrutura essencial do mostrado. Portanto, para que possamos continuar levando a cabo nossa investigação, é necessário perguntarmos não somente pelo modo como o ente se mostra, mas por “o quê” no ente possibilita que ele se mostre em uma conjunção. Em outras palavras, é necessário evidenciarmos a constituição essencial do ente para que, então, possamos encontrar como se faz possível sua manifestação enquanto conjunção. Isso deverá ser suficiente para aclararmos em que medida “há λόγος em cada um dos entes”. Para tanto, é antes necessário expormos um pouco mais esses dois sentidos da dependência do λόγος.

O primeiro sentido aponta para *um modo específico do mostrar do ente*. Ora, como insistido, este modo específico é o mostrar da σύνθεσις e da διαίρεσις. Mas como o ente passa a se expor deste modo? Isto é, *como ele vira um ente da predicação?* E o que está em jogo nesse “virar”? Pois bem, dizer que o ente tem a possibilidade de se expor desde uma conjunção, que



proporciona a predicação em geral, é o mesmo que dizer que o ente se permite deixar de ser tomado em sua lida ordinária, antepredicativa, na qual ele é entendido e interpretado meramente desde seu uso cotidiano, para tornar-se objeto de uma predicação. Tal possibilidade se funda, portanto, em uma modificação no modo como o ente se mostra, deixando de ser compreendido em sua explicitação corriqueira e usual para mostrar-se agora como um “aquilo do que se fala”, um sujeito de uma proposição. No entanto essa modificação só se faz possível desde uma alteração no próprio modo como nos dirigimos previamente a tal ente. Sobre a base dessa alteração, o ente passará, então, a ser exposto como predicável e, como tal, passível de ser informado a partir de suas propriedades. Ao ser exposto desse modo específico, o *ente possibilita a predicação e, também, que ele mesmo passe a ser determinado como um sujeito de tais ou quais propriedades*. O que se depreende disso é que, na realização da predicação, sempre haverá uma determinação do ente desde suas propriedades, pois é justamente esse dispor-se do ente como determinável que possibilita a predicação. Entretanto, conjuntamente a essa determinação, há um ocultamento do ente. Isso porque tal determinação exige *uma modificação do autêntico caráter de ser do ente, que passa a revelá-lo como algo outro munido de tais ou quais atributos*. Pelo fato de a determinação implicar essa modificação fundamental do ente, ela sempre há de ocultar a constituição essencial primeira do ente de que ela trata. Assim, por exemplo, o que antes era uma casa em seu mero e imediato abrigar e recolher passa a ser um núcleo revestido de propriedades, ao qual estas mesmas aderem e passam a determiná-lo. O abrigar e o recolher passam a ser não mais o modo como eu experimento a casa e no qual ela se revela pela primeira vez, mas características funcionais ou qualidades mesmas deste agora objeto “casa”. Assim, a casa se oculta em seu abrigar e recolher, isto é, em sua lida imediata que apenas a entende antepredicativamente como lar e passa, agora, a ser compreendida desde as características que se apresentam junto a ela, como “vanguardista”, “antiquada” ou “imponente”, “funcional”, etc. A casa é, agora, determinada a partir destes mesmos atributos que foram retirados dela<sup>23</sup>. Esse *revestir* a casa de qualidades *esconde* seu “poder ser” mais imediato e o transfigura em uma estrutura subjacente prévia. O ente determinado ganha, então, um fundo no qual as propriedades se depositam e se modificam. Esse fundo passa a ser, portanto, aquilo que subjaz em cada ente determinado pela predicação, ou seja, ele passa a ser “a coisa mesma”, o suporte sobre o qual se pode informar acerca do ente. *O caráter ocultador*

---

23 É nesse movimento de retirar e aderir das propriedades que se dá a conjunção na qual se possibilita o mostrar da predicação.

*da predicação reside nesta modificação que cria no ente este fundo e o toma essencialmente como tal.* O que se mostra em jogo, portanto, no “virar” que expõe o ente desde o mostrar da conjunção é o próprio ocultamento do autêntico caráter de ser do ente a partir do nivelamento deste como um subjacente que está dado de antemão em relação às qualidades que o constituem. Por exigir esse nivelamento daquilo que se expôs antes na compreensão primária e ocultá-lo como tal, *o mostrar determinativo da proposição nunca se move na possibilidade de expor o ente pela primeira vez* e, portanto, nunca é um descobrir primeiro, nem jamais pode estabelecer uma relação original com o ente. No entanto, por ainda ser um mostrar acerca dos entes, o ocultar da predicação também nunca é uma cegueira completa. Tal mostrar é antes uma remarcação, um estreitamento que restringe o falar acerca da natureza dos entes. Por isso, Platão afirma na *Epistulae VII* que o mostrar da proposição, embora limitado, ainda “mostra algo acerca dos entes, mas menos do que o ser de cada um deles”, e, justamente por ainda ser um mostrar acerca dos entes, é indispensável para que se possa participar completamente daquilo que verdadeiramente é. Entrementes tal indispensabilidade, o *λόγος* mesmo não pode conduzir a pergunta pela natureza dos entes, precisamente por modificar a compreensão acerca dessa natureza. Isso significa, por sua vez, que não se pode esperar alcançar a resposta acerca do que é o ente pronunciando meros enunciados sobre ele, atribuindo-lhe propriedades que lhe são presentes e acreditando que, assim, desde o conjunto de tais enunciados, apreender-se-á seu sentido último. É exatamente por isso que Platão afirma também que ninguém que tenha juízo tentará expor a natureza dos entes por meio do *λόγος* (Pl. *Ep. VII. 343a*).

O que queremos apontar como resposta à pergunta de como o ente *vira um objeto da predicação* é a sua possibilidade de sofrer uma determinação que altera sua constituição de ser ao compreendê-lo enquanto fundo subjacente no qual se instauram qualidades variáveis. Mas em que se funda essa possibilidade de o ente sofrer uma determinação? O que é próprio do ente que possibilita essa mudança em sua constituição de ser, isto é, o que no ente permite que ele deixe de ser compreendido desde seu uso corriqueiro para ser, então, interpretado como objeto de uma predicação?

A segunda instância da dependência do *λόγος* em relação ao mostrado aponta justamente para a necessidade do esclarecimento *deste “próprio do ente” que o permite se deixar determinar em uma conjunção*. Esse segundo sentido pergunta, portanto, pela *constituição essencial do ente*.

Pois bem, este “próprio do ente” é o que nele se revela enquanto sua estrutura última,

isto é, este “próprio” assenta-se no fato de que o ente é sempre possibilidade, ou melhor, ser-possível. O que o autoriza mostrar-se desde uma conjunção é o fato de que lhe é facultado o poder de ser um “poder mostrar-se”. Neste “poder mostrar-se” assenta sua constituição mais essencial, embora o ente não possa – neste “poder” – mostrar-se como “quer”. O ente não quer e nem pode querer ele mesmo coisa alguma. Seu poder está apenas em ser mostrável, ser compreensível – em última instância, ser possível. Mas ser possível de quê? De ser mostrado, de sofrer sentido. No entanto se deve cuidar para não se compreender o ente como “algo” no qual se pode depositar um sentido. Não é próprio do ente ser um suporte em que se assentam as possibilidades como se fossem vestidos do ente. O ente é antes a possibilidade de sentido que se apresenta. Possibilidade aqui é sempre possibilidade de sentido já dada e nunca um fundo de reserva do qual se pode dispor de diversos modos. *O ente é, portanto, essencialmente poder sofrer um mostrar*. Isso significa poder ser posto à luz. Em grego, diz-se φαivόμενον. Contudo, se ao ente é dado essencialmente a possibilidade de mostrar-se como objeto da predicação desde uma determinação, tal como foi exposto, então *pertence igualmente à constituição fundamental do ente o poder ocultar-se*, o poder não se mostrar por “inteiro”, o poder ocultar-se enquanto um fundo de propriedades. Tal comportamento condiz igualmente à própria possibilidade de o ente sofrer uma determinação. O que é posto em ocultamento é dito em grego κρύφιον. Essas duas possibilidades, mostrar-se e ocultar-se, configuram a estrutura fundamental do ente. Mas como isso pode fazer minimamente sentido? Como algo pode ser essencialmente mostrar-se e ocultar-se? Que a predicação, desde o determinar, seja essencialmente mostrar e ocultar é ainda compreensível, mas como pode o ente ele mesmo ser essencialmente um ser descoberto e oculto?

Ser φαivόμενον e κρύφιον é o que constitui essencialmente o ente. Φαivόμενον, φάος, φῶς (o patente; luz) tem a mesma raiz do verbo φύσις (surgir, nascer). A partir disso, é impossível não lembrar aqui a palavra de Heráclito: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ” (Heraclit. DK 22 B 123), “natureza ama ocultar-se”. Nesse fragmento parece ressoar toda a estranheza da cumplicidade entre mostração e ocultamento. Ademais, isto tudo é estranho, não apenas porque se atrelam dois comportamentos contrários, mas pelo modo como essa constituição fundamental do ente nos foi apresentada. Isto porque falávamos há pouco sobre a predicação e o seu modo de determinar o ente e, no entanto, agora falamos também que é o ente, em seu ser descoberto e oculto, que determina, ou melhor, possibilita à predicação determinar. E, ainda mais estranho, é que antes falávamos de conjunção, σύνθεσις e διαίρεσις e agora falamos de

amor (φιλία), de comunhão. Certamente tudo isso é muito estranho. Entretanto não se pode negar que a constituição fundamental do ente como φαινόμενον e κρύφιον veio à tona naturalmente e que mantém sua insistência na força de sua própria estranheza. Ademais, é certo também que Heráclito já apontara para tal estranheza da essência do ente. Mas o que significa, enfim, o ente ser essencialmente φαινόμενον e κρύφιον? O que se quer apontar na comunhão entre surgimento e ocultamento?

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (Surgir ama ocultar-se). A estrutura fundamental do ente reside em um comportamento essencial em que o ente é propiciado em seu ser revelado e ocultado. A esse comportamento Heráclito chama de *amor, comunhão*. É sobre essa estrutura fundamental (amor) do ente, que o permite ser revelado e ocultado, que queremos apontar a possibilidade da conjunção da predicação. Mas, antes, o que queremos dizer aqui com “amor”?

No amor, o ente se revela em seu poder surgir (φύσις) e ocultar-se (κρύπτεσθαι). No entanto o amor, na sentença de Heráclito, é um comportamento próprio da φύσις. É a φύσις que ama. É ela, portanto, que propicia, gera e mantém o ocultar-se. Ela é, por isso, o princípio do ocultar-se. Entretanto aquilo que gera e sustém só pode gerar e suster na medida em que é livre para isto. Por sua vez, essa liberdade da φύσις é, e somente pode ser, propiciada pelo próprio ocultar-se. O que isso significa é que não há amor sem amante e sem amado, que o que propicia e conserva o amado enquanto tal é o amor do amante, mas é também o amado em seu “ser amável” que propicia ao amante vigorar como tal<sup>24</sup>. O amor, portanto, é uma relação fundante na qual é *reciprocamente* propiciada a essência da φύσις e do κρύπτεσθαι. Mas como estes contrários podem se amar? Como podem φύσις e κρύπτεσθαι receber um do outro a possibilidade de sua própria essência?

Κρύπτεσθαι significa, antes mesmo de ocultar e esconder, um abrigar. Daí, por exemplo, a proveniência das palavras portuguesas “cripta” ou “criptografia”. Na criptografia, por exemplo, esconde-se, abriga-se a palavra que se quer resguardar. No entanto o desvendar da criptografia depende de que haja o que se oculte nela, pois o que se poderia desvendar se nada estivesse oculto pela criptografia? Se não houvesse a palavra abrigada, o desvendar não seria desvendar. Este depende essencialmente da palavra ocultada. De modo semelhante, no abrigar do κρύπτεσθαι, está em jogo um deixar o ocultado à disposição do surgimento. Neste “deixar à disposição” há um propiciamento gerado pelo encobrimento em prol do surgimento. Por poder

---

24 Nota-se, com isso, que o amor não é um terceiro elemento da relação (tal como um elemento de ligação), mas é ele mesmo a estrutura fundamental. “Revelar-se” e “ocultar-se” são, portanto, o modo como o amor vigora.

propiciar e, assim, poder fazer surgir o surgimento, o encobrimento é essencialmente descobrimento. Por sua vez, o surgimento, ao valer-se da disposição do ocultado, retrai-se na mostração deste. Isto porque o surgimento nunca se mostra ao lado do mostrado. Ele é justamente aquilo que o mostrado, por assim dizer, ofusca em seu mostrar, tal como a luz se esconde no aparecimento dos entes – e isso é assim porque ela é a mais próxima e mais evidente. Porém, essa retração não é algo acidental do surgimento; ao contrário, ela lhe é essencialmente constitutiva, pois o surgimento só pode mostrar quando se oculta no mostrado. Se o surgimento não se ocultasse, ele nada poderia mostrar, restando somente pura claridade. Essa claridade, no entanto, seria também puro ocultamento e nada poderia se revelar e o surgimento jamais poderia ser, portanto, surgimento.

Essa relação de constituição essencial recíproca é, portanto, o que permite ao ente vir a ser. É essa relação de comunhão que permite que o ente seja um poder mostrar-se e ocultar-se, um mostrado e ocultado, um φαίνόμενον e κρύφιον. Porém, além disso, *essa relação de comunhão essencial mostrou-se, sobretudo, como uma estrutura de conjunção* entre surgimento e encobrimento que possibilita o ente em seu mostrar.

A partir da conclusão trazida pelo capítulo anterior de que a predicação é um mostrar determinante, dissemos que esse mostrar dependia da constituição fundamental do ente em geral em seu poder se mostrar como objeto da predicação. A partir disso, dissemos, então, que esse poder se mostrar enquanto objeto da predicação assentava-se na estrutura fundamental do ente mesmo, que consiste em uma conjunção entre poder ser φαίνόμενον e κρύφιον. Por fim, apontamos que essa estrutura fundamental do ente em geral encontra sua justificativa na relação essencial (comunhão) entre surgimento e encobrimento. Com isso, fica exposto como o mostrar da predicação em sua estrutura conjuntiva encontra sua possibilidade desde uma estrutura sintética e diairética correlata presente nos entes e que lhes permite serem dizíveis, isto é, expostos pelo λόγος. Isto, de certa forma, orienta-nos novamente em direção à determinação, feita por Platão, que declara que há λόγος em cada um dos entes, pois esta determinação significa afirmar também que os entes são dizíveis e o são desde a estrutura de conjunção (comunhão) que os constitui. Tais como o λόγος, os entes também se constituem essencialmente desde uma estrutura de conjunção (armação, harmonia), que é a própria relação essencial e recíproca da comunhão entre surgimento e encobrimento.

Portanto, a essência do λόγος, isto é, a estrutura de σύνθεσις e διαίρεσις que expõe o ente desde uma determinação, funda-se em outra estrutura de conjunção ainda mais derradeira,

isto é, a comunhão entre surgimento e encobrimento que possibilita o ente em geral. Entretanto isso não nos diz tudo acerca da essência do λόγος. Resta ainda saber “a partir do quê”, de que condição, o λόγος surge na alma. Isso deverá nos ser esclarecido no exame de nossa terceira indicação, que afirma a necessidade do λόγος para a formação do “conhecimento”. Por enquanto, a segunda indicação à qual nos dedicamos – “há λόγος em cada um dos entes” – significou: *cada um dos entes pode se deixar determinar pelo mostrar do λόγος* ou, o que é o mesmo, *cada um dos entes pode se expor desde uma conjunção*. E o pode porque os entes carregam em sua constituição essencial um poder deixar se determinar. Esse poder lhes é assegurado desde a estrutura fundamental de conjunção (comunhão) entre surgimento e encobrimento que possibilita o ente enquanto tal. Essa estrutura última é o que antes apontamos como a segunda possibilidade do λόγος em geral. Com a primeira e a segunda indicações que Platão nos dá acerca do λόγος, temos: *o λόγος é um mostrar determinativo – que vigora desde uma estrutura unitária de σύνθεσις e διαίρεσις – que, por sua vez, possibilita-se desde a estrutura fundamental do ente enquanto conjunção (comunhão) entre surgimento e encobrimento – que permite ao ente mostrar-se como sujeito da predicação*.

### 3. “Επιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι”

O λόγος é necessário para que haja “conhecimento”. Mas como isso se verifica? Há pouco dissemos, quando tratamos da etimologia do λόγος, que seu significado primeiro remete a um “juntar”, um “pôr junto” e “reunir”. Contudo, sobre a base dessa significação, a compreensão grega de λόγος não demorou muito para assumir em latim o sentido de “conceber” (*concipio*), que em princípio significa exatamente o mesmo “tomar juntamente”, “reunir”. Entretanto a palavra *concipio* alude também a um “gerar”, “perceber pelos sentidos”, “entender”. A partir disso, a significação do λόγος não tardou a passar de “conceber” [*concipio*] para “conceito” [*conceptus*] (cf. HEIDEGGER, 2001, p. 184ss).

No interior dessas transformações do sentido de λόγος, já se indica previamente, mesmo que de modo germinal, uma intimidade entre “conhecimento” (*concipio*; entedimento; ἐπιστήμη) e “λόγος” (*conceptus*). Ademais, à parte essa exposição formal do percurso interpretativo do λόγος, a tradição latina também nos oferece outra possibilidade de pensar a relação entre “conhecimento” e λόγος ao privilegiar a tradução deste pela palavra *ratio* – que, ao contrário do que predominantemente se pensa, não é uma tradução ruim. A tradução só é



ruim na medida em que se entende, sem mais, *ratio* por “razão”. Martin Heidegger nos lembra bem que “ter qualquer coisa como qualquer coisa e entregá-la como tal, diz-se, em latim, reor, ratio: daí ratio se ter tornado a tradução de λόγος” (HEIDEGGER, 2002, p. 71). Entretanto foi essa compreensão tomada simplesmente como “razão” que predominou no período subsequente ao pensamento antigo e que encontra guarita até os dias atuais. Λόγος e “razão”, portanto, sempre tiveram uma ligação íntima em toda a história da filosofia pós-grega. No entanto tal associação não nos ajuda a entender como o λόγος é necessário ao “conhecimento” [ἐπιστήμη]; ao contrário, ela nos mantém afastados da possibilidade desse entendimento. Isso porque não só há um mal-entendido na compreensão de λόγος enquanto “razão” ou “conhecimento”, mas porque há nisso outra má compreensão ainda mais sutil, a saber, que a lógica (λόγος/razão) é o princípio do conhecimento (ἐπιστήμη) e que, portanto, o conhecimento deve ser sempre “conhecimento lógico”. Mas como podemos, então, bem compreender a relação entre λόγος e ἐπιστήμη? O que sabemos previamente acerca da ἐπιστήμη mesmo?

Traduzimos há pouco ἐπιστήμη por “conhecimento”, mas também poderíamos usar a palavra “saber”. Outra tradução corrente desse termo é “ciência” – e isto muito por conta do aristotelismo –, todavia é necessário sempre nos resguardarmos para não tomarmos essa palavra como hodiernamente se entende “ciência moderna”. Outra concepção que se aproxima de ἐπιστήμη é a palavra grega τέχνη (arte, engenho), que remete sempre a um “saber fazer”. Mas o simples elencar de tais palavras não nos traz clareza alguma acerca do sentido grego de ἐπιστήμη – ao contrário, só parece gerar mais confusão. Como podemos, assim, ainda ter ouvidos para isso que os gregos chamavam de ἐπιστήμη? Só saberemos se ainda é possível ouvirmos essa palavra se ela mesma deixar evidenciar seu sentido primeiro por meio de sua própria força. Concentremo-nos, então, por ora, na própria palavra ἐπιστήμη e no que Platão nos diz sobre ela na *Epistulae VII*.

Pois bem, a palavra ἐπιστήμη vem de ἐπισταμαι – que se forma desde ἐπι- (sobre, ao lado de, junto a) e ἵστημι (estar em pé, pôr-se, colocar-se firme, estar) – e significa, antes de tudo, um “pôr-se de pé sobre”, “firmar-se sobre”; “pôr-se junto a algo”; “avizinhar-se”; “colocar-se nos domínios de algo”, quer este “colocar-se” corresponda à fabricação de relógios, à geometria ou ao próprio fazer filosófico (cf. HEIDEGGER, 2012, §13).

Ἐπισταμαι se refere, portanto, a toda atitude em que há esse dispor-se e manter-se na com-petência/co-pertinência de algo. Por isso, seu sentido jamais se deixa esgotar enquanto sinônimo de “ciência”, pois ela é um modo possível de ἐπιστήμη e não o âmbito último desta

em que todas suas possibilidades alcançam o estado derradeiro. Tampouco os sentidos de certeza e evidência – sempre pressupostos na compreensão da ciência moderna – traduzem o significado comum de ἐπιστήμη em sua coerência grega. Ela não trata de uma correta dedução da realidade objetiva pela subjetividade cognitiva do intelecto humano ou, então, a fixação de determinados princípios rigorosos, absolutos e sistemáticos acerca da essência da natureza. Isso significa que a ἐπιστήμη nada tem a ver com o modo moderno como ainda entendemos o que é “conhecimento”. Se quiséssemos usar uma palavra em português para traduzir ἐπιστήμη, talvez a melhor solução fosse a forma substantivada do verbo “entender”: “o entender”. Essa solução é atraente por várias razões – entre elas, o fato de a palavra “entender” dizer etimologicamente o mesmo que ἐπιστήμη. O verbo “entender” tem a mesma raiz do verbo “entesar”, que significa “ficar firme”, “ereto”. Entretanto se poderia argumentar que “entender” vem do verbo “tender”, o que não seria equivocado. O equívoco estaria na simples compreensão desse “tender” como “inclinarse a”. “Tender” deve ser antes observado desde sua raiz latina “tendo”, que diz respeito a uma tensão, a um “ficar tenso” ou “teso”, isto é, a um “ficar firme”. Pois bem, esse “ficar firme”, “ereto”, diz o mesmo que o verbo ἵστημι (ficar de pé), assim como o prefixo “en-” (que vem do latim *in-* e está em “en-tender”) pode significar também “sobre”, tal como a partícula “ἐπι”. O entender e ἐπιστήμη dizem, portanto, etimologicamente o mesmo “ficar firme sobre”. À parte isso, o entender ainda traz a vantagem de deixar ecoar em seu significado imediato uma equivalência com o verbo “perceber”, tal como a palavra ἐπιστήμη repercute algo de próximo com a αἴσθησις<sup>25</sup>.

Entretanto essas “vantagens” em nada nos serão úteis se fizermos uma simples equiparação entre elas sem antes nos livrarmos das pré-compreensões intelectuais tradicionais que trazemos desde sempre junto às palavras “entender” e “entendimento”. No fundo, essas pré-compreensões são as mesmas que estão nas palavras “conhecimento” e “compreensão”. Ou seja, de nada adianta elegermos o substantivo “o entender” se continuamos a tomá-lo como sinônimo de “conhecimento” no sentido da apreensão de um objeto pelo sujeito. Por outro lado, também será completamente vão nos embrenharmos na tentativa de uma nova construção conceitual-abstrata do termo “entender”, pois isso só servirá para formar mais uma pré-

---

25 Tal proximidade é atestada na compreensão comum grega desde, por exemplo, a resposta que Teeteto, no diálogo homônimo, dá à indagação de Sócrates acerca do sentido de ἐπιστήμη. A primeira e mais imediata resposta que o jovem Teeteto fornece é: αἴσθησις. Embora o diálogo platônico recuse essa resposta, o fato é que de alguma forma a noção de αἴσθησις (percepção) tem de se deixar ouvir em ἐπιστήμη para que se possa justificar tal resposta, mesmo que não seja plenamente satisfatória.

compreensão que há de entulhar ainda mais essa palavra. Diante dessas dificuldades, nosso único caminho possível deverá ser o de tentar reconhecer, na explicação acerca da ἐπιστήμη, algo que soe familiar no uso imediato de termos da nossa língua. Isso que deverá soar familiar é o sentido primeiro de ἐπιστήμη.

Pois bem, sobre a ἐπιστήμη afirmamos que ela não diz respeito acerca da possibilidade da apreensão de um objeto pela cognoscibilidade. Se ela não é isso, do que trata esse termo? A ἐπιστήμη é, sobretudo, *um modo* (ἕξις) *de lida e apresentação* do ente no qual este se abre em seus domínios particulares e mostra-se de *um modo* específico. É esse *modo específico como o ente se apresenta* que permite reconhecer a ἐπιστήμη como tal. É ele que a determina, embora só se faça possível desde ela. Mas que modo é esse? E, ademais, não estaríamos sendo arbitrários, não só nessa colocação, mas em todo o nosso pressuposto, ao apontarmos a ἐπιστήμη como um “modo de lida e apresentação”? Sem dúvida, todas essas indicações se movem ainda sob um aspecto completamente truncado e impreciso. É necessário, portanto, que recorramos novamente à nossa epístola para encontrar melhores indícios.

O que afirma a *Epistulae VII* acerca da ἐπιστήμη? Antes de tudo, que a ἐπιστήμη, tal como o pensamento (νοῦς) e a “opinião” (δόξα), “não está nas vozes, nem nas formas dos corpos, mas na alma (ἐν ψυχᾷ)” (Pl. *Ep. VII. 342c5-6*). Ademais, ela ainda nos diz que a ἐπιστήμη é sobretudo um *mostrar* algo (qualidades, ποιόν) de cada um dos entes (cf. Pl. *Ep. VII. 342e* e *343a1*). Esse “mostrar” é dito por Platão com a palavra grega δηλόω (cf. Pl. *Ep. VII. 342e3*), que se traduz como um “fazer ver” e, como tal, guarda uma imediata correspondência em seu significado com a palavra φαίνεσθαι, conforme apontamos no início do capítulo anterior. A ἐπιστήμη, portanto, seria essencialmente um mostrar, um desvelar, πρὸς à luz ou, como dissemos há pouco, um apresentar. Mas o que na ἐπιστήμη se põe à luz? Segundo a *Epistulae VII*, o ente em suas determinações e propriedades. Isso quer dizer que a ἐπιστήμη é um modo determinado de dispor e fazer ver o ente, que o apresenta e o assegura em suas *qualidades específicas*. Somando, portanto, essas primeiras indicações dadas pela epístola platônica acerca do sentido de ἐπιστήμη, temos imediatamente que ela é um “*fazer ver presente na alma que apresenta e assegura o ente em suas determinações*”. Esse sentido de ἐπιστήμη já se delineia de um modo bem mais específico do que o sentido comum que apresentamos antes. Há na *Epistulae VII*, portanto, uma compreensão já bastante restritiva do que seja a ἐπιστήμη e que evoca um “fazer ver” os entes em suas determinações/propriedades. Em homologação a essa perspectiva platônica acerca da ἐπιστήμη, colabora o Livro VI da *Ethica Nicomachea*, de

Aristóteles. Lá Aristóteles afirma que a ἐπιστήμη – tal como o νοῦς, a τέχνη, a φρόνησις e a σοφία – é *um modo possível como a alma desvela* (ἀληθεύει ἢ ψυχῇ) (Arist. *EN*. 1139b16). Portanto, tal como para Platão, a ἐπιστήμη é aqui descrita como um *desvelar*<sup>26</sup>, como um “mostrar presente na alma”. A favor disso testemunha também outra passagem da obra que diz: “ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική” (Arist. *EN*. 1139b32)<sup>27</sup>. A ἐπιστήμη, portanto, é aqui também um modo (ἕξις) de pôr algo à luz (ἀποδεικτική). Ainda em corroboração ao que é dito na *Epistulae VII*, Aristóteles caracteriza esse modo (ἕξις) da ἐπιστήμη por meio do ente em seu “não poder ser diferente” (Arist. *EN*. 1139a9), isto é, em suas *determinações*. Assim, também para Aristóteles, a ἐπιστήμη faz referência especificamente a um modo como a alma dispõe o ente e o assegura em suas determinações (qualidades) específicas.

Essas indicações, provenientes tanto de Platão quanto de Aristóteles, afastam-nos do embaraço da arbitrariedade da qual desconfiávamos, mas ainda não nos apontam a direção da relação essencial entre λόγος e ἐπιστήμη, nem nos dão um esclarecimento satisfatório acerca do sentido último de ἐπιστήμη.

Para nos colocarmos na direção de tal relação, importa agora perguntarmos: esse “fazer ver presente na alma” é presente em que alma? A resposta é imediata: ora, na alma que “λόγον ἔχον”. A ἐπιστήμη, certamente, é um fazer ver que só se faz possível na alma que “possui λόγος”. Com isso, já se poderia afirmar aqui novamente e de imediato o λόγος enquanto condição de possibilidade da ἐπιστήμη. Entretanto a exposição dessa condição nada acrescenta e a relação continua a se mover de modo completamente injustificável. Isso porque a ἐπιστήμη não depende apenas da linguagem em seu sentido mais lato – tal como aponta o λόγον ἔχον –, mas, conforme vimos na interpretação do significado de λόγος na *Epistulae VII*, depende, sobretudo, de um determinado tipo de linguagem, que é o da predicação. Portanto, dizer que só a alma que tem λόγος pode realizar o fazer ver da ἐπιστήμη deve significar antes que apenas a alma que se move na possibilidade de realizar uma conjunção unitária de σύνθεσις e διαίρεσις é que pode participar do fazer ver da ἐπιστήμη. Mas, então, como se fundamenta essa dependência ao λόγος apofântico? Fundamenta-se justamente no fato de que pertence à essência da ἐπιστήμη poder ser demonstrável - τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτῶν (Arist. *EN*. 1140b35).

---

26 Aqui tomamos como pressuposto, desde as contribuições de Heidegger, a tradução da palavra ἀλήθεια por “desvelamento”. Vide, também, a interpretação que Heidegger propõe das virtudes dianoéticas da *Ethica Nicomachea* em “Platão: O Sofista” (2012, §§5-6). A presente investigação seguirá os argumentos propostos por essa interpretação.

27 Vide, também, Arist. *EN*. 1140b35.

Isso significa que o entender só é, de fato, entendimento de algo na medida em que *demonstra* e, assim, *determina* esse algo enquanto algo. E a *ἐπιστήμη* só pode fazer tal determinação por meio do *λόγος* apofântico - *μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη* (Arist. *EN*. 1140b33), pois é este *λόγος* que possibilita, pelo seu modo de expor, que o ente possa ser determinado. *A ἐπιστήμη faz uso, portanto, da estrutura dêitica da proposição para poder determinar o ente como tal ou qual*. Por essa razão, o que é de fato entendido - descoberto no modo da *ἐπιστήμη* - sempre pode se expressar por meio de proposições apofânticas<sup>28</sup>. Se, ao contrário, a *ἐπιστήμη* pretendesse preterir o *λόγος*, ela não poderia sequer apontar para aquilo que ela busca determinar enquanto seu objeto. Ela seria, assim, entendimento de nada, um entender nada. Isso quer dizer, por último, que a *ἐπιστήμη* é uma estrutura discursiva que faz ver o ente desde a base conjuntiva do *λόγος* que lhe oferece o ente em suas determinações. Isso, mesmo que de modo ainda precário, já nos antecipa o porquê que o *λόγος* é necessário à *ἐπιστήμη*<sup>29</sup>.

Entretanto isso ainda não nos responde com suficiência outra questão, ainda mais decisiva, que permanece como pano de fundo, a saber: 1) como o *λόγος* age na gênese da *ἐπιστήμη*. Isso, por sua vez, só pode ser respondido com o esclarecimento de: 2) como o *λόγος* se faz possível enquanto tal<sup>30</sup>. O aclaramento dessas insuficiências deve tomar alguma direção se atentarmos para o seguinte fato: se o fazer ver da *ἐπιστήμη* se deixa manifestar, conforme dito, por meio do *λόγος* (*μετὰ λόγου*), então ela é um fazer ver que faz referência, pelo *λόγος*, a outro fazer ver que não se limita pela linguagem proposicional (*ἄνευ λόγου*), sob pena de que os limites do que pode ser pensado sejam os próprios limites da proposição. Então: 3) qual é a proveniência, isto é, o “desde onde” que esse “fazer ver” da *ἐπιστήμη* empresta sua visão que é intermediada pelo *λόγος*? E qual é a relação do *λόγος* com esse fundamento<sup>31</sup>?

---

28 Aqui está um exemplo da confusão que esses termos – *ἐπιστήμη*, “entender”, “conhecimento” e “saber” – podem gerar. Essa confusão se dá porque, em português, eu posso dizer muito bem que existem coisas que eu entendo perfeitamente, embora não consiga explicitá-las, isto é, expô-las por meio de predicação. Em nossa língua, a palavra “conhecimento” seria mais indicada para dizer o tipo de saber que só existe na medida em que pode ser predicado. Isso porque nós associamos imediatamente o conhecimento ao saber científico, que enquanto tal só é conhecimento na medida em que pode ser demonstrado e enunciado. Entretanto essa ambiguidade que o entender carrega em português, de poder dizer tanto um saber que pode ser predicável ou não, também ocorria no uso imediato, cotidiano, da palavra grega *ἐπιστήμη*. Essa restrição do sentido de *ἐπιστήμη* ao que pode ser predicado é derivada dos esforços dos filósofos da antiguidade para tentar designar algo que de modo algum era claro e evidente no uso ordinário dessa palavra. Uma evidência disso é, tal como já adiantamos, o fato de Teeteto associar imediatamente *ἐπιστήμη* a *αἴσθησις*.

29 À parte isso, e de modo ainda mais assertivo, vide Arist. *APo*. 71b9-72b5, que explica exatamente o caráter preposicional da demonstração e sua relação com a *ἐπιστήμη*.

30 A necessidade do esclarecimento prévio acerca de como o *λόγος* se faz possível enquanto tal é exigido porque se a *ἐπιστήμη* retira desde *λόγος* a capacidade de predicar, de determinar, então tal propriedade essencial deve ser entendida, desde sua concepção, na origem do próprio *λόγος*.

31 Essa última pergunta é essencialmente a mesma que pergunta pela gênese do *λόγος*, isto é: 2) como ele se faz

Aristóteles, novamente no *Livro VI* da *Ethica Nicomachea*, ajuda-nos muito a pensar esses dois últimos questionamentos. Isso porque, tal como já esboçamos, ele afirma (1139b 16ss) que há cinco disposições pelas quais a alma desvela (ἀληθεύει ἢ ψυχῇ) os entes: a τέχνη, a ἐπιστήμη, a φρόνησις, a σοφία e o νοῦς. Entretanto o que ainda não foi dito é que, segundo Aristóteles, todas essas disposições ou modos do desvelar (ἀληθεύει) da alma são sempre desde uma relação com o λόγος, isto é, elas são sempre por meio do λόγος (μετὰ λόγου), com a única exceção do νοῦς (compreensão perceptiva, pensamento enquanto poder de compreensão e percepção). E é justamente essa disposição que Aristóteles aponta como princípio da ἐπιστήμη (1140b31ss)<sup>32</sup>. Há, portanto, um primado do νοῦς frente à ἐπιστήμη que a coloca essencialmente em uma conexão de dependência com ele. De modo mais preciso, o que ocorre não é sequer uma relação de dependência como se houvesse dois termos integralmente distintos. A relação que a ἐπιστήμη mantém com o νοῦς é ainda mais radical que uma dependência, pois ela mesma não é algo essencialmente distinto do νοῦς, mas uma possibilidade deste, um modo específico de determinação do pensamento. Isso, por sua vez, já responde a última das três questões elencadas acima, que perguntava pela referência ἄνευ λόγου (não preposicional) da ἐπιστήμη. Essa referência é a disposição do νοῦς (pensamento). Por sua vez, a consequência imediata que se desvela agora é que, além do λόγος, o νοῦς é necessário à ἐπιστήμη. Entretanto ainda continua completamente obscuro o fenômeno da formação da ἐπιστήμη por meio do νοῦς e do λόγος. A pergunta, portanto, que questionava 1) como o λόγος age na gênese do entender (ἐπιστήμη), deve agora ser reformulada: 1) Como os elementos fundamentais νοῦς e λόγος dão origem especificamente à ἐπιστήμη – e não a outros modos possíveis de desvelar (ἀληθεύει) da alma – ou à δόξα (“opinião”)?

Pois bem, para respondermos isso, é necessário recorrermos a uma subdivisão que Aristóteles faz do modo como a alma relaciona-se com o λόγος. Ele nos fala que, dentro da compreensão do homem enquanto λόγον ἔχον, há dois modos de possuir λόγος, isto é, há dois modos fundamentais pelos quais a alma se relaciona com o λόγος. O primeiro deles é denominado ἐπιστημονικόν e o segundo, λογιστικόν (Arist. *EN*. 1139a-ss)<sup>33</sup>. O primeiro, para Aristóteles, é o modo pelo qual a alma se relaciona com o λόγος de forma a dispor dos entes cujos princípios não podem ser de outra maneira (Arist. *EN*. 1139a9) e que, portanto, viabiliza

---

possível enquanto tal?

32 Cf. Heidegger (2012, §5, p. 28).

33 Vide, também, Pl. *R*. 476a-480a.



a geração da ἐπιστήμη ou da possibilidade mais própria e bela dela mesma: a σοφία. A princípio, apenas esse modo de relacionamento da alma com o λόγος nos interessa de imediato, pois é o que nos permitirá um encaminhamento para responder à pergunta formulada acima. Assim, o que necessariamente nos interessa é que fixemos o seguinte: *há um determinado modo pelo qual a alma se relaciona com o λόγος (ἐπιστημονικόν) que possibilita um direcionamento do νοῦς para a formação da ἐπιστήμη*. Perceba-se, aqui, que a ἐπιστήμη é um determinado tipo de νοῦς que se forma desde uma determinada relação da alma com o λόγος (ἐπιστημονικόν). A pergunta, na qual insistimos, é: como se dá esse processo? Como esse modo de relacionamento da alma com o λόγος determina νοῦς em ἐπιστήμη?

A marca distintiva desse modo peculiar de a alma possuir λόγος é que este se orienta de modo a “perceber as classes de entes cujos princípios não podem ser de outra maneira” (Arist. *EN*. 1139a8-9). Portanto, o ἐπιστημονικόν é o modo pelo qual a alma se relaciona com o ente de modo a desvelá-lo em seu princípio *qua eternum*. Isso quer dizer que é o ente em seu mostrar – que se abre no modo do “não poder ser de outra forma” – que determina a possibilidade do ἐπιστημονικόν. Por sua vez, isso implica que é o ente mesmo em seu princípio imutável que permite a possibilidade da ἐπιστήμη. É, portanto, na relação do νοῦς com essa classe de ente que se funda a ἐπιστήμη.

Assim, a “equação” que parece formar a ἐπιστήμη aumenta e agora passa a ser: νοῦς, λόγος e o ente em seu “não poder ser de outra forma”, isto é, “o ente em seu poder ser determinável”. Mas isso não é tudo. A “receita” aqui não parece estar suficientemente completa, pois dessa “equação” também pode resultar δόξα. Como podemos, então, separar a disposição da ἐπιστήμη dos demais modos de desvelar o ente? Aristóteles novamente nos é útil no esclarecimento dessa questão. Em sua *Analytica Posteriora*, ele enfatiza com toda clareza que “δόξα e ἐπιστήμη não são em absoluto o mesmo” (Arist. *APo*. 89a24) e esclarece a distinção apontando justamente para o fato de que “a ἐπιστήμη é universal e [se forma] através de [proposições] necessárias, e ao necessário não é admissível que se comporte de outra maneira”. A δόξα, por sua vez, mesmo verdadeira, estaria sempre fadada a aceitar que aquilo de que ela trata pode ser de outra maneira<sup>34</sup>. A universalidade, assim, jamais pode ser demonstrada a partir experiência, senão estaria conseqüentemente destinada a ser sempre “opinião”. O universal se

---

34 Note-se que o que se quer dizer aqui com “opinião” (δόξα) jamais significa simplesmente o mesmo que o falso ou o engano. Ao contrário, a δόξα diz cotidianamente o verdadeiro mais imediato. Seu caráter mais essencial reside, antes, em ser um “jogo da aparência” que tende a ensejar um caminho até a verdade.

dá, assim, por necessidade nas coisas. Por exemplo, o ponto e a reta se dão na linha. Não há sequer como imaginar uma linha sem ponto ou reta, porque ambos são condição para linha. O universal aqui é, portanto, a condição de possibilidade necessária “que se dá em cada um, em si e enquanto tal”. A universalidade, portanto, não trata da observação empírica de determinado atributo em todos os entes da mesma espécie, mas da constatação, pela necessidade, da condição para que algo venha a ser enquanto tal. Universalidade e necessidade andam, deste modo, essencialmente juntas. Assim, o que marca a demonstração da ἐπιστήμη é, justamente, a demonstração dessas condições universais/necessárias para que aquilo que ela demonstra venha a ser.

Com o acréscimo da universalidade/necessidade, a “fórmula geradora” da ἐπιστήμη parece estar finalmente completa. Νοῦς, λόγος ἀποφαντικός, universalidade/necessidade e o ente em seu “não poder ser de outra forma” são os elementos que dariam integridade à ἐπιστήμη. Com isso, ganhamos, por fim, a fundamentação prévia que responde pela afirmação de que o λόγος é necessário à ἐπιστήμη, a saber: o λόγος é necessário a ἐπιστήμη porque ela é essencialmente fruto de uma relação específica da alma com o λόγος. Sem essa relação (ἐπιστημονικόν), que exige também que o ente se mostre de determinado modo, não pode haver a determinação de algo enquanto algo e, portanto, não pode haver o que entender (ela não poderia “demonstrar”).

Entretanto parece que algo ainda nos escapa com essa descrição “formular” da ἐπιστήμη. Com essa equação, de fato, respondemos apenas de modo preliminar 1) como o λόγος age na gênese da ἐπιστήμη e 3) “desde onde” o fazer ver da ἐπιστήμη colhe sua visão intermediada pelo λόγος ἀποφαντικός. Por outro lado, com essa mesma equação nos escapa, de modo completamente sorrateiro, aquilo que é mais importante para o pensamento. O que se esconde nessa fórmula é, justamente, “como” se dá essa relação fundamental entre νοῦς e λόγος que gera a ἐπιστήμη. Dito de outro modo, o que nos interessa pensar agora é: 2) como, a partir do νοῦς, o λόγος pode vir a ser e, por conseguinte, permitir a possibilidade da ἐπιστήμη. Será possível haver outro modo de demonstrar a gênese do entender sem recair no encobrimento de uma descrição formular? Poderíamos, de alguma forma, captar o próprio fenômeno da ἐπιστήμη em sua manifestação? Se quisermos ter olhos para esse fenômeno – e, ao mesmo tempo, compreender sua relação essencial com o λόγος –, é necessário atentarmos para o “onde”, isto é, o “local” no qual se manifesta esse fenômeno.

O fenômeno da ἐπιστήμη, em razão de seu modo de ser, manifesta-se sempre desde a

relação entre νοῦς e λόγος e na relação entre νοῦς e λόγος. É necessário, portanto, como já dissemos: 2) pensar como o λόγος mesmo se faz possível enquanto tal desde o νοῦς. É preciso tornar evidente como a relação νοῦς/λόγος é ela mesma uma relação fundamental, isto é, fundante, por possibilitar nela mesma o λόγος enquanto tal e, por conseguinte, a ἐπιστήμη. Mas que relação é essa? Tal relação é uma estrutura de conjunção do νοῦς sobre si mesmo que viabiliza o λόγος enquanto predicação. Mas como essa estrutura ocorre e como ela gera a possibilidade do λόγος?

A essa estrutura damos aqui o nome de διάνοια<sup>35</sup> por corresponder ao movimento do pensamento (νοῦς) que se volta sobre si mesmo. Esse movimento nada tem a ver com uma autorreflexão da consciência sobre si que descobre uma subjetividade absoluta e isolada. A διάνοια é antes, como sua palavra indica, a dialética do próprio pensamento, um movimento que, ao voltar-se para si, antecipa-se a si mesmo e põe-se à vista, descobrindo-se, no movimento mesmo, como um fazer ver fundamental (cf. Arist. *Metaph.* 1051b33-1052a4). Essa dialética do pensamento – que diz respeito ao abrir-se do νοῦς para si – trata-se ela mesma, enquanto um “fazer ver”, de uma pro-posição fundante do pensamento, justamente por pro-pôr a si mesmo. Como tal, ela, então, revela-se como o princípio de todo pôr, de toda pro-posição em geral<sup>36</sup>. Isso quer dizer que o νοῦς, ao voltar-se para si (διάνοια), aponta, anuncia, pro-põe a si como a possibilidade de todo apontar, anunciar e pro-pôr, isto é, de todo desvelamento em geral<sup>37</sup>. Por sua vez, por permitir a possibilidade, em geral, de mostrar algo (pro-posicionar), a διάνοια fornece a condição de possibilidade necessária para a existência da pro-posição enquanto predicação (λόγος). A predicação, portanto, é um modo possível de como a pro-posição em geral, enquanto pro-posição fundamental da διάνοια, pode desvelar-se.

Há de se observar que, nesse movimento de conjunção fundamental do νοῦς, o que está em jogo é uma síntese do pensamento consigo mesmo. Porém nessa junção há também uma distinção. No entanto tal distinção não corresponde a um fenômeno encobridor, ao contrário, ela é a possibilidade de todo desvelamento. Essa distinção diz respeito, antes de tudo, ao distinguir-se<sup>38</sup> do pensamento enquanto tal, isto é, à própria pro-posição do pensamento<sup>39</sup>. O

---

35 Não usamos esse termo na mesma acepção de Platão, a saber, no sentido de um discurso reflexivo e silencioso, mas, sim, em referência à possibilidade do pensamento pensar a si mesmo.

36 Aqui encontramos o sentido de λόγος em sua acepção mais ampla (linguagem), enquanto princípio *pro-posicional* de toda realidade, dos entes enquanto tais.

37 Na proposição fundamental da διάνοια, abre-se a possibilidade do desvelamento em geral do νοῦς, ou seja, permite-se que o νοῦς seja νοῦς ἀληθεύει.

38 “Distinguir-se”, aqui, mais do que um separar, diz respeito, sobretudo, a um “notar-se”.

39 Essa *pro-posição do pensamento* é sempre já a *pro-posição do fundamento* e o é porque põe o fundamento. Na

que se distingue, portanto, na διαίρεσις da διάνοια é o próprio pensar, que no seu movimento consegue ter vistas para si mesmo – não como uma consciência isolada, uma subjetividade que se percebe, mas apenas como um ver que se ver e se percebe vendo. A distinção é o que possibilita que νοῦς seja chamado e atente-se enquanto possibilidade de todo “fazer ver”. O νοῦς, agora no seu poder ser visto, pode ser determinado em seu próprio ver. Esse ser determinado é a origem fundamental do λόγος e isso é, portanto, a condição de possibilidade de toda determinação, justamente por fundar uma separação (διαίρεσις) essencial. É, portanto, essa διαίρεσις acometida na διάνοια que faz com que o 2) λόγος se faça possível enquanto tal desde o νοῦς.

O que está sendo dito é que a própria possibilidade do pensamento pensar e, logo, pro-pôr a si mesmo garante a possibilidade da predicação. Contudo esse “fazer ver” que está em jogo no pensamento não está na maioria das vezes voltado para si. De modo geral, o pensamento já está sempre orientado para aquilo que ele mesmo não é, para a multiplicidade sensível que o cerca. Mas, na medida em que o pensamento mesmo é um pro-pôr fundamental<sup>40</sup>, ele já está sempre dizendo, pro-pondo o que é esse sensível de modo antepredicativo. O pensamento é, assim, a pro-posição fundamental (fazer ver) que permite que os entes venham à tona, sejam pro-posicionados enquanto tais ou quais entes. O “fazer ver” que o pensamento é corresponde, portanto, a uma pré-compreensão pela qual os entes podem ser expostos. Somente a partir do momento que o ente é exposto antepredicativamente em uma pré-compreensão é que a predicação pode voltar-se sobre ele. Se não fosse assim, ou o λόγος não teria o que predicar ou todo ente encontraria a sua possibilidade na predicação e, conseqüentemente, “ser” significaria “poder ser predicado”. A pré-compreensão que está em jogo no “fazer ver” do pensamento é, portanto, condição de possibilidade do λόγος tanto por fornecer a ele aquilo que ele há de predicar quanto por possibilitar o próprio movimento da pro-posição em geral.

Pois bem, dada essa compreensão acerca da pro-posição em geral e, conseqüentemente, da predicação, a resposta que aponta para ação do λόγος na geração da ἐπιστήμη ganha melhor fundamento. Ele não é apenas condição da ἐπιστήμη por ser o “meio” pelo qual ela se torna demonstrável, mas por ser a própria possibilidade de determinação, sem a qual a ἐπιστήμη sequer poderia visar aquilo de que ela é entendimento. Ele é, antes, a estrutura que permite a

---

medida em que ela abre a possibilidade de todo “fazer ver” em geral que possibilita que os entes possam vir à tona, ela mesma configura-se como o princípio de toda realidade.

40 Essa pro-posição fundamental – isto é, a pré-compreensão que abre o ente pela primeira vez – é sempre antepredicativa. O enunciado nunca é um acesso primeiro ao ente.

determinação que a ἐπιστήμη mesma é. Sem ele, ela não poderia tencionar o “quê” de seu entender, isto é, “tomar conhecimento” do que quer entender, pois nada haveria a ser apontado, nada a ser determinado. É o λόγος, portanto, que oferece o ente à determinação da ἐπιστήμη. Assim, evidencia-se, tal como já dissemos, que a ἐπιστήμη utiliza-se da estrutura dêitica da proposição para poder determinar e tornar-se ἐπιστήμη de algo<sup>41</sup>.

Com isso, evidencia-se, finalmente, a última estrutura de conjunção em que se assenta o λόγος *qua* predicação. Mas não só isso. O que se pode dizer ao final desta exposição acerca da estrutura conjuntiva da διάνοια é que nela se assentam as duas últimas estruturas conjuntivas citados nos capítulos anteriores. O que se verificou, portanto, a partir das três indicações fornecidas por Platão acerca do λόγος, é que a possibilidade do λόγος predicativo funda-se em uma tríade conjuntiva. Com base em tais indicações, finalmente, temos: *o λόγος é um mostrar determinativo - que vigora desde uma estrutura unitária de σύνθεσις e διαίρεσις - que, por sua vez, possibilita-se desde a estrutura fundamental do ente enquanto conjunção (comunhão) entre surgimento e encobrimento e da διάνοια enquanto movimento que possibilita o fazer ver em geral*<sup>42</sup>.

---

41 Coadunada a essa dependência da ἐπιστήμη para com o λόγος está a consequência imediata de que os limites da ἐπιστήμη esbarram nos próprios limites da predicação. Isso, por sua vez, leva à afirmação de que a ἐπιστήμη não é e nem pode ser a disposição adequada para a investigação acerca dos princípios fundamentais, ou seja, para o fazer filosófico. Aristóteles corrobora com tal afirmação quando expõe taxativamente que “a φρόνησις, a ἐπιστήμη e a σοφία não podem ter por objetos os princípios (ἀρχαί)” (1141a20). A razão disso não reside apenas no fato de que o desvelar da ἐπιστήμη é sempre determinante (e, conseqüentemente, encobridor), mas, também, porque a própria ἐπιστήμη sustenta-se nesses princípios. Ela se vale imediatamente deles para expor seus axiomas e fundar suas declarações e conclusões. Nessa imediatidade, tais princípios elementares permanecem sempre indemonstráveis na demonstração que a ἐπιστήμη mesma é. Isso é assim porque o princípio daquilo que é demonstrável não pode se sustentar a partir da própria demonstração. Da mesma forma, a própria σοφία – enquanto possibilidade mais própria e bela da ἐπιστήμη – não pode, também, com propriedade, tematizar as ἀρχαί, “pois é próprio do sábio aportar algumas demonstrações” (1141a1). Afastadas essas disposições como modos próprios de desvelamento e conservação dos princípios, Aristóteles apontará o νοῦς como o aspecto capaz de tematizar os princípios enquanto tais. A razão disso é porque o νοῦς é uma disposição ἄνευ λόγου (sem λόγος, isto é, não predicativa), o que significa que o que é desvelado por ele não se deixa, necessariamente, determinar pela estrutura predicativa, o que implica melhor acesso aos fundamentos últimos do ente que se desvela.

42 Chegamos aqui, embora por caminhos distintos, à mesma conclusão que Heidegger chegou na preleção *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1976). No §13, alínea c, Heidegger trata das condições de possibilidade da falsidade do enunciado. Lá ele aponta igualmente para a existência de três condições: “1. Die Tendenz zur Entdeckung von etwas - das vorgängige Meinen und Haben des Worüber. 2. In diesem entdeckenden Grundverhalten als von ihm durchherrscht und geführt ein Sehenlassen des Worüber vom anderen her, denn nur auf Grund dieser Struktur besteht die Möglichkeit des Ausgebens von etwas als etwas. 3. Dieses Sehenlassen vom anderen her gründet zugleich in der Möglichkeit des Beisammen von etwas mit etwas” (1. A tendência para o descobrimento de algo – o prévio pensar e ter do “acerca-de-quê”. 2. Nesse comportamento fundamental descobridor, enquanto que dominado e guiado por ele, um “deixar ver” do “acerca-de-quê” a partir de outro, pois apenas sobre o fundamento dessa estrutura há a possibilidade do “fazer passar” algo enquanto algo. 3. Esse “deixar ver” a partir de outro se fundamenta, ao mesmo tempo, na possibilidade da conjunção de algo com algo) (1976, p.187). Percebemos claramente que estes pontos são os mesmo que conseguimos identificar a partir da análise de *Epistulae VII* de Platão. O ponto “1” diz respeito acerca da pré-compreensão que abre algo previamente, de modo antepredicativo.

\*

A explicitação da estrutura do λόγος escancara, finalmente, a primeira instância do porquê de sua fragilidade, a saber: o λόγος não é – e nunca pode ser – um fazer ver primário do ente em sua natureza, pois ele, o λόγος, é essencialmente um fazer ver determinador que mostra algo a partir de algo outro. Isso significa que o λόγος está sempre na possibilidade da falsidade por sempre, ao determinar, mostrar algo a partir daquilo que ele mesmo não é. Ao determinar, o λόγος necessariamente encobre o ente acerca do qual fala, pois aponta somente para as suas propriedades e o transformar em um núcleo ao qual elas aderem. Assim, o λόγος não apenas não faz ver o ente em sua natureza, mas, tal como o rei Midas, transforma aquilo que toca em algo distinto, a saber, em um objeto da predicação, um núcleo de propriedades. Mesmo que o λόγος se disponha a falar acerca do ser, do tempo, da existência, enfim, só conseguirá expô-los enquanto algo que eles mesmos não são.

Nossa análise, no entanto, não tocou ainda as razões da instância última da fragilidade do λόγος. Tal instância só se deixará perceber com alguma clareza quando a tríade conjuntiva exposta acima deixar transparecer o elemento vinculador que a integra em uma unidade. Somente a partir da análise desse elemento e de como o λόγος se faz possível a partir de dele é que se abrirá o caminho para compreender a essência da predicação. Esse elemento é o tempo<sup>43</sup>.

### Referências

ARISTÓTELES. *Analytica Priora et Posteriora*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *Aristotle's Metaphysics. Vol. I e II*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press, 1936.

\_\_\_\_\_. *De Anima*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

\_\_\_\_\_. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2012.

---

O ponto “2” trata de um “deixar ver”, um mostrar que determina esse algo dado na pré-compreensão a partir de algo outro. Por fim, o ponto “3” trata da possibilidade do ente poder ser determinado, isto é, mostrar-se junto a algo outro e, assim, possibilitar o mostrar determinador.

43 Sobre a análise do tempo como elemento vinculador das condições de possibilidade da predicação em geral, vide CRUZ (2020).



- \_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea*. Oxford University Press, 1920.
- \_\_\_\_\_. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Tratados de Lógica (Órganon), Vol. I: Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Tratados de Lógica (Órganon), Vol. II: Sobre la Interpretación, Analíticos Primeiros, Ananlíticos Segundos*. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- AUBENQUE, P. *O Problema do Ser em Aristóteles: Ensaio sobre a problemática aristotélica*. São Paulo: Paulos, 2012.
- CORNFORD, F. M. *La Teoria Platônica del Conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968.
- CRUZ, E. L. *O tempo como critério de verificação da possibilidade do discurso filosófico*. *Trans/form/ação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 167-186, Jul./Set., 2020.
- HEIDEGGER, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe Band 21*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Que é uma Coisa?*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Platão: O Sofista*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- LEWIS, C. T.; SHORT, C. *A Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1879.
- MORAVCSIK, J. *Being and Meaning in the Sophist. Acta Philosophica Fennica 14*. Helsinki: Soc. Philosophica Fennica, 1962.
- PLATÃO. *Platonis Opera. Tomus II: Parmenides, Philebvs, Symposivm, Phaedrvs, Alcebiades I, Alcebiades II, Hipparchvs, Amatores*. Oxford: Oxford University Press, 1922.
- \_\_\_\_\_. *Sofista*. Belém: Editora UFPA, 1980
- \_\_\_\_\_. *Diálogos I: Crátilo*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Platonis Opera. Tomus I: Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Carta VII*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2008.

STENZEL. J. *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristotele.*  
Leipzig: Teubner, 1931.